



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

---

---

FACULTAD DE ESTUDIOS SUPERIORES

ARAGÓN

DIVISIÓN DE HUMANIDADES Y ARTES

ENTRE DISCURSO, TEORÍA Y PRÁCTICA PEDAGÓGICA  
PARA UNA PEDAGOGÍA DE LA DEFERENCIA

T E S I S

QUE PARA OBTENER EL TÍTULO  
DE LICENCIADO EN PEDAGOGÍA  
P R E S E N T A:  
FREDERICK CONTRERAS CUBILLOS

ASESORA DE TESIS:  
DRA. VERÓNICA MATA GARCÍA



Ciudad Nezahualcóyotl, Estado de México

2020



Universidad Nacional  
Autónoma de México



**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:

A mi niña Lesly, por esa sonrisa inocente, crueldad innegable, curiosidad innata.

A mi niño Emiliano, que pregunta sin cansancio y nunca se queda quieto.

A mis mamás que tanto amo, Juana Contreras y Catalina Cubillos.

A mis hermosas tías, mi tío, mis primos que siempre han estado para mí.

A mi amor que me ha seguido, pues es grata compañía, mi hermosa Itza García.

A quien tenga a bien darle lectura a este pequeño estudio.

A los pedagogos que ríen y creen en las transformaciones,  
en las prácticas pedagógicas que despiertan el interés por cultivarse, por conocer más en  
literatura, cine, música, danza, teatro, pintura, escultura, arquitectura,  
y no ponen a la pedagogía al servicio de la técnica.

A mis maestros que nos incitaban a pensar, a despertar la curiosidad, a cuidar de nosotros,  
sobre todo, se entregaban cada día a sus estudiantes, mostrándonos lo que es el amor,  
un amor pedagógico. Gracias a: Verónica Mata, Leticia Sánchez, Raúl Corona, Gerardo Meneses.

A la poesía que nos permite recordar, no olvidar; encuentros y desencuentros.

A quienes dejaron de existir, pero que nunca se han ido porque siguen en cada latido de mi  
corazón: Juana Gómez, Elida Cubillos, Alberto Vázquez y a Tim, nuestro gatito.

A mis amigos de la carrera, quienes hacían grata mi estancia en la FES: Manuel, Sarahy, Lesly,  
Eli, Gaby, Wendy, Alex, Evelins.

A mis estudiantes del INEA FES Aragón, de la Universidad Salesiana y de Teoría pedagógica.

A la Dra. Verónica Mata por este acompañamiento mutuo en el trabajo escrito y en las clases  
de teoría pedagógica en FES Aragón. El impulso para este trabajo es querer expresarles un  
sentir, una necesidad de contarles y compartir algunas reflexiones; por consiguiente y,

*“Sin poder contenerme, me he sentado a escribir esta historia de mis primeros pasos por la  
carrera de la vida, siendo así que muy bien habría podido abstenerme de hacerlo...”*

**Fiodor Mijailovich Dostoyevski.**

Para Lesly y Emiliano,  
que son la mayor expresión  
de lo que somos como perfección.

*“La filosofía de la educación, como toda filosofía verdadera,  
se matiza con el mito y la poesía.”*

Jean Château.

*“-Es cierto- dijo melancólicamente el hombre, sin  
quitar la vista de las llamas que ardían en la  
chimenea aquella noche de invierno-; en el Paraíso  
hay amigos, música, algunos libros; lo único malo de  
irse al Cielo es que allí el cielo no se ve.”*

Augusto Monterroso.

*“Nunca digas que es tuya la tiniebla, no te bebas de un sorbo la alegría. Mira a tu  
alrededor: hay otro, siempre hay otro.”*

Rosario Castellanos.

*“Para que pueda ser he de ser otro,  
salir de mí, buscarme entre los otros,  
los otros que no son si yo no existo,  
los otros que me dan plena existencia.”*

Octavio Paz.

*“El problema de nuestro tiempo es que el futuro ya no es lo que era.”*

Paul Valéry.

<b>INTRODUCCIÓN. PIEZA EN TRES ACTOS: PENSÁNDONOS DE OTRO MODO.....</b>	<b>1</b>
<b>CAPÍTULO I. LA PEDAGOGÍA COMO CONSTRUCTO DE SENTIDOS DE HUMANIDAD. ...</b>	<b>19</b>
I.1. La creación mitológica de la pedagogía y el prometeo moderno.....	20
I.2. La pedagogía como paideia en la antigua Grecia y la formación del ciudadano. ....	53
I.3. La imagen de Dios como perfección, el logos del medioevo. ....	76
I.4. El alejamiento de Dios, para el acercamiento a la racionalización por la exaltación de lo humano en la modernidad. ....	141
<b>CAPÍTULO II. LA EXPERIENCIA ESTÉTICA EN LA PEDAGOGÍA DE LA DIFERENCIA, DESDE EL MIEDO PROVOCADO POR LOS ANORMALES COMO IMAGEN QUE ROMPE CON EL SENTIDO DEL ORDEN, PARA DESMONTAR LOS DISCURSOS EN DONDE SON MIRADOS CON DESDÉN.....</b>	<b>196</b>
II.1. De cómo es que el mundo ya no es lo que era y la experiencia estética. ....	197
II.2. El problema de la diferencia y el lanzamiento hacia un otro: los monstruos. ....	246
II.3. Del terrible extrañamiento que provoca la otredad de carne y hueso.....	316
<b>CAPÍTULO III. UNA MIRADA PEDAGÓGICA DESDE LA PEDAGOGÍA DE LA DEFERENCIA. ....</b>	<b>361</b>
III.1. La invención del amor. Sobre un posible comienzo del concepto. ....	362
III.2. El amor pedagógico. Penia o de la incompletud. ....	400
III.3. La deferencia o de cómo mirar con los ojos del niño. ....	441
<b>EL TELÓN CAE. EN LA ATMÓSFERA DE LA DEFERENCIA .....</b>	<b>512</b>
<b>BIBLIOGRAFÍA CONSULTADA. ....</b>	<b>527</b>

## INTRODUCCIÓN. PIEZA EN TRES ACTOS: PENSÁNDONOS DE OTRO MODO

*“Hay hombres que luchan un día y son buenos. Hay otros que luchan un año y son mejores. Hay quienes luchan muchos años, y son muy buenos. Pero los hay que luchan toda la vida: esos son los imprescindibles.”*

Brecht, Bertolt.

En este espacio vamos a retomar, e intentar discutir con los imprescindibles. Los grandes hombres de lucha, aquellos que han perdurado. Sobre todo, los clásicos, mismos que se intentarán articular al presente proyecto pensado desde lo más recóndito de una vida carnal. Vivir una vida carnal, significa saber de los dolores de ésta, estar vivo es, saber que como humanos jamás sabremos hasta qué punto dejar de luchar, de intentar hacer cosas, de aventurarnos hacia lo que desconocemos. Luchar es estar vivo. Por lo tanto, al recuperar los clásicos, es también un modo de luchar, de sentirse vivos. Un clásico, es aquel que supera la prueba del tiempo, el cual nos sigue diciendo cosas, a pesar de haberlo leído varias veces. Nunca serán suficientes las lecturas que hagamos del Protágoras de Platón; tampoco de la Didáctica Magna de Comenio. Siempre volveremos a recuperar El Pedagogo de Clemente de Alejandría. Asimismo, el Emilio o de la educación de Jean Jacques Rousseau. Será imprescindible revisar la Paideia de Warner Jaeger, hasta el Poema pedagógico de Antón Makárenko, pasando por el Canto del cisne de Juan Enrique Pestalozzi.

La pedagogía crea, juega, imagina, inventa, rememora los sentidos de lo pedagógico. Aquellos sentidos, viven en aquellas grandes obras que los crean y transforman. Asimismo, viven en aquellos momentos en donde todo se ha pensado perdido, en los que ni siquiera la esperanza ni la fe son suficientes para los seres humanos. Lo pedagógico no sólo se ve, se siente. La pedagogía escucha, no dicta. La pedagogía atiende e intenta comprender. La pedagogía discute, no le interesa encuadrar un salón. La pedagogía son instantes, por lo tanto, no se puede apresar en un programa de estudios.

De los sentidos pedagógicos hay una discusión sobre éstos, intentando clarificar lo que entendemos por cada uno de ellos. Se da una panorámica en la que entenderemos el sentido pedagógico como un concepto equivoco, es decir, habrá más de una concepción. Ahondamos diversos sentidos, los cuales están sujetos al lenguaje sígnico y simbólico.

En el proyecto de investigación se encuentra la discusión del tema que nos convoca, y se centra en éste. Es el pretexto para poder hablar de lo que nos interesa, ocupa y preocupa, es decir, la pedagogía de la diferencia. No hay otro impulso, ni otro motor para poder adentrarnos al problema de investigación que es la falta de apertura hacia el otro. Grandes obras pedagógicas, filosóficas, poéticas y narrativas, nos han arrojado perspectivas para abordar este problema pedagógico que se instaura en lo que hemos llamado la posmodernidad. La diferencia no sólo es nuestro tema sino uno de los sentidos.

Apuntamos que la pedagogía de la diferencia es un tema actual. Los saberes pedagógicos que se han construido han sido a partir de una larga tradición en su mayoría de pedagogos y filósofos. Sin embargo, es necesario poner en la mesa los vaivenes y sinsabores que ha tenido que pasar la pedagogía y que entenderemos desde una óptica artística. Sobre todo, después de una época llena de luz como es la modernidad. En consecuencia, retomemos el amor pedagógico como nuestro objeto de estudio, como uno de los sentidos pedagógicos que, si bien han sido estudiado y puesto a discusión, no se ha agotado. Ni siquiera se le ha tomado con toda la seriedad con la que un niño bien podría tomarle, cuando juega. Nos referimos al amor pedagógico que se pondrá en el centro de la discusión para poder articular después de los fracasos de la tradición, desde los griegos a la modernidad, un sentido que aporte al discurso, a la teoría y la práctica pedagógica.

Y así, como un niño juega, nosotros hemos de intentar que se emocionen, y se interesen en este proyecto que hace lecturas de la realidad pesada en que nos movemos. El proyecto, implica la añoranza de un personaje inesperado. También es un largo viaje que no tiene destino. Eso es lo que posibilita la investigación, es decir, discutir la pedagogía, derribando los presupuestos y prejuicios para adentrarse a un relato interpretativo interminable.



## DELIMITACIÓN Y PLANTEAMIENTO DEL PROBLEMA

*“Trágicamente, el hombre está perdiendo el diálogo con los demás y el reconocimiento del mundo que lo rodea, siendo que es allí, donde se dan el encuentro, la posibilidad del amor, los gestos supremos de la vida”*

Sabato, Ernesto.

Ponemos a discusión un tema, ¿y qué tema? Precisamente, la pedagogía de la diferencia. El problema está explícito en la realidad en que vivimos, en la actualidad. Desde luego, en lo cotidiano, se conjuga con los espacios públicos en que nos encontramos con otros seres humanos. Dichos espacios nos sirven perfectamente para abordar y entender de qué va el problema. Pero ¿qué se entiende por diferencia? ¿y qué hacemos con esa diferencia que se encuentra a veces tan cerca que ni la vemos? Si no vemos y nos aperturamos a lo diferente, tendemos a rechazarlo y violentarlo. La diferencia nos impacta, pero así con ese mismo ímpetu y asombro existe la posibilidad de relacionarnos con ella. Dice Skliar, con relación a las “pedagogías del otro”, lo siguiente: *“pedagogías que capturan, ignoran, enmascaran, masacran o vibran con el otro. Para ver si es posible reescribir el testamento. Para ver si es posible volver a mirar bien. Porque el otro ya no es lo que era. Porque es el otro quien nos mira.”*<sup>1</sup> Es aquí donde nos detenemos a contemplar, es decir, nos atrevemos a ir más allá. Salir de nuestra mismidad, para abordar el problema de los otros que han sido rechazados, ninguneados, vituperados, masacrados y se han intentado desaparecer. Se les mira con desdén y no con deferencia. Es un problema pedagógico latente que ha sido determinado por la norma, ésa que nos separa.

Todo lo diferente es aquello que nos excede, nos es extraño, generalmente lo miramos desde nuestra subjetividad tendenciosa y selectiva. Hacemos una investigación sin menospreciar lo enriquecedor que es indagar acerca de lo que se entiende por lo diferente. Aquellos espacios y lugares en que suelen suceder encuentros con la diferencia, nos darán

---

<sup>1</sup> Skliar, Carlos. *¿Y si el otro no estuviera ahí? Notas para una pedagogía (improbable) de la diferencia*. Miño y Dávila Editores. Buenos Aires, Argentina. 2011. p. 28.

luz para entender la problemática que se vive de la indiferencia, la nula responsabilidad hacia otros seres que son distintos. Desde el ideal griego se propone procesar a mejores personas, bien educadas. ¿Para qué sino están formadas éticamente? Quizá para ocupar un lugar dentro de la ciudad, sin pensar que la ciudad tiene otras posibilidades como articular a los sujetos para poder crearla y vivir en ella; o quizás para insertarse a una sociedad llena de prisas. Sin formación pedagógica se tiende a ser excluyente, lo podemos palpar en todos los espacios públicos y privados. Los espacios no contemplan a todos por falta de formación ética y política. La ciudad es en donde nos transformamos y pudiéramos reencontrarnos, sin importar quién es, de dónde vino. Intentar formarse junto con otros. Asimismo, nos hacen falta espacios formativos, pero que podrían proliferar.

Es importante que se conozca el tema para dar cuenta del problema. Hay inquietud de abordar la pedagogía de la diferencia, y dice Deleuze, acerca de la diferencia: *“(…) la diferencia y la repetición ocuparon el lugar de lo idéntico y de lo negativo, de la identidad y de la contradicción. Pues la diferencia no implica lo negativo, y no admite ser llevada hasta la contradicción más que en la medida en que se continúe subordinándola a lo idéntico. El primado de la identidad, cualquiera sea la forma en que esta sea concebida, define el mundo de la representación. Pero el pensamiento moderno nace del fracaso de la representación, de la pérdida de las identidades y del descubrimiento de todas las fuerzas que actúan bajo la representación de lo idéntico. El mundo moderno es el de los simulacros. Un mundo en el que el hombre no sobrevive a Dios, ni la identidad del sujeto sobrevive a la de la sustancia. Todas las identidades sólo son simuladas, producidas como un “efecto” óptico, por un juego más profundo que es el de la diferencia y de la repetición. Queremos pensar la diferencia en sí misma, así como la relación entre lo diferente y lo diferente, con prescindencia de las formas de la representación que las encauzan hacia lo Mismo y las hacen pasar por lo negativo. [Aquí es donde sucede el punto de quiebre, el origen de la problemática, porque rompe con la hegemonía de lo Mismo, es decir, de la identidad. Ya no dominará la metafísica de los absolutos] La índole de nuestra vida moderna es tal que, cuando nos encontramos frente a las repeticiones más mecánicas, más estereotipadas, fuera y dentro de nosotros, no*

*dejamos de extraer de ellas pequeñas diferencias, variantes y modificaciones. A la inversa, repeticiones secretas, disfrazadas y ocultas, animadas por el perpetuo desplazamiento de una diferencia, restituyen dentro y fuera de nosotros repeticiones puras, mecánicas y estereotipadas. En el simulacro, la repetición se refiere ya a repeticiones, y la diferencia, a diferencias. Lo que se repite son repeticiones y lo que se diferencia es el diferenciante. La tarea de la vida consiste en hacer coexistir todas las repeticiones en un espacio donde se distribuye la diferencia. (...)"<sup>2</sup> Arrojarlos sin temor a descubrir horizontes que no estaban planeados, dichos o previstos. Señalamos aquello que la modernidad o mejor dicho el estado, la sociedad, la institución han dejado de lado y que no han podido normalizar, es decir, lo raro, lo anormal, lo diferente, esa diversidad que estremece, han de estar presentes en nuestra investigación. Pero no todos la palpan. Estamos frente a ella, a lado de ella y tal como la vida, sólo la vemos pasar. Y para no olvidarnos de eso otro que nos atañe, lo invisible, traemos a la mesa una carta dirigida a Carlos Skliar, por Ignacio Calderón. Es acerca de aquello que no se quisiera ver, aquello que somos y queremos desechar, olvidar, desaparecer.*

*Y dice: "Te escribo camino de Londres a mi hogar en el sur de Europa, en el norte de África. Observo las casas de este país tan diferente al mío y desde el aire puedo ver lo que normalmente no se ve a ras del suelo: la parte trasera de las casas, que esconden lo invisible, lo indecible, lo detestable. Y me remueve reflexionar sobre eso que siempre pienso cuando veo esas casas con fachada hermosa y trasera horrible: las casas deberían ser completamente hermosas. Pero no es ahí donde está el problema. El problema es que lo detestable es invisible e indecible. Porque si estuviera a la vista, podría transformar el panorama. Y ese contexto me haría menos daño, en tanto no tendría que pasar la vida haciendo ver que soy quien no soy. No tendría que ir escondiendo mis miserias, ni mis*

---

<sup>2</sup> Deleuze, Gilles. [Prefacio] en: *Diferencia y repetición*. Amorrortu. Buenos Aires, Argentina. 2002. pp. 15-16.

*debilidades, ni mis miedos e inseguridades. Y convengo contigo en que no es nada ingenuo. Esa actitud (me) mata.*

*Trataré de explicar por qué afirmo esto. Lo detestable es la basura, por ejemplo, que se esconde detrás de las casas. Como si la basura no formase parte del alimentarse. Pero lo detestable es también la delincuencia, que escondemos en las cárceles y los reformatorios en forma de niños y niñas, mujeres y hombres. Como la basura. Y como si no tuviesen que ver con nuestra naturaleza, nuestras necesidades y nuestras desigualdades.*

*También los detestables son los que llamamos "locos", que ocultamos en los psiquiátricos (vallados y opacos como las cárceles), garantizando así que no subviertan el orden limpio y hermoso de nuestras fachadas. Y lo hacemos en la arrogancia de afirmar (sin decirlo, con otro lenguaje sutil y envenenado) que estamos completamente cuerdos.*

*Desterramos la discapacidad endosada a unos cuerpos de niños y niñas que son escondidos en escuelas especiales o aulas específicas, para no cuestionar la todopoderosa capacidad del resto y su pretendida normalidad. También escondemos la vejez que nos avergüenza y atemoriza. La escondemos en los asilos como en las antiguas leproserías, quizás pensando que así nunca nos contagiaran la levedad del ser (insoportable como diría Milán Kundera). Cuerpos en decadencia exiliados de la dictadura de la eterna juventud que me (nos) duele.*

*Más basura en la parte trasera de la casa. Como ocurre con los enfermos, en su debilidad apartados en hospitales como talleres de preparación. Pareciera con ello que los que nos mantenemos fuera estamos sanos, y que no debemos verlos para continuar en nuestros cuerpos perfectos. Pero especialmente obsceno es lo que ocurre en mi ciudad junto al estercolero. Afuera de la ciudad donde nadie puede verlo*

*esta la basura que creamos. Hay allí un barrio, el barrio de nuestra vergüenza formado por personas tratadas como basura que no merecen mezclarse con los demás. Familias gitanas y pobres que sobreviven en condiciones inhumanas.*

*Son ellas también lo intolerable, lo invisible y lo indecible hasta el punto de situarlas junto a la basura. Como si la cultura del resto fuera la correcta y no conociéramos la pobreza los que nacimos de madres y padres hijos de la guerra y la postguerra. Muchos de los que ahora en esto que llaman crisis tienen que ir a escondidas y por la noche a buscar en los contenedores de basura restos de comida para echarse a la boca, con vergüenza y con miedo. En algunas ciudades del lugar donde vivo - se me suben los colores al decirlo - han prohibido bajo multa esta práctica, como si lo hiciera el que quiere. Y como si se pudiera prohibir tener hambre.*

*Ahora miro por la ventanilla del avión, pero pienso en la otra ventana que a diario nos recuerda que hay que esconder la muerte en lugares lejanos, o que hay que ocultar las formas, el color y las cicatrices de nuestros cuerpos con productos y ropas que contrarresten nuestros errores. Esa ventana en forma de pantalla nos muestra cuerpos eternamente jóvenes, personas continuamente felices, abundancia de bienes para todos y todas...y nos empuja a desterrar todo lo que quede en sus márgenes de cuerpos perfectos, hechos con las manos de alguien, el tronco de otra persona, los pies de otra. Y me empuja a discriminar a aquel que no consigue forzar su cuerpo para entrar en esos cánones, al pobre, al tildado de discapaz, al llamado loco, al que enferma, a quien no forma parte de mi cultura, a quien esta viejo, a quien ama de forma impertinente, a quien llamamos gordo, baja, tonto, raro, fea.*

*Y los mato al mandarlos al inframundo, a lugares inhumanos, y les robo la humanidad. Pero también al vivir en esta farsa, al seguir*

*conversando en este lenguaje, no dejo de mutilar esa parte de mi casa que escondo en la parte de atrás. E intento mostrar sólo la fachada, como si yo no tuviera nada de tonto, nada de enfermo, nada de incapaz, nada de viejo, nada de muerte, nada de pobre, nada de feo... Y mi cuerpo se convierte en fachada.*

*Y esa parte tan importante de mí queda desterrada en la cárcel de mi cuerpo, que deja de obedecerme y me recuerda el dolor y la muerte que con este lenguaje le procuro”<sup>3</sup>*

Se muestra la miseria de la que somos parte por vivir en un mundo en donde históricamente lo que no cumple con la norma, no es permitido. Es más, es prohibido, banalizado. Heme aquí la razón e importancia de la epístola que presentamos. Cuando nos referimos a que históricamente somos parte de la podredumbre de un espacio temporal, hacemos referencia a la modernidad. El concepto de modernidad comienza con Descartes a tener relevancia. De acuerdo con el contexto, la modernidad se traduce como: “*neue zeit*”<sup>4</sup> La conformación del Estado como una institución, es quien legitima a los sujetos para ocupar una posición. En primera instancia a los privilegiados, aquellos que se articulan al sistema y en segunda instancia a los otros, de los que casi nunca se quiere hablar.

Llama la atención que, para poder entablar una confrontación entre lo cotidiano, las instituciones normalizadoras, especializadas y pedagogía, es preciso decir que es donde hay una mínima posibilidad de que se encuentren de frente las vidas, los sujetos, la singularidad, la subjetividad: el Otro. Ese otro, es el bárbaro, el raro; aquel que no está articulado a la idea de ser civilizado, como dice Bartra: “*Es un hecho ampliamente reconocido que la identidad del civilizado ha estado siempre flanqueada por la imagen del Otro; pero se ha creído que la imagería del Otro como ser salvaje y bárbaro -contrapuesto al hombre occidental- ha sido un reflejo -más o menos distorsionado- de las poblaciones no*

---

<sup>3</sup> Nos ha parecido importante rescatar la totalidad de la carta, al abrir el debate sobre la nula apertura hacia el otro que recae en la indiferencia y la violencia. Calderón, Ignacio. (2016). *Lo invisible, lo indecible, lo detestable*. [video]. Consultado en: [https://www.youtube.com/watch?v=jSaDuw\\_EeZA](https://www.youtube.com/watch?v=jSaDuw_EeZA)

<sup>4</sup> Se refiere a la época moderna, en Habermas, Jürgen. *Discurso filosófico de la modernidad*. Taurus. Madrid, España. 1989. p. 15.

*occidentales*”<sup>5</sup> En lo cotidiano creamos espacios. Pero no sólo de encuentro con el civilizado, sino con el bárbaro. Nos referimos al encuentro educativo, que recae en un encuentro pedagógico, un bello acontecimiento que nos transforma. Lo diferente nos permite ir más allá de lo que occidente creó, romper con lo establecido. Aquí evocamos a la cuestión pedagógica, desde su discurso en donde atraviesa lo formativo, ético, político y las prácticas pedagógicas que no son de exclusión frente a la imagen del otro.

Asimismo, nos preguntamos ¿Cómo reconocemos lo diferente? ¿Qué podría hacer que nos pensemos como iguales, sin olvidarnos de nuestras diferencias? La exclusión, lo violento han tomado protagonismo impidiendo el acercamiento hacia con otros. Nos involucramos en discursos que permitirán volver a pensar lo diferente de otro modo. Abrirnos al arte como posibilidad de conocer el mundo y abordar la problemática.

La construcción de la problemática permite la posibilidad de contar cómo entendemos la poca apertura hacia la diferencia, por lo tanto, la violencia que se ejerce en su contra o bien, la indiferencia. Enunciar historias y poder narrarla. Larrosa dice: *“La reconstrucción de la propia historia de uno nos otorga mayor resistencia. La escritura aumenta entonces la densidad del existir. La voz’ o voces’ son la metáfora del deslizamiento entre fronteras, de las ‘intersecciones’, de los encuentros y las ‘polémicas’. La historia es así un diálogo de ‘voces’ y el sujeto una ‘una intersección de voces’.”*<sup>6</sup> Donde las vidas se entrecruzan, damos la palabra a otros y nosotros nos permitimos tomarla. Abrir el diálogo para no clausurar el don de la palabra que le permite conocer el mundo y reconocerse en los encuentros con otros. Lo cual, no sucede.

Pensando de lo educativo, tendrá que ver con la alteridad. Concepto sumamente importante, y que entrará a la discusión sobre cómo afecta a la relación que hay entre los sujetos, a lo que acontece en la relación con los otros. Retomamos las manifestaciones de la pedagogía, hacia dónde va encaminada, por qué no responde a lo correctamente político, al adiestramiento y sujeción de los cuerpos. Y por qué los espacios de educación y

---

<sup>5</sup> Bartra, Roger. *El salvaje en el espejo*. Universidad Autónoma de México. México, D. F. 1992. p. 8.

<sup>6</sup> Larrosa, Jorge et Rodríguez, María Luisa. (comp.) *Déjame que te cuente. Ensayos sobre narrativa y educación*. Laertes. Barcelona, España. 1995. p. 169.

formación, ahora son para la preparación del trabajo. Por qué no pensar los espacios, como la escuela en un espacio en el que se pueda perder el tiempo, es decir, ocuparlo, pero no desde el punto de vista funcionalista. Por ejemplo, la escuela funcionalista no puede ser ociosa<sup>7</sup>. Y si entonces intentamos posibilidades liberadoras, quizá haya espacios donde podamos tener tiempo para hablar entre nosotros. Asimismo, podamos reconocer a través del arte los cuerpos, las sensaciones; convivir con respeto, amor a partir de saber que es posible poder estar juntos, para ello Skliar dice: *“Ese estar juntos, ese contacto de afectación no es un vínculo de continuidad, no es reflejo de una comunicación eficaz sino, fundamentalmente, un embate de lo inesperado sobre lo esperado, de la fricción sobre la quietud, la existencia del otro en la presencia del uno.”*<sup>8</sup> En esa relación, hay ya un modo de apertura hacia los otros que nos importan porque son los que dan sentido a la vida, de ser vivida, en ésta no hay forma de saber lo que vendrá, si no lo que en relación con los demás, podemos hacer para que valga la pena, la alegría y sobre todo el amor. Estar frente a otro, nos afecta en el más bello de los sentidos que es el cómo nos abrimos para conocerle, incluso sin haberle visto antes. La presencia del otro, permite la apertura que puede correr el riesgo de ser negativa.

Se aborda es cómo los espacios educativos son espacios públicos, es decir espacios formativos. En ellos hay encuentros con aquello que llamamos diferencia. Incluso, el concepto de diferencia es puesto de manera que, simplemente son nombrados aquellos que han sido relegados, sin poder articularse con lo establecido en una cierta normatividad o política. El cómo no olvidarse de los otros en los espacios educativos, en lo cotidiano. Si se puede establecer la relación pedagógica y educativa, donde se encuentra lo diferente y dar pauta al espacio de la alteridad. Así pues, parte de la problemática que hablamos ha de ser, cómo tratar que en pleno siglo XXI, después de catastróficas guerras mundiales, masacres vividas a lo largo y ancho del mundo, puntualmente en contra de lo diferente. Y

---

<sup>7</sup> Dice Gerardo Meneses: *“La escena fundante es curiosa: la palabra escuela significó ocio. Se trataba de un espacio social en el que se intentaban cultivar las virtudes de los hombres, sus relaciones con el mundo, con los lenguajes, con los cuerpos, las preguntas.”* [Prólogo] en: Tenti Fanfani, Emilio. *La escuela desde afuera. Sujetos, escuela y sociedad*. Editorial Lucerna Diogenes. México, D. F. 2001. p. 5.

<sup>8</sup> Skliar, Carlos. *Los sentidos implicados en el estar-juntos de la educación*. Revista Educación y Pedagogía. Medellín. Universidad de Antioquia, Facultad de Educación. vol. 22. núm. 56. Enero-abril, 2010. p. 105.



cómo seguimos siendo indiferentes al dolor de los otros. Lo que impera hoy día es la apatía frente aquellos que no se consideran iguales, y si no es de este modo se convierten en los marginados, apartados, no queridos, apestandos. A pesar de todo ello, creemos que aún hay esperanza, posibilidades de mirarlos, abordarles de otro modo, respetando su individualidad. Consideramos que son sujetos de formación y a los cuales podemos tratar con respeto, porque cuán bello es amar y abrazar la diferencia.

En este trabajo se trata de construir una idea de amor pedagógico que abone a la teoría pedagógica en miras de que a los sentidos pedagógicos bien establecidos les podamos abonar desde una mirada artística, crítica e histórica un concepto que no se pretende imponer sino abordar desde su concepción. Lo que queremos fundamentalmente, siendo nuestro principal objetivo es darle sentido al amor pedagógico como parte de la teoría pedagógica, mediante la resignificación teórica, histórica y crítica del problema de la diferencia o la falta de apertura hacia los otros.

#### JUSTIFICACIÓN

*“Al atravesar una experiencia, se produce un cambio. Si tuviera que escribir un libro para comunicar lo que ya sé, nunca tendría el valor de comenzarlo. Escribo precisamente porque no sé todavía qué pensar sobre un tema que atrae mi atención. Al plantearlo así, [...] me transforma, cambia mi punto de vista. [...] me considero más un experimentador que un teórico; no desarrollo sistemas deductivos que deban ser aplicados uniformemente en diversos campos de investigación. Cuando escribo, lo hago, por sobre todas las cosas, para cambiarme a mí mismo y no pensar lo mismo que antes”*

Michel Foucault.

Esta investigación tiene una perspectiva crítica, le damos un sentido estético a la pedagogía. Nos permite escribir de aquello que nos ha pasado dentro de los espacios públicos, es decir, donde nos encontramos con los otros que tienen nombre y apellido. Incluso ni siquiera tienen nombre propio, lo que si tienen son experiencias, biografía, cuerpo. Se convierten en relaciones pedagógicas, educativas y de alteridad, cuando estamos frente al otro, para así, abordarlas. He aquí, nuestra inquietud. Estas relaciones nos

permiten conversar con los otros, los anómalos, en el espacio público. La relación pedagógica y educativa compete a quienes quieran hacer frente a las políticas, miradas que son privatizadoras, elitistas y minimizan lo humano.

Lo político estará volcado a que los espacios de encuentro se puedan establecer conversaciones sobre lo cotidiano. Hablando de lo ético, tendríamos que evocar a que las relaciones con los otros pasarán por este punto porque si no la relación pedagógica, educativa y de alteridad, no podría darse. Y lo que entendemos por educación la proximidad que se tiene con otros sin distinción. Contemplar a los otros para poder encarnar una relación íntima dentro. Y así poder llegar a un espacio de encuentro.

Latente nos parece el problema como para hacer una invitación a abrirnos, mirando lo que no es visto o no se quiere contemplar: la diferencia. Todos somos parte de la diferencia. Lo cual nos ayuda a clarificar el sentido pedagógico, frente a las particularidades y no recaer en la indiferencia. Tratamos el espacio de lo público, político, ético, es decir, nos ayudan para comprender la situación actual educativa, retomando lo que había sido, lo que pretende ser y lo que logra a partir de lo que se denomina: la relación pedagógica. La cual nos permite un acercamiento a la pedagogía de la diferencia. Y a su vez dicha relación pedagógica, se puede mirar mediante la experiencia estética. Finalmente, a través del amor pedagógico. Así pues, le damos prioridad a los sentidos pedagógicos al permitirnos la búsqueda de éstos. La importancia de los sentidos pedagógicos es que nos permite pensar en la idea de la diferencia. Al tenerla, discutirla, ya la estamos problematizando. Entonces, el concepto que se tiene de diferencia, su ubicación y constitución en la actualidad, es lo que se investiga. Esta investigación toma partido a partir de lo humano, dándole sentido al amor pedagógico; a través de la construcción hermenéutica de la pedagogía de la diferencia, como problema actual.

No es extraño hablar de una pedagogía de la diferencia, la cual ha de decirnos más de lo que suponemos, es preciso volver a ella. Asimismo, el concepto de diferencia lo colocamos ahí, en el plano del debate para darle otro sentido. No intentamos banalizar, ni tratarlo como un concepto aislado, precisamente porque está en la atmósfera de lo

cotidiano, es primordial. Traeremos al presente las discusiones más agueridas para ponerlas a consideración y así, abordarlas.

#### FORMULACIÓN DE OBJETIVOS.

1° Reconocer la pedagogía como constructo de sentidos de humanidad para abordarlos de manera artística, crítica e histórica.

2° Comprender la experiencia artística en la pedagogía de la diferencia desde el miedo provocado por los anormales como imagen que rompe con el sentido del orden, para desmontar los discursos en donde son mirados con desdén.

3° Abordar a las diferencias desde un amor pedagógico, para crear maneras de respeto hacia los otros y modos de mirar.

#### MARCO TEÓRICO CONCEPTUAL

*“No hay hechos, sólo interpretaciones”*

Nietzsche, Friedrich.

*“Así es la vida, la unidad de teoría y praxis, posibilidad y tarea de todos nosotros. Prescindiendo de sí, mirando lo que es: ésta es la forma de una conciencia ilustrada, casi pudiera decirse, una conciencia divina. No debe ser una conciencia educada a través de la ciencia y para la ciencia; debe ser sólo una conciencia humana educada que ha aprendido a pensar el punto de vista del otro y a buscar la comprensión sobre lo colectivo y lo común.”*

Gadamer, Hans-Georg.

La presente investigación gira en torno a la construcción del objeto de estudio. Darle seguimiento, para clarificarlo. Asimismo, abonar al debate y a la construcción de conocimiento que contribuya a la gran responsabilidad que tenemos con lo

contemporáneo. El marco conceptual, estará insertado en la investigación para apegar y adentrarse de tal manera que ésta tenga objetividad. Aunque, siempre podremos ir más allá. Para ello Mèlich dice: *“La vieja “objetividad” positivista ha quedado superada por una “intersubjetividad”. Una teoría alcanza el grado de paradigma desde el momento en que es capaz de explicar el mundo (físico o social). Sin embargo, jamás una teoría científica resulta absolutamente consistente a la realidad, dado que en el supuesto de serlo el progreso científico cesaría.”*<sup>9</sup> Y es puntual, precisamente porque en una investigación explicativa e interpretativa y con fuerte carga teórica, no es posible encasillar lo subjetivo a paradigmas que no miran la realidad desde lo más cruel, trágico, prohibido, ninguneado hasta lo afectivo.

En tanto vayamos encaminados a crear conocimiento fuera de lo establecido, nuestras referencias han de ser críticas. Y así, damos importancia a la teoría e interpretación de la realidad. La teoría nos permite indagar y tomarla en su sentido más crítico, por lo tanto, crudo de la realidad. Lo que nos abre camino a pensar la pedagogía como praxis de filosofía. Asimismo, pensar y reflexionar nuestra instancia, modo de vivir, relacionarnos con el mundo, dice Gadamer: *“la proximidad de la teoría como mero ejemplo, como mero indagar, y contemplar asombrado, alejado de toda necesidad y utilidad, de todo negocio serio”*<sup>10</sup> Así es como explica la importancia de la teoría, que desde los griegos tenía implicaciones en el modo de conocer, la necesidad de ésta como vía de acceso a la verdad, de ese acercamiento a través del adentrarse en ella. Teóricamente este trabajo aborda los conceptos de mito a partir de Barthes, Cassirer y Gadamer; también el de la paideia desde Jaeger; asimismo el concepto de Dios desde la tradición judío-cristiana; posteriormente la razón considerándola desde Descartes hasta Hegel, como sentidos pedagógicos. Se abre el paso a Nietzsche y la posmodernidad en la que nos adentramos para abordar el concepto de diferencia, contando con los aportes de Deleuze, Larrosa, Skliar. Luego entonces, vendrá

---

<sup>9</sup> Mèlich, Joan-Carles. *Del extraño al cómplice. La educación en la vida cotidiana*. Anthropos. España, Barcelona. 1997. p. 34.

<sup>10</sup> Gadamer, Hans-Georg. *Elogio de la teoría. Discursos y artículos*. Península. Barcelona, España. 2000. p. 24.

Platón, Roland Barthes, Gerardo Meneses, Verónica Mata, para adentrarnos en el amor pedagógico.

En esta investigación *“se trata de mirar, desde la mirada sobre la libertad íntima, pasando por la observación del gran orden del mundo hasta la visión de lo divino”*<sup>11</sup> Es la manera de pensarnos, a través del ideal de la vida teórica<sup>12</sup> mediada por los conceptos que atraviesan todo el trabajo.

## METODOLOGÍA DE LA INVESTIGACIÓN

Un tratamiento razonado que nos lleva al método, para ello Tecla dice: *“El método es inseparable de la teoría, es la teoría puesta en movimiento, es el paso de lo abstracto a lo concreto y de lo concreto a lo abstracto. Se refiere a la forma de apropiarse de la realidad por vía del pensamiento.”*<sup>13</sup> Se reitera la importancia de la teoría y del proceso de interpretación para problematizar, encarando la realidad que nos da para pensar en una percepción no estática sino artística de la problemática. Asimismo, mediante el objeto podamos acercarnos a la realidad que siempre será una realidad interpretada.

Metodológicamente, intentamos *“una búsqueda de comprensión totalizadora del fenómeno educativo. Nos apoyamos en la posibilidad hermenéutica crítica, asumiendo una lectura dialéctico-explicativo-comprensiva, en virtud de que el hombre objeto de la educación en tanto que ser posible como conciencia para sí, se expresa como comunidad lingüística. Esto enmarca un proceso comunicativo. El hombre es lenguaje, pero a la vez es, discernimiento.”*<sup>14</sup> La comprensión por la que pasa la investigación ha de posibilitar la crítica, asimismo, enmarcará un recuadro en donde la pedagogía encuentre recepción, mediante un lenguaje simbólico y así, poder develar a través del arte, el objeto de estudio.

El método científico conocido por su especificidad y concreción. Es decir, el procedimiento a seguir como el “método”, en el que se siguen sin modificar los pasos

---

<sup>11</sup> Ibid. p. 28.

<sup>12</sup> Ídem.

<sup>13</sup> Tecla, Alfredo. *Teoría, métodos y técnicas en la investigación social*. Taller Abierto. México. 1993. p. 29.

<sup>14</sup> Hoyos Medina, Carlos Ángel. (et. al.) *Epistemología y objeto pedagógico ¿Es la pedagogía una ciencia?* IISUE-UNAM, Plaza y Valdez Editores, México, D. F. 2010. pp. 37-38.

precisos y controlables, casi siempre con un intento de hacer ciencia. O bien, afanado por la creación de una falsa objetividad, para desechar, separarnos de lo subjetivo, acabamos siendo más metafísicos que los mismos teólogos, o más sistemáticos que los científicos. Peor aún, terminamos pensándonos como técnicos en pedagogía, entrando así, en la peor versión del positivismo: el pragmatismo. Lo menciona Ursúa y Mardones: *“lo que es importante es darse cuenta de que en ciencia nos ocupamos de explicaciones, de predicciones y experimentos, y que el método para experimentar las hipótesis es siempre el mismo”*<sup>15</sup> Y es que desde esta perspectiva no se mira lo humano, como humano. Se mira como un organismo, una cosa con regularidades objetivas. No queremos lo mismo, sino ir siempre más allá de lo que se establece.

La visión científicista ha venido permeando la forma en que abordamos lo humano, la realidad, sobre todo, a lo que compete en lo social y humanista. Ya que todo lo empírico puede ser medible y cuantificable, no sucede así, con lo que nos hace pensaros como humanidad, y que precisamente no es objetual, por lo tanto, no es medible, sino que viene de la experiencia. A partir de lo que se conoce del problema y se ha podido conocer del objeto, entendiendo que esa experiencia que se tiene, es provisional, nunca definitiva. No podríamos reducir el modo de conocer a querer implementar un solo método por el cual dejáramos de ver alternativas que nos ayudarían a vislumbrar el objeto. El método y la teoría, nos llevan a una reivindicación del racionalismo no dogmático, sino dialéctico y crítico.

En primer momento, se realiza un tratamiento histórico para la construcción de conocimiento referido al discurso pedagógico, en éste se dejan ver puntos que nos permiten explicar el presente. Desde la antigüedad, es decir, la concepción de la paideia, para esto Gadamer dice: *“Ésta es una gran lección de la filosofía platónica: que sólo a través de la Paideia, a través de la educación, el impulso agresivo arraigado en el hombre puede ser superado”*<sup>16</sup> Aquí, podemos indagar en el concepto de mito y comprender el ideal del bien,

---

<sup>15</sup> Mardones J. M et Ursúa N. Filosofía de las ciencias humanas y sociales. *Materiales para una fundamentación científica*. Fontamara. México, D.F. s/f. p. 61.

<sup>16</sup> Gadamer, Hans-Georg. (2000) óp. cit. p. 15.

entendiendo que, sólo obrando de esta manera podemos superar los impulsos. Y es ahí, donde se instaura la idea de paideia, como un bien para todos, desde el cuidado de sí. Es así que, *“en la expresión griega Paideia resuena algo de la ligereza y de la inocencia del juego infantil. Su “tema” propio, si podemos utilizar esta palabra, es lo bello. [...] Este sentido amplio de lo bello comprende naturaleza y arte, costumbres, usos, actos y obras y todo lo que se comunica y todo lo que, en la medida en que es compartido, pertenece a todos”*<sup>17</sup> Asimismo, el análisis de la ruptura con el medioevo, ha de permitir pensar la imagen, no desde Dios como perfección, sino desde la razón como condicionante para una época de cambios coyunturales para el pensamiento pedagógico, permeado por la racionalidad occidental.

En un segundo momento la pedagogía de la diferencia se verá permeada por la comprensión que emana de la hermenéutica, sin olvidar el origen de ésta. La comprensión es, ante todo un acuerdo, la conversación, toda una experiencia. Sólo de esta manera abriremos el camino, es decir, a partir del disenso. Es aquí, donde la problemática cobra fuerza y sentido de qué es y a qué nos referimos con pedagogía de la diferencia, la anormalidad, esa imagen que rompe con los estereotipos, la idea de orden. Y así, siguiendo la discusión sobre el problema actual, habrá que echar mano de autores, discursos, contextos, metáforas, aforismos, prácticas que hagan posible entablar una conversación que nos permita volver a mirarnos de otra manera, interpretar e intentar acuerdos. Mirarnos, tan solo eso y no hacerlo con desdén, miedo, recelo, sino con una mirada ética.

Finalmente, en un tercer momento, se pone en una perspectiva diferente, el cómo podríamos abrir grietas, intersticios para enfrentar la problemática de la indiferencia. Se hace una invitación a detenernos para repensar la realidad, buscar alternativas que nos permitan encontrar caminos, puentes, senderos que nos permitan encontrar nuevos horizontes. Hablamos de un amor insumiso, el que es inmenso e intenso, que no pide nada a cambio. Recuperaremos el amor para reinventar la pedagogía, humanizarla, llenarla de amor. Le apostamos a un amor pedagógico para que éste se articule como objeto

---

<sup>17</sup> Ídem.

pedagógico. El cual, nos permita aproximarnos a los sujetos, a la realidad y transformarla. Sólo mediante una relación ética, de deferencia, amorosa y afectuosa, es posible una pedagogía distinta. Nos aferramos y pensamos a la pedagogía como una actividad humana, reivindicando el objeto pedagógico, como una manera de estar en el mundo. La pedagogía de la deferencia, que quiere decir una pedagogía del respeto a la diferencia, se podrá llevar a cabo y reflejar en las aulas, en la calle, por supuesto, en la vida. La vida que se compone de historias, y, por tanto, de realidades diferentes. Para ello Joan-Carles Mèlich, dice: *“La vida cotidiana se constituye dinámicamente en función de las interrelaciones que los sujetos establecen entre sí”*<sup>18</sup> De cierto modo podemos decir que, a partir de una experiencia ética, la vida sin amor, sin relaciones, sin algo que contar, no es posible sin el otro. Ni siquiera valdría la pena vivirla.

---

<sup>18</sup> Mèlich, Joan-Carles. (1994) óp. cit. p. 69.



## CAPÍTULO I. LA PEDAGOGÍA COMO CONSTRUCTO DE SENTIDOS DE HUMANIDAD.

I.1. LA CREACIÓN MITOLÓGICA DE LA PEDAGOGÍA Y EL PROMETEO MODERNO.

I.2. LA PEDAGOGÍA COMO PAIDEIA EN LA ANTIGUA GRECIA Y LA CONFORMACIÓN DEL CIUDADANO.

I.3. LA IMAGEN DE DIOS COMO PERFECCIÓN, EL LOGOS DEL MEDIOEVO.

I.4. EL ALEJAMIENTO DE DIOS, PARA EL ACERCAMIENTO A LA RACIONALIZACIÓN POR LA EXALTACIÓN DE LO HUMANO EN LA MODERNIDAD.

*“No necesitamos ninguna educación  
No necesitamos control de pensamiento  
Ni sarcasmo oscuro en el aula  
Profesores dejen a los niños en paz  
¡Hey! ¡profesores! ¡dejen a los niños en paz!  
En conjunto, es sólo otro ladrillo en la pared.  
En conjunto sólo eres, otro ladrillo en la pared.”*

Another brick in the wall / Otro ladrillo en la pared.

Pink Floyd.

## I.1. La creación mitológica de la pedagogía y el prometeo moderno.

*“La mitología es un acuerdo con el mundo, pero no con el mundo tal como es, sino tal como quiere hacerse”*

Barthes, Roland.

No podemos aventurarnos a escribir sin tener una mínima concepción de pedagogía. Así pues, este primer planteamiento da pauta a pensar en las transformaciones<sup>19</sup> que ha sufrido y padecido la misma durante siglos. Han sido necesarias, porque sin la dolencia de aquellas transformaciones, no habría posibilidad de una formación pedagógica. Históricamente la pregunta ¿de dónde viene la pedagogía? Nos hace ruido, diríamos que para comprender de donde viene, tenemos que remontarnos a los griegos, como punta de lanza para poder vislumbrar la conformación de lo que hoy conocemos, sentimos y entendemos por pedagogía.

La pedagogía nace con un mito<sup>20</sup>. Ahora bien, ¿esto es verdad? No sabemos. Debemos comprender que, la cultura ha tenido responsabilidad de dar cuenta acerca de los acontecimientos que han permeado y marcado la historia de la humanidad. Sin ella y su relación con el mito, no se hubiera abierto la posibilidad para el mundo de saber acerca del nacimiento de la humanidad. El punto más culto en la antigüedad es Grecia, donde se dejaba ver a través de los poetas trágicos y filósofos el origen de la pedagogía y el pedagogo.

---

<sup>19</sup> Lo entendemos como esos laberintos que hay por recorrer; un camino gigantesco, por el cual transitamos y, por lo tanto, nos entrecruzamos con otros, pero lo hacemos con nuestra subjetividad. No es un fin, no es la meta, al contrario, es un punto de partida, su condición de hacer, seguir, sobre todo crear camino. Un camino que, nos hace pensar que hay algo más por lo cual es necesario luchar; ya que, es inherente ese sentir, esa necesidad de seguir adelante para que el ser humano sea más sensible, retome los sentimientos bellos del vivir, en donde pueda haber cambios y rumbos posibles; no hay ajustes, ni limitaciones, menos modelos a seguir, sino una constante construcción y reconstrucción inciertas. Esto es, seguir abiertos a las posibilidades en donde los seres humanos creamos y creemos en un devenir; en un pretexto para seguir viviendo mediado por la escritura.

<sup>20</sup> Retomamos la función de mito, creemos en que al igual que pedagogía, la creación de cultura, es el punto de quiebre que necesitó para ser fundamento en un mundo de incertidumbre, dice Nietzsche, en *El nacimiento de la tragedia*: “Mas toda cultura, si le hace falta el mito, pierde su fuerza natural sana y creadora: sólo un horizonte rodeado de mitos otorga cerramiento y unidad a un movimiento cultural entero” En: Nietzsche, Friedrich. *Nacimiento de la tragedia*. Editorial Alianza. Madrid, España. 2004. p. 189.

Lo que se entendía por pedagogo, era aquel esclavo que conduce al niño moralmente.<sup>21</sup> Y es que, cómo entender la pedagogía sin aquellos sujetos protagonistas educando-pedagogo; aquel que acoge, acompaña, al niño en su arduo camino y le enseña, aunque ésta es una visión que reduce en grande manera la relación pedagógica. No podemos dejar pasar, saber el significado etimológico de la lengua griega de la palabra pedagogía, que se deriva de *paidos*<sup>22</sup> significa niño, y de la palabra *agein* significa guía, es decir, guía del niño; es la enseñanza, basada en una educación moral.

Siguiendo la inquietud de los inicios, la relación con el mito fundante de la pedagogía es importante, porque de ahí deviene el nacimiento de la ciudad y la función de los que cohabitan en ella. Pero, sí ha de ser necesario retomar el concepto de mito, como para comprender que la base de la pedagogía se sustenta en una narrativa. Y entonces, ¿qué es un mito? El mito, del griego *mythos*<sup>23</sup>, es una narración, apunta Gadamer en un texto bellísimo *Mito y razón*, que: *“mythos viene a ser casi exclusivamente un concepto retórico para designar en general los modos de exposición narrativa”*<sup>24</sup>, a bien de explicar el origen, trasciende la temporalidad y espacialidad, es ahí donde se inicia todo; en un mito se habla sobre la génesis de las cosas, el relato se convierte en un comienzo, o como bien dice Eliade: *“Es, pues, siempre el relato de una “creación”: se narra cómo algo ha sido producido, ha comenzado a ser. El mito no habla de lo que ha sucedido realmente, de lo que se ha*

---

<sup>21</sup> Para sostener lo que apuntamos, es necesario recurrir al dialogo que sostiene la nodriza con el pedagogo, en *Medea*, una tragedia griega en donde se mira la desgracia de la mujer desdichada a punto de ser desterrada. De entrada, el pedagogo se pregunta el porqué está tan pendiente de Medea, a lo que la nodriza responde: *“Anciano compañero de los hijos de Jasón, para los buenos esclavos es una calamidad que rueden mal las cosas de sus amos, y hace mella en sus corazones. Yo he llegado a un grado tal de sufrimiento, que el deseo me ha impulsado a venir aquí a confiar a la tierra y al cielo las desgracias de mi señora.”* En: Eurípides. *Tragedias I*, 215, 55. El dolor que siente por la suerte de Medea es grande. Así es la vida del compañero, del esclavo a cargo de los niños, con una fuerte connotación moral. Así de importante es la tragedia griega, al ser un origen de la pedagogía, en lo que entendemos por pedagogo, como aquel que acompaña.

<sup>22</sup> Idea de Pedagogía que retomaremos en el segundo apartado de este primer capítulo.

<sup>23</sup> Gadamer, apunta lo siguiente en referencia a este concepto: *“mythos es una palabra griega. En el antiguo uso lingüístico homérico no quiere decir otra cosa que “discurso”, “proclamación”, “notificación”, “dar a conocer una noticia”. En el uso lingüístico nada indica que ese discurso llamado mythos fuese acaso particularmente poco fiable o que fuese mentira o pura invención, pero mucho menos que tuviese algo que ver con lo divino.”* En Gadamer, Hans-Georg. *Mito y razón*. Paidós. Barcelona, España. 1997, p. 25. Lo cual nos viene bien para argumentar la idea que tenemos de mito como un dar a conocer un acontecimiento, mediado por la palabra, con el propósito de conocer, o dar a conocer alguna idea, la cual se expresa en el mito.

<sup>24</sup> Gadamer, Hans-Georg. *Mito y razón*. Paidós. Barcelona, España. 1997. p. 26.

*manifestado plenamente. Los personajes de los mitos son Seres Sobrenaturales. Se les conoce sobre todo por lo que han hecho en el tiempo prestigioso de los “comienzos”. Los mitos revelan, pues, la actividad creadora y desvelan la sacralidad”*<sup>25</sup> Trata de justificarse su existencia, para cobrar sentido en la historia, que, en este caso, es la de pedagogía. Sin ellos, la sociedad, las múltiples sociedades, no tendrían en que basar su creencia, así es como se comparte de generación en generación, de uno a otro, teniendo una base, para intentar entender su estadía en este mundo, desde la sociedad más antigua, hasta la más moderna.

En esta investigación el mito no funciona en un sentido de utilidad, ni va buscando realidades objetivas. Es allí, en el origen, donde el espíritu humano puede verse realizado, extasiado a su espontánea creación, para dar más fuerza, recogemos las palabras de Lévi-Strauss: *“Un mito se refiere siempre a acontecimientos pasados: “antes de la creación del mundo” o “durante las primeras edades” o en todo caso “hace mucho tiempo”. Pero el valor intrínseco atribuido al mito proviene de que estos acontecimientos, que se suponen ocurridos en un momento del tiempo, forman también una estructura permanente. Ella se refiere simultáneamente al pasado, al presente y al futuro.”*<sup>26</sup> Es así como de algún modo, siempre andamos preguntándonos por nuestros orígenes, aclararnos cómo nos hemos conformado, o si es como nos han contado. Indagar en el pasado para contarnos en el presente quiénes éramos y qué futuro podemos construir.

Crear es tener una idea, una manera de conocer el mundo, ligada al arte. El arte es una manera de conocer. Nada tiene que ver con un modo de hacer ciencia, que en efecto es un modo de conocer el mundo, pero no está ligado a lo que nos interesa. Ahora bien, sí decimos que la manera de conocer es más allá de un método científico, del mismo modo estará alejado de lo metafísico. El *mythos*, al ser creador, era: *“Opuesto tanto a logos como más tarde a historia, mythos terminó por significar todo “lo que no puede existir en la realidad”. Por su parte, el judeocristianismo relegaba al dominio de la “mentira” y de la “ilusión” todo aquello que no estaba justificado o declarado válido por uno de los dos*

---

<sup>25</sup> Eliade, Mircea. *Mito y realidad*. Editorial Labor. Barcelona, España. 1991. p. 6.

<sup>26</sup> Lévi-Strauss, Claude. *Antropología estructural*. Ediciones Paidós. Barcelona, España. 1995. p. 232.

*Testamentos.*<sup>27</sup> Se percibe una gran renuencia frente a su inminente condición creadora, llena de lo simbólico<sup>28</sup>, es decir, de todo un ritual. El ritual se refiere a los modos de hacer, practicar y accionar respondiendo al rito, mismo que abordaremos más adelante, mientras tanto, apuntaremos: *“No se puede cumplir un ritual si no se conoce el “origen”, es decir, el mito que cuenta cómo ha sido efectuado la primera vez.”*<sup>29</sup> Sin el mito y la ardua tarea de conocerlo, no habrá la posibilidad de rememorararlo, volver a contarlo. Sólo habrá ritual, en tanto que el rito tome su posición frente al mito.

El ritual se vive al repetir el mito, o si se quiere al sentir la narración que se hace de éste. El significado que le damos al mito es harto diferente, adquiere un sentido propio, no sólo por la narración creadora, sino por la comprensión de la constitución mítica. En otras palabras, un *“comprender la estructura y la función de los mitos en las sociedades tradicionales en cuestión no estriba sólo en dilucidar una etapa en la historia del pensamiento humano, sino también en comprender mejor una categoría de nuestros contemporáneos.”*<sup>30</sup> Es un intentar entendernos, a través de una narrativa que da vida y por tanto significado, para comprender nuestra posición en el mundo. Estar en el mundo no significa entender a este en su totalidad sino tan solo de manera fragmentaria.

Un relato fundante pensado para decir acerca del surgimiento de un acontecimiento, a través de la palabra<sup>31</sup>; que es temporal, pues lo traemos al presente, permitiendo que el

---

<sup>27</sup> Eliade, Mircea. (1991) óp. cit., p. 4.

<sup>28</sup> Cuando aludimos a lo simbólico, nos referimos a un lenguaje, que sería propio de Mythos. Es decir, un lenguaje artístico. El lenguaje del arte es un lenguaje simbólico. Por lo tanto, será equivoco, significa más de lo que significa. El lenguaje del arte forma, sobre todo transforma; por ejemplo, un texto dice, me dice y sigue diciéndome algo más, es decir, se convierte en una búsqueda. O como dice Kosik: *“La filosofía es, ante todo y, sobre todo, búsqueda”* En: Kosik, Karel. *Dialéctica de lo concreto*. Editorial Grijalbo. México, D. F. 1983. p. 233. La filosofía es también, una manera de conocer; ese “algo más” o “ir más allá”, es una búsqueda, una manera artística de hacer filosofía. Contemplar la filosofía como arte. El arte nos permite problematizar, darnos cuenta, comprender que hay distintas maneras para intentar entendernos, por tanto, es un vivir artísticamente.

<sup>29</sup> Eliade, Mircea. (1991) óp. cit. p. 10.

<sup>30</sup> Ibid. p. 4.

<sup>31</sup> La entendemos, como un hilo conductor que nos lleva hacia el conocer, es decir, un lenguaje, ya sea para hacer ciencia o arte; es un modo de concretizar lo que se encuentra en abstracto, por medio de la escritura, la lectura o el dialogo; la palabra dice, se dice o se transmite, para pensar, conocer, dudar, para así, tomarla como un punto de referencia del cual podamos partir para articular ideas, es decir, tener lógica, y por tanto una secuencia. O como dice Gadamer: *“la palabra “habita entre los hombres” y que en todas las formas de aparición en que es plenamente lo que ella es, tiene una existencia fiable y duradera. A fin de cuentas, es*

pasado y futuro puedan tener un armónico, incluso contradictorio diálogo de un tiempo vivido, pero también es, atemporal al no tener un tiempo determinado, así, teniéndole para poder recogerlo en estos momentos. El mito, nos explica, a través de la narración de la génesis de una cultura<sup>32</sup>; también de la pedagogía, que entra en la historia teniendo un origen intemporal del tiempo, es decir, un tiempo sin tiempo en que nace la misma. No es extraño que nos preguntemos, ¿qué origen tiene la pedagogía? Y nos respondamos, el

---

*siempre la palabra la que se “sostiene”, ya sea que uno esté en el uso de la palabra, ya sea que salga fiador como alguien que ha dicho algo o como alguien que le ha tomado la palabra a otro. La palabra misma se “sostiene”: A pesar de que fue dicha una sola vez, está permanentemente ahí, como mensaje de salvación, como bendición o como maldición, como plegaria —o también como prohibición o como ley y sentencia o como la leyenda de los poetas o el principio de los filósofos—. Parece que no es sólo un hecho extrínseco el que de esas palabras se pueda decir que “están escritas” y que son el documento de lo que ellas mismas afirman.” En: Gadamer, Hans-Georg. *Arte y verdad de la palabra*. Paidós. Barcelona, España. 1998. p. 16. La palabra dice y no deja de decirnos, tal como la conciencia no deja de taladrarnos la vida, la palabra no dejará de decirnos, de relacionarnos entre sí, para un posible diálogo; la palabra es y será, el intento porque lo humano permanezca, porque la historia no termine de contarse, de hacerse y pensarse.*

<sup>32</sup> Es un lenguaje, dado a través de una determinada lengua o una lengua materna, es decir, hacemos, decimos y pensamos desde una lengua. Nuestra manera de vestir, decir, caminar, pensar, coger algunos instrumentos, la manera en que miramos a otros, nos relacionamos, hablamos; sobre todo una gramática que recibimos al venir al mundo, pues nunca es “nuestra manera de hacer, sentir o pensar”. Es una manera de asumarnos en el mundo, de relaciones de poder, de emancipación, aún más de resistencia. Podríamos abordarla así: “*De etimología latina, esta palabra se asocia con la acción de cultivar o practicar algo, también con la de honrar; de ahí la connotación inicial asociada al culto: tanto a una deidad religiosa como al cuerpo o al espíritu. En su origen entonces, [...] la cultura puede ser el resultado o el efecto de cultivar los conocimientos humanos y, también, el conjunto de modos de vida y de costumbres de una época o grupo social. La cultura se define por su carácter humano como oposición a la naturaleza, en una de las parejas binarias fundamentales del pensamiento metafísico occidental. [en un sentido antropológico] aquella que da cuenta de las condiciones de la vida humana, se pasa a su representación en la cultura artística. Ese vínculo permitirá que esta última pueda ser siempre territorio para la dilucidación de tópicos que conciernen a la cultura en términos antropológicos, a partir de los vínculos de ésta, como un todo, con sus distintas ramificaciones. [...] La cultura puede entenderse como dimensión y expresión de la vida humana, mediante símbolos y artefactos; como el campo de producción, circulación y consumo de signos; y como una praxis que se articula en una teoría. Puede hablarse de cultura urbana, de cultura mediática, de cultura popular, de cultura de masas, de cultura letrada. Quizá estas tres últimas clasificaciones han sido de las más discutidas y polémicas, de manera que tanto la cultura popular como la cultura de masas, han sido opuestas a la cultura artística y a la letrada. [frente a los discursos] La cultura está asociada a los discursos hegemónicos y al mismo tiempo a los que desestabilizan dicha hegemonía; la cultura como el espacio de intervención y agonía, pero igualmente como zona de resistencia en los procesos colonial/neo/poscoloniales, como ese esfuerzo para descolonizar y para su nueva articulación en procesos constitutivos de las identidades” En: Szurmuk, Mónica et McKee Irwin, Robert. (coords.); Silvana Rabinovich. (colab.) [et al.] *Diccionario de estudios culturales latinoamericanos*. Siglo XXI Editores-Instituto Mora. México, D. F. 2009. pp. 71-72. Es pues, un entramado de signos y símbolos, dados en un momento determinado nuestra historia o de un pueblo, nación; nos proporcionan seguridad, de igual manera nos permiten ir más allá, es decir, pensarnos de otro modo, cuestionar lo que hemos sido y somos. Entonces cultura o, mejor dicho, tener cultura, es siempre una transgresión de lo “propio”, de aquello establecido; es enfrentarse con aquellos clásicos que pocas veces tenemos en cuenta, por tener mayor atención en lo emergente.*

origen lo tiene en un mito, plasmado de manera escrita, dejando testimonio de este. El testimonio justifica y no deja que muera, mediante el rito, su función es que permite al hombre entender *“lo que pasó ab origine es susceptible de repetirse por la fuerza de los ritos. Lo esencial para él es, pues, conocer los mitos. No sólo porque los mitos le ofrecen una explicación del Mundo y de su propio modo de existir en el mundo, sino, sobre todo, porque al recordarlos, al reactualizarlos, es capaz de repetir lo que los Dioses, los Héroes o los Antepasados hicieron ab origine. Conocer los mitos es aprender el secreto del origen de las cosas. En otros términos: se aprende no sólo cómo las cosas han llegado a la existencia, sino también dónde encontrarlas y cómo hacerlas reaparecer cuando desaparecen.”*<sup>33</sup> El rito será la repetición del mito, el cual no se conocería sino se contará. Por ello es por lo que es necesario repetirlo, contarlo, narrarlo. Lo importante es dar a conocerlo, porque así conocemos y podemos explicarnos y recrearnos en ellos. Lo conocemos ejercitando la memoria, una actividad antropológica y filosófica, propia del ser humano. El mito es, pues, conocimiento y punto de partida de la humanidad.

Ahora, nos damos a la tarea de recoger las palabras de Bachelard: *“A veces, harto de tantas oscilaciones, busco refugio en una palabra y me pongo a quererla por sí misma. Descansar en el corazón de las palabras, ver con claridad en la célula de un nombre, sentir que es un germen de vida, un alba creciente... El poeta dice todo esto en un verso: Un mot peut être une aube et même un sûr abri. [Una palabra puede ser un alba y aun un abrigo cierto.]”*<sup>34</sup> Aquí, buscamos en por lo menos dos conceptos: mito y pedagogía. Nos encontramos en un vaivén, entre estos dos, sin duda se trata de poder articularlos de buena manera, o aproximarnos cogiendo un sentido más allá de lo predispuesto.

Resulta bastante bello que la manera en que Bachelard, aborda el tema, y se refugia en ciertas palabras, para encontrar ese abrigo que nosotros, como él, andamos buscando, para así, vislumbrar en el horizonte alguna respuesta que abra camino y nos pueda acoger; no sólo para respondernos, si no, que nos pueda abrigar, como lo han hecho las palabras a través de este tiempo. Mediante la palabra, conocemos, damos a conocer, es decir, hay un

---

<sup>33</sup> Eliade, Mircea. (1991) óp. cit., p. 9.

<sup>34</sup> Bachelard, Gastón. *La poética de la ensoñación*. FCE. México, D. F. 1982. p. 77.

compromiso con el mundo que habitamos y en el cual orbitamos junto a otros. Así, pues, recuperamos las palabras de Zambrano: *“En efecto, la palabra nos abre al pensamiento, nos vincula con la tradición y nos informa sobre los textos que en ella tienen lugar”*<sup>35</sup> Entonces la palabra por sí misma posibilita el pensamiento humano, mismo que se piensa en función de la lectura de su tradición. Por la palabra es que somos seres de relación, comunicación y afección. La intención de la palabra es, ser propiamente dicha, es decir, un pronunciamiento de esta con la cual haya un acuerdo con el mundo en el que estamos viviendo, siendo y haciendo.

La pedagogía no sólo es trastocada, atravesada por el mito, sino que ahí tiene su origen, una condición de existencia, de la cual no puede escabullirse, diría Gadamer: *“El mito se convierte en portador de una verdad propia, inalcanzable para la explicación racional del mundo. En vez de ser ridiculizado como mentira de curas o como cuento de viejas, el mito tiene, en relación con la verdad, el valor de ser la voz de un tiempo originario más sabio.”*<sup>36</sup> Existe cierta verdad en su origen, eso sí, sigue estando separado de la lógica racional. Claramente le hace frente a la época de la técnica. Su importancia es vital, ya que no está determinado por ninguna objetividad del pasado; mucho menos del presente, al contrario, posibilita la lectura de este.

Atribuimos a mito, el significado, la sabiduría que del emana, la condición creacional y fundante de un origen que es más bien, dador de sentidos, o como bien dice Zambrano: *“El pensamiento de una tradición produce un sentido, varios sentidos, múltiples sentidos y a ello debemos apuntar si queremos comprender las palabras, los conceptos, los terrenos donde circulan.”*<sup>37</sup> Los sentidos de la pedagogía han ido cambiando, tomando diferentes rumbos, adoptándose o simplemente muriendo. Este primer momento es el de creación, de lo poético y por supuesto el de formación. Creación, porque no sólo se entrelaza con el origen, si no con la esencia la cual está ligada al arte, para poder decir que ahí tiene un saber

---

<sup>35</sup> Zambrano Leal, Armando. *Contributions to the comprehension of the science of education in France concepts, discourse and subjects*. Atlantic international university. Hawaii SUMMER. 2006. p. 55.

<sup>36</sup> Gadamer, Hans-Georg. (1997) óp. cit. pp. 15-16.

<sup>37</sup> Zambrano, Armando. (2006) óp. cit. p. 56.



que reflexiona sobre sí mismo, el contexto, la cultura y lo humano. Heidegger, se pregunta, en *Arte y poesía*, por la esencia del arte; acá nos preguntamos por la esencia de la pedagogía, si ésta es creación, y como se cuestiona Heidegger, el porqué es necesario saber sobre la esencia, y dice: *“Para poder interrogar propiamente si el arte es o no un origen en nuestra existencia histórica y bajo qué condiciones puede serlo y debe serlo.”*<sup>38</sup> Y es precisamente esa condición de creadora que nos permite reflexionar en torno a ella, saber hacia dónde encamina sus pasos. Sobre todo, pensar en el origen, que es cultural, asimismo pensemos en las palabras Gadamer, cuando apoyado en Nietzsche dice: *“una cultura sólo podría florecer en un horizonte rodeado de mito.”*<sup>39</sup> Pasando por su devenir histórico, perteneciente a la pedagogía, inmersa en la cultura, sostenida en el mito.

En este ir y venir de la pedagogía, como acontecimiento poético, histórico, filosófico, político, formativo, ético; como el saber que tiene un origen mitológico, nos lleva a la comprensión del mundo, de la cultura en que se vislumbra su porvenir, mediado por la palabra, como lo apunta Gadamer: *“La palabra designa en tales circunstancias todo aquello que sólo puede ser narrado, las historias de los dioses y de los hijos de los dioses.”*<sup>40</sup> Sin olvidar, de donde viene, o dejando de lado el origen, es eso lo que tomamos, un pasado, una concepción de lo que fue o pudo haber sido, pero que ya pasó, haciendo frente al logos. Así, pues, las palabras del poeta hacen retumbarnos los oídos, dice Hölderlin: *“Difícilmente abandona el lugar lo que mora cerca del origen”*<sup>41</sup> Es así, como intentamos comprender un pasado, clarificando el presente y yendo hacia un futuro que sí bien es utópico, también puede ser posible.

Es precisamente la utopía la que nos hace movernos de lugar.<sup>42</sup> La utopía, es la que hace frente a la incesante ideología que intenta la conservación de la realidad, no acepta la

---

<sup>38</sup> Heidegger, Martin. *Arte y poesía*. FCE. México, D. F. 2001. p. 118.

<sup>39</sup> Gadamer, Hans-Georg. (1997) óp. cit. p. 16.

<sup>40</sup> Ibid. p. 25.

<sup>41</sup> En Heidegger, Martin. *Arte y poesía*. p. 119.

<sup>42</sup> No sólo eso, sino que es confesión, ya que a través de la forma literaria intenta superar la realidad y está latente como dice Ricoeur: *“Se enmascara volviéndose denuncia contra los adversarios en el campo de la competición entre ideologías: es siempre el otro el que se sume en la ideología”* Al contrario de la ideología, ya que ésta, tiene la característica de ser inconfesable. En: Ricoeur, Paul. *La memoria, la historia, el olvido*. FCE. Buenos Aires, Argentina. 2004. p. 112.

transformación. La utopía, es la que rompe con el orden, para pensar de otro modo, Ricoeur, dice: *“La función de la utopía es, entonces la de proyectar la imaginación fuera de lo real en un afuera que es también ningún lugar. He aquí el primer sentido de la palabra utopía: un lugar que es otro lugar, un afuera que es un ningún lugar.”*<sup>43</sup> Lo que pretendemos es, colocar la utopía como ese ir más allá, no sólo en el pensamiento sino en el posicionamiento de otro lugar en el espacio-tiempo.

Parece complicado comprender los alcances que ha tenido la construcción de la pedagogía como mito en una época de inmediatez y ésta es entendida como una manera reproducción. Es la reproducción lo que impera en nuestra cultura, un presente que tiene estructuras establecidas, reglas prescritas, propiamente formuladas y desarrolladas. Es decir, ligadas al logos, ese universo, si se quiere, esa narración del signo. Como bien apunta Gadamer: *“También la palabra logos narra nuestra historia desde Parménides y Heráclito. El significado originario de la palabra, “reunir”, “contar”, remite al ámbito racional de los números y de las relaciones entre números en que el concepto de logos se constituyó por primera vez. Se encuentra en la matemática y en la teoría de la música de la ciencia pitagórica. Desde este ámbito se generaliza la palabra logos como concepto contrario a mythos. En oposición a aquello que refiere una noticia de la que sólo sabemos gracias a una simple narración, “ciencia” es el saber que descansa en la fundamentación y en la prueba.”*<sup>44</sup> El mundo es logos, lo conocemos desde dos grandes perspectivas. Ya sea la perspectiva parmenidiana o heraclitiana. El logos narra el mundo, por lo tanto, nos ha de contar una historia. Y de ésta nos volvemos parte. Somos parte, en tanto que, en el logos de manera racional. Es decir, el logos se construye de manera racional a diferencia del mythos. El mythos descansa en una narración que se sigue contando, pero nunca de la misma manera. El logos, por otra parte, descansa en lo racional de la prueba. Es decir, en un saber que está anclado en la ciencia.

Atendiendo la necesidad del mito, a la que ya hemos referido con antelación, abordando desde su concepción la noción de éste, cómo está inmerso en un espacio y

---

<sup>43</sup> Ricoeur, Paul. *Ideología y utopía*. Editorial Gedisa. Barcelona, España. 1994. p. 89.

<sup>44</sup> Gadamer, Hans-Georg. (1997) óp. cit. pp. 25-26.

tiempo. La cual permite la comprensión de un presente que se encuentra inundado del lenguaje simbólico, pero que tiene relación con el sígnico como formas de conocer, como Zambrano, apunta: *“El derrocamiento de la hegemonía nomológica posibilita el armazón del sentido como una forma clara de la interpretación sobre el dato y sobre la ciencia que lo estudia; de ahí que el saber se entienda como un lugar donde se administra la semiótica del conocimiento disciplinar. Tal semiótica surge en la puesta en práctica de los instrumentos propios a cada ciencia con los cuales se potencia el sentido de explicación. Este se ejerce en los lugares propios del saber, es decir, desde el propio saber, lugar donde acontecen los signos y símbolos del conocimiento.”*<sup>45</sup> Está explícito, no dejamos de lado el dato, pero hay un sentido de siempre ir más allá de eso que est  previamente dado, para que pueda haber conocimiento a pesar de las hegemonías perpetradas en el mundo. Y así, la interpretación, explicación juegan un papel importante dentro de la semiótica<sup>46</sup> para la relación entre los

---

<sup>45</sup> Zambrano, Armando. (2006)  p. cit., p. 61.

<sup>46</sup> Aludimos al estudio del signo como representación de la cosa que se investiga, *“es la ciencia de los signos [...] la reflexión sobre los signos”* En: Ducrot, Oswald et Todorov, Tzvetan. *Diccionario enciclopédico de las ciencias del lenguaje*. Siglo XXI Editores. México, D. F. 1984. p. 104. Se establece como un saber que se ocupa del sentido, es decir, una interpretación del sistema sígnico, al igual que de la teoría del mismo sistema. No sólo interpretar, si no intentar explicar contextos y decodificar textos. En el mismo diccionario, se recupera la idea de un filósofo Charles Sanders Peirce, dice sobre la semiótica que: *“es un marco de referencia que incluye todo otro estudio: “Nunca me ha sido posible emprender un estudio -sea cual fuere su ámbito: las matemáticas, la moral, la metafísica, la gravitación, la termodinámica, la óptica, la química, la anatomía comparada, la astronomía, los hombres y las mujeres, el whist, la psicología, la fonética, la economía, la historia de las ciencias, el vino, la metrología- sin concebirlo como un estudio semiótico”.*  dem. Se parte de la idea del estudio de cada cosa por sí misma en la que existe la manía de indagar en el mismo texto, sobre todo el contexto del concepto. Permite una significación de lo que se est  estudiando. Más tarde, se alude a la concepción de Ferdinand de Saussure, dice: *Es posible concebir así una ciencia que estudie la vida de los signos en el seno de la vida social; tal ciencia formaría parte de la psicología social y, por consiguiente, de la psicología general. La llamaremos semiología (del griego semeion, “signo”).* Ibid. p. 106. La aparición de una ciencia en donde los signos tienen una importan en la sociedad y sus modos de vivir. Permite una articulación de los signos, su explicación social y cultural de los mismos. La idea, es lo que se quiere comunicar a alguien más.

sujetos, es decir, una relación dual entre el signo<sup>47</sup> y el símbolo<sup>48</sup> que nos permite conocer y aproximarnos al mundo tan complejo en el que convivimos. Así, con esta aclaración, damos paso a contar, *“las hazañas de los Seres Sobrenaturales, una realidad ha venido a la existencia, sea ésta la realidad total, el Cosmos, o solamente un fragmento”*<sup>49</sup> O sí se quiere narrar, aunque: *“Naturalmente, narrar no es “probar”; la narración sólo se propone convencer y ser creíble. Los maestros de retórica se comprometían a exponer sus materias en la forma de un mito o en la forma del logos según los deseos de cada cual (el Protágoras*

---

<sup>47</sup> Hacemos referencia a este concepto, de acuerdo con Peirce: *“Un Signo, o Representamen, es un Primero que mantiene con un Segundo, llamado su Objeto, tan verdadera relación triádica que es capaz de determinar un Tercero, llamado su Interpretante, para que éste asuma la misma relación triádica con respecto al llamado Objeto que la existente entre el Signo y el Objeto.”* Ducrot, Oswald. (1984) óp. cit. p. 104. El signo, dice lo que es, y no otra cosa. Al ser una representación, se necesita de un intérprete, en función de lo que dice, sólo de ello. De tal modo, que: *“el interpretante es, pues, el sentido del signo”* Ibid. p. 105. El signo no es signo, sino es perfecto. *““El signo no es un signo si no puede traducirse en otro signo en el cual se desarrolla con mayor plenitud.” Es preciso subrayar que esta concepción es ajena a todo psicologismo: la conversión del signo en interpretante(s) se produce en el sistema de signos, no en el espíritu de los usuarios.”* Ídem. El signo es siempre el mismo, es decir, unívoco. Significará y representará siempre lo mismo. El sistema no supondrá nunca equivocación, al ser lo mismo siempre, y no otra cosa.

<sup>48</sup> Nos referimos precisamente: *“a aquella exposición de la conciencia como un todo que está ya necesariamente contenida o por lo menos delineada en cada momento y fragmento individual de la conciencia.”* En: Cassirer, Ernst. *Filosofía de las formas simbólicas I*. FCE. México, D. F. 1971. p. 50. Incluso a la idea en sí, de aquello que la representa. Las representaciones, van en función del objeto que está inmerso en la realidad, para dar una explicación del mundo, como es y de cómo quiere hacerse. Incluyamos un poco más de las reflexiones del maestro Cassirer: *“en cada “imagen” mítica o artística, aparece un contenido espiritual que en sí y por sí lleva más allá de lo sensible, convertido en forma de lo sensible, de lo perceptible por medio de la vista, oído y tacto. Se presenta un modo de configuración independiente, una actividad específica de la conciencia que se distingue de todo lo dado de la sensación o percepción inmediatas y se sirve justamente de esto dado como de un vehículo, como de un medio de expresión.”* Ibid. p. 51. No sólo como representación, si no como expresión, lo que da sentido y significado a pensar en imágenes que contienen aquello que no es perceptible al ojo humano, si no se cuenta con la sensibilidad para palparlo y expresarlo a conciencia, y más allá de ella. No podemos dejar fuera la concepción de Eliade, ve en la religión, para ser precisos en la Biblia, cuando se cuenta el principio de los tiempos el espíritu de Dios se andaba moviendo sobre las aguas, a éstas le asigna un valor como símbolo, y dice: *“gracias a los símbolos, el Mundo se hace “transparente”, susceptible de “mostrar” la trascendencia”*. En: Eliade, Mircea. *Lo sagrado y lo profano*. GUADARRAMA/Punto Omega. España. 1981. p. 57. Como representación tiene una relevancia religiosa, ante todo, siendo éstas parte del sustento de la creación. Las aguas como imagen de una representación de creación. La representación para el hombre religioso también es, revelación; lo sagrado. Así pues, dice Eliade: *“el símbolo no sólo hace “abierto” el Mundo, sino que ayuda también al hombre religioso a acceder a lo universal. Gracias a los símbolos, el hombre sale de su situación particular y se “abre” hacia lo general y universal. Los símbolos despiertan la experiencia individual y la transmutan en acto espiritual, en aprehensión metafísica del Mundo.”* Ídem. Se tiene la idea del ser infinito, aun cuando el mismo hombre religioso es de por sí, un ser finito. La idea del absoluto es la que abre la posibilidad de contemplar, mediante los símbolos lo universal, pero sólo desde lo que cada uno percibe, como ser individual puede experimentar desde su subjetividad, se puede intentar atrapar el símbolo. Lo sagrado cuenta la historia, lo profano intenta romper para ir más allá y alcanzar la libertad.

<sup>49</sup> Eliade, Mircea. (1991) óp. cit. p. 6.

de Platón).”<sup>50</sup> Lo cual, nos viene muy bien, siendo que, en el diálogo de Protágoras, encontramos el mito que enunciarnos. Parafraseando a Gadamer, diríamos: presentado como una historia de manera hablada o inventada, convirtiéndose en fábula, pues su verdad, no está demostrada por el logos. Y esta bella narración la comenzamos así:

Hay regocijo por la llegada a Atenas del sofista Protágoras de Abdera, en su segunda visita, pronto se encontrará con los jóvenes que le esperan ansiosos por aprender mediante su retórica. Tendrá un encuentro cercano con ellos, por supuesto mantendrá un diálogo extenso con Sócrates. Es uno de los primeros y principales diálogos; claramente bellísimo. En primero instancia, se centra en lo que enseñan y qué es un sofista. Asimismo, cómo lo enseñan, es decir, la retórica. Aquellos discursos amplios, llenos de sabiduría y sagazmente pronunciados. Es la época de Pericles, Atenas vive envuelta por una atmósfera de discusiones eruditas, se reflexiona sobre la democracia, es decir, el modo de vivir y la organización de la sociedad; lo que se traduce en el avance político, y claramente cultural. Así pues, comienza el diálogo cuando, Sócrates encuentra a un amigo, al que le relata el encuentro con un personaje, que es enormemente bello por ser muy sabio a su juicio, lo que le parecía algo sumamente erótico y despertaba un interés muy particular. Es por ello, que le resulta aún más bello que el joven Alcibíades, por tanto, lo expresa de la siguiente manera: “¿Cómo no va a parecer más bello lo que es más sabio, querido amigo”<sup>51</sup> Lo cual despierta aún más curiosidad por saber los por menores de lo que fue el encontrarse de frente, con Protágoras; Sócrates comienza el relato de cuando Hipócrates, vino a él, con gran ímpetu para anunciarle la llegada del hombre sabio. Al que por mucho tiempo había estado esperando, por tanto, ocupaba que nuestro filósofo pudiera hablar en su nombre y el sofista Protágoras aceptara acogerlo, para ello había que pagar con dinero<sup>52</sup>, en lo que Hipócrates no tiene problema, pues dice: “No escatimaría nada de lo mío ni de los de mis

---

<sup>50</sup> Gadamer, Hans-Georg. (1997) óp. cit. p. 26.

<sup>51</sup> *Protágoras*. 309c.

<sup>52</sup> Cosa que es reiterada en: *Protágoras*. 311b, c, d y e. Y Sócrates, cuestiona a cuenta de qué debía pagar, a lo que el joven Hipócrates, no sabe contestar. Posteriormente el mismo Protágoras reitera que deben pagar por enseñarles, como dice en *Protágoras*. 328b: “De estos creo ser yo uno y aventajar a los demás en ser provechoso a cualquiera en su desarrollo para ser hombre de bien, de modo digno del salario que pretendo, y aún de más, como llega, incluso, a reconocer el propio discípulo.” No había según su juicio, mejor maestro que él, para enseñar y conducirnos hacia la virtud.

amigos. Pero por eso mismo vengo a verte, para que le hables de mí. [...] Sócrates, todos elogian a ese hombre y dicen que es sapientísimo. Pero ¿por qué no vamos a donde se aloja, para encontrarle dentro? Descansa, según oído, en casa de Calias el hijo de Hipónico. Vamos ya.”<sup>53</sup> Cuán gozo había en el corazón del joven inocente Hipócrates, que no le importaba arriesgar su dinero, y el de los demás, con tal de que, Protágoras pudiera acogerlo en su seno, aprendiendo cosas sabias. De tal modo que quería a Sócrates como intercesor, ante Protágoras, quien reposaba en ese momento. Antes de acudir al encuentro, en casa de Calias; Sócrates, propuso a Hipócrates, conversar acerca de lo que es<sup>54</sup>, qué enseña un sofista y cuál era el propósito, la finalidad; qué pretendía alcanzar al pagar y ser acogido por Protágoras. Hipócrates, quería ser sabio, por tanto, al acudir con Protágoras, su pensar era que, por medio del acogimiento, él podría llegar a ser un sofista. Por ser éstos, quienes enseñaban las cosas sabias; Sócrates, seguía cuestionando a qué de las cosas sabias se refería, ya que el joven insistía, entendía por sabio, ser un experto, claro, serlo en una actividad en especial. Lo que seguía sin quedar claro era en qué actividad. Hipócrates, joven entusiasta, sí ya apuntaban que enseñaba, surgía el cómo tiene una manera de hacerlo para que los otros lo sigan y tenga la fama que hasta ahora ha cosechado. Tiene la idea de que es mediante el hacer hablar hábilmente<sup>55</sup>, es decir, el método es la retórica, pero no uno cualquiera, si no, educativo. Aun así, se encuentra confundido por no saber sobre qué cosa habla hábilmente. A diferencia de Sócrates, que utiliza la pregunta, su modo de llegar a conocer, y por el que puso en aprietos a Hipócrates, al cual fulminó con una pregunta, *¿Sabes a qué clase de peligro vas a exponer tu alma?*<sup>56</sup> El alma que era comúnmente entendida como la vida misma, aquí, tenía un sentido moral. Va enfocada la pregunta al *cuidado de sí mismo*<sup>57</sup>, del alma, como punto de partida. Aunque el trasfondo seguía siendo, saber qué es un sofista, al que, no sabe de bien a bien la respuesta y esto, preocupa a Sócrates, que continuó diciendo: *“Si bien qué es un sofista, parece que lo ignoras, en quien*

---

<sup>53</sup> Protágoras. 310e-311a.

<sup>54</sup> Lo cuestiona en repetidas ocasiones, diciendo: *Dime, ¿qué crees que es un sofista?* En: Protágoras, 312c. Es insistente en ello, para que Hipócrates, pudiera pensárselo más.

<sup>55</sup> Protágoras. 312d.

<sup>56</sup> Protágoras. 313a.

<sup>57</sup> Concepto que abordaremos en el segundo apartado de este primer capítulo.

*vas a confiarte a ti mismo*"<sup>58</sup> La exhortación, es severa frente a la postura de Hipócrates, al que se le muestra cómo un sofista es un vendedor a poca y gran escala<sup>59</sup>, la palabra elocuente su herramienta. Las cosas que dice son sabias, por tanto, serán enseñadas por el sofista. Esas enseñanzas con su grandilocuencia tratarán de vender como un tendero, agilidad para decir qué se debe o no enseñar, cuáles son los nutrimentos propios del alma. Ofrecen y dicen tener de lo mejor. He aquí, que el alma es lo que está en juego, no es un producto, es decir, no hay vuelta atrás, *"Las enseñanzas no se pueden transportar en otra vasija, sino que es necesario, después de entregar su precio, recogerlas en el alma propia, y una vez aprendidas retirarse dañado o beneficiado"*<sup>60</sup> Pensar pues, en lo que se podrá aprender, dejando una marca intrascendente o una huella imborrable. Es un juego perverso.

Al cabo de un breve diálogo entre Hipócrates y Sócrates; éstos, por fin llegaron a casa de Calias, donde se suscitaba una reunión, Protágoras el centro de atención, se hacía acompañar con otros que le escuchaban atentamente. Después de algún intento fallido, lograron penetrar a la casa. Dando pauta a encontrarse cara a cara con Protágoras, que seguía deslumbrando a los que tenía alrededor. Sócrates, después de observarlo y escucharlo, se presentó junto a Hipócrates con el afán de hablarle sobre lo deseoso que estaba éste, por hacerse sabio, al terminar con la explicación del motivo por el cual le buscaban, a Protágoras, le fue pertinente aclarar como algunos de sus homónimos, han puesto un velo a la sofística, para dedicarse a otra cosa, por causa de la envidia que provocaban; rebajándoles, y llamándoles: velos, de un oficio mayor, según él. Les desprecia, *"porque la muchedumbre, para decirlo, en una palabra, no comprende nada, sino que corea lo que estos poderosos les proclaman"*<sup>61</sup> se refiere a ellos con desdén, porque no pudieron retener el don en la forma en que debieron, y tampoco siguieron lo que estaba dictaminado.

---

<sup>58</sup> Protágoras. 313c.

<sup>59</sup> Sócrates le da un razonamiento de lo que podría entonces ser un sofista: *"... viene a ser un traficante o un tendero de las mercancías de que nutren nuestra alma"* En: Protágoras. 313c. Posteriormente, de haber conversado de las cosas que enseña, por tanto, qué viene siendo un sofista. He aquí una respuesta a tal inquietud.

<sup>60</sup> Protágoras. 314b.

<sup>61</sup> Protágoras. 317a.

Al verse ya comprometido el buen Protágoras; llaman a otros que están cerca para acercarse y escucharle disertar en qué cosa educa y cómo hace para educar a quienes andan con él, teniendo el oficio de ser sofista. Es sencillo, de qué manera Hipócrates, podrá beneficiarse con su compañía y enseñanzas, a lo que muy seguro Protágoras, responde: *“si me acompañas te sucederá que, cada día que estés conmigo, regresarás a tu casa hecho mejor, y al siguiente, lo mismo. Y cada día, continuamente, progresarás hacia lo mejor.”*<sup>62</sup> En mente tiene la idea de progreso<sup>63</sup>, y de que, por escucharle el único que aprenderá será el joven Hipócrates, pero como no pensar que cada uno, aprendemos a través del tiempo y circunstancias, por las relaciones, incluso en ese preciso momento aprendía por medio de Sócrates que, el maestro también aprende y nunca lo deja de hacer; quién lo entienda podrá asumirse como: Maestro. La inquietud persiste en saber en qué cosa se podría hacer mejor Hipócrates, para tal cuestión Protágoras asume la responsabilidad de contestar, sin que ello le impida aclarar que no es como los demás sofistas enseñan, se dedican a reconducir a ciencias técnicas; su pregona es: *“Mi enseñanza es la buena administración de los bienes familiares, de modo que pueda él dirigir óptimamente su casa, y acerca de los asuntos políticos, para que pueda ser él el más capaz de la ciudad, tanto en el obrar como en el decir.”*<sup>64</sup> Se trataba como el mismo Sócrates lo intuye, de la enseñanza de la ciencia política para hacer buenos ciudadanos. Pero ¿cómo es posible que esto sea así? No hay posibilidad de que pueda ser enseñable. Ya que, a diferencia de las cosas enseñables, teniendo a profesionales que dominan el tema, como los únicos que pueden opinar. Así pues, en la política, es decir, las cosas competen a todos, por lo cual, cualquiera puede expresar su opinión aún sin ser entendido en una actividad determinada. La comunidad, muy especialmente *“los más sabios y mejores de nuestros ciudadanos no son capaces de transmitir a otros la excelencia que poseen.”*<sup>65</sup> Esto significa que, la ciencia política no se puede aprender, ni siquiera viniendo de un maestro que pregone lo contrario.

---

<sup>62</sup> Protágoras. 318a.

<sup>63</sup> Idea de un ir hacia mejor, es decir, ser mejor. Aunque no se sabe aún hacia dónde, o en qué se harían mejores.

<sup>64</sup> Protágoras. 318e-319a.

<sup>65</sup> Protágoras. 319e.



Se pone el ejemplo de Pericles, el cual no puede enseñarles a sus descendientes, lo que él sabe. Si no que, los dejará en manos de los maestros y a su suerte, esperando que lleguen por sí mismos a ser virtuosos. Recuerda el caso de Arifrón a quien se le había encomendado la educación de Clinias, por separarlo de la mala compañía de su hermano Alcibíades, al cabo de un tiempo lo regresó, al no poder hacerle bueno, se rindió, señalando esto sigue Sócrates, diciendo: “*creo que no es enseñable la virtud.*”<sup>66</sup> Se entiende que no es posible heredar, enseñar, ni hacer aprender la virtud<sup>67</sup> a nadie. Por ello, no podemos saber si alguien es virtuoso o no.

El asunto ahora es, demostrar cómo es posible que se pueda enseñar la virtud; a través de la disertación, que habría de efectuar el experto Protágoras, entenderíamos mejor. Para ello, se valdría de un mito, al parecerle más ameno y, en consecuencia, sería entendido por todos los presentes<sup>68</sup>, por supuesto de la sofística, que intentaba dar cuenta de los orígenes, pero aún más de la aprehensión del mundo, y de que, esto es posible, a través de la cultura. Advertía, Sócrates: *hay que procurar por todos los medios que los primeros mitos que escuchen los escuchen contados de la manera más conveniente para que se encaminen hacia la virtud*<sup>69</sup> Para que quienes los escuchen atiendan el llamado, apuntando siempre a los jóvenes que comenzaban su carrera, emprendían el camino conveniente, hacia las cosas sabias.

---

<sup>66</sup> Protágoras. 320b.

<sup>67</sup> Es el *Aretē*, en primera instancia, se traduce como excelencia. Entendámosla como aquella apropiación de las cosas sabias que en conjunto se traduce a un actuar bien, es decir, con justicia y piedad. Ha ido cambiando el significado y sentido a través de los años. En la cultura helénica, como se retrata en *La República* de Platón, se efectúan diferentes discusiones en torno al tema de justicia; particularmente nos interesan las ideas de justicia y piedad, en: *La República*, I. 335c, d, e. Idea que tendrá lugar, y se pondrá en discusión en el segundo apartado del primer capítulo.

<sup>68</sup> En la cultura helénica, existe la idea de que, la educación de los niños comienza con un relato, en primera instancia falso, entonces Sócrates, dice: “*Éstos, creo, son en conjunto falsedades, aunque haya en ellos también verdades. Y empleamos con los niños antes mitos que gimnasios*” En: *La República*, II. 377a. Bajo la premisa de que debe haber un comienzo, ya que es vital, para después, poner por obra lo aprendido, como es usual en su modo, Sócrates pregunta: “*¿Y no sabes que el comienzo es lo más importante de toda acción, muy especialmente en el caso de cualquier criatura joven y delicada? Porque es precisamente entonces cuando más permiten que se les modele y se les inculque la impronta que quiera imprimirse en cada uno.*” En: *La República*, II. 377a-b. En el pensamiento educativo griego, es importante el sostén para después creer que habrá un cambio en el joven que sea instruido en ese modo de educar. A través de la imagen de mito, habrá de poder encaminarles hasta que alcancen la virtud.

<sup>69</sup> Consideración hecha en la etapa de madurez, en: *La República*, II. 378e.

Da inicio a relatar el ansiado mito, que todos esperaban muy atentos que enunciara: *“Hubo una vez un tiempo en que existían los dioses, pero no había razas mortales. Cuando también a éstas les llegó el tiempo destinado de su nacimiento, los forjaron los dioses dentro de la tierra con una mezcla de tierra y fuego, y de las cosas que se mezclan a la tierra y el fuego.”*<sup>70</sup> Comienza la narración de un tiempo sin tiempo ocurrido, involucrando a seres infinitos, aquellos que darían vida a los seres finitos, hechos de tierra y fuego, éstos tendrían que venir al mundo, a ver la luz. Antes de arrojarles al mismo, ocurrió lo siguiente: *“ordenaron a Prometeo y a Epimeteo que los aprestaran y les distribuyeran las capacidades a cada uno de forma conveniente.”*<sup>71</sup> Con ello Protágoras ilustra a Sócrates, de que no se nace con virtud, nadie por naturaleza es virtuoso, es decir, la virtud se crea en cada ser humano. Es a través de la cultura que cada uno cogió; desde la forma de amamantar a un recién nacido, hasta los pensamientos, e ideas que nos conforman teniendo mayor edad.

Ambos titanes estarían de encargados de repartir las cualidades a toda la raza mortal, es decir, los animales. Y con ello aconteció que, Epimeteo se le adelantó a Prometeo, pidiéndole ser él, quien repartiese tales cualidades, *“Así lo convenció, y hace la distribución. En ésta, a los unos les concedía la fuerza sin la rapidez y, a los más débiles, los dotaba con la velocidad. A unos los armaba y, a los que les daba una naturaleza inerme, les proveía de alguna otra capacidad para su salvación. A aquellos que envolvía en su pequeñez, les proporcionaba una fuga alada o un habitáculo subterráneo. Y a los que aumentó en tamaño, con esto mismo los ponía a salvo. Y así, equilibrando las demás cosas, hacía su reparto. Planeaba esto con la precaución de que ninguna especie fuera aniquilada.”*<sup>72</sup> Es así como los conocemos, pues son regalos. Es decir, dones para poder sobrevivir. Cada uno, se hará responsable del suyo. Por ejemplo, el águila, la visión; el ratón, la velocidad; el elefante, el tamaño; la ardilla, la agilidad de trepar, que su cuerpo esbelto les permite; el camaleón, y su camuflaje; etc.

---

<sup>70</sup> Protágoras. 320d.

<sup>71</sup> Protágoras. 320d.

<sup>72</sup> Protágoras. 320e-321a.

Dependiendo del medio ambiente en que estuviera, *“preparó una protección contra las estaciones del año que Zeus envía, revistiéndolos con espeso cabello y densas pieles, capaces de soportar el invierno y capaces, también, de resistir los ardores del sol, y de modo que, cuando fueran a dormir, estas mismas les sirvieran de cobertura familiar y natural a todos. Y los calzó a unos con garras y revistió a los otros con pieles duras y sin sangre.”*<sup>73</sup> A los enormes osos los dotó de un bellissimo abrigo, su pelaje; el tiburón, la piel gruesa; el león, sus enormes garras; las gallinas, su abundante plumaje para proteger a sus polluelos. A modo de que pudieran a saciar su hambre, *“facilitaba medios de alimentación diferentes a unos y a otros: a éstos, el forraje de la tierra, a aquéllos, los frutos de los árboles y a los otros, raíces. A algunos les concedió que su alimento fuera el devorar a otros animales, y les ofreció una exigua descendencia, y, en cambio, a los que eran consumidos por éstos, una descendencia numerosa, proporcionándoles una salvación en la especie.”*<sup>74</sup> Permitiendo, que hubiera equilibrio, y ninguna especie pereciera frente a otra de gran tamaño, temple y agresividad. Como el león, frente a las cebras; la ballena, frente a krill.

Acontecida la distribución de cualidades, quedaba algo inconcluso: *“como no era del todo sabio Epimeteo, no se dio cuenta de que había gastado las capacidades en los animales; entonces todavía le quedaba sin dotar la especie humana, y no sabía qué hacer.”*<sup>75</sup> Quedando anonadado por el reparto, no se percató de su equivocación. Aún así, Epimeteo tenía que dar cuenta de lo que había hecho. Mientras tanto, llega Prometeo a mirar lo que le había encomendado a Epimeteo. Los animales, tenían sus dones, lo que se les había proporcionado, pero faltaba el hombre. Justo ese día, debían descender hacía la luz. Angustiado Prometeo, toma una decisión: *“apurado por la carencia de recursos, tratando de encontrar una protección para el hombre, roba a Hefesto y a Atenea su sabiduría profesional junto con el fuego —ya que era imposible que sin el fuego aquella pudiera adquirirse o ser de utilidad a alguien— y, así, luego la ofrece como regalo al hombre. De este modo, pues, el hombre consiguió tal saber para su vida; pero carecía del saber político, pues*

---

<sup>73</sup> Protágoras. 321a.

<sup>74</sup> Protágoras. 321b.

<sup>75</sup> Protágoras. 321c.

*éste dependía de Zeus.”*<sup>76</sup> Recurre al hurto del arte y el fuego para ofrecerlo al hombre. Apropiándose del conocimiento, es decir, del fuego; también, *“robó la técnica de utilizar el fuego”*<sup>77</sup>, el crear, es decir, el arte. Ya tenían el qué, y el cómo, gracias a ello, *“resulta la posibilidad de la vida para el hombre”*<sup>78</sup> Así pues, no sólo les da el poder conocer, sino de ser sometidos, al tener la idea de Dios, y someter a través del mismo conocimiento a los que no tienen esa idea. Al generoso Prometeo, Zeus, le castiga por el hurto acaecido. Ha cometido una hazaña en favor del género humano, a su vez un error por dar la posibilidad de que unos a otros, se mataran por dominar el conocimiento y las artes.

Y posteriormente aconteció que, *“con conocimiento, la voz y los nombres, e inventó sus casas, vestidos, calzados, coberturas, y alimentos del campo. Una vez equipados de tal modo, en un principio habitaban los humanos en dispersión, y no existían ciudades”*<sup>79</sup> Es decir, tenían conocimiento y técnica para sobrevivir, pero les faltaba el saber político. Sin ponerse de acuerdo no podían crear ciudades. Necesitaban el arte de la política, había intentos para lograr ponerse de acuerdo, pero, *“al no poseer la ciencia política; de modo que de nuevo se dispersaban y perecían.”*<sup>80</sup> Tan importante la política, para organizarse, hacer acuerdos. Asimismo, poder habitar la ciudad. Al mirar todo esto, Zeus no quería que el género humano pereciera. Es por ello que, envía a Hermes, creador de puentes, caminos y puertas, allí donde no hay, para poder pasar; mensajero, que trae el sentido moral y la justicia a los hombres. Es astuto, perspicaz, conduce a las almas hacia el hades; en él existe el engaño, lo incierto; es como un niño, por tanto, nunca es serio. Utiliza la metáfora, para dar mensajes; la palabra, el aforismo, para decir, transmitir cosas. Hermes, daría por mandato de Zeus, moral y justicia, *“le preguntó, entonces, Hermes a Zeus de qué modo daría el sentido moral y la justicia a los hombres: “¿Las reparto como están repartidos los conocimientos? Están repartidos así: uno solo que domine la medicina vale para muchos particulares, y lo mismo los otros profesionales. ¿También ahora la justicia y el sentido moral*

---

<sup>76</sup> Protágoras. 321d.

<sup>77</sup> Protágoras. 321e.

<sup>78</sup> Protágoras. 321e.

<sup>79</sup> Protágoras. 322a.

<sup>80</sup> Protágoras. 322b.

*los infundiré así a los humanos, o los reparto a todos?” “A todos, dijo Zeus, y que todos sean partícipes. Pues no habría ciudades, si sólo algunos de ellos participaran, como de los otros conocimientos. Además, impón una ley de mi parte: que al incapaz de participar del honor y la justicia lo eliminen como a una enfermedad de la ciudad.””<sup>81</sup> Con estas bellas palabras culmina con su relato. Nos sorprendemos. Ya que, a las bestias con conocimiento, es decir, aquellos barbaros, aún a pesar de poseer el fuego y la técnica, mataban y abusaban de otros por no tener lo mismo que ellos. Por lo que, el sentido moral y político, se los da a todos los hombres, quiénes habitarán y podrán hacer posible la construcción de la ciudad.*

Ahora preguntamos, ¿qué relación tiene este mito con pedagogía? O bien, ¿por qué decimos que en este mito tiene su fundamento? Lo tiene porque pedagogía es el camino que hacemos en lo cotidiano, para crearnos en humanidad; aquel proceso en el que se deja de ser bestia para ser humanidad. Puesto que, no se nace con virtud, como quería Sócrates, se crea una imagen de humanidad en la cual cada uno trabaja, hace lo necesario para llegar a ella. La imagen es utópica, hay que vivir creándola, tomando como punto de referencia, ser virtuoso; hacer que la imagen que construyo esté en mí, es decir, vivir para ser virtuoso, al mismo tiempo en que ejerzo relaciones con los otros, asumiéndome como un sujeto ético y político, es decir, pienso, reflexiono y me responsabilizo de mi entorno para tener conciencia de mi quehacer dentro de la ciudad. Así, tiene sentido la ética y la política como una experiencia estética de sí mismo. Y tiene relación, porque como dijera Protágoras: *“cuando se meten en una discusión sobre la excelencia política, que hay que tratar enteramente con justicia y moderación, naturalmente aceptan a cualquier persona, como que es el deber de todo el mundo participar de esta excelencia; de lo contrario, no existirían ciudades.”*<sup>82</sup> En la política, entran todos, cualquiera. En la ciudad, se vive en la confrontación, es decir, un cara a cara. No es posible que en política se ande de forma paralela, separada. Así, los que habrán de enseñar la virtud, son los hombres que tengan una formación humanística, es decir, el pedagogo. Entonces, habrá hombres con virtud,

---

<sup>81</sup> Protágoras. 322c, d.

<sup>82</sup> Protágoras. 323a.

esta entendida como *“algo que puede adquirirse y aprenderse.”*<sup>83</sup> Es de suma importancia la enseñanza de ésta, para hacer sabios a los hombres, siendo *“algo de lo que es necesario que participen todos los ciudadanos, como condición para que exista una ciudad”*<sup>84</sup> Sobre todo, para que estas cosas sabias permitan que puedan vivir en conjunto. Los ciudadanos, hacen posible la ciudad, ellos la construyen mediante la política para poder vivir y convivir con otros. Si no hay ciudadanos, no hay ciudad, y por esto mismo no habrá pedagogía. El ciudadano es, en cuanto que se hace responsable de la ciudad, crea un proyecto utópico, un sentido para que se miren a futuro.

El pedagogo, era un esclavo, pero ante todo es un servidor, y al tener formación ética y política, acompaña al niño. Pensemos pues, en aquella educación, ya que cuando salían de escuchar al pedagogo eran completamente diferentes, *“Empezando desde la infancia, a lo largo de toda la vida les enseñan y aconsejan. Tan pronto como uno comprende lo que se dice, la nodriza, la madre, el pedagogo y el propio padre batallan por ello, para que el niño sea lo mejor posible; le enseñan, en concreto, la manera de obrar y decir y le muestran que esto es justo, y aquello injusto, que eso es hermoso, y es otro feo, que una cosa es piadosa, y otra impía, y “haz estas cosas, no hagas esas”*<sup>85</sup> Como si hubiese hecho magia; y tal cual era, ya que por la palabra enseñaba las cosas sabias para que el niño se hiciera mejor cada día. Era una educación moral, a fin de cuentas, porque tenían la idea de lo bueno y malo, de lo feo y lo bello, por lo tanto, así los instruían.

El mito de Prometeo es hoy. Pensemos en las palabras de un gran pensador, sobre todo un bellissimo ser humano, Ernesto Sabato: *“el hombre al levantarse sobre las dos patas traseras y al convertir en un hacha la primera piedra filosa, instituyó las bases de su grandeza pero también los orígenes de su angustia; porque con sus manos y con los instrumentos hechos con sus manos iba a erigir esa construcción tan potente y extraña que se llama cultura e iba a iniciar así su gran desgarramiento: habrá dejado de ser un simple animal pero no habrá llegado a ser el dios que su espíritu le sugiera. Será ese ser dual y*

---

<sup>83</sup> Protágoras. 324c.

<sup>84</sup> Protágoras. 324e.

<sup>85</sup> Protágoras. 325d.

*desgraciado que se mueve y vive entre la tierra de los animales y el cielo de sus dioses, que habrá perdido el paraíso terrenal de su inocencia y no habrá ganado el paraíso de su redención.*”<sup>86</sup> Tenemos las posibilidades de crear un mundo mejor, pero no se lleva a cabo ese ideal, porque no hay una formación ética y política. Asimismo, existe la ciencia y tecnología, hay avances, descubrimientos, estudios, experimentos en la materia, pero sin un sentido formativo de nada sirve. Por el contrario, vuelve asesinos a los hombres o en el mejor de los casos, los vuelve flojos. Se cree que, la tecnología formará a los seres humanos, pero eso no es así, quien forma es el maestro. Él es quien, mediante su práctica, educará, formará y transformará, con sentido ético y político, a cada uno de los habitantes de la ciudad. Esa es la idea, pero al no haber formación, no saben reflexionar. En el transcurrir de esta época, se han creado máquinas para la comodidad del hombre, las mismas que lo han reemplazado por no ser veloz. La máquina, es “perfecta” porque es veloz, hace las cosas rápido, lo que ha hecho que al hombre se le desprecie por ser a comparación, una “máquina” imperfecta. Esta desdibujada inmediatez, se alcanza a mirar en educación.

La imagen de lo que hemos planteado, se mira en medio de clasificaciones, datos, números, graficas, competencias, los niños que sí aprenden y, los otros tantos que no; por tanto, nunca podrán llegar a ser buenos niños, es decir, niños inteligentes, así que, a lo único que se dedican es a separar, es decir, crea individualismos impenetrables, por lo que, Mèlich, en el fragmento filosófico 176, apunta: *“Educar en competencias.” Es urgente releer el Protágoras de Platón.*”<sup>87</sup> Volver a los clásicos, es una tarea por demás necesaria, para no rebajar la pedagogía a emparentarla con las competencias, apunta Sabato: *“es crucial que comprendamos que la primera huella que la escuela y la televisión imprimen en el alma del chico es la competencia, la victoria sobre sus compañeros, y el más enfático individualismo ser el primero, el ganador. Creo que la educación que damos a los hijos procrea el mal porque lo enseña como bien: la piedra angular de nuestra educación se asienta sobre el individualismo y la competencia”*<sup>88</sup> Pasar por encima del otro, sin respetar

---

<sup>86</sup> Sabato, Ernesto. *La resistencia*. Editorial Seix Barral. México, D. F. 2011. p. 93.

<sup>87</sup> Mèlich, Joan-Carles. *La lectura como plegaria. Fragmentos filosóficos I*. Fragmenta Editorial. Barcelona, España. 2015. p. 81.

<sup>88</sup> Sabato, Ernesto. (2011) óp. cit. pp. 67-68.

su humanidad. Es terrible enseñar al otro bajo la premisa de que es mejor el que contesta rápido al que se piensa un poco más lo que va a decir; pues va creando ciudadanos apartados, ensimismados en ganar para beneficio propio, nunca en el común. No convertir al maestro en simple facilitador, al alumno en producto. En pedagogía, sucede todo lo contrario, busca esa convivencia, con cada uno y con todos; dentro de la particularidad, de la singularidad; es decir, nunca limitarse a un espacio, que siempre es público, de todos, como puntualmente dice Armando Zambrano: *“La Pedagogía como relato tiene lugar en la historia a partir de la narración de los hechos y las situaciones escolares, las políticas que las regulan, las producciones antropológicas en tanto expresiones culturales y sociales que traducen el mundo vivido, las prácticas escolares y sus diferentes formas textuales, la organización escritural tipo manuales escolares, modos de disciplinamiento, normas, decretos, doctrinas pedagógicas, prácticas de la clase, modos de enseñanza, etc. Todas ellas tienen lugar en el espacio escolar, pero se prolongan, de manera activa, en el espacio público. El acontecimiento de la Pedagogía como un relato es la forma más clara [de] cómo ésta puede ser leída en su particularidad. La Pedagogía, por ser más que unas formas típicas de hacer, logra despertar, en su historia, el gran momento narrativo de las situaciones educativas, sin olvidarse que su capacidad argumentativa y narrativa se teje desde el acontecer escolar. Este acontecer, como se sabe, es la fuente que une lo específico del espacio escolar con lo amplio del espacio público.”*<sup>89</sup> Buscar la unidad teniendo en cuenta las limitaciones, imperfecciones, los sinsabores, errores. Ya que todo es perfectible, como humano, se presenta como posibilidad.

Y si nos damos cuenta, la historia de la pedagogía, es una narrativa, nace y germina con un mito, nos lo cuenta; así, como las transformaciones habidas de las concepciones, nociones de pedagogía; son los sentidos que viven en ella, salen a la superficie; las proyecciones de cada una de las imágenes formadas a través de la lectura sobre la cultura en que se instaura; es la manera de relatar los proyectos de formación, que son y han sido una lucha por no perder eso, que sin duda la hace aún más rica, que es la lucha por y para

---

<sup>89</sup> Zambrano, Armando. (2006) óp. cit., pp. 23-24.



que la humanidad prevalezca, frente a los lobos rapaces que pretenden hasta nuestros días, instaurarla en los límites de la ciencia. Llamándole, incluso tachándola de pseudociencia. No es de sorprenderse que sea un saber prohibido, que transgrede a lo dicho y establecido, teniendo en cuenta que la misma se encuentra en juego con los poderes de lo verdadero, en contra de ellos, sin darse cuenta de que no podemos vivir sin pedagogía, aunque ni siquiera conozcan ni lo más mínimo sobre ella, y quizá la mejor manera es que suceda así, en relación con su práctica, origen y sentidos que en ella viven.

La pedagogía ha sabido sobrevivir, mejor dicho, resistir. No es fácil que, después de tantas artimañas orquestadas a través y en favor de la ciencia, la pedagogía, haya tenido que navegar con bandera de marginada, adaptándose a lo que bien pudiera, siendo que es base para que las disciplinas pudiesen ser y estar en el mundo como ahora. La pedagogía ha caminado en los márgenes de la ciencia, pues dice Hoyos: *“la falta de claridad en torno a lo explicativo y la exposición de fundamentos epistémicos le orillo a ligarse con las formas marginales de la tradición científica”*<sup>90</sup> Relegada a no ser nunca una ciencia, mucho menos a tener un carácter serio como muchos le piden y hasta le exigen, pero ¿para qué? Para seguir segregando un saber crudo, pero al mismo tiempo hermoso. Por lo que se ha dicho, es necesario, decir que, la pedagogía, ha tenido lugar durante años en la formación de nuevos seres que se han de ir formando como si fuesen barro, al calor del fuego; claro, sin tener en cuenta lo que, quien aprende, pueda pensar o sentir frente a las prácticas pedagógicas, que no siempre son lo que pensamos, pueden ser crueles y despiadadas con tal de conseguir su acometido. Pero a qué nos referimos con práctica pedagógica; claramente, a un saber y a un saber hacer, es decir, pensar, reflexionar lo que hace a base de su experiencia, pero sobre todo al fundamento de ello, es decir a la teoría, como lo señala Zambrano: *“la práctica y la teoría de la pedagogía tienen su explicación en los modos de hacer y en las formas de decir. De otro modo, ella es positiva en cuanto le permite al profesor centrar su atención en lo que hace, aunque no se quede instalado en dicho hacer. Es práctica precisamente porque faculta a los sujetos para que puedan reflexionar tal hacer. En la*

---

<sup>90</sup> Hoyos Medina, Carlos Ángel. (et. al.) *Epistemología y objeto pedagógico ¿Es la pedagogía una ciencia?* IISUE-UNAM, Plaza y Valdez Editores. México, D. F. 2010. p. 10.

*reflexión surge la dimensión teórica porque explica el hacer; es el vínculo discrecional entre el sujeto de verdad y el sujeto de saber porque reflexiona la distancia existente entre la actividad y la resistencia; entre la adecuación de los dispositivos de enseñanza y su inadecuación.*<sup>91</sup> Ese hacer está instaurado en un espacio, ha de ser un condicionante para el hacer del pedagogo, pero no un determinante para que pueda hacer de otro modo, incluso transformar su práctica. Pensemos en, un saber que invita y hace pensar, está en constante reflexión, se pregunta por qué hace lo que hace, cómo lo hace, y si en ese hacer, se refleja su quehacer.

El quehacer del pedagogo es un hacer que intenta pensar y pensarse a sí mismo más allá de la escuela, es decir, no sólo dentro de ella, sino en su relación con el mundo que le rodea. Para indagar un poco más sobre la práctica del pedagogo, echaremos un vistazo a una película, llamada *Los coristas*; un maestro de música llega a un internado de reeducación, Fond de l'Etang, donde habitan niños "difíciles" que han sido abandonados, son huérfanos, o bien, delincuentes. Mira que existe una grande y grave represión frente al comportamiento de cada niño. Tiene una serie de particularidades, haciéndoles muy diferentes entre sí.

Los métodos que utilizan a modo de reeducarles son mediante un supuesto principio pedagógico que lo llaman *acción-reacción*. Es decir, por cada travesura, juego inadecuado, una mala respuesta sobre los temas de clase, intento de fuga, su consecuencia eran castigos crueles. Esos castigos, se traducían en golpes, encerramientos en una especie de celda, o bien, planas sobre planas por cada respuesta incorrecta. Clément Mathieu, el profesor recién llegado, no le queda más remedio en un primer momento que adaptarse a las condiciones que existen y a lo que su antecesor le previene, que los niños son difíciles en especial Le Querrec y Morhange, el niño con cara de ángel.

Entonces, se queda como profesor vigilante, en un internado que cuenta con un sistema de reeducación feroz, cruel y despiadado. Tal sistema, era implementado por el director Rachin, secundado por los otros dos profesores que allí laboran. Mathieu, pronto

---

<sup>91</sup> Zambrano, Armando. (2006) óp. cit., p. 168.

se encuentra con los muchachos, en el salón de clases, los cuales, antes de pisar el salón de clases, ya le habían puesto un apodo: “la bola de billar”. Su encuentro con los muchachos no es fácil, le juegan un par de bromas, aunque, si un niño no juega, ¡qué triste sería! El salón es un tremendo caos, un bello caos, hasta que llega el director. En ese momento, todos callan. Cuestiona sobre lo sucedido, pero el profesor vigilante, calla. Es un comienzo, la complicidad. Así pues, con ese comienzo intenta ganarse la confianza de todos, y de dárseles, ¿de qué modo? en primera instancia con Le Querrec, quien lastimó al Padre Le Père Maxence y omitió su culpabilidad. Le da la confianza de confesarse y comprometerse con la tarea de cuidar al señor Maxence; luego, junto con algunos ejercicios más, por ejemplo, a Morhange, el otro muchacho del que le advertían, éste, fue internado por su madre al no tener manera de mantenerlo, constantemente escapaba, pero siempre regresaba; le da la responsabilidad de vigilar la clase, aunque éste, no perdió la oportunidad cometer una travesura.

Otra manera de acercarse a ellos consistió en leer la respuesta a las preguntas: cuál es su nombre y edad; qué querrán ser cuando sean mayores en edad. Actualmente, ¿qué profesor pregunta por el sentir, o por lo que piensan sus alumnos? Muy pocos, eso creemos. Todos escribían, menos el hermoso Pépinot, quien aguardaba todos los sábados en la puerta del internado, con la esperanza de volver a ver a sus padres. Al leer, lo que habían escrito los muchachos, se maravilla con las respuestas; son respuestas de niños ingeniosos, y soñadores, pues soñaban con ser: pilotos de guerra, bomberos, un domador de tigres, espías, mafiosos, general de Napoleón, piloto de helicóptero, legionarios, y ni un solo supervisor. No sólo sabe el nombre propio de cada uno de los muchachos, sino sus intereses. Aquella inocente proyección a futuro de cada uno.

Hay una escena en donde los encuentra jugando, a aventarse con las almohadas, al verle entrar, todo se pone en calma, menos uno Corbin, a quien le da la confianza de cantar. He ahí que, piensa en el proyecto de formar un coro, cosa ridícula, para quien no entiende, y no logra mirar más allá de su nariz. En este caso, el director Rachin. Reflexiona su proyecto diciendo: *“La verdad es que no cantaban muy bien, pero cantaban, pude distinguir un par de buenas voces [le inquieta] ¿podría hacer algo por esos chicos? Yo, que había jurado*

*enterrar para siempre mis notas de música. Nunca digas nunca, jamás. Siempre habrá algo que valga la pena intentar*<sup>92</sup> Así pues, comienza la aventura del experimento, unos tienen la voz grave, otros aguda, o bien muy aguda. Los separa entre sopranos y bajos, al bello Pépinot, lo nombra asistente en jefe del coro, cada uno tiene un lugar. Menos uno, Morhange, quien se la pasa de castigo en castigo, impuestos por el insensible Rachin.

Un día, llega uno de los muchachos más difíciles, Mondain su nombre, a quien recluyen en el internado, después de haber pasado por un centro de detención, por ser un inadaptado. El fin de su llegada, es verificar si se puede adaptar a un entorno social, es decir, lo sometieron a un examen psicológico. El examen clasifica a los niños en siete categorías: normales, deficientes, limitados, ligeramente retardados, medianos o severamente retardados, por último, los imbéciles. En psicología, es tan fija la imagen de normal, y anormal, que horroriza a cualquiera que crea en una formación humanística, como la que retrata el Maestro Mathieu, pues no los cree deficientes, tampoco los educa a base de un modelo. Al contrario, trabaja desde su singularidad, con cada uno, es decir, cada particularidad. Se da cuenta de que, siendo tan diferentes, él se enriquece aprendiendo de ellos, sin necesidad de someterlos. A Mondain, también lo pone a cantar, descubriendo su voz de barítono, pero siempre renuente y violento. Al fin, Morhange se une al coro, tiene una voz excelsa; le enseña, lo instruye con algo más que paciencia, como a cada uno de los muchachos, es decir, con amor. Entre todos construyen una atmósfera de armonía, cordialidad y respeto. Hasta que, Mondain, desaparece con el dinero recaudado para pagar a los proveedores, o eso creyeron, lo que acarrea problemas y el enfado de Rachin, que prohíbe la continuidad del coro.

Pronto encuentra a un aliado, Chabert, un profesor que seguía al pie de la letra los mandatos de Rachin, a pesar de ello, creía en seguir fomentando la música y el deporte en los muchachos. Así pues, organizan una resistencia, en donde ensayaban el coro en secreto, es decir, se volvió prohibido cantar, correr. La atmósfera estaba empañada de miedo, aun así, continuaron resistiendo. Mondain regresó, pero sólo para ser golpeado de manera

---

<sup>92</sup> Barratier, Christophe. (2004) *The Chorus*. [película]. Francia: Miramax Films.

irracional por Rachin y ser encaminado a la prisión. El director es la viva imagen de la crueldad con que se puede tratar aquél que se le considera anormal, inadaptado, por tanto, se le separa y segrega, para que no siga siendo molesto. Siguen con el proyecto del coro a pesar del director, pero sin contar con Morhange, que se disgusta con el maestro. La noticia de que habían armado un coro llega hasta los oídos de la condesa, que es benefactora del lugar, quien quiere escuchar al coro. El día de la presentación para la condesa, Mathieu llama a Morhange a cantar. En ese momento ambos descubren una manera de reconciliación, es decir, el perdón. En el transcurrir de la historia Mathieu y Maxence, descubren que Mondain, no había robado nada, sino Corbin; ni siquiera pudieron hacerle justicia. Mientras tanto el maestro Mathieu, sigue enseñándoles, mostrándoles y demostrándoles, mediante su práctica pedagógica, el mundo.

Luego, Mathieu junto a los muchachos al verse en la posibilidad de dar un paseo, lo hacen, rompen con la rutina y siguen aprendiendo. Aprovechan la ausencia del director, que, en su ambición, quiere más dinero, para beneficio propio. También Mondain aprovecha, regresa e incendia gran parte del internado. En consecuencia, Maxence, es suspendido; Mathieu, es despedido, ambos de manera injusta. Corre al profesor, prohibiéndole despedirse de los muchachos. Antes, le dice al director, lo egoísta e incompetente que es, por su actitud frívola e insensible, por su falta de profesión, por pensar en sí mismo y su lamentable fracaso como profesor. Mathieu, se va con la firme convicción de que, la música y su práctica llevará a los muchachos a crear, imaginar y soñar.

Al salir, viene a él, el siguiente pensamiento: *“Tenía la esperanza de que desobedecieran la orden y salieran a despedirse, pero nada. Parecía que habían decidido permanecer indiferentes. Ni Morhange, en fin.”*<sup>93</sup> ¡Oh, sorpresa! De repente, una lluvia de avioncitos cayó sobre su calva. Eran mensajes, con los nombres de cada uno de sus alumnos, y un cántico, despidiendo a su Maestro, un bellissimo gesto de gratitud. Alzó la mirada y en lo alto de la ventana, un puñado de manos pequeñas, diciendo: hasta muy pronto. Lo cobijó un enorme sentir, por todo aquello vivido, felicidad podría ser. Pronto dio cuenta de que,

---

<sup>93</sup> Ídem.

aquellos alumnos eran quienes le daban su condición de músico. Este filme, concluye con dos personajes emblemáticos, que se reencuentran cincuenta años después y con los que comienza la historia. Uno, es Pierre Morhange, quien se convierte en director de orquesta, y que ha destacado en la música. El otro, Pépinot, ambos recuerdan la estadía en el internado, por supuesto, y a su Maestro Mathieu, con cariño. Morhange, se pregunta por él. A lo que Pépinot reacciona, mostrándole un diario con las memorias del maestro, diciéndole que, se lo había dedicado a él. También pregunta, si no ha escrito algo más. Pépinot, contesta que no, pero aún hay algo más por contar y recordar. De cómo Pierre fue a vivir con su madre Violette Morhange y recibió una beca para entrar al Conservatorio. Chabert, Maxence y los niños, testificaron en contra de los métodos crueles de Rachin; Clément Mathieu, siguió dando clases, con el único afán de entregarse a la enseñanza y a alguien más, sí, al hermoso Pépinot, quien se fugó del internado para irse con él. Aquel día que unieron sus vidas, era un sábado.

La práctica pedagógica, es una profunda reflexión, sobre todo un hacer a base de amor, perdón, compasión, confianza, gratitud, pasión y entrega. No someterse a un espacio, un tiempo, en donde estamos instaurados sin duda, pero que no nos determina en el pensar, porque resistimos el embate de la época, *“El ser humano sabe hacer de los obstáculos nuevos caminos porque a la vida le basta el espacio de una grieta para renacer. En esta tarea lo primordial es negarse a asfixiar cuanto de vida podemos alumbrar. Defender, como lo han hecho heroicamente los pueblos ocupados, la tradición que nos dice cuánto de sagrado tiene el hombre. No permitir que se nos desperdicie la gracia de los pequeños momentos de libertad que podemos gozar: una mesa compartida con gente que queremos, unas criaturas a las que demos amparo, una caminata entre los árboles, la gratitud de un abrazo. Un acto de arrojo como saltar de una casa en llamas. Éstos no son hechos racionales, pero no es importante que lo sean, nos salvaremos por los afectos.”*<sup>94</sup> Es por ello por lo que, a veces, por no decir siempre, el pedagogo es visto como ese personaje raro, que intenta crear, a partir de la lectura de la realidad inmediata en la que se encuentra.

---

<sup>94</sup> Sabato, Ernesto. (2011) óp. cit. p. 108.

Pensemos en *“Los grandes artistas son personas extrañas que han logrado preservar en el fondo de su alma esa candidez sagrada de la niñez y de los hombres que llamamos primitivos, y por eso provocan la risa de los estúpidos.”*<sup>95</sup> El pedagogo forma parte de éstos, por el modo en que se asume como sujeto pensante, que afronta y se enfrenta a su realidad, intentando afectar a otros, para así, transformarse y transformar mediante su quehacer, en esa entrega a la formación de otros. Se mira en el niño que fue algún día, por lo tanto, no repetirá la educación que recibió en un determinado momento de su vida; recupera lo creativo, las historias, los juegos, la sonrisa más profunda, lo que irritará a los tradicionalistas. Intenta construir una imagen utópica, que no se sabe si pasará.

Es un creador, por lo tanto, un pensador de proyectos a futuro donde la humanidad opte por seres humanos formados y no competentes. Parece que tenemos pavor de hablar entre nosotros, pues, *“en el vértigo todo es temible y desaparece el diálogo entre las personas. Lo que nos decimos son más cifras que palabras, contiene más información que novedad. La pérdida del diálogo ahoga el compromiso que nace entre las personas y que puede hacer del propio miedo un dinamismo que lo venza y les otorgue una mayor libertad.”*<sup>96</sup> Intentar el diálogo ético y político para poder tener un encuentro con otros. Ya que a veces tomar la palabra se convierte en un monólogo, sin interactuar con el otro en un espacio común. Conversar en el espacio público, pero sin someter mi singularidad, a una particular, *“Mientras que lo público y lo privado hacen referencia al espacio, lo íntimo hace referencia al tiempo. La intimidad es una relación con otro, que siempre es un singular. No se tiene un amigo privado si no un amigo íntimo. La intimidad no tolera al tercero, no admite una regulación institucional, no permite un código o un marco normativo. No hay reglas ni normas íntimas.”*<sup>97</sup> Hablamos de nosotros mismos. Sin embargo, habría que crear una relación íntima en donde podamos vivir con y desde nuestra singularidad. Y eso permite crear, tener ideas, proyectos, mediados por el respeto, desde la intimidad y no por una institución que no deja ser, ni deja tener una proximidad con el otro. Nos permitimos

---

<sup>95</sup> Ibid. p. 93.

<sup>96</sup> Ibid. p. 102.

<sup>97</sup> Mèlich, Joan-Carles. (2015) óp. cit. p. 46.

conocer, sin intentar que haga o diga como yo hago, sino intentar una relación dualística. Es decir, íntima y libre para seguir construyendo la ciudad.

Así pues, el ser humano, no puede convertirse en un ser competitivo, sin dejar de pensar que ello, significaría la muerte del mismo, del otro, y de lo otro. Somos seres de relación, necesitamos la confrontación, las situaciones. Sin estos elementos nos encaminamos a un mundo hostil, que no ha dejado vernos más allá, sino sólo como un número, *“Tampoco podemos vivir comunitariamente cuando todos los vínculos se basan en la competencia. Es indudable que genera, en algunas personas, un mayor rendimiento basado en el deseo de triunfar sobre las demás. Pero no debemos equivocarnos, la competencia es una guerra no armada y, al igual que aquélla, tiene como base un individualismo que nos separa de los demás, contra quienes combatimos. Si tuviéramos un sentido más comunitario otra sería nuestra historia, y también el sentido de la vida del que gozaríamos.”*<sup>98</sup> El proyecto pedagógico es utópico, por tanto, significará un peligro, por intentar que nos relacionamos con los otros, teniendo un sentido comunitario. Es decir, de aproximación con los propios y los extraños.

Digámosle al pedagogo que lucha: *“no te angusties más, que ya te has angustiado bastante por nosotros. Todos nosotros hemos de morir; pero aún no es seguro que tú también debas morir. Tal vez tus palabras tengan que representarnos precisamente ante las generaciones futuras. Nos has servido leal y honestamente. Nuestra época no te abandonara.”*<sup>99</sup> La palabra del pedagogo no muere, ante todo persiste; no seguimos tus huellas, pero sí atesoramos la huella que dejas. Hay un sentimiento de gratitud por tu entrega y amor que nos empuja a hacer un camino propio. A ti, pedagogo, al que nombramos, auténtico maestro. Apunta Mèlich: *“los maestros de verdad no quieren ser imitados. Lo que el discípulo descubre de las lecciones del maestro es una lectura que lo impulse a leer, o a leer de nuevo, o a leer de otro modo. Busca lecturas que lo interpelen,*

---

<sup>98</sup> Sabato, Ernesto. (2011) óp. cit. pp. 91-92.

<sup>99</sup> Canetti, Elías. *La conciencia de las palabras*. FCE. México, D.F. 1981. p. 15.



que lo interroguen, que lo lancen hacia delante, hacia lo nuevo, hacia lo desconocido.”<sup>100</sup> La apertura hacia el mundo, para una lectura de éste, intentando transformarlo.

La pedagogía es la posibilidad de ir hacia adelante; el ingenio, la creación, invención, espontaneidad están en ella de manera genuina, libre e intrínseca. Ha caminado de la mano con las ciencias, apoyándose, pero no sometiéndose a los discursos y prácticas propias de las mismas. Ha tenido el estigma no sólo de que no hay en ella claridad, sino de que, tampoco hay una declinación a favor de una sistematización de ésta, menos a la lógica racional mediante un pragmatismo salvaje. Lo que resulta coherente teniendo en consideración que la pedagogía intenta una mirada humanizadora, pero no técnica, mucho menos pragmática frente a la feroz lucha de ser y estar de lo humano. La lucha frente a no ser un número en un sistema capitalista, atroz y denigrante, donde hay que adaptarse o morir, al no admitir ningún tipo de subversión, mucho menos de poder ser de otra manera.

En la lógica capitalista es precisamente donde la racionalidad técnica estará al servicio del sistema, la cual se subyuga ante la ley del consumidor. Lo que impera en el presente es esa idea voraz de consumir; constantemente somos objetos de bombardeo por parte de la televisión, radio y ahora internet que ha significado demasiado para quienes han querido un progreso<sup>101</sup>, traducido constantemente como: el que progresa, es el que acumula, por lo tanto, es quien más tiene. Y entonces, ¿qué pasa ahora que te topas de frente con la

---

<sup>100</sup> Mèlich, Joan-Carles. (2015) óp. cit. p. 16.

<sup>101</sup> Indagando acerca del mencionado concepto, encontramos que, proviene del latín *progressus*. “Acción de ir hacia delante. Avance, adelanto, perfeccionamiento”, según la Real Academia Española. El *Diccionario de la lengua española* es la obra lexicográfica de referencia de la Academia. 2014. Asociación de Academias de la Lengua Española (ASALE). En: <http://dle.rae.es/?id=UJpEIHN> “avance”; es avanzar, mejorar, crecer, mejorar, incluso un “obtener”. Verbo formado por el prefijo *pro* “hacia adelante” y el verbo *gradior*, *gressus* “ir, marchar”. De la raíz *gradus* “paso, peldaño” También “grado, grada”. Revisamos otro diccionario: “Acción y efecto de avanzar, crecer o mejorar; en sentido genérico, referido a la evolución de la Soc. humana. En este sentido la idea de p. parece relacionada con el desarrollo de las fuerzas productivas: inexistente en las Soc. precapitalistas (sustituida por ideas de decadencia a partir de un momento. Mitos de la “caída” o de carácter cíclico), aparece en el Renacimiento como ampliación del campo del conocimiento (G. Bruno); durante el s. XVIII el p. aparece como mejora de la Soc. en su conjunto, y se centra (Condorcet) en el descubrimiento de las leyes naturales; durante el s. XIX, el p. se define como dominio de la naturaleza, para ponerla al servicio de la humanidad, y remoción de los obstáculos (sociales e ideológicos) que se le oponen. La crisis del pensamiento burgués a mediados del s. XX, reflejo de la de su sist. de dominación, ha reducido el concepto de p. a los aspectos tecnológicos y ha retomado el pesimismo antropológico del pensamiento tradicional. || Prosperidad, perfeccionamiento.” En: *Diccionario enciclopédico*. Grijalbo. Barcelona, España.1986. p. 1508. Los sentidos de progreso han cambiado conforme la historia, los mismos se han instalado en diferentes épocas.

realidad, cobijada por la inmediatez del presente? Sabato daría respuesta de la siguiente manera: *"Va a ser difícil encontrar la manera que permita a los hombres acceder a buenos trabajos y a una vida que cuente con la posibilidad de crear o realizar actividades propias del espíritu"*<sup>102</sup> Resulta que, no somos alumnos sino clientes; no somos pedagogos sino reclutadores, facilitadores; no somos humanos, sino recursos humanos, diría Eduardo Galeano; no educamos, sino que, capacitamos; no intentamos una formación de cada uno sino seleccionamos al más idóneo; no intentamos una relación ética, sino una relación de acuerdo a sus competencias; no te presentas, sino te vendes.

Asimismo, *"hoy el hombre no se siente pecador, se cree un engranaje, lo que es trágicamente peor. Y esta profanación puede ser únicamente sanada con la mirada que cada uno dirige a los demás, no para evaluar los méritos de su realización personal ni analizar cualquiera de sus actos. Es un abrazo el que nos puede dar el gozo de pertenecer a una obra grande que a todos nos incluya"*<sup>103</sup> El hombre tampoco se siente culpable de nada. Se instala en la lógica del saber hacer, saber obedecer sin reflexionar. Esto es un grito ensordecido, resistamos el embate de la época, miren a su alrededor, siempre habrá alguien por afectar y que nos afecte. El individualismo no podrá con nosotros, los soñadores, pues al fin y al cabo diría Calderón de la Barca: *"que toda la vida es sueño, y los sueños, sueños son."*<sup>104</sup> Sigamos resistiendo y soñando con transformar el mundo.

La transformación del mundo ha de llevarse a cabo por la búsqueda de una vida más humana, la cual deberá partir de la educación, dirá Sabato. Y es precisamente en ese buscar incesantemente que hemos de seguir en la antigua Grecia para comprender a la pedagogía desde la paideia. Es decir, cómo es que se podría llegar a tener paideia para la construcción de la ciudad. El concepto de paideia ha de ser primordial en el hecho de mostrar uno de los sentidos pedagógicos. Ya hemos trabajado el sentido del mito. Ahora, será el de paideia y la formación del ciudadano.

---

<sup>102</sup> Sabato, Ernesto. (2011) óp. cit. p. 69.

<sup>103</sup> Ibid. pp. 104-105.

<sup>104</sup> Calderón de la Barca, Pedro. *La vida es sueño*. Espasa-Calpe. Madrid, España. 1997. 2. 158.

I.2. La pedagogía como paideia en la antigua Grecia y la formación del ciudadano.

*“La búsqueda de una vida más humana debe comenzar por la educación.”*

Sabato, Ernesto.

*“La educación no es una propiedad individual, si no que pertenece, por su esencia a la comunidad.”*

Werner, Jaeger.

Tener cultura en la antigua Grecia, significaba tener paideia<sup>105</sup>, concepto fundamental para la investigación. Permite comprender uno de los significados que se le han dado a la pedagogía. Y así, entender la transformación, retomando esta segunda concepción, determinada por la cultura en que se instaura. La pedagogía entendida como paideia, es el aprender a ser ciudadano. Un ciudadano con cultura, es decir, con formación. Abrir aquellos espacios en donde hay un inevitable encuentro con otros ciudadanos para construir la ciudad en miras de la justicia, que es posible sí el ciudadano tiene areté, como ideal de formación humana en un primer momento. Para poder aproximarnos a la definición del concepto paideia, es importante retomar lo que apunta Nicola Abbagnano, en su diccionario de filosofía, donde encontramos que, Paideia lo remite al concepto de cultura, y, con respecto a nuestro concepto de interés, define: *“(ingl. culture; franc. culture; alem. Kultur; ital. cultura). Este término tiene dos significados fundamentales. El primero es más antiguo y significa la formación del hombre, su mejoramiento y perfeccionamiento. [...] El segundo significado indica el producto de esta formación, esto es, el conjunto de los modos*

---

<sup>105</sup> Para el presente proyecto, es importante decir que el concepto *Paideia*, lo entendemos como el proceso de formación humana, el cual a partir de lo artístico, político, religioso, económico, científico; es decir, cultural, es que se compone el ser humano. Por lo cual, supone el desarrollo sustancial del ser al que se le está guiando. Así pues, la *Paideia*, es el gran proyecto educativo de la cultura helenística, para la formación humana. Ante todo, ha de ser un ideal de humanidad, es como dice Jaeger, *“el sentido de un ideal inherente a la humanidad heredera de Grecia [...] un alto concepto de valor, un ideal consciente”* Jaeger, Werner. Introducción en: *Paideia*. FCE. México, D. F. 1957. p. 6. El ideal de hombre. La búsqueda de un hombre culto que, parafraseando a Jaeger, es lo da un sentido a la paideia como principio formativo.

de vivir y de pensar cultivados, civilizados, pulimentados a los que se suele dar también el nombre de civilización. [en particular] En el significado que se refiere a la persona humana singular en su formación, la palabra corresponde aun actualmente a lo que los griegos denominaban *paideia*.<sup>106</sup> Resulta complicado traducirlo a ciertos idiomas, en nuestro caso, el español, se entiende de manera tajante como educación<sup>107</sup>, la cual tendrá “una función tan natural y universal de la comunidad humana, que por su misma evidencia tarda mucho tiempo en llegar a la plena conciencia de aquellos que la reciben y la practican.”<sup>108</sup> Es complejo cerrarle ahí, porque tiene que ver con la formación de cada uno, para llegar a conformar, la civilización<sup>109</sup>. Se expresa como idea de la comunidad, en la que todos aquellos que la conformen darán apertura a la misma siendo éstos conscientes. Siendo ésta abierta, de igual manera pertenecerá a la comunidad humana.

---

<sup>106</sup> Abbagnano, Nicola. *Diccionario de filosofía*. FCE. México, D. F. 1974. p. 272.

<sup>107</sup> Ya apuntamos que la educación ha de pertenecer a la comunidad, en tanto ésta tenga y forme, “*El carácter de la comunidad se imprime en sus miembros individuales y es, en el hombre, el ζῷον πολιτικόν*, [es decir, el zoon politikon, Aristóteles, le da el significado de aquel ser humano que actúa, y vive en sociedad] *en una medida muy superior que, en los animales, fuente de toda acción y de toda conducta*” Jaeger, Werner. Introducción en: *Paideia*. FCE. México, D. F. 1957. p. 3. A cada uno de los miembros, es decir en cada hombre, el saber vivir en sociedad. La educación depende “*del sentido filosófico de lo universal, de su percepción de las leyes profundas que gobiernan la naturaleza humana y de las cuales derivan las normas que rigen la conducta individual y la estructura de la sociedad*” Introducción en: *Ibid.* p. 10. Lo universal, es la ley, es a quien se le habrá de rendir cuentas de la conducta que llevamos a cabo en sociedad. Su propósito es educar y formar “*verdaderos hombres, del mismo que el alfarero modela su arcilla y el escultor sus piedras, es una idea osada y creadora que sólo podía madurar en aquel pueblo artista y pensador. La más alta obra de arte que su afán se propuso fue la creación del hombre viviente. Los griegos vieron por primera vez que la educación debe ser también un proceso de construcción consciente*” Introducción en: *Ibid.* p. 11. Así es como se retrata el concepto de educación, mediante la formación de hombres auténticos.

<sup>108</sup> Jaeger, Werner. *Paideia*. FCE. México, D. F. 1957. p. 19.

<sup>109</sup> Acerca de la complejidad con que resulta traducirlo, apunta Jaeger: “*Es imposible rehuir el empleo de expresiones modernas tales como civilización, cultura, tradición, literatura o educación. Pero ninguna de ellas coincide realmente con lo que los griegos entendían por paideia. Cada uno de estos términos se reduce a expresar un aspecto de aquel concepto general, y para abarcar el campo de conjunto del concepto griego sería necesario emplearlos todos a la vez [... lo importante es la] -unidad expresada por la palabra griega- y no en la diversidad subrayada y completada por los giros modernos*” Jaeger, Werner. Prólogo. En *Paideia*. FCE. México, D. F. 1957. Así, es que da cuenta sobre este problema, asimismo justifica en la medida de lo posible el usar estas expresiones, sin ser nunca fieles al concepto de *paideia* como el ideal de formación espiritual, y corporal en la antigua Grecia. Nombrarla, es casi imposible en esencia, pero no así, en significaciones que dicho sea de paso no se pueden evadir, ha de distinguirse por tener varias. El concepto estará conformado por cada una de estas palabras que intentan dar cuenta de este. La palabra al ser nombrada se significa. Asimismo, tener en cuenta que las palabras son polisémicas.

Se planteó la idea de que la pedagogía, a través del acompañamiento que hace propiamente el pedagogo en la antigua Grecia, es a él a quien compete la educación del ser, es decir, del niño; sin tener un reconocimiento en su labor, lo hace porque tenía formación, lo cual quiere decir, tener cultura. Testimonio de ello, la tragedia griega. No olvidemos, su concepción mitológica, que reiteramos, como dice Barthes: *“el mito alcanza toda la colectividad [...] Cualquier mito un poco general es realmente ambiguo pues representa la humanidad; aun la humanidad de aquellos que, al no tener nada, lo toman como suyo.”*<sup>110</sup> Se ha dado un primer sentido; siendo que los hemos de recuperar poco a poco. Desde esa condición creadora, artística, poética, por supuesto ambigua, del ser humano. El mito, cobija a quien lo narra, y a quien lo coge como suyo, teniendo sentido para ambas partes. Esto es, se ocupa de narrar, de desestructurar la cosa, dándole sentido, para esto es necesario volver a *“plantear un real finalmente impenetrable, irreductible y, en ese caso, poetizar.”*<sup>111</sup> A la misma pedagogía, que busca, como nosotros, no el sentido, si no, los sentidos que están en ella, de manera intrínseca e innegable<sup>112</sup>.

Pensar en la paideia, tratando de definirla, es inmiscuirse en la cultura helénica, por ello dice Jaeger: *“paideia, la formación del hombre griego, como base para una nueva consideración del helenismo en toda su totalidad”*<sup>113</sup> Es intentar atrapar ese ideal del hombre griego, es decir, comprender la construcción del mismo, en otras palabras, el auténtico ser, respondiendo al principio griego, no cualquier principio, si no, uno espiritual, *“el principio espiritual de los griegos no es el individualismo, si no el “humanismo”, para usar la palabra en su sentido clásico y originario. Humanismo viene de humanitas [...] Significó la educación del hombre de acuerdo con la verdadera forma humana, con su auténtico ser. Tal*

---

<sup>110</sup> Barthes, Roland. *Mitologías*. Siglo XXI Editores. México, D. F. 1999. p. 254.

<sup>111</sup> *Ibid.* p. 256.

<sup>112</sup> En este segundo momento, en donde retomamos la paideia, como sentido de pedagogía, es preciso aclarar que, para haber educación, es necesario vivir en comunidad, así apunta Jaeger *“en parte alguna adquiere mayor fuerza el influjo de la comunidad sobre sus miembros que en el esfuerzo constante para educar a cada nueva generación de acuerdo con su propio sentido.”* Introducción en: Jaeger, Werner. (1957) *óp. cit.* p. 3. Siendo la comunidad parte importante para este sentido de paideia, fundamentalmente para la generación de la antigua Grecia, no es posible entender la educación, sin tener presente a la sociedad en la que se está inmerso.

<sup>113</sup> Jaeger, Werner. Prólogo. En *Paideia*. FCE. México, D. F. 1957.

*es la genuina paideia griega considerada como modelo por un hombre de estado romano. No surge de lo individual, sino de la idea. Sobre el hombre como ser gregario o como supuesto yo autónomo, se levanta el hombre como idea. A ella aspiraron los educadores griegos, así como los poetas, artistas y filósofos. Pero el hombre, considerado en su idea, significa la imagen del hombre genérico en su validez universal y normativa*<sup>114</sup> La autenticidad, no resulta ostentosa, cuando hablamos de la formación del hombre, que aspira a serlo, dentro del humanismo, como aquello que le dará forma. La idea del ser autentico, morará bajo el ideal de hombre, es decir, un modelo; Paideia entendida ahora, como cultura en términos modernos. Y cómo entendemos, y hablamos de paideia, *“al emplear un término griego para expresar una cosa griega, quiero dar a entender que esta cosa se contempla, no con los ojos del hombre moderno, sino con los del griego*<sup>115</sup> No podríamos encerrarlo en un significado, muchísimo menos en un solo sentido, este concepto está arraigado en la cosa griega, y, asimismo, la exterioriza en el lenguaje griego. Así pues, continuaremos encargándonos y adentrándonos, en la imagen del concepto; como tal, a su vez en la proyección del mismo, igualmente en el estudio del sentido que tiene éste como punto de partida; la cosa griega, es decir, *“el término paideia, que por modo admirable designa el proceso integral de la educación entre los griegos, es una palabra que comienza a usarse en el siglo V antes de nuestra Era.”*<sup>116</sup> Se remite a la educación del hombre griego, ubicándonos en el tiempo, es decir, en una época antigua, la cual significó una ruptura en relación con los sentidos de pedagogía que estamos indagando, al respecto, de que en un primer momento se entendía como areté, *“el vocablo de que se servía la más antigua literatura para aludir al fenómeno de la formación humana era el sustantivo areté, en su acepción de fuerza y capacidad”*<sup>117</sup> La formación del ser, se refería a este concepto, al cual aludimos, nos abre el panorama a mirar la educación en aquellos tiempos, dado desde la literatura, y nos volvemos a encontrar con un origen narrativo<sup>118</sup>. Estos orígenes, nos

---

<sup>114</sup> Jaeger, Werner. Introducción en: *Paideia*. FCE. México, D. F. 1957. p. 11-12.

<sup>115</sup> Jaeger, Werner. Prólogo. En *Paideia*. FCE. México, D. F. 1957.

<sup>116</sup> Larroyo, Francisco. *Historia general de la pedagogía*. Editorial Porrúa. México, D. F. 1977. p. 130.

<sup>117</sup> Ídem.

<sup>118</sup> A punta Jaeger al respecto del origen narrativo lo siguiente: *“Los antiguos tenían la convicción de que la educación y la cultura no constituyen un arte formal o una teoría abstracta, distintos de la estructura histórica objetiva de la vida espiritual de una nación. Esos valores tomaban cuerpo, según ellos, en la literatura, que es*

permiten dar cuenta de lo crucial que es contarnos, volver a recordarnos, para no olvidarnos de aquello que es importante, y que siempre valdrá la pena decir, para reinventarnos por medio de la palabra, la cual perdura, a través del tiempo.

Puntualmente a qué tipo de formación nos referimos, “*la paideia, designa, como fenómeno integral de la educación, el cultivo tanto del cuerpo como del alma.*”<sup>119</sup> La cual es propia de los hombres que merecen reconocimiento por tener paideia, y quien les reconoce, es la comunidad<sup>120</sup>. La educación a la que se refiere es a un cuidado de sí mismo<sup>121</sup>, que enunciaba con antelación, es decir, no descuidar la educación corporal,

---

*la expresión real de toda cultura superior.”* Jaeger, Werner. Prólogo. En *Paideia*. FCE. México, D. F. 1957. Justamente en estas palabras nos amparamos para reafirmar lo dicho sobre el origen, para entender la pedagogía, como paideia.

<sup>119</sup> Larroyo, Francisco. (1977) óp. cit. p. 130.

<sup>120</sup> No sólo reconoce, sino que es quien le da vida a la paideia, es ella misma “*la estructura de toda sociedad descansa en las leyes y en las normas escritas o no escritas que la unen y ligan a sus miembros. Así toda educación es el producto de la conciencia viva de una norma que rige una comunidad humana, lo mismo si se trata de la familia, de una clase social o de una profesión, que, de una asociación más amplia, como una estirpe o un estado*” Jaeger, Werner. Introducción en: *Paideia*. FCE. México, D. F. 1957. p. 3-4. Constituye a través de la norma disponer y decidir a quién de los miembros de la comunidad tiene conciencia de la ley, es decir, educación, “*la esencia de la educación consiste en la acuñación de los individuos según la forma de la comunidad*” Jaeger, Werner. Introducción en: *Paideia*. FCE. México, D. F. 1957. p. 12. Misma que pondrá el sello a la comunidad, ya que cada uno es un ser educado.

<sup>121</sup> Anunciado como punto de partida, es decir, un principio pedagógico que tiene que ver con la formación del cuerpo y el alma, dice Abbagnano: “*la C. [nosotros diríamos la paideia] Existe sólo como fin o término del proceso de formación cultural; es, en otros términos, una realidad más alta que la de las cosas o de los hechos, es una idea en el sentido platónico, un ideal, una forma que los hombres deben tratar de conquistar y de encarnar en sí mismos.*” Abbagnano, Nicola. (1974) óp. cit. p. 273. Entendido, ese entramado como formación cultural en términos actuales, es decir, es la idea, el dogma platónico por el cual el hombre se había de formar y encaminar hacia él. Claramente está emparentado con la noción de un hombre culto, para ello Abbagnano, nos dice: “*una C. general que, como la clásica paideia, se preocupe de la formación total y auténticamente humana del hombre. En primer lugar, es una C. “abierta”, es decir, una C. tal que no encierre al hombre en un ámbito de ideas o creencias limitado y circunscrito. El hombre “culto” es, en primer lugar, el hombre de espíritu abierto y libre que sabe comprender las ideas y las creencias de los demás aun cuando no pueda aceptarlas ni reconocerles validez. En segundo lugar, y consecuentemente, una C. viva y formadora debe estar abierta al porvenir, pero anclada en el pasado. En este sentido, el hombre culto es el que no se asusta frente a lo nuevo ni rehúsa las novedades, pero sabe considerarlas en su justo valor, conectándolas con el pasado y aclarando sus semejanzas y desacuerdos. En tercer lugar, y, por consiguiente, la C. está fundada en la posibilidad de abstracciones operadoras, esto es, en la capacidad de efectuar elecciones o abstracciones que permitan cotejos, valoraciones totales y, por lo tanto, orientaciones de naturaleza relativamente estable.*” Ibid. 276. El cuidado de sí corresponde en la Antigua Grecia, a una concepción y práctica encaminada e implementada claramente en la civilización griega. Para el cultivo de sí Foucault toma como referencia a los filósofos y médicos de los primeros siglos de la era cristiana, censurados por retomar el placer de lo sexual, exactamente “*es la insistencia en la atención que conviene concederse a uno mismo; es la modalidad, la amplitud, la permanencia, la exactitud de la vigilancia lo que se pide; es la inquietud a propósito de todas las perturbaciones del cuerpo y del alma lo que hay que evitar por medio de un régimen austero; es la importancia que tiene*



muchísimo menos la educación del alma. El cultivo de sí, es tener paideia; es tener formación al cultivarse, por tanto, cuidado de uno mismo. Siendo ésta la premisa en la Antigüedad para hablar del cuidado, enmarcando así la idea de lo propio, del uno, de lo mismo. Puntualmente nos estamos refiriendo a un modo de vivir, el cual es y no deja de ser el vivir bien, es decir, tener una buena vida. El problema es, quiénes somos y cómo nos constituimos para vivir. Es decir, comenzar a hacerlo. La práctica del uno, como el cuidado de sí mismo es, el quehacer filosófico. Este quehacer, implica pensar, pensarse a sí mismos, para poder tener el cuidado del alma y del cuerpo, es decir, el cuidado de sí es una experiencia de lo mismo; Foucault ha planteado la idea de la inquietud de sí mismo, como esa experiencia de la existencia, es decir, el proceso del sujeto allegándose a la verdad. Esta

---

*respetarse a sí mismo no simplemente en el estatuto propio si no en el propio ser razonable, soportando la privación de los placeres” Foucault, Michel. Historial de la sexualidad. 3: La inquietud de sí. Siglo XXI Editores. México, D. F. 2013. p. 47. Entra en una moral peligrosa, como insistente en la aniquilación del deseo, para concentrarse en lo que conviene al alma y al cuerpo de sí mismos. “No sería por tanto el esfuerzo de una autoridad pública lo que daría cuenta del nacimiento de esa moral rigurosa, sino más bien el debilitamiento del marco político y social en el que se desarrollaba en el pasado la vida de los individuos: al encontrarse menos fuertemente insertos en las ciudades, más aislados unos de otros y más dependientes de sí mismos” Ibidem. Es a través de una autoridad que es pública, es decir, de una moral. Toda moral es pública, donde se debilitan las relaciones públicas, los individuos, perpetran la rigurosidad y la peligrosidad de la moral, convirtiendo a cada uno en seres preocupados por sí mismos, en un individualismo feroz, “la actitud individualista, caracterizada por el valor absoluto que se atribuye al individuo en su singularidad y por el grado de independencia que se le concede respecto del grupo al que pertenece o de las instituciones de las que depende; la valorización de la vida privada, es decir, la importancia reconocida a las relaciones familiares, a las formas de la actividad doméstica y al campo de los intereses patrimoniales y, finalmente, la intensidad de las relaciones con uno mismo, esto es, de las maneras en las que se ve uno llamado a tomarse a sí mismo como objeto de conocimiento y campo de acción, a fin de transformarse, de corregirse, de purificarse, de construir la propia salvación” Ibid. p. 48. Ese modo de ser, de vivir para sí mismo implica depender y ser instituidos en una moral, para brindar al ámbito de lo privado la importancia que supone merecer. Posteriormente trabajar sobre sí mismo. Foucault, lo retrata como “el desarrollo de lo que podríamos llamar un “cultivo de sí” en el que las relaciones de uno consigo mismo se intensificaron y valorizaron” Ibid. p. 49. Esta denominación, nombra históricamente a ese movimiento de cuidar de la propia existencia para ocuparse de ella, es decir, un “cultivo de sí”, convirtiéndose en “el precepto de que hay que ocuparse de uno mismo es en todo caso un imperativo que circula entre buen número de doctrinas diferentes; ha tomado también la forma de una actitud, de un modo de comportarse, ha impregnado las maneras de vivir; se ha desarrollado en procedimientos, en prácticas y en recetas que se meditan, se perfeccionan y se enseñan; ha constituido así una práctica social que generó relaciones interindividuales, intercambios y comunicaciones y, a veces, incluso instituciones; ha dado lugar, finalmente, a cierto modo de conocimiento y a la elaboración de un saber” Ibid. p. 51. El imperativo, estará insertado en un cierto adoctrinamiento de las prácticas como seres individuales. Y así, se entenderán las relaciones sociales. La gramática del mundo determina el cómo hacer de cada uno, la forma y el modo de estar en este mundo, es decir, de existir. La práctica social como imperativo, es la norma. La norma que, a su vez, constituye la ley; la ley que es el motor de la institución. La pedagogía como paideia es creación, un saber para tener areté, es decir, el cuidado de uno mismo. El trabajo sobre sí mismo para ser virtuosos.*



idea, la analiza como la *épiméleia/cura sui*<sup>122</sup>, concepto al que retoma precisamente como *el cuidado de uno mismo*, encaminada al conocer, es decir, llegar a la verdad. Pero, no se cierra ahí, ya que, el conocer es *“la fórmula del Oráculo de Delfos: concómete a ti mismo. Pero, en realidad, esta fórmula de concómete a ti mismo va acompañada siempre, por otra parte, de otra exigencia: ocúpate de ti mismo.”*<sup>123</sup> El conocimiento es por la preocupación de sí mismo, es decir, de la ocupación de la cual, y por la que conocemos en concreto, pero ¿cómo ocuparse por sí mismos, sino se tiene lugar para ello? Por tanto, Sócrates andaba por la calle, interpelando, persuadiendo a los jóvenes a que obraran conforme al precepto del cuidado de uno mismo. La *épiméleia/cura sui* es la inquietud, la ocupación y, por consiguiente, preocupación de sí mismo. Sentirse inquieto o preocupado, es atender un imperativo del cual sabemos es muy antiguo, por lo cual lo ubicamos en la cultura griega. Como imperativo significa una determinada regla a seguir para luego decir que se ha tenido una vida plena por obedecer, actuar conforme a un precepto de la conducta personal y por supuesto social, haciendo de la vida todo un arte. Esa vida no comenzará como quería el Oráculo, es decir, por conocerse a sí mismo, sino por el cuidado de sí. Así pues, para la ocupación de sí mismos, implica la siguiente sentencia: *“ocuparse de uno mismo no constituye simplemente una condición necesaria para acceder a la vida filosófica, en el sentido estricto del término, sino que, [...] este principio se ha convertido en términos generales en el principio básico de cualquier conducta racional, de cualquier forma de vida activa que aspire a estar regida por el principio de la racionalidad moral”*<sup>124</sup> Es pensarse a sí mismos para acceder a una vida filosófica, en la cual la posibilidad de accionar es mediante el pensamiento racional. No es un actuar cualquiera sino uno moral porque es aquí donde comenzará el principio a tener sentido el principio filosófico. Este principio, es decir, la *épiméleia/cura sui* ha de tener algunos trazos para configurarse como concepto de tal magnitud: *“En primer lugar, [...] el concepto equivale a una actitud general, a un determinado modo de enfrentarse al mundo, a un determinado modo de comportarse, de*

---

<sup>122</sup> Foucault, Michel. *La hermenéutica del sujeto*. Editorial Altamira. La Plata, Argentina. 1996. p. 35.

<sup>123</sup> Ídem.

<sup>124</sup> Ibid. pp. 35-36.

*establecer relaciones con los otros y con el mundo*"<sup>125</sup> Comienza con la actitud consigo mismo y con otros. Por tanto, la actitud es frente al modo de hacer de uno mismo, para sí, consiguiendo entablar vínculos con el mundo y que, sin los otros sería nada. Posteriormente, *"En un segundo lugar, la épiméleia heautou es una determinada forma de atención, de mirada. Preocuparse por uno mismo implica que uno reconvierta su mirada y la desplace desde el exterior, desde el mundo, y desde los otros hacía sí mismo. La preocupación por uno mismo implica una cierta forma de vigilancia sobre lo que uno piensa y sobre lo que acontece en el pensamiento"*<sup>126</sup> Aparece la mirada, una manera de cuidar y ésta viene de fuera. Es externa, por tanto, la preocupación no será ni una atención sino una vigilancia permanente hacia sí mismo. Uno mismo, estará al resguardo a causa de su pensamiento. La tarea será hecha por sí mismo y no por el mundo, ahí estará la mirada. Luego, *"En tercer lugar, la épiméleia designa también un determinado modo de actuar, una forma de comportarse que se ejerce sobre uno mismo, a través de la cual uno se hace cargo de sí mismo, se modifica, se purifica, se transforma o se transfigura. De aquí se derivan toda una serie de prácticas basadas a su vez en toda una serie de ejercicios que van a jugar en la historia de la cultura, de la filosofía, de la moral y de la espiritualidad occidentales un papel muy relevante."*<sup>127</sup> La atención de sí mismo y la vigilancia del comportamiento, pasarán hasta trazar el comportamiento de tal manera que llegue a transformarse. Esta transformación, es posible por determinadas prácticas, acaecidas a lo largo de la historia. Las prácticas a las que hacemos referencia estarán configuradas por la misma cultura en las que se llevan a cabo; el pensamiento, la manera en que se dan y el alcance que puedan tener. Pero ¿a qué prácticas nos referimos? Foucault, nos dirá: *"la técnica de la meditación, la técnica de la memorización del pasado, la técnica del examen de conciencia, la técnica de la verificación de las representaciones a medida que éstas se hacen presentes en la mente..."*<sup>128</sup> Éstas son retratadas como ejercicios a modo de que se pueda pensar, modificar y reconfigurar el comportamiento. Tuvieron presencia puntualmente en la cultura griega,

---

<sup>125</sup> Ibid. p. 36.

<sup>126</sup> Ídem.

<sup>127</sup> Ibid. p. 36-37.

<sup>128</sup> Ibid. p. 37.

helénica y romana. La inquietud de sí es una actitud, una mirada, un modo de comportarse que a su vez se transforme en la conformación de una determinada cultura, atravesada por las prácticas de sí, que son las prácticas para llegar a la verdad, al conocimiento, a un determinado comportamiento. Por tanto, serán prácticas de subjetividad, *“La noción de épiméleia implica, por último, un corpus que define una manera de ser, una actitud, formas de reflexión de un tipo determinado de tal modo que, dadas sus características específicas, convierten a esta noción en un fenómeno de capital importancia, no sólo en la historia de las representaciones, sino también en la historia misma de la subjetividad o, si se prefiere, en la historia de las prácticas de la subjetividad.”*<sup>129</sup> El conjunto que supone, es decir, el entramado que habíamos enunciado dan no sólo la importancia sino le concibe como el parteaguas en la Antigüedad, dado que sin este concepto la configuración de la subjetividad a través del conocimiento de uno mismo no se habría podido llevar a cabo. Es decir, el acceso a la verdad y a una determinada ética; formando así, parte de la historia. La historia de las transformaciones, que es, la historia del devenir con uno mismo. Hay un sentido de experiencia con uno mismo, es decir, indagar para reflexionar sobre la verdad. O sea, el decir la verdad sobre sí mismo. Tener acceso y por tanto decir la verdad, es lo conforma al ser. ¿Y cómo se da el acceso? Precisamente por la pregunta, esa constante búsqueda a la que, *“llamamos filosofía a esta peculiar forma de pensamiento que se plantea la pregunta no sólo, por supuesto, por lo que es verdadero y lo que es falso, sino también por aquello que hace que exista y que pueda existir lo verdadero y lo falso”*<sup>130</sup> Es por ello por lo que decimos, la interrogación es la que nos conduce a la verdad. Aquello que nos dé la certeza de que algo es o no verdadero, y por lo tanto sea verdad. La filosofía también será, *“una forma de pensamiento que intenta determinar las condiciones y los límites del acceso del sujeto a la verdad. Si denominamos a todo esto filosofía creo que se podría denominar espiritualidad a la búsqueda, a la práctica, a las experiencias a través de las cuales el sujeto realiza sobre sí mismo las transformaciones necesarias para tener acceso a la verdad”*<sup>131</sup> Nace una concepción que determina la manera en que se pueda llegar a la verdad, es decir,

---

<sup>129</sup> Ídem.

<sup>130</sup> Ibid. p. 38.

<sup>131</sup> Ibid. 39.

que sólo a través de la espiritualidad llegamos al conocimiento de uno mismo. La introspección efectuada sobre sí mismo llegando así, a la verdad. La espiritualidad es tarea de la filosofía, a la cual nos referimos y será un *“conjunto de estas búsquedas, prácticas y experiencias, entre las cuales se encuentran las purificaciones, la ascesis, las renunciaciones, las conversiones de la mirada, las modificaciones de la existencia que constituyen, no para el conocimiento si no para el sujeto para el ser mismo del sujeto, el precio a pagar por tener acceso a la verdad”*<sup>132</sup> La espiritualidad entendida como aquello que ha de ser necesario implementar para la transformación de sí mismo, por la formación del ser mismo, encaminándose a dejar de ser lo que se era, para dar paso a otra cosa. El devenir otro, es un movimiento de las prácticas subjetivas, es decir, del trabajo con uno mismo. Cada sujeto, es un sujeto que se hace responsable de sí mismo, por la preocupación de sí, lo cual conlleva a configurar a un sujeto ético. La épiméleia/cura sui es la construcción del sujeto, es decir, una conformación de éste. Por tanto, la preocupación y por ende la ocupación de sí mismo, significa un arte. Es decir, el arte de vivir; en otras palabras, es una techné.

Ya decíamos, la épiméleia es la preocupación por sí mismo y de tanto en tanto ésta, se mira como una techné. Es decir, un vivir artísticamente en donde el sujeto construye su vida como si fuese una obra de arte. Esta proyección de la preocupación, la retoma el discurso pedagógico porque atraviesa la cultura helénica, griega y romana. Llegando así, a la actualidad concebida como la formación del hombre antiguo que se encuentra en constante construcción de sí mismo. Para la pedagogía, la techné es el pensamiento sobre sí mismo, es aquella preocupación. Es decir, una actividad filosófica sobre el sujeto. La proyección que enmarcamos fue en la antigüedad es ese modo de vivir, es decir, seguían el dogma para vivir bien y tener una “buena vida”. Ese proyecto es la techné, mismo que funciona como imagen de pedagogía, rastreado y planteado en ese momento. Así pues, la pedagogía es una techné vista como un arte, es decir, *“el arte de vivir es comprometerse con una de sus formas”*<sup>133</sup> Por tanto, éste es el propósito por seguir de lo que entendemos

---

<sup>132</sup> Ídem.

<sup>133</sup> Nehamas, Alexander. Introducción en: El arte de vivir, Reflexiones socráticas de Platón a Foucault. Editorial Pre-Textos. Valencia, España. 2005. p. 32.

por el arte de vivir, el cual Sócrates ha de tenerlo como *“una empresa totalmente nueva dentro del mundo ético e intelectual de Atenas.”*<sup>134</sup> Lo que significará una visión del cómo hacer y pensar. Ese hacer es puramente moral, por tanto, el pensar es evocar a la verdad, es decirlo todo. Es por ello por lo que pedagogía implicará un pensar filosófico y un hacer artístico. Vivir una vida pensando en lo que somos, sobre todo, en lo que podemos llegar a ser; es decir, una transformación, un quehacer filosófico. A este cumulo del saber cómo vivir, el cual significa un progreso propio de la época en la que se sitúan, es que le llamamos tener cultura. Jaeger lo retrata de la siguiente manera: *“El helenismo una posición singular. Grecia representa, frente a los grandes pueblos de Oriente, un “progreso” fundamental, un nuevo “estadio” en todo en cuanto hace referencia a la vida de los hombres en la comunidad. Ésta se funda en principios totalmente nuevos. Por muy alto que estimemos las realizaciones artísticas, religiosas y políticas de los pueblos anteriores, la historia de aquello que, con plena conciencia, podemos denominar nosotros cultura, no comienza antes de los griegos”*<sup>135</sup> Vivir en comunidad significa un evidente progreso para la conformación de una cultura. La cultura griega, contiene lo necesario para conformarse como tal y así fundamentar en el legado comparado a un velo largo, a un referente del cual no podríamos dejar de hablar, tanto así que, retomamos los orígenes no sólo de una cultura sino de un conjunto de significaciones, sobre todo de simbolizaciones, dando así lo que bien hemos de entender por cultura. Lo que cuenta la grandeza de Grecia es la historia, una narración de lo que significó y sigue significando para este estudio. Por tanto, los comienzos de una historia contada para conformar una unidad majestuosa, *“cuando decimos que nuestra historia comienza en Grecia, es preciso que alcancemos clara conciencia del sentido en que en este caso empleamos la palabra “historia”. Historia significa, por ejemplo, la exploración de mundos extraños, singulares y misteriosos [...] nos acercamos también hoy a los pueblos más remotos y tratamos de penetrar en su propio espíritu. Pero es preciso distinguir la historia en este sentido casi antropológico, de la historia que se funda en una unión espiritual viva y activa y en la comunidad de un destino, ya la del propio pueblo o la de un*

---

<sup>134</sup> Ibid. p. 253.

<sup>135</sup> Introducción en: Jaeger, Werner. (1957) óp. cit. p. 4.

*grupo de pueblos estrechamente unidos. Sólo en esta clase de historia se da una íntima inteligencia y un contacto creador entre unos y otros*<sup>136</sup> Así pues, sustentamos que la historia ha de tener un comienzo, el cual estará ligado a la manera de entender la historia como concepto de una investigación seria y que tiene un empuje para poder decir, contar las historias que caben dentro de ella. Y así, configurar una búsqueda que ante todo retrate un microcosmos, un mundo particular, una vida específica para adentrarnos a un macrocosmos, es decir, un mundo en comunidad. *“No es posible ya para nosotros una historia de la literatura griega separada de la comunidad social de la cual surgió y a la cual se dirigía. La superior fuerza del espíritu griego depende de su profunda raíz en la vida de la comunidad. Los ideales que se manifiestan en sus obras surgieron del espíritu creador de aquellos hombres profundamente informados sobre la vida individual de la comunidad. El hombre, cuya imagen se revela en las obras de los grandes griegos, es el hombre político”*<sup>137</sup> Hay un sentido antropológico que mira las vidas en comunidad, sobre todo en particular; confirma la vida espiritual que conlleva a la unión, es decir, un puente entre cada uno de los que forman una comunidad. Esto con relación a formar un hombre político, para ello es necesaria una educación humanista, *“todo futuro humanismo debe estar esencialmente orientado en el hecho fundamental de toda educación griega, es decir, en el hecho de que la humanidad, el “ser del hombre” se hallaba esencialmente vinculado a las características del hombre considerado como un ser político”*<sup>138</sup> Ese ideal de educación repercute en gran medida en el llegar a ser hombre. Dirigida al hombre que substancialmente se procura encaminarse como un hombre político.

Al intentar encaminarse hacia la virtud de la que todos pueden ser partícipes. En tanto así lo deseen, pues ésta no acontece por naturaleza. En palabras de Protágoras: *“y en cuanto a que creen que ésta no se da por naturaleza no con carácter espontáneo, sino que es enseñable y se obtiene del ejercicio, en quien lo obtiene, esto intentaré mostrártelo ahora”*<sup>139</sup> Por lo tanto, el sentido de la virtud es por medio de la enseñanza de ésta. Esto

---

<sup>136</sup> Introducción en: Ibid. p. 5.

<sup>137</sup> Introducción en: Ibid. p. 13.

<sup>138</sup> Introducción en: Ibid. p. 14.

<sup>139</sup> Protágoras, 323c.

significa ser hombre, uno que es justo, piadoso y sabio, es decir, *“la trinidad griega del poeta (ποιητής), el hombre de estado (πολιτικός) y el sabio (σοφός), encarna la más alta dirección de la nación. En esta atmósfera de íntima libertad, que se siente vinculada, por conocimiento esencial y aun por la más alta ley divina, al servicio de la totalidad, se desarrolló el genio creador de los griegos hasta llegar a su plenitud educadora, tan por encima de la virtuosidad intelectual y artística de nuestra moderna civilización individualista”*<sup>140</sup> Apelando a su auténtica condición de hombre creador, con carácter y siendo siempre prudente. Nada tiene que ver con el adoctrinamiento, es decir, no busca la imposición, mucho menos dominar la cultura. Actuar de manera virtuosa, es la posibilidad de crear la ciudad en donde los hombres aprenderán a serlo a partir de la imagen de paideia. Es decir, la función de la ciudad es humanizar a los hombres, *“los verdaderos representantes de la paideia griega no son los artistas mudos -escultores, pintores, arquitectos-, sino los poetas y los músicos, los filósofos, los retóricos y los oradores, es decir, los hombres de estado.”*<sup>141</sup> Así han de ser proclamados estos verdaderos hombres cultos, al fiarse no sólo de sus manos, si no, sobre todo de la palabra creadora. La humanidad como cultura, es la paideia. La virtud, era enseñada a través de la areté<sup>142</sup>, entendida a modo de formación, la misma que se transforma para devenir en una techné<sup>143</sup>, comprendida a manera de educación, esa

---

<sup>140</sup> Introducción en: Jaeger, Werner. (1957) óp. cit. p. 14.

<sup>141</sup> Ibid. p. 14-15.

<sup>142</sup> Representa la excelencia humana, *“término griego antiguo que significa “virtud” o “excelencia”. En contextos filosóficos, el término se aplicaba principalmente a las virtudes del carácter humano; en contextos más amplios, areté podía aplicarse a distintos tipos de excelencia. Las virtudes cardinales en el periodo clásico fueron el valor, la sabiduría, la temperancia (sofrosine), la piedad y la justicia. Sofistas como Protágoras afirmaron enseñar esas virtudes, y Sócrates puso en duda sus credenciales para hacerlo. Varios de los primeros diálogos platónicos muestran a Sócrates preguntando por las definiciones de las virtudes, y el mismo también investiga la areté en otros diálogos.”* Audi, Robert. (ed.) *Diccionario Akal de filosofía*. Ediciones Akal. Madrid, España. 2004. p. 64-65. En esencia apelaba a la virtud, mejor dicho, a las virtudes que conforman la excelencia. Ésas, se encaminan para conformar al hombre para poder ser llamado virtuoso. Hubo personajes, y en especial Protágoras, proclamado como aquel que enseñaba la máxima virtud, mediante sus hermosos discursos; su retórica es amplia, grandilocuente, a comparación de Sócrates, quien, mediante la pregunta, duda de lo que Protágoras anuncia, y se proclama. Reiteramos las posibilidades que tiene el concepto, por tanto, *“las concepciones tradicionales permitían que una persona tuviera una virtud (como el valor) pero careciera de otras (como la sabiduría), pero el Protágoras de Platón presenta a Sócrates defendiendo la tesis de la unidad de la areté, que implica que una persona que tiene una areté las tiene todas.”* Ibid. p. 65. La unidad, es lo que representa la areté, y que, pueden o no estar todas las virtudes.

<sup>143</sup> Retomando este concepto como habilidad humana, *“tecné (griego, «arte», «oficio»), habilidad humana basada en principios generales y susceptible de ser enseñada. En este sentido una habilidad manual como la carpintería es una techné, pero también lo son ciencias como la medicina y la aritmética. Según Platón (Gorgias*

actividad práctica, a la cual, sólo pueden acceder la nobleza, y esto es tener paideia. El conjunto de virtudes, es decir, aquellas por las cuales se alcanza la excelencia nos llaman a pensar, sí es que acaso las tenemos. Desde luego, nos es menester aclarar que, la techné, y *“su contenido es en todos los pueblos aproximadamente el mismo y es, al mismo tiempo, moral y práctico. Tal fue también entre los griegos. Reviste en parte la forma de mandamientos, tales como: honra a los dioses, honra a tu padre y a tu madre, respeta a los extranjeros; en parte, consiste en una serie de preceptos sobre la moralidad externa y en reglas de prudencia para la vida, transmitidas oralmente a través de los siglos; en parte, en la comunicación de conocimientos y habilidades profesionales, cuyo conjunto, en la medida en que es trasmisible”*<sup>144</sup> Acorde a los preceptos deberán en dado caso ser transmisibles, y así saber, qué y cómo hacer al recibir la instrucción para un ser determinado<sup>145</sup>, es decir, *“la educación no es posible sin que se ofrezca al espíritu una imagen del hombre tal como debe ser. [...] Lo fundamental en ella es καλόν, es decir, la belleza, en el sentido normativo de la imagen, imagen anhelada, del ideal”*<sup>146</sup> Es aprendido, adonde el dictamen no puede romperse, ni las reglas que le componen para saber cómo comportarse, y llevar acabo, teniendo así una vida equilibrada, es decir, moderada. Trabajar para que la imagen pueda estar, tener cavidad, y por tanto ser un hombre bello. El concepto al que nos referimos, es decir, educación, contrasta con el de cultura, en tanto, *“que cuando empleamos las expresiones educación y formación o cultura para designar estos sentidos históricamente distintos, la educación y la cultura tienen raíces diversas. La cultura se ofrece en la forma entera del hombre, en su conducta y comportamiento externo y en su apostura interna. Ni una ni otra nacen del azar, sino que son producto de una disciplina consciente.”*<sup>147</sup> Es pues,

---

501a), una techné genuina entiende su objeto y puede dar una descripción racional de su actividad. Aristóteles (Metafísica I. 1) distingue la techné de la experiencia sobre la base de que la techné comporta conocimiento de universales y causas y es pensable. En ocasiones «techné» se restringe a las artes productivas (frente a las teóricas y prácticas), como en la Ética a Nicómaco VI. 4. Muchas veces la techné y sus productos se oponen a la fisis, naturaleza (Física, II. 1).” Ibid. p. 929. Toda aquella cosa que es susceptible de ser enseñada a cualquiera, por tanto, tendrá la característica de ser transmisible. Se remonta al hacer con las manos, y que, imprime en un hacer, es decir, una actividad específica.

<sup>144</sup> Jaeger, Werner. (1957) óp. cit. p. 19.

<sup>145</sup> Ídem.

<sup>146</sup> Íd.

<sup>147</sup> Íd.



la distinción de dos conceptos que no necesariamente están desligados, pero en esencia dan vida a dos sentidos coyunturales e importantes para tratar de entender la formación humana. Ambas corresponden a ciertas actividades, por un lado, las espirituales en donde se imprime la reflexión para llegar a la excelencia. Por el otro, la habilidad, y el comportamiento específico, donde se imprime la manera del cómo hacerlo, para ser instruido por supuesto en ciertas actividades manuales, sobre todo, la posibilidad de crear.

Las virtudes que pretenden una reflexión para la formación de la excelencia humana hacen referencia a la fuerza con la que se ha de conformar un ser humano, es decir, la areté. Concepto coyuntural, ya que, al mirar, y darle vitalidad a un sentido pedagógico, nos hace pensar en la posibilidad de abordarlo como aquello que reafirma el ideal de hombre para llevar a cabo un proyecto que esencialmente es pedagógico, en ese caso, y poniendo el acento en lo más esencial del concepto histórico y antiguo, teniendo una acogida, más bien, *“como expresión del más alto ideal caballeresco unido a una conducta cortesana y selecta y el heroísmo guerrero, expresaría acaso el sentido de la palabra griega. [...] Su raíz se halla en las concepciones fundamentales de la nobleza caballeresca. En el concepto de la areté se concentra el ideal educador de este periodo en su forma más pura.”*<sup>148</sup> Desde esta perspectiva es un motor, lo cual, expresa un sentido cortés, y valeroso. Por tanto, el ideal que lo expresa en su forma más antigua, formando así la areté. Encaminándonos por los ideales aristocráticos, y poéticos, nos encontramos con la concepción homérica que, en sí, da hacia *“la excelencia humana, sino también la superioridad de seres no humanos, como la fuerza de los dioses o la rapidez de los caballos nobles.”*<sup>149</sup> Y es perteneciente de la aristocracia, dando en tanto, las características de aquellos que tienen areté, incluso dando cuenta que no son los únicos en tener excelencia. A modo de entender la areté, es preciso señalar que ésta, habría de ser propiamente de la nobleza, por tanto, *“los griegos consideraron siempre la destreza y la fuerza sobresalientes como el supuesto evidente de*

---

<sup>148</sup> Ibid. p. 21.

<sup>149</sup> Ídem.

*toda posición dominante*<sup>150</sup> La aristocracia, sería la poseedora de toda excelencia, habilidad, capacidad, y destreza.

Después de obtener la primera educación moral, por parte del pedagogo, la nodriza y la madre, que le enseñaron las letras, y ayudaron a entender textos; habrán de acudir con el maestro, es decir, con los sofistas<sup>151</sup>, que se ocupaban de *“el hombre “tal como debe ser” es el gran tema de la época y el término de todos los esfuerzos de los sofistas*<sup>152</sup> mediante la sofística<sup>153</sup>, les enseñarán en primera instancia, la poesía<sup>154</sup>: *“los colocan en los bancos de la escuela para leer los poemas de los buenos poetas y les obligan a aprendérselos de memoria. [se les invita hacer como los maestros, ya que] en ellos hay muchas exhortaciones, muchas digresiones y elogios y encomios de los virtuosos hombres de antaño, para que el*

---

<sup>150</sup> Íd.

<sup>151</sup> Es imprescindible, y a su vez complejo decir que éstos, sólo sabían mediante la palabra convencer a quienes acudían a ellos, es decir, mediante la retórica. Así pues, *“es imposible comprender en un concepto tradicional esta abigarrada mezcla de filólogo y retórico, pedagogo y literato. No sólo por su enseñanza, sino también por la atracción entera de su nuevo tipo espiritual y psicológico, fueron los sofistas como las más altas celebridades del espíritu griego de cada ciudad, donde por largo tiempo dieron el tono, siendo huéspedes predilectos de los ricos y de los poderosos”* Jaeger, Werner. *Paideia*. FCE. México, D. F. 1957. p. 272. La creación en la que se instaura la noción de sofista es particularmente por su modo de enseñar, y la fama que acarrea en tanto que encarnan el espíritu griego. Siendo aclamados por las personas bien acomodadas de aquellos tiempos, en quienes veían retratada la imagen individualista, aludiendo a los mejores en representar la educación recibida, y por tanto siendo los mejores ciudadanos, *“en efecto, las individualidades más representativas de una época que tiende en su totalidad al individualismo”* Ibidem. Esa consecuencia es una característica, también lo será lo formal.

<sup>152</sup> Ibid. p. 256.

<sup>153</sup> Concepto por el cual nos remitimos a señalar la premisa de *“los hombres tales como deben ser”*. Puesto que, nace en aquel ideal de hombre *“esta conciencia de las normas ideales del hombre es peculiar de la época en que comienza la sofística. El problema de la areté humana es ahora considerado con extraordinaria intensidad desde el punto de vista de la educación”* Jaeger, Werner. *Paideia*. FCE. México, D.F. 1957. p. 256. Impuesto el ideal desde la norma, para hacer legítimo el concepto al cual aludimos, siendo éste, precursor para la significación y tratamiento de la areté, a través de la retórica, juntamente con la filosofía, *“la educación sofística encierra en su rica multiplicidad el germen de la lucha pedagógica de la siguiente centuria: la lucha entre la filosofía y la retórica.”* Ibid. p. 273. He aquí el despliegue que tendrá en la historia, y en la investigación.

<sup>154</sup> Nos referimos a *“la poesía de los tiempos más viejos. [en referencia a la formación, es decir, la formación del areté. La importancia, y] la significación de la palabra en el lenguaje ordinario penetra evidentemente en el estilo de la poesía. Pero la areté, como expresión de la fuerza y el valor heroicos, se hallaba fuertemente enraizada en el lenguaje tradicional de la poesía heroica y esta significación debía permanecer allí por largo tiempo”* Jaeger, Werner. (1957) óp. cit. p. 22. Es en la poesía, el punto de lanza para poder dar voz a un arte que, en esencia simboliza la formación de cada ciudadano, como posibilidad de crear fuerza, coraje, y nobleza. Teniendo así, equilibrio entre el alma y el cuerpo. Es pues, que la poesía homérica relataba con gran gallardía los acontecimientos heroicos, por tanto, quienes intentaban formar la areté, debían aprenderlos de memoria, no sólo leerlos. Haciendo esto, podrían acceder a la areté, actuando conforme al lenguaje tradicional, el cual comienza a formar hombres virtuosos, llenos de valor, como los hombres antiguos.

*muchacho, con emulación, los imite y desee hacerse su semejante. [posteriormente, la música<sup>155</sup>.] Y, a su vez, los citaristas se cuidan, de igual modo, de la sensatez y procuran que los jóvenes no obren ningún mal. Además de esto, una vez que han aprendido a tocar la cítara, les enseñan los poemas de buenos poetas líricos, adaptándolos a la música de cítara, y fuerzan a las almas de sus discípulos a hacerse familiares los ritmos y las armonías, para que sean más suaves y más eurítmicos y más equilibrados, y, con ello, sean útiles en su hablar y obrar. Porque toda vida humana necesita de la euritmia y del equilibrio”<sup>156</sup> Creando una atmósfera de armonía, sensibilidad, y cercanía mediante la música, y la literatura, las cuales pertenecen al ámbito de las artes, pues éstas, “eran esencialmente agalma, ornamento.”<sup>157</sup> Es decir, virtudes esenciales, y espirituales. Por tanto, “la historia de la educación griega coincide en lo esencial con la de la literatura. Ésta es, en sentido originario que le dieron sus creadores, la expresión de autoformación del hombre griego. Independientemente de esto, no poseemos tradición alguna escrita de los siglos anteriores a la edad clásica fuera de lo que nos queda de sus poemas. Así, aun en la historia en su más amplio sentido, lo único que nos hace accesible la comprensión de aquel periodo es la evolución y la formación del hombre en la poesía y el arte.”<sup>158</sup> En donde cada discípulo tenga una formación, sustentada en la literatura. Así pues, la poesía, y la música atravesarán la educación griega, y por tanto la historia de la misma, sin olvidarnos del cuerpo<sup>159</sup>, dispuesto a ser formado, para esto, “los envían aún al maestro de gimnasia, para que, con un cuerpo mejor, sirvan a un propósito que sea valioso y no se vean obligados, por su debilidad*

---

<sup>155</sup> Haciendo hincapié en “la palabra y el sonido, el ritmo y la armonía, en la medida en que actúan mediante la palabra y el sonido o mediante ambos, son las únicas fuerzas formadoras del alma, pues el factor decisivo en toda paideia es la energía, más importante todavía para la formación del espíritu que para la adquisición de las aptitudes corporales en el agón. Según la concepción griega, las artes pertenecen a otra esfera. Afirman, en el periodo clásico, su lugar en el mundo sagrado del culto en el cual tuvieron su origen.” Jaeger, Werner. Introducción en: *Paideia*. FCE. México, D. F. 1957. p. 15. Para tener Paideia, y crear la areté es necesario bastarse de igual manera en la música, tanto como en la poesía. Ambas han de formar al espíritu, mediante la palabra, y el ritmo, que resulta aún más importante que la educación corporal.

<sup>156</sup> *Protágoras*, 325e-326a, b.

<sup>157</sup> Jaeger, Werner. Introducción en: *Paideia*. FCE. México, D. F. 1957. p. 15.

<sup>158</sup> Ídem.

<sup>159</sup> Subrayamos, lo que dice Jaeger, acerca de que “en general designa, de acuerdo con la modalidad de pensamiento de los tiempos primitivos, la fuerza y la destreza de los guerreros o de los luchadores, y ante todo el valor heroico considerado no en nuestro sentido de la acción moral y separada de la fuerza, si no íntimamente unido.” Jaeger, Werner. (1957) óp. cit. p. 22. Encamina la educación corporal, y en esencia retoma las características de un guerrero, asiduo para la batalla.

*corporal, a desfallecer en las guerras y en las otras acciones.”*<sup>160</sup> Se esculpe el cuerpo, para tener fortaleza, frente a los infortunios, o vicisitudes de su andar cotidiano, es decir, hacerle frente tanto a la adversidad como a los adversarios.

Al quedar de manifiesto la formación recibida por el maestro, al cabo de instruirse en poesía, música; de igual manera en educación corporal. Entendiendo, como ya mencionada de que, sólo algunos accedían a esta educación, *“Y esto lo hacen los que tienen más posibilidades, como son los más ricos. Sus hijos empiezan a frecuentar las escuelas en la edad más temprana, y las dejan muy tarde.”*<sup>161</sup> Aquellos pudientes, podían tener esa educación. Teniendo a disposición las escuelas durante toda su vida, para ellos, y sus hijos. Pero habría que señalar el sentimiento vivido en aquella época, ya que *“el nacimiento de la paideia griega es el ejemplo y el modelo para este axioma capital de toda educación humana. Su finalidad era la superación de los privilegios de la antigua educación para la cual la areté sólo era accesible a los que poseían sangre divina. Cosa no difícil de alcanzar para el pensamiento racional que iba prevaleciendo. Sólo parecía haber un camino para llegar a la consecuencia de este fin: la formación consiente del espíritu en cuya fuerza ilimitada se hallaban inclinados a crear los nuevos tiempos.”*<sup>162</sup> La paideia, significa la superación de un paradigma implantado en la educación griega. La areté, no pertenecía más a unos cuantos, si no, a todo aquel que, mediante la formación del espíritu, tuviese a bien ser consiente en el porvenir de nuevos vientos. Echarles al mundo, era otro panorama, como lo relata el sofista: *“Cuando se separan de sus maestros, la ciudad a su vez les obliga a aprender las leyes y a vivir de acuerdo con ellas, para que no obren cada uno de ellos a su antojo: de un modo sencillo, como los maestros de gramática les trazan los rasgos de las letras con un estilete a los niños aún no capaces de escribir y, luego, les entregan la tablilla escrita y les obligan a dibujar siguiendo los trazos de las letras, así también la ciudad escribe los trazos de sus leyes, hallazgo de buenos y antiguos legisladores, y obliga a gobernar y ser gobernados de acuerdo con ellas.”*<sup>163</sup> Es, venir a una gramática del mundo, es decir, un

---

<sup>160</sup> Protágoras, 326b.

<sup>161</sup> Protágoras, 326c.

<sup>162</sup> Jaeger, Werner. (1957) óp. cit. p. 264.

<sup>163</sup> Protágoras, 326d.

mundo con normas, el cual supone obedecer la ley. *“No podemos trazar el proceso de la formación de los griegos en aquel tiempo si no a partir del ideal del hombre que forjaron.”*<sup>164</sup> Me refiero a que nos dan la ley, a manera de que, cumplamos a cabalidad la idea del bien.

Tenemos pues, el modo de hacer, y encaminar al niño, es decir, al ciudadano en el que se convertirá, al cumplir la ley. No se le considerará ciudadano, *“al que intenta avanzar al margen de ellas se le castiga, y el nombre de este castigo, entre vosotros y en muchos otros lugares, es el de “rectificaciones” como si la justicia enderezara.”*<sup>165</sup> A ese que no cumpla con las leyes, intentando ir fuera de la ley ha de ser corregido, a modo de que, pueda rectificar, es decir, el sentido de justicia es entendido como sí ésta, reformara. Así pues, la relación, y compromiso del ciudadano con la ciudad es ajustarse, conforme la ley. Señala Protágoras, la importancia del espacio diciendo: *“tan grande es el cuidado de la virtud por cuenta particular y pública”*<sup>166</sup> Siendo lo que le estaba planteando, desde el cuidado por parte del pedagogo, la nodriza, y la madre hasta llevarlo junto al maestro. Son dos espacios importantes para la enseñanza de aquel al que se le procura, para tener virtud. Un tercer espacio cobra vida, es decir, la ciudad<sup>167</sup>. *“La cultura griega halló en la polis su forma más peculiar y completa”*<sup>168</sup> La misma, en donde actuarán según las leyes, si no las cogen como suyas para cumplirlas, es decir, si no toma la moral de su tiempo, no será considerado ciudadano. Todos deberán tener virtud para que pueda existir, y conservarse la ciudad.

---

<sup>164</sup> Jaeger, Werner. Introducción en: *Paideia*. FCE. México, D. F. 1957. p. 15.

<sup>165</sup> Protágoras, 326e.

<sup>166</sup> Protágoras, 326e.

<sup>167</sup> Para indagar en este concepto, nos remitimos a explicar su origen, que en palabras de Jaeger es: *“la polis griega surgió, por primera vez, lo que nosotros denominamos estado -aun cuando la palabra griega pueda traducirse lo mismo por estado que por ciudad. [...] La polis es el centro dominante a partir del cual se organiza históricamente el periodo más importante de la evolución griega. Se halla, por tanto, en el centro de toda consideración histórica.”* Jaeger, Werner. *Paideia*. FCE. México, D. F. 1957. p. 84. Entonces ha tenido lugar concretamente con el concepto polis, el cual ha de significar estado o ciudad, es recurrente que nos encontremos con dificultades al hacer la traducción. El asunto es que en este concepto no hay mayor dificultad. En la antigua Grecia, habrá de presentarse como el centro donde ocurre lo más importante conforme la historia que ha transcurrido, y que, ha resaltado el papel decisivo en la cultura helénica. *“Sólo en la polis es posible hallar aquello que abraza todas las esferas de la vida espiritual y humana y determina de un modo decisivo la forma de su construcción. Todas las ramas de la actividad espiritual, en el periodo primitivo de la cultura griega, brotan inmediatamente de la raíz unitaria de la vida en comunidad.”* Ídem. Es la cumbre de la realización del proyecto educativo de la antigua Grecia, la construcción de esta surge en la unidad. Por tanto, ha de ser *“el marco social para la historia de la cultura helénica”* Ibid. p. 85. Para alcanzar el ideal.

<sup>168</sup> Jaeger, Werner. (1957) óp. cit. p. 81.

Pone el sofista el ejemplo, *“si la ciudad no pudiera subsistir, a no ser que todos fuéramos flautistas, fuera cual fuera la calidad que cada uno consiguiera; de que esto, tanto por cuenta particular como pública, todo el mundo lo enseñara a todo el mundo; de que se castigara a golpes al que no tocara la flauta bien, y de que a nadie se le privara de eso, como ahora a nadie se le priva de los derechos legales y justos, ni se les ocultan, como se hace con otras técnicas.”*<sup>169</sup> Todos, y cada uno deberán trabajar para que esté en ellos la virtud, intentando formarla en otros. Se enseña la virtud, es decir, *“el sofista, cuando enseña la areté política, denomina a su profesión techné política. La conversión de la educación en una técnica es un caso particular de la tendencia general del tiempo a dividir la vida entera en una serie de compartimientos separados concebidos en vista de un fin y teóricamente fundados, mediante un saber adecuado y trasmisible”*<sup>170</sup> En ello, es que se sustenta el transmitir, coger, y al final, se tiene o no, si no se tiene hay que trabajarla, por la techné, entendida *“en el sentido de los griegos, y ello sólo se justifica por el hecho de que el lenguaje griego no posee otra palabra para expresar el saber y el poder que adquiere el político mediante la acción”*<sup>171</sup> El saber que Protágoras, traía estaba emparentado aún más con un educación que creara un sentido político, es decir, una educación en general<sup>172</sup>. Ese saber no cobra ningún sentido, si no se practica constantemente, es decir, pertenece al ejercicio. Sigue diciendo: *“la justicia y la virtud nos benefician mutuamente, y por eso, cualquiera a quienquiera que sea le habla y le enseña animosamente las cosas justas y legales. Si fuera así, y también respecto del arte de tocar la flauta pusiéramos todo empeño y generosidad en enseñarnos unos a otros”*<sup>173</sup> Es transmisible, en tanto así se tenga la intención de hacerlo.

---

<sup>169</sup> Protágoras, 327a.

<sup>170</sup> Jaeger, Werner. (1957) óp. cit. p. 274.

<sup>171</sup> Ibid. 275.

<sup>172</sup> Aludimos a esta noción, ya que *“esta concepción de la esencia de la educación “general” nos da la suma del desarrollo histórico de la educación griega. Esta educación ética y política es un rasgo fundamental de la esencia de la verdadera paideia”* Jaeger, Werner. *Paideia*. FCE. México, D. F. 1957. p. 275. El concepto, nos dice de manera particular el modo en que se configura la educación griega, la cual se confiere sustancialmente a lo general. La educación general, de por sí va encaminada a la auténtica paideia, es decir, tenerla consiste en una genuina educación ética y política.

<sup>173</sup> Protágoras, 327b.

Hemos intentado ir comprendiendo, cómo es posible tener areté, es decir, la virtud anunciada por Protágoras, y sí es transferible. Entendemos que no se puede ceder, sí acaso, la pueda coger por medio de la enseñanza. A propósito de ello, da un ejemplo más: *“el que te parece el hombre más injusto entre los educados en las leyes, ése mismo sería justo y un entendido en ese asunto, si hubiera que juzgarlo en comparación con personas cuya educación no conociera tribunales ni leyes ni necesidad alguna que les forzara a cuidarse de la virtud, es decir que fueran unos salvajes”*<sup>174</sup> El problema de la virtud es, y sigue siendo grande, no cualquier cosa. De ello, depende la ciudad. El trasfondo del ejemplo expuesto es, que aún a pesar de conocer la ley, un hombre fuese injusto, podrá justificarse en el conocimiento que éste tenga de la ley. Por tanto, no podrá echársele en el mismo costal junto a uno, que no tiene conocimiento de la misma ley. Sí alguien es virtuoso en algún oficio podrá instruir a los jóvenes, *“todos son maestros de virtud, en lo que puede cada uno, y ninguno te lo parece. De igual modo, si buscaras algún maestro de la lengua griega, no encontrarías ninguno, y tampoco, creo, si buscaras quién ha enseñado a los hijos de nuestros artesanos aquel oficio que ellos han aprendido de su padre, en la medida en que su padre y sus amigos de la misma profesión podían adiestrarlos.”*<sup>175</sup> Cualquiera es maestro, sólo en lo que se entiende por oficio, cosa que no obtiene gran importancia, como el formar la virtud, al considerar que, *“si alguno hay que nos aventaje siquiera un poco para conducimos a la virtud, es digno de estima.”*<sup>176</sup> Claramente habla de sí mismo, al poner de manifiesto, que es él, el maestro que puede lograrlo *“De estos creo ser yo uno y aventajar a los demás en ser provechoso a cualquiera en su desarrollo para ser hombre de bien, de modo digno del salario que pretendo, y aún de más, como llega, incluso, a reconocer el propio discípulo.”*<sup>177</sup> Recibiendo no sólo estima y reconocimiento por parte de los discípulos, sino también una remuneración al ser de manera exclusiva el maestro quien ha de conducirles a ser cada uno de ellos, hombres de bien.

---

<sup>174</sup> Protágoras, 327d.

<sup>175</sup> Protágoras, 327e-328a.

<sup>176</sup> Protágoras, 328a.

<sup>177</sup> Protágoras, 328b.

Tanto Sócrates, como cualquiera que lea el diálogo de *Protágoras*, ha de quedar maravillado con la grandilocuencia con la que pronuncia su discurso. A pesar de ello, Sócrates ha de replicar en un asunto particular: *“en tus palabras se aludía a la justicia, la sensatez, la piedad y a todas esas cosas, como sí en conjunto formaran una cierta unidad: la virtud. [...] si la virtud es una cierta unidad y si son partes de ella la justicia, la sensatez y la piedad, o estas que yo ahora nombraba son, todas, nombres de algo idéntico que es único.”*<sup>178</sup> El saber al que alude Protágoras, es fragmentario, porque no se sabe a qué nos refiere cuando habla de justicia, sensatez y piedad. Tal parece que son un conjunto que da pauta a la virtud. Es una trinidad, la cual, se sostiene en una sola, es decir, la virtud. Este conjunto, han de ser los principios de la imagen de la pedagogía griega. Tal, es lo que sostiene Protágoras, el hombre virtuoso tendrá justicia, sensatez y piedad. Lo que cuestiona Sócrates es, si cada una opera de manera independiente o acaso es la suma de los tres para formar la virtud; Protágoras, refiere a que es *única*, los principios que refiere Sócrates son sólo partes de una misma cosa. Tan fragmentados son estos principios de virtud, para Sócrates, como Protágoras, que no necesariamente el que es sensato, obra con justicia, o con piedad, así asevera: *“ya que muchos son valientes, pero injustos; o, viceversa, justos, pero no sabios.”*<sup>179</sup> Así es entonces, como opera la virtud, de manera fragmentada, faltando siempre alguno de los elementos que conforman la virtud. Aunque, existe un elemento mejor que los otros, es decir, una parte mejor, *“Y las más ciertas de todas, desde luego, contestó. Precisamente, la principal de las partes es la sabiduría.”*<sup>180</sup> Así pues, el hombre que tiene sabiduría se asumirá como sabio teniendo la mejor de las partes que componen la virtud. El que es sabio, ha de actuar con justicia. El hombre que no es justo no tiene sabiduría, y por tanto no se le considerará hombre. No ser justo, es no ser hombre. La justicia, puede, y de hecho tiene significaciones variadas, tanto como los sentidos que se le da a ella, en esta imagen de virtud, ser justo es cumplir con la ley. El sabio es justo, mira la justicia con sabiduría, y piedad para que su actuar sea considerado sensato.

---

<sup>178</sup> *Protágoras*, 329c.

<sup>179</sup> *Protágoras*, 329e.

<sup>180</sup> *Protágoras*, 330a.



Estos principios, ya van bien, en tanto entendemos que, al formar la unidad, son partes esencialmente distintas una de la otra, es decir, conforman la virtud, que puede o no contenerlas a las tres. Entonces, Sócrates da por sentado lo siguiente: *“ninguna otra de las partes de la virtud es como la ciencia, ni como la justicia, ni como el valor, ni como la sensatez, ni como la piedad.”*<sup>181</sup> Cada una contiene su esencia, una especie de estructura que nos permite saber cómo es, qué opera en cada una de ellas, por tanto, a Sócrates le ha de interesar la justicia, intenta desestructurarle para conocerla. En primer lugar, se ocupa de la misma, haciendo que cada parte pueda pasar por la prueba de la realidad, es decir, si éstas existen o no. Al ser la cosa algo real, por consiguiente, comprobaremos que existe. Entonces la justicia es real por tanto justa, o no lo es; Sócrates afirma que así es: *“la justicia es semejante al ser justo”*<sup>182</sup> El concepto de la justicia<sup>183</sup>, es siempre tratado desde su significado, como hemos visto, asimismo por su sentido. La traducción que hace don Carlos García Gual, y parafraseando lo que apunta, es, por un lado, dikaiosýnē, es la esencia que guarda la justicia, con la virtud; por otro lado, díkē, es llevar acabo objetivamente, y sistémicamente unas normas sociales, para que así, se pongan de manifiesto. El llevar acabo la ley de una sociedad en la que se está inmerso. A la justicia, no le interesa el cómo, es decir, el proceso, si no, el acto en sí en que se violó la ley. Es aquí mismo, donde se concentra lo terrible de la justicia, en este panorama de entenderle como esa relación de poder que se ejerce frente a otro. La dominación, es el sentido que obtendrá a través de la cultura, al estar determinada ésta, por el acto, en tanto que, quien decide si hay justicia o no, es el que cree tener el poder.

---

<sup>181</sup> Protágoras, 330b.

<sup>182</sup> Protágoras, 330c.

<sup>183</sup> Asevera Sócrates que, para él, la justicia es: *“Yo, personalmente, por mi cuenta, diría que la justicia es piadosa, y la piedad, es justa.”* En: Protágoras, 331b. En tanto Protágoras discrepa, al parecerle que estos conceptos no tienen una relación propiamente estrecha entre sí. Esencialmente habría que retomarla, como dice Jaeger, es decir, *“la justicia era la virtud política por antonomasia, la que resumía, como decía el antiguo poeta, todas las demás.”* Jaeger, Werner. *Paideia*. FCE. México, D. F. 1957. p. 594. El concepto tomaba tintes diferentes, pero es reconocida la importancia dentro de la virtud, que es particularmente política, y en la que se concreta mayormente la idea de virtud. Por tanto, lo justo *“está por encima de todas las normas humanas y se remonta a su origen en el alma misma”* Ídem. Es en lo más recóndito del alma es que la justicia ha de permanecer.

I.3. La imagen de Dios como perfección, el logos del medioevo.

*“Entiende, pues, que tú eres el colofón absoluto de mis obras, el admirable epítome,*

*El Vicario entre ellas y Dios, la corona de mi gloria”*

Comenius, Jan Amós.

*“Todo es perfecto cuando sale de las manos de Dios,*

*pero todo degenera en las manos del hombre.”*

Rousseau, Jean-Jacques.

*“Lo universal, el logos, es, según la profunda intuición de Heráclito,*

*lo común a la esencia del espíritu, como la ley lo es para la ciudad.”*

Jaeger, Werner.

No dejaríamos en el camino el concepto de Dios<sup>184</sup>, como aquella imagen<sup>185</sup> de perfección en el medioevo. Se presentó a partir de la doctrina del teocentrismo, la cual

---

<sup>184</sup> Concepto transversal para construir uno de los sentidos más complejos, distantes de lo que conocemos como humano. Nos referimos a: “(gr. θεός; lat. Deus; ingl. God; franc. Dieu; alem. Gott; ital. Dio). Dos son las cualificaciones fundamentales que los filósofos (y no solamente ellos) han atribuido y atribuyen a D.: la de causa y la de bien. Por la primera, D. es el principio que hace posible el mundo o el ser en general. Por la segunda, es fuente o garantía de todo lo que de excelente hay en el mundo y, sobre todo, en el mundo humano. [...] Podemos, por lo tanto, distinguir entre sí las varias concepciones de D. precisamente por los significados específicos que tales cualificaciones adquieren, y, por lo tanto: 1) con referencia a la relación de D. con el mundo, respecto al cual D. es causa; y 2) con referencia a la relación de D. con el orden moral, respecto al cual D. es bien. [...] se pueden considerar otras dos formas de distinguir las concepciones de D., a saber 3) con referencia a la relación de D. consigo mismo o sea con su divinidad; 4) con referencia a los posibles accesos del hombre a Dios. Estas cuatro formas de distinguir históricamente las concepciones de D., que aparecen en la historia de la filosofía occidental, tienen la ventaja de seguir con suficiente fidelidad las articulaciones históricas de la noción examinada, o sea, los puntos en torno a los cuales han girado las mayores polémicas.” Abbagnano, N. (1974) óp. cit. p. 326. Se antepone a Dios, frente a lo que nos rodea, nos constituye, es decir, será aquello que nos determine en el actuar, sobre todo en el pensar. Para llegar a un concepto, se ha de plantear en primera instancia como idea, la cual se concentra en abstracto. Claramente Dios, no puede permanecer en abstracto, hay que definirlo, y pensar en él, como sentido, que significa, y simboliza a través de la revelación.

<sup>185</sup> Concepto que hace referencia a: “(gr. φαντασμα; φαντασία; lat. imago; ingl. image, franc. image; alem. Einbildung-, ital. immagine). Similitud o signo de las cosas, que puede conservarse independientemente de las cosas mismas. Aristóteles decía que las I. son como las cosas sensibles mismas, excepto que no tienen materia

supuso a Dios como centro del universo. Ya no es el acompañamiento del pedagogo en la antigua Grecia, y su fundamento en la tragedia griega, ni aquel ideal del areté como acercamiento a la actividad política, es decir, asumiendo su responsabilidad con la ciudad, y así formarse como ciudadano, que cuida, y se ocupa de la ciudad. Muchísimo menos es la techné, encaminada hacia la reflexión del saber hacer, y por supuesto del llegar a conocer, es decir, cualquier posibilidad del pensamiento para llegar a comprender el mundo en el que vivimos. Es por ello, que, para dar paso a la divinidad, retomamos las palabras de N. Abbagnano y A. Visalberghi: *“La ciudad-estado griega no es solamente una entidad política como los estados modernos, sino también una realidad religiosa. No hay ciudad que no se gloríe de un fundador mítico de origen divino o semidivino y que no esté bajo la protección de una divinidad particular. En un principio, las leyes mismas se consideran como de inspiración divina, y sólo muy lentamente se llega a reconocer en ellas un puro producto humano. La polis no renegó jamás de este carácter ético-religioso, antes bien, en el curso del proceso a que se ha hecho mención, lo modificó, es decir, llegó a concebir a la justicia divina en forma más adecuada a las nuevas exigencias.”*<sup>186</sup> La conformación de los estados modernos, implica la adopción de la ley, asimismo de una divinidad como fundadora de un logos<sup>187</sup> que se revela, y se piensa como el origen del mundo. La ley, es Dios. Y ésta, ha de ser la revelación e inspiración por la cual la divinidad se manifiesta a la humanidad.

---

*(De an., III, 8, 432a 9). En este sentido, la I. es: 1) el producto de la imaginación; 2) la sensación o percepción misma, vista por parte de quien la recibe. [...] La I. verdadera y propia es “lo impreso, formado y diferenciado del objeto existente conforme a su existencia y que, por lo tanto, no sería si el objeto mismo no existiera” (Dióg. L., VII, 50). Desde este punto de vista, las I. pueden ser sensibles o no sensibles (como son las de las cosas incorpóreas), racionales o irracionales (como son las de los animales) y artificiales o no artificiales (Dióg. L., VII, 51). Un concepto igualmente general de la I. es el de los epicúreos, quienes admitían la verdad de todas las I. en cuanto producidas por las cosas, porque lo que no existe no puede producir nada (Dióg. L., X, 32). Estas notas se mantuvieron durante la Edad Media y fueron utilizadas con propósitos teológicos, esto es, para aclarar la relación entre la naturaleza divina y la humana” Ibid. p. 651. La cosa, aquello que aparece. Se percibe como lo real, con respeto al sujeto que tiene la idea. Representa la cosa, si no, la misma no existe. Vincula lo divino, con lo humano.*

<sup>186</sup> Abbagnano, Nicola ft Visalberghi, A. *Historia de la pedagogía*. FCE. México, D.F. 2012. p. 38.

<sup>187</sup> Nos aproximamos definiendo: *“Logos (plural: logoi) (griego, «palabra», «discurso», «razón»), término que posee los siguientes sentidos filosóficos fundamentales. 1) Regla, principio, ley. Así, por ejemplo, en el estoicismo el logos es el orden divino, mientras que en el neoplatonismo son las fuerzas reguladoras inteligibles que se presentan en el mundo sensible. El término llega así en el cristianismo a hacer referencia a la palabra de Dios, a la ejemplificación de su actuación en la creación, y en el Nuevo Testamento, a la persona de Cristo. 2) Proposición, doctrina, explicación, tesis, argumento. Aristóteles, por ejemplo, presenta un logos a partir de*

El hombre ha creado a Dios como perfección<sup>188</sup>, porque ellos mismos no se pueden crear perfectos. El concepto de Dios no ha de ser separado del concepto de perfección en cuanto que se ha pensado en su totalidad, es decir, al ser, el todo ha de ser integrado por la trinidad. Precisamente lo que era perfección con los griegos, es decir, justicia, sensatez y piedad, siendo parte de la virtud como unidad, ahora la unidad ha de ser Dios. Así pues, Dios como concepto histórico, fue creado en un primer momento como Yahvé; posteriormente, Jesús, quien ha de ser llamado hijo de Dios. La unidad como la ley, ha de ser en el medioevo el impedimento por acceder al conocimiento. El impedimento se perpetra mediante la nula información que tiene el pueblo, como es llamado a los creyentes. El asunto de fondo es que, al no saber leer, y por tanto no conocer la palabra de Dios, las autoridades eclesiásticas han de decirles cómo deben conducirse conforme a lo que, según ellos, dice su palabra. La palabra, es la biblia. El conocimiento es, y se da por la palabra; por tanto, al estar en contacto por la palabra, regirla y manipularla, ha de presentarse una sujeción del pueblo a los lineamientos y preceptos de la Iglesia. La Iglesia se había creado y manifestado a sí misma como el sistema que controla, sujeta, y perpetra la ley develada por Dios. La manera de conocer era a través de la palabra, ésta no se podía

---

*primeros principios. 3) Razón, razonamiento, la facultad de raciocinio, teoría abstracta (como algo opuesto a la experiencia), razonamiento discursivo (en oposición a la intuición). Platón, por ejemplo, utiliza el término en la República para referirse a la parte intelectual del alma. 4) Medida, relación, proporción, ratio. Aristóteles habla de logoi de las escalas musicales. 5) Valor, valía. Heráclito habla del hombre cuyo logos es mayor que el de otros.” Audi, Robert. (2004) óp. cit. p. 632. Concepto que se ha ido mediando, mediante los sentidos que se le han dado al mismo. Miremos la resonancia que tiene en relación con el concepto de Dios, el cual retomamos en conjunto, debido a la concepción histórica que había tenido al presentarse como lo inteligible. Aquello que llamamos logos ha de ser la figura creadora, representada por Cristo en una época, en donde anteponen al mismo, y su doctrina. La razón es Dios, no hay nada que no conozca, abarque o piense.*

<sup>188</sup> Nos referimos a: “(ingl. *perfection*; franc. *per-fectiort*; alem. *Vollkommenheit*; ital. *perfezione*). Dice Santo Tomás: “La P. de las cosas es doble. La primera es la P. de su sustancia, o sea la forma del todo, que resulta de la integridad de sus partes. Es 1ª segunda la P. del fin, pero es la operación, como el fin del citarista es tocar la cítara; o algo que se logra mediante la operación, como el fin del arquitecto es la casa que edifica. La primera [P.] es causa de la segunda, porque la forma es el principio de la operación” (S. Th., I, q. 73, a. 1). Exactamente el mismo concepto fue expresado por Kant. “La P. indica a veces un concepto que pertenece a la filosofía trascendental y este concepto es el de la totalidad de los elementos diferentes que reunidos constituyen una cosa, pero puede entenderse también como perteneciente a la teleología. y entonces significa el acuerdo de las propiedades de una cosa con un fin” (Met. der Sitten, Intr., V, A; cf. Crít. del Juicio, §15). Estas determinaciones reducen la P. a: 1) la integridad del Todo; 2) la realización del fin. Pero tienden en realidad a dar primacía al primer concepto que, aplicado a la totalidad del ser, ha llevado en la tradición filosófica a la identificación de P. y realidad.” Abbagnano, N. (1974) óp. cit. p. 907. La utilidad de un concepto como tal, implica pensar al sentido como lo perfectible, es decir, a Dios como perfección.

poner a discusión, se seguía tal cual mandaba la Iglesia. Lo que mandaba es crearse a imagen y semejanza de Dios. Por lo tanto, Dios ha de ser imagen creada por los hombres, para intentar alcanzar su perfección.

La religión<sup>189</sup>, retomándola como concepto de la investigación, ha de enmarcar la continuidad de ésta. Supone una continuidad en tanto que, históricamente nos hemos creado y vivimos fundamentalmente bajo religiones monoteístas. Esencialmente son tres, *“todos sabemos que la civilización medieval se caracteriza por la extraordinaria importancia que en ella toma el elemento religioso. Tampoco ignoramos que el judaísmo, el islamismo, el cristianismo produjeron entonces cuerpos de doctrinas en los que la filosofía se combinaba más o menos felizmente con el dogma religioso, y que se designa con el nombre, por lo demás bastante vago, de escolástica.”*<sup>190</sup> Con la llegada de la escolástica se puso el dedo en el renglón en la religión. La religión enmarcó toda la cultura medieval, y hemos de darle la relevancia debida, ya que no fue menor su influencia, puesto que fue punta de lanza para la instauración de una cultura centrada en Dios como regidor del universo, y en esta idea, ocurrió y transcurrió aquel periodo. De la religión, ha de resultar una doctrina la cual, ha de ser dictada por Dios, a aquel o aquellos elegidos. La doctrina ha de ser puesta en boca de aquellos que la conocen, y leída mediante libros sagrados, éstos surgen, a través de la revelación de Dios. Al haber una revelación, habrá de aparecer un pensamiento que

---

<sup>189</sup> Un concepto importante y determinante en este apartado sigamos la definición de Abbagnano: “(lat. religio, ingl. religion, franc. religion; alem. Religion; ital. religione). La creencia en una garantía sobrenatural ofrecida al hombre para su propia salvación y las prácticas dirigidas a obtener o conservar esta garantía. La garantía a que apela la religión es sobrenatural, en el sentido de que va más allá de los límites a los que pueden llegar los poderes reconocidos como propios del hombre, de que obra o puede obrar también allí donde tales poderes se reconocen como impotentes y de que el modo de acción es misterioso o inescrutable. [...] la salvación cuya garantía pretende ser la R., no es necesariamente la salvación de este o de ese otro mal o de los males del mundo, puede ser también una salvación del mundo considerado como un mal en su totalidad [...] la creencia en la garantía sobrenatural y las prácticas dirigidas a obtener o conservar tal garantía. Por prácticas se entienden todos los actos o usos del culto: plegaria, sacrificio, rito, ceremonia, servicio divino. La creencia en la garantía sobrenatural y la actitud religiosa fundamental, que puede también ser simplemente interior o privada, constituye la religiosidad individual; las prácticas dirigidas a obtener y conservar tal garantía constituyen en cambio, el lado objetivo y público de la R., su aspecto institucional.” Abbagnano, N. (1974) óp. cit. pp. 1006-1007. Para subsistir una religión es necesario que haya creencia en algo sobrenatural, provisto éste de omnipotencia, ofreciendo salvación. La religión ha de dar seguridad, por medio de la garantía, que es ante todo sobrenatural. Para que haya salvación, se debe creer en lo personal e institucional, aludiendo a prácticas donde lo divino tome fuerza mediante rituales establecidos.

<sup>190</sup> Gilson, Étienne. *El espíritu de la filosofía medieval*. Ediciones Rialp. Madrid, España. 1981. pp. 13-14.

dictamine la palabra de Dios revelada, es decir, su filosofía, siendo implantada como dogma. Dando pauta a lo que se ha denominado como: escolástica.

Se ha presentado, a lo largo de cinco siglos, el medioevo como un periodo de oscurantismo feroz, y prácticas bárbaras. La civilización medieval, ha tenido que cargar con ese lastre, sin tomar en cuenta el pensamiento que por mano de los escolásticos fue posible establecer. Entonces, ¿podemos hablar de una filosofía medieval? Creemos que sí, por tanto, retomaremos las palabras de Gilson: *“No hay expresión que acuda más naturalmente al pensamiento de un historiador de la filosofía medieval como la de “filosofía cristiana”; ninguna, al parecer, pudiera provocar menos dificultades, y por consiguiente [...] verla empleada con tanta frecuencia”*<sup>191</sup> Es de esta magnitud la presencia del cristianismo, lo cual, pareciera descabellado. Pronto daremos cuenta que no es de esta manera, para que la época aludida floreciera, y permaneciera, hubo que echar mano del pensamiento; sí, una filosofía que nos permita abrirnos paso, la misma que llamaremos: cristiana.

El pensamiento cristiano aparece en el apogeo de la paideia griega, es decir, en los primeros siglos de nuestra era. Un choque entre lo que, Jaeger llamo *cristianismo primitivo* y *paideia griega*, según él, en el siglo XVIII, había estudios teólogos que, *“-al analizar y describir el gran proceso histórico que se inició con el nacimiento de la nueva religión- de que, de los factores que determinaron la forma final de la tradición cristiana, la civilización griega ejerció una influencia profunda en la mente cristiana.”*<sup>192</sup> Aparece el cristianismo en el siglo IX, configurándose en gran medida a partir de lo recogido por parte de la cultura helénica. Así, se inicia una tradición que será determinante por lo menos hasta el siglo XIV, y la primera mitad del siglo XV. Durante estos siglos Dios ha de ser la razón por la cual hemos de conocer, y conocernos, por lo cual *“la investigación histórica vive de abstracciones [...] lo importante es no creer que las limitaciones de nuestro método sean límites de la realidad.”*<sup>193</sup> Hemos necesitado ubicarnos. De pronto, mirar tan solo que en aquellos tiempos no sólo el auge del cristianismo, si no, en sí de las religiones monoteístas con sus

---

<sup>191</sup> Ibid. p. 13.

<sup>192</sup> Jaeger, Werner. *Cristianismo primitivo y paideia griega*. FCE. México, D.F. 1965. p. 10.

<sup>193</sup> Gilson, Étienne. (1981) óp. cit. p. 13.

respectivas doctrinas. El tratamiento dado hasta este momento, y lo que hemos encontrado nos ha permitido abrirnos un panorama distinto a lo que suponíamos.

Dentro de la escolástica<sup>194</sup> que ha de presentar una filosofía, a través del principio de revelación de Dios, como representación de todo lo divino, y antecedente histórico de la doctrina monoteísta. No sólo como antecedente, si no, sobre todo como aquello que es puramente infinito. Dios como lo tremendamente infinito, lo naturalmente perfecto, como aquel principio inmutable, y sentido del orden de lo divino. La doctrina configurada por los hombres dentro de la escolástica, fundamentalmente con un principio metafísico; por otro lado, el centro de aquellos estudios plasmados frente a la palabra de Dios, han de ser puramente teológicos. Así, pues, el dogma seguido en aquella época marcó la historia instaurándose como tal, “(gr. δόγμα; lat. dogma; ingl. dogma; franc. dogme; alem. Dogma; ital. dogma). 1) Opinión o creencia. 2) Decisión, juicio, y por lo tanto decreto u ordenanza. En este sentido se entendió la palabra en la Antigüedad (Cicerón, Acad., IV, 9; Séneca, Ep., 94) y se la usó para indicar las creencias fundamentales de las escuelas filosóficas; más tarde fue aplicada a las decisiones de los concilios y de las autoridades eclesiásticas acerca de materias fundamentales de la fe.”<sup>195</sup> Nos da Nicola, un acercamiento al concepto, retomándolo como creencia, la misma necesita aquello concreto o a la idea para poder crearse una aproximación. La creencia la adoptamos, retomándole como aquella decisión que permanece, ya sea por haberla tomado de manera consciente o bien, obligado a creer convirtiéndose de cualquier modo u otro, en pura fe. La creencia implica no sólo creer, sino

---

<sup>194</sup> Al concepto del que echamos mano es: “(ingl. scholasticism; franc. scolastique; alem. Scholastik; ital. scolastica). 1) En sentido estricto, la filosofía cristiana de la Edad Media. Se denominó scholasticus en los primeros siglos de la Edad Media al maestro de artes liberales y más tarde al docente de filosofía o teología [...] E. significa, por lo tanto, y al pie de la letra, la filosofía de la escuela. Y como las formas de enseñanza medieval eran dos: la lectio, que consistía en el comentario de un texto, y la disputatio, que consistía en el examen de un problema a través de la discusión de los argumentos que se pueden aducir en pro y en contra, la actividad literaria adquirió en la E. de preferencia la forma de comentarios o de colecciones de problemas. [...] El problema fundamental de la E. es el de llevar al hombre hacia la comprensión de la verdad revelada. La E. es el ejercicio de la actividad racional.” Abbagnano, N. (1974) óp. cit. p. 427. La escolástica, se mira en sí, como el pensamiento, o mejor dicho la filosofía que piensa las cuestiones cristianas de su época. Es un pensamiento sistemático, por tanto, así ha de ser enseñado. El trasfondo es que, Dios como aquella verdad indiscutible, pueda ser revelado, mediante la razón. No ha de ser cuestionable, por tanto, tiende a ser un sistema cerrado, sin meollos, la escolástica constituye la filosofía cristiana.

<sup>195</sup> Ibid. p. 354.

sobre todo mirar a la filosofía misma. Sí se ha de creer, ha de ser en los términos de fe, y por supuesto de una enseñanza de ésta a través del pensamiento razonado.

La fe<sup>196</sup>, hemos de considerarla pieza fundamental en el pensamiento medieval, concepto que ha de anteponerse a la razón. Si bien la razón, es de gran importancia, no determina en ningún momento la religión, mucho menos a Dios. La verdad revelada, que es Dios, no ha de cuestionarse, sólo pensarse como el concepto perfecto, y único de reflexión. La creencia en esta verdad ha de sustentarse en el pensamiento, y en la palabra. Y la palabra de Dios, estará fundamentalmente resguardada, será leída, comprendida, y dicha a través de las autoridades eclesíásticas, es decir, el papado. Hemos ido buscando y recogiendo, los conceptos para posicionar el pensamiento escolástico, para justificar no sólo la sapiencia, si no para mostrar la importancia de la época medieval desde su contexto hasta la lectura de este, rescatando la formación de hombre en relación con el fin último, es decir, Dios mismo.

No puede haber texto, sin un contexto acaecido dentro de la historia de la pedagogía. Lo sostenemos para entrar al entendimiento de Dios como el absoluto que es superior, inimaginable e inalcanzable, ya que, en realidad no podríamos palparle. El pensamiento medieval y, por tanto, la filosofía cristiana, han de recoger las ideas helenísticas, instaurando una idea individualista. Fijando a Dios, no sólo como el centro sino siendo discurso legitimador del pensamiento que prevalece en aquella época. El orden del mundo ha de ser regido por Dios puesto que él en sí, es orden. Al ser y representar el orden, se constituye como el bien en contraposición del mal. Siguiendo así, a los griegos, en la postura de que, todo lo malo ha de ser producto de la ignorancia. Dios da seguridad, lo cual le permite presentarse como verdad o medida hacia una felicidad eterna prometida al hombre. En las andadas de la aproximación del pensamiento escolástico con el helenístico, Filón de Alejandría propuso: *“conciliar las creencias del Antiguo Testamento con ciertas*

---

<sup>196</sup> Le retomamos a modo de que este concepto, nos permita configurar de otro modo la investigación: *“(gr. πίστις; lat. fides; ingl. faith; franc. foi; alem. Glaube; ital. fede). La creencia religiosa, o sea la confianza en la palabra revelada. Si la creencia en general es el compromiso en relación con una noción cualquiera, la F. es el compromiso en relación con una noción que se considera revelada o testimoniada por la divinidad.”* Ibid. 524. Es aceptar algo que no se ha visto, ni se tiene certeza que ha de pasar tal como nos lo han dicho, o tal como uno supone que sucederá. En esta época sobre todo tiene tintes religiosos en torno a la idea de Dios.



*doctrinas de la filosofía griega para lo cual emprendió una interpretación alegórica de los libros del ya mencionado Antiguo Testamento. Los puntos fundamentales son tres: 1) la trascendencia absoluta de Dios respecto a todo lo que el hombre conoce; 2) la doctrina del Logos como intermediario entre Dios y el hombre; 3) la vuelta del hombre a Dios hasta reunirse con Él. En particular, la doctrina del Logos, que aparece ya en el libro de la Sabiduría del Antiguo Testamento (compuesto probablemente en el siglo I a. c.), es utilizada por Filón para realizar la mediación entre Dios y el mundo. El logos es el modelo de la creación y, por ende, la sede de las ideas platónicas, con arreglo a las cuales Dios ordena y plasma la materia de que está hecho el mundo. Filón señala al hombre el fin místico de la total unión con Dios, realizada en un estado de excepcional de gracia que es el éxtasis: el salir el hombre de sí para perderse en la vida divina.”<sup>197</sup> Al acercar lo que bien se conoce como la palabra de Dios, con la filosofía helénica, intentando abrir el debate en miras de que el hombre llegue a conocer a Dios, mediante la interpretación del texto, es decir, del *Antiguo Testamento*, el cual ha de ser estatuto para propagar la doctrina contenido en tales libros. Ha de propagarse y extenderse para posicionar a Dios, no sólo como la divinidad que supone, si no como discurso en el que se crea a sí mismo como aquel que intercede, logrando así el acercamiento del hombre con Dios. El acercamiento implica que el hombre viva esperanzado a ver en algún momento a Dios, claramente, no como finito. Ha de existir la idea de la reconciliación entre Dios, y el mundo, justificando que no se puede estar fuera, tampoco ir en contra de Dios, siendo éste el logos, mirándolo como modelo, pero también estando conscientes de que es el creador del mundo, por tanto, necesitamos una conexión con él.*

Hemos venido planteando lo que, de manera sucinta de la relación sobre el hombre con Dios. Y así, entendiendo a Dios mismo como fin último. La persecución de aquello por lo que ha de ser el sentido de la época medieval, y aún más allá de sus fronteras. La encomienda de Dios es que el hombre se conozca a sí mismo, tomando como punto de partida el conocimiento, sobre todo el reconocimiento de Dios en sus vidas, tomándole

---

<sup>197</sup> Abbagnano, Nicola y Visalberghi, A. (2012) óp. cit. p. 116.

como punto de referencia. Así, pues, se habrá de garantizar el acceso a una vida divina, fuera de todo lo terrenal que se conozca. El acceso, significará un perderse en esta vida, para entonces reconocer a Dios en sus vidas.

La pedagogía, en tanto, proyecto cristiano, ha de estar configurada en relación con el seguimiento, y lectura de Dios, como dogma, el creador, la perfección, lo divino. La lectura ha de hacerse desde la teología: *“(gr. θεολογία; lat. theologia; ingl. theology; franc. théologie; alem. Theologie; ital. teología). En general, todo tratado, discurso o prédica que tenga por objeto a Dios o a las cosas divinas.”*<sup>198</sup> Lo cual tiene la implicación de Dios, como objeto de la época, el pensamiento y actuar. Ante todo, al venir hablando de un pensamiento cristiano surge una disolución importante, no obstante, permitirá seguir adentrándonos en la discusión, esto es, sí el pensamiento cristiano ha de implicar una filosofía antes que una teología, como si este pensamiento tuviese un fundamento puramente racionalista, *“lo que los separa de los racionalistas es, pues, un desacuerdo sobre los hechos más que una discordancia acerca de los principios, o si entre ellos hay desacuerdo sobre los principios, no se refiere a la noción misma de filosofía, si no al lugar que le corresponde en la jerarquía de las ciencias. Mientras el racionalista puro coloca en la cima y la identifica con la sabiduría, el neoescolástico la subordina a la teología, única que merece plenamente el nombre de sabiduría.”*<sup>199</sup> Los principios dogmáticos no permiten pues, la conjugación con la filosofía misma. Es decir, un pensamiento razonado en aras de darle a la teología un lugar primigenio dentro de los saberes. Dentro de la escolástica ha de darse pie a sobreponer a Dios, ante cualquier pensamiento racionalista, revistiéndolo de toda sabiduría ante cualquier postulado que lo quisiera dejar fuera. En tanto que Dios, como objeto, es sabiduría, éste ha de ser investigado en ese lineamiento, no obstante, permitiendo que la filosofía retome a través de los autores cristianos la importancia debida.

Damos seguimiento en el planteamiento que se hace Gilson, *“Si pudiéramos preguntar a los pensadores de la Edad Media qué derechos se reconocen al título de filósofos, obtendríamos respuestas muy diferentes. En primer lugar, algunos responderían*

---

<sup>198</sup> Abbagnano, Nicola. (1974) óp. cit. p. 1124.

<sup>199</sup> Gilson, Étienne. (1981) óp. cit. p. 15.

*sin duda que es un título del que no se preocupan de ningún modo, porque tienen otro, el de cristianos que les dispensa de ello.”*<sup>200</sup> La suposición que hace al respecto es, por tanto, coherente si pensamos en que, al haber un desprestigio de la razón, o de la filosofía, en sí misma, no tendríamos por delante un dogma como el que se presenta, ahora bien, esto no sutura la instauración de cierta filosofía, a la cual nos hemos referido como una filosofía cristiana. Sí tomáramos de referencia que una filosofía, tiene el ingrediente de racionalista, entonces no habría la posibilidad de enfrentarnos a la cristiana, la gran directriz es que, el punto de apoyo para que se sostenga es en el puro dogma.

Nos parece preciso poder aclarar, y poner en la mesa algunas perspectivas que estaban en escena acaparando con sus planteamientos, y reflexiones. No obstante, debemos tomar que más allá del imperante dogma, la filosofía desde la escolástica ha tenido una firme representación de la idea de Dios, es decir, el concepto de este llevó al pensamiento a pensarlo. Este modo de pensar a Dios ha de mirarse trivial, arcaico y poco digno de tomarse en cuenta por no tener libertad del principio dogmático, por tanto, pensemos en que, *“Esta filosofía no es interesante por su contenido, ya que no es posible detenerse en él. No es en rigor tal filosofía; este nombre designa aquí en realidad más bien una manera general que un sistema, si es que cabe hablar, propiamente, de sistemas filosóficos. La escolástica no es una doctrina fija, al modo como lo es, por ejemplo, la filosofía platónica o la escéptica, sino un nombre muy vago, muy impreciso, que agrupa las diversas corrientes filosóficas producidas en el seno del cristianismo durante casi un milenio”*<sup>201</sup> Por tanto, para Hegel, no ha de significar importancia alguna en los principios dogmáticos, al ser éstos, en esencia nada interesantes. La filosofía que, para él, era una auténtica filosofía, no compaginaba con lo sucedido en la Edad Media, porque era meramente removida por otras doctrinas filosóficas. Hegel, ha de dar un peso importante a la filosofía como sistema de pensamiento el cual tenga continuidad, y no pueda diluirse, ni mucho menos, porque

---

<sup>200</sup> Ídem.

<sup>201</sup> Hegel, G. W. F. *Lecciones sobre la Historia de la Filosofía*. vol. III. FCE. México, D. F. 1979. p. 104. Ha sido de importancia estos apuntes, que si bien, no fueron publicados por Hegel, nos sirven para dar cuenta de la composición de los apuntes de sus alumnos acorde a lo que previamente Hegel dejó como notas. En general, éstos apuntes son las “lecciones”, reduciendo así la obra de Hegel, a sólo cuatro libros.

entonces carecía totalmente de rigurosidad. Ha de quedarse, por tanto, como una doctrina que esencialmente es un compuesto, es decir, una mezcla indeterminada.

A pesar de la grandilocuencia de los pensadores de la Edad Media, Hegel, ha de percibir el pensamiento, en tanto que su *“contenido es, por naturaleza, esencialmente especulativo, por lo cual los teólogos que de él se ocupen tienen que ser necesariamente filósofos”*<sup>202</sup> La gran losa que ha tenido la época, no ha dejado en gran medida contemplar una filosofía medieval, o bien, una filosofía cristiana. Lo que sí, es que históricamente la filosofía determinó el rumbo trazado por la Iglesia, esperando que éste se extendiera.

El pensamiento ha de ir naturalmente en contraposición de la fe, por causa de un saber racional, ¿de qué se ha de tratar la filosofía? A lo que sabiamente el maestro Aristóteles contestaría: *“no es una ciencia productiva resulta evidente ya desde los primeros que filosofaron: en efecto, los hombres —ahora y desde el principio— comenzaron a filosofar al quedarse maravillados ante algo, maravillándose en un primer momento ante lo que comúnmente causa extrañeza y después, al progresar poco a poco, sintiéndose perplejos también ante cosas de mayor importancia, por ejemplo, ante las peculiaridades de la luna, y las del sol y los astros, y ante el origen del Todo. Ahora bien, el que se siente perplejo y maravillado reconoce que no sabe (de ahí que el amante del mito sea, a su modo, “amante de la sabiduría”: y es que el mito se compone de maravillas). Así. pues, si filosofaron por huir de la ignorancia, es obvio que perseguían el saber por afán de conocimiento y no por utilidad alguna. Por otra parte, así lo atestigua el modo en que sucedió: y es que un conocimiento tal comenzó a buscarse cuando ya existían todos los conocimientos necesarios, y también los relativos al placer y al pasarlo bien. Es obvio, pues, que no la buscamos por ninguna otra utilidad, sino que, al igual que un hombre libre es, decimos, aquel cuyo fin es él mismo y no otro, así también consideramos que ésta es la única ciencia libre: solamente ella es, efecto, su propio fin.”*<sup>203</sup> No importaba un para qué, si no, el mismo afán de saber en sí mismo. La filosofía responde, bien pudiéramos argumentar para saciar

---

<sup>202</sup> Ibid. p. 106.

<sup>203</sup> Aristóteles. *Metafísica*, 982b 15-25.

la necesidad de saber, en tanto que nos supiéramos ignorantes en gran medida. Todo ha de comenzar en la búsqueda. Si no existe ésta, tampoco se despertará el deseo de indagar.

Ahora bien, los teólogos, en la posición de filósofos, supieron bien su lugar. El nacimiento de la Iglesia, la cual *“por ventura, una nueva fuerza espiritual, que ganó muy pronto la confianza de los pueblos recién llegados, supo y pudo salvar para el futuro los tesoros de la cultura en esta época turbulenta. Tal potencia fue la Iglesia cristiana. Sin poseer aún el gusto por el arte, ni la capacidad conceptual para la filosofía, honda y fácilmente comprendieron y sintieron los germanos la prédica del evangelio. Enternecidos con la pureza y dulzura, la piedad y misericordia de la caridad cristiana, lloraron con lágrimas amargas la crucifixión de Jesús.”*<sup>204</sup> Al colocarse como la fuerza espiritual, se instaure una manera de mirar la cultura en torno al dogma profesado. Se convirtió muy pronto en referente, ya que sin tener una vasta cultura que respaldara a la Iglesia, con la predicación del evangelio, cuyo fundamento es mantener las costumbres, conociendo a través de los hombres entendidos la palabra de Dios.

La manera de educar a los pueblos, y extenderse sería *“sólo por la vía religiosa, [así] pudo educarse a los nuevos pueblos; sólo de la mano de la Iglesia pudo llevarse a los nuevos hombres a la escuela de la Antigüedad; lo que dio por resultado que únicamente se aceptaran aquellas ideas y enseñanzas acordes a los dogmas de la Iglesia en formación.”*<sup>205</sup> Los preceptos debían formar no sólo la Iglesia, si no el carácter de los hombres frente a Dios, es decir, llevando una vida religiosa. El interés del saber estuvo ahí, en aquella época, así que, *“la Edad Media ha recorrido inversamente el camino que los griegos habían andado en los dominios de la cultura. En Grecia se originaron la ciencia y la filosofía del placer intelectual y estético, del saber por el saber, y sólo después se fue poniendo éste, paulatinamente, al servicio de las necesidades prácticas, de las tareas morales, de las ansias religiosas. La Edad Media inicia su marcha con la idea de una consciente subordinación del conocimiento a los grandes objetivos de la fe y del dogma; ve en la ciencia desde luego, sólo la faena del intelecto para expresar conceptualmente lo que posee de manera cierta en*

---

<sup>204</sup> Larroyo, Francisco. (1977) óp. cit. p. 213.

<sup>205</sup> Ídem.

*sentimiento y convicción religiosa.*"<sup>206</sup> Describe Larroyo brevemente en este pasaje la transición que se vio envuelta la humanidad con el apogeo del medioevo, lo cual califica como un retroceso totalmente de la grandeza de la que habían gozado en la época helenística. De cómo lo que había nacido con los griegos se desmoronaba, al poner el saber al servicio de la fe, dejándole en segundo término, es así como se conducía. Así pues, tomaba parte la Iglesia en la producción de conocimiento, a reserva de lo que la fe, y el propio dogma designara correcto. Habrá de ensalzar y encaminar los designios de la orden religiosa, que no era otra que el papado.

Al instaurarse este nuevo orden de carácter religioso, dogmático, no pudo ser un proyecto que deje de lado la educación, teniendo el sello de teocéntrica, por lo tanto, *"la educación de los pueblos europeos en la Edad Media tiene, por consiguiente, como punto de partida, la doctrina eclesiástica [...] la cultura intelectual de la Antigüedad llega a los pueblos en forma religiosa"*<sup>207</sup> Tal doctrina no pudo haber sido una revolución, pero sí causó impacto en la manera de educar. El sentido que se puso en la mesa de discusión, y que será en toda aquella época la máxima, fue por supuesto, Dios. El logos del medioevo ha de presentarse como el modelo a imitar, estudiar, incluso determinó la manera de escribir.

Lo que históricamente nos da paso a discutir el sentido que alcanzamos a mirar, así como, *"el rasgo dominante de la nueva pedagogía es la importancia central que toma la figura de Cristo como modelo y paradigma de la vida humana. [es decir, el] proceso histórico de educación y formación cristianas, educación cristocéntrica. El término significa expresamente un tipo de educación conforme a la vida de Cristo; una educación que hace de Jesús el alfa y omega de la existencia, pues por la imitación de Cristo la vida humana se aproxima a la perfección divina"*<sup>208</sup> Aquel sentido retomado como el logos, ha de ser, y personificarse en Cristo. Se formaba la educación, veneración y personificación en el siglo IV, para llegar a su apogeo en el siglo IX, en torno a un solo personaje. La filosofía cristiana,

---

<sup>206</sup> Ídem.

<sup>207</sup> Ibid. p. 214.

<sup>208</sup> Ídem.

tomaba forma, no obstante, la educación cristocéntrica, afirmaba en todo momento, lo que serían los próximos siglos.

Nos ubicaremos con prontitud en aquella primera escena en que la educación cristocéntrica hacia presencia, claramente había una fuerte presencia de la tradición helénica, asimismo, dará pauta a la filosofía cristiana, como pensamiento irrevocable, en tanto que la única presencia ha de ser la de Cristo, como el centro de la discusión. Reafirmemos, *“claramente que sin la evolución posclásica de la cultura griega habría sido imposible el surgimiento de una religión cristiana mundial. Desde luego, el proceso de cristianización del mundo de habla griega dentro del Imperio romano no fue de ningún modo unilateral, pues significó, a la vez, la helenización del cristianismo.”*<sup>209</sup> El helenismo, revolucionó en proporciones inimaginables la antigua civilización. Asimismo, lo haría con la Edad Media, es decir, los inicios de ésta como un referente histórico plagado de claroscuros. La religión cristiana, ha de mirar la luz dentro de los albores del medioevo, sin olvidarse que fue precisamente de la semilla plantada en la postclásica de la cultura griega, por la cual nació, y propagó el cristianismo.

No nos perdamos, si nos referimos al helenismo, lo hacemos de igual manera a la filosofía helenística, es decir, *“se entiende bajo esta expresión la filosofía de la edad alejandrina —o sea la del periodo que sigue a la muerte de Alejandro Magno (323 a. c.)—, que comprende las tres grandes direcciones: estoicismo, epicureísmo y escepticismo.”*<sup>210</sup> La ciudad de Alejandría, siendo fundada por Alejandro Magno, hacia el año 331 a. C. dejó un legado cultural, dedicado en gran medida a las ciencias y artes por parte de los Ptolomeos. La antesala del cristianismo ha de ser el helenismo<sup>211</sup>, tiempo al que referimos es *“la edad*

---

<sup>209</sup> Jaeger, Werner. (1965) óp. cit. pp. 12-13.

<sup>210</sup> Abbagnano, Nicola. (1974) óp. cit. p. 603.

<sup>211</sup> Retomamos las palabras de Jaeger, cuando apunta que: *“significaba originalmente el uso correcto de la lengua griega. Al parecer, los primeros en usar este concepto fueron los maestros de retórica. Teofrasto que, siguiendo a su maestro Aristóteles, hizo de la retórica parte de su enseñanza en el Liceo de Atenas, construyó su teoría acerca del estilo perfecto sobre cinco partes que llamó las “virtudes (aretai)”. La primera de ellas, y la fundamental, era el hellenismos, es decir, un uso gramaticalmente correcto del griego, un lenguaje libre de barbarismos y solecismos. (CF. J. Stroux, De Theophrasti virtutibus dicendi, Leipzig, 1912, p. 13). En la Grecia del siglo IV, esta exigencia era característica de la época, pues por entonces los extranjeros de todo nivel social se habían hecho tan numerosos que ejercían una influencia corruptora sobre el lenguaje hablado, aun sobre el lenguaje de los griegos mismos. [...] Vino a significar por entonces no sólo la cultura y la lengua de los*

*apostólica [en la cual] observamos la primera etapa del helenismo cristiano en el uso del griego que encontramos en los escritos del Nuevo Testamento, que se continua hasta los tiempos postapostólicos, hasta la época de los llamados Padres Apostólicos. Este es el significado original de la palabra hellenismos. El asunto del idioma no era, en manera alguna, materia diferente. Con el uso del griego penetra en el pensamiento cristiano todo un mundo de conceptos, categorías intelectuales, metáforas heredadas y sutiles connotaciones.”*<sup>212</sup> Nos acercamos al helenismo cristiano, esencialmente a la traducción de la Biblia al griego, en dado caso el Nuevo Testamento, es decir, desde los Evangelios hasta Hechos de los Apóstoles.

Escribir en griego, sobre todo pensar desde los griegos, es decir, *“no debe sorprendernos la interpretación del cristianismo como una filosofía, pues si nos detenemos a pensar qué podía comparar un griego con el fenómeno del monoteísmo judío-cristiano, encontraremos que sólo la filosofía le corresponde dentro del pensamiento griego.”*<sup>213</sup> La filosofía cristiana ha de tener forzosamente un referente, el cual lo ha encontrado de manera precisa en el pensamiento helénico. El problema de la instauración del monoteísmo no ha de seguir un pensamiento totalmente propio, funcionando como un sistema cerrado.

Es bien cierto que Alejandría es cuna de hombres valerosos, en este caso, nos remitimos a que aquella ciudad vio nacer la obra de Clemente de Alejandría, procedente de Atenas. Miembro destacado de la Iglesia de Alejandría, y maestro de dicha ciudad. Tanta notoriedad alcanzó Clemente como la ciudad en que se consagró, pues Alejandría simboliza la cristalización del helenismo. Escribe en griego, con la intencionalidad de agrandar el legado cristiano en aquella ciudad. La madurez con la que escribe es de notar, la abrumadora resonancia que ha de tener, no sólo como escritor, si no como un pensador

---

*griegos, sino también el culto y la religión “paganos”, es decir, griegos antiguos. Es muy usada en este sentido por los Padres de la Iglesia griegos en sus polémicas. La literatura erudita no distingue siempre con suficiente claridad entre estos diversos significados de la palabra.”* [N. del A] Jaeger, Werner. (1965) óp. cit. pp. 13-14. Se acentúa la importancia de la lengua utilizada, siendo que formó parte de las virtudes según Teofrasto, asimismo, la manera de hacerlo ha de ser la correcta de acuerdo con la gramática. El cómo, está posicionado en el uso correcto, dejando de lado los barbarismos perpetrados.

<sup>212</sup> Jaeger, Werner. (1965) óp. cit. pp. 13-14.

<sup>213</sup> Ibid. pp. 46-47.



auténtico, innato, comprometido con la época en que vivió. La sabiduría, y la madurez espiritual que intenta penetrar en la vida del cristiano, la ha de poner de manifiesto en su obra. Fue, sin duda alguna, *“cabeza de la escuela cristiana para catequistas, y Orígenes se convirtieron en los fundadores de la filosofía cristiana.”*<sup>214</sup> Precursores en una ciudad, donde fundaron una filosofía, basados en la idea de Dios. No es de extrañarse, pues Dios como el único que se figuraba como centro de atención y estudio. Es el discurso predominante, la implementación consistente mediante el helenismo.

Ahora bien, nos preguntamos ¿de qué implementación se valían los precursores de la escuela cristiana, para fundamentar su filosofía? Es preciso dar la siguiente respuesta en palabras de Jaeger: *“el hecho de que usaran la especulación filosófica para sostener una religión positiva que, en sí, no era el resultado de una investigación humana independiente acerca de la verdad, como las filosofías griegas anteriores si no que tenían como punto de partida una revelación divina, contenida en un libro sagrado, la Biblia.”*<sup>215</sup> El pensamiento especulativo permitió que la religión, tomara partido tomando de referencia la Biblia, sí, un libro que contenía la esencia, el espíritu de una divinidad que sería la base de una filosofía, que frente a la verdad, se creía absoluta. La cual, los pensadores cristianos la consagraron de esa manera.

Nos hemos de remitir a la obra de Clemente de Alejandría, siendo, *“un escritor de distinto calibre”*<sup>216</sup> La erudición de Clemente era abrumadora, leía y escribía en griego. Su escritura, exhortaciones eran principalmente *“para invitar y exhortar a la gente a adoptar su forma de vida.”*<sup>217</sup> La cual era conforme a su pensamiento, es decir, su *“filosofía era encomiada en el logos protréptico como camino a la felicidad y como conocimiento del fin de la vida humana, necesario para adquirir el verdadero bien.”*<sup>218</sup> Es notable la influencia de los filósofos griegos, y de la cultura helenística en sí. Mediante su pensamiento, intenta

---

<sup>214</sup> Ibid. p. 71.

<sup>215</sup> Ídem.

<sup>216</sup> Ibid. p. 88.

<sup>217</sup> Ídem.

<sup>218</sup> Íd.

alejarse del pensamiento pagano, no obstante, su paradigma ha de ser de las filosofías griegas que en ese momento histórico se debatían.

Aquel parámetro que significaron los griegos en el modo de actuar, pensar y escribir de Clemente dio como resultado que su fama, escritos y pensamiento se propagaran debido a que él, *“no sermonea, argumenta. Pero su prosa se acerca con frecuencia a la poesía y su ritmo, que imita las medidas musicales, no siempre resulta agradable al oído moderno.”*<sup>219</sup> Es preciso que anotemos esa característica de nuestro pensador, pues argumentar los dichos que emitimos no siempre resulta del modo en que creemos sucederá. Cuán elogio es poder escribir, y que se señale como poesía, un halago. Elogio que muchos de oído sordo tomarían como el peor de los insultos.

La influencia helenística, se refleja *“en su Paedagogus, Clemente aspira a la cultura griega, a la paideia helénica. En este libro presenta a Cristo, en su papel de divino maestro que trasciende cualquier fenómeno anterior de este tipo en la historia humana.”*<sup>220</sup> La obra en la cual se imprime el sello de Clemente, como un escritor que tiene presente la figura de Cristo; como el maestro, el único. El telón de fondo ha de ser su basto conocimiento en la cultura helénica. La divinidad ha de influenciar en la educación y formación de cada ser humano.

El ideal formativo era la paideia griega, es decir, el sentido de aquella cultura helenística. La transformación del ideal, la persecución ahora del mismo es Dios, a través de la figura de Cristo. Se devela a Cristo como una divinidad total, en tanto que ha de ser el ideal a perseguir *“la verdadera paideia es la religión cristiana, es decir, el cristianismo en su forma teológica, tal como es concebido por el propio sistema de gnosis cristiana de Clemente, ya que es obvio que la interpretación del cristianismo como gnosis per se implica que es la paideia divina.”*<sup>221</sup> Ha de venir la paideia de Dios, de ningún otro lado. Mediante la religión cristiana se ha de descubrir y representar en su divinidad. Hemos de recurrir a la

---

<sup>219</sup> Ibid. p. 89.

<sup>220</sup> Ídem.

<sup>221</sup> Ibid. 92.

minuciosidad con la que Clemente, habría manejado la interpretación de la paideia divina, por supuesto, cómo ha de concebir en su pensamiento la idea de Dios, es decir, Cristo.

La cuestión que hemos estado bordeando es que, *“la fusión de la religión cristiana con la herencia cultural griega hizo que la gente se percatara de que ambas tradiciones tenían mucho en común, si se las consideraba desde un punto de vista superior, el de la idea griega de paideia o educación, que ofrecía un denominador común único para ambas”*<sup>222</sup> El meollo es que ambas tradiciones son culturales, es decir, son proyectos formativos en los cuales se pretendía un ideal de hombre. El ideal alcanza una fusión de la tradición con el proyecto que se estaba gestando, es decir, Dios como único ideal superior.

La tradición helénica era inminente en la gestación del cristianismo. Ahora bien, Clemente al ser un pensador maravillado con la idea de Dios, escribe: *“Hemos establecido para vosotros, hijos míos, una base de verdad, fundamento inquebrantable de conocimiento del sagrado templo del gran Dios; una bella exhortación, una apetencia de vida eterna que se alcanza por obediencia racional y que ha sido fundamentada en el terreno de la inteligencia.”*<sup>223</sup> El pedagogo al ser Cristo, es la paideia divina. El pedagogo es quien sostiene, y se encarna la verdad de Dios. Asimismo, Dios es la promesa, y Cristo encarna la misma, dando por resultado, una promesa que se concretará por aquella esperanza, más bien, por el deseo de obtener una vida eterna. El deseo, se alcanza dependiendo del uso de razón que se haga. Siempre y cuando haya obediencia, y la ejerza un ser inteligente.

Como el logos, *“preside nuestras acciones: el Logos-Consejero; y un Logos cura nuestras pasiones: el Logos-Consolador. Pero es siempre el mismo Logos, el que arranca al hombre de sus costumbres naturales y mundanas, y el que, como pedagogo, lo conduce a la única salvación de la fe en Dios.”*<sup>224</sup> Así pues, es el Logos-Totalidad porque ha de ser y saber todo. Es decir, es omnipotente y omnisciente. Al conocer, sabe de las pasiones que hemos de nombrar como mundanas. Al ser naturaleza se alegra que hemos sido manchados por tanto ha de merecer el género humano la misericordia, *“como está escrito: No hay justo, ni*

---

<sup>222</sup> Ibid. 93.

<sup>223</sup> *Pedagogo*, I 1, 1.

<sup>224</sup> *Pedagogo*, I 1, 2.

*aun uno; no hay quien entienda. No hay quien busque a Dios.”*<sup>225</sup> Mucho menos habrá salvación por parte de Dios. La única vía, para alcanzar el beneficio divino es: la fe, *“la justicia de Dios por medio de la fe en Jesucristo, para todos los que creen en él. Porque no hay diferencia, por cuanto todos pecaron, y están destituidos de la gloria de Dios, siendo justificados gratuitamente por su gracia, mediante la redención que es en Cristo Jesús, a quien Dios puso como propiciación por medio de la fe en su sangre, para manifestar su justicia, a causa de haber pasado por alto, en su paciencia, los pecados pasados, con la mira de manifestar en este tiempo su justicia, a fin de que él sea el justo, y el que justifica al que es de la fe de Jesús.”*<sup>226</sup> Siendo la fe, el acceso a la divinidad, fundándose en Jesús, el Cristo en el que había de ser bueno creer. ¿Quiénes deberían creer? Absolutamente todos, ya que no hay acceso a un determinado paraíso sin tener fe. Sin fe, y siendo pecadores, es nula la posibilidad de alcanzar la gloria. No hay ninguno que pueda alcanzar justificación si no es por la fe que profesa en Cristo. No olvidemos que, por medio de la sangre de un justo, es decir, Jesús, se alcanza no sólo la justificación, si no el perdón del pecado.

La tarea del pedagogo es la de andar *“actuando sucesivamente en calidad de terapeuta y de consejero, aconseja al que previamente ha convertido y, lo que es más importante, promete la curación de nuestras pasiones. Démosle, pues, el único nombre que naturalmente le corresponde: el de Pedagogo.”*<sup>227</sup> Con tal tarea ha de asumirse. No obstante, un consejero ha de escuchar, pero sobre todo da consejos, serán encaminados a aquellos que comiencen el camino de la conversión al cristianismo. Las reflexiones que hará el pedagogo han de ser siempre fundadas en las Sagradas Escrituras. Los consejos por los cuales el creyente ha de reflexionar le han de hacer pensar en que tiene que olvidarse de las pasiones que alberga en su ser. Las pasiones han de ser sanadas, es decir, erradicadas por la escucha atenta al pedagogo que habla a través de las Escrituras.

---

<sup>225</sup> Romanos, 3:10.

<sup>226</sup> Romanos, 3:22-26.

<sup>227</sup> Pedagogo, I 1, 4.

Hemos asumido la posición de que el pedagogo es un consejero, más aún educador de las cosas pertenecientes a las Sagradas Escrituras, pero no experto<sup>228</sup>, tampoco ha de ser teórico. Subsanan el alma, es el trasfondo de lo que postula Clemente, desde luego, como consejero su encomienda es encaminar y encontrar una vida virtuosa. Entonces, siendo Logos, ¿se diferencia el Maestro del Pedagogo? Sí, diríamos pues, ya que, *“el Logos-Maestro expone y revela las verdades dogmáticas; el Pedagogo, en cambio, en tanto que práctico, nos ha exhortado primero a llevar una vida moral, y nos invita ya a poner en práctica nuestros deberes dictando los preceptos que deben guardarse intactos y mostrando a los hombres del mañana el ejemplo de quienes antes han errado su camino.”*<sup>229</sup> El Maestro da las verdades absolutas, aquellas que no se pueden cambiar, refutar o modificar. Aquellas verdades han de mostrar el camino a seguir. Por tanto, jamás estará equivocado, el Maestro, no puede errar en sus juicios. Asimismo, ha de exhortar a la obediencia total. Existe pues, el Pedagogo, quien propiamente ha de decir cómo caminar. Es decir, el conducirse lo determina, en tanto que su quehacer alude a la práctica, y a la moral. La moral, o más bien, una vida moral se conjuga con el deber hacer, para así, no errar el camino e intentar que mientras se dirijan en tanto los preceptos dogmáticos hallarán su camino.

Para acercarnos al camino virtuoso, deshaciéndonos de las pasiones, es menester que, *“así como los enfermos del cuerpo necesitan un médico, del mismo modo los enfermos del alma precisan de un pedagogo, para que sane nuestras pasiones.”*<sup>230</sup> La cura de las pasiones que aquejan al ser humano. La comparativa con el médico, es precisamente que el lugar del pedagogo es con el alma, *“llamada también espíritu, entidad supuestamente presente sólo en los seres vivos, que corresponde a la psique griega y al anima latina. Como no parece haber ninguna diferencia material entre un organismo en los momentos postreros de su vida y su cadáver reciente, son muchos los filósofos desde la época de Platón que han afirmado que el alma es un componente inmaterial del organismo. [...] consideró que la inmaterialidad del alma es el fundamento de su inmortalidad. Ni Platón ni Aristóteles*

---

<sup>228</sup> *Pedagogo*, I 1, 4.

<sup>229</sup> *Pedagogo*, I 1, 2, 1.

<sup>230</sup> *Pedagogo*, I 1, 3.

*pensaron que sólo las personas tuvieran alma: Aristóteles adscribe almas a los animales y a las plantas porque muestran algunas funciones vitales.”*<sup>231</sup> Aquel espíritu con el que contamos según la tradición helenística, es una especie de complejo que se complementa con el cuerpo, al pedagogo le toca resguardar, cuidar del alma, de la inmortalidad que somos capaces de alcanzar en algún momento posterior a la muerte. El Logos, es Dios; *“de esta manera, el Logos -que ama plenamente a los hombres-, solicito de que alcancemos gradualmente la salvación, realiza en nosotros un hermoso y eficaz programa educativo: primero, nos exhorta; luego, nos educa como un pedagogo; finalmente nos enseña”*<sup>232</sup> La inmortalidad del alma, el gozo y disfrute de la misma es posible mediante la salvación. El Logos da dicha salvación, de modo que, si recibimos el beneficio, vendrá de él. No obstante, el cómo hará para que los mortales alcancemos la salvación, será mediante la exhortación a la obediencia, la cual el pedagogo se tendrá que hacer cargo.

La salvación en la medida en que se entienda, no es posible alcanzarla sin el concepto de pecado, *“pecado, “un acto irracional”. Por eso el Logos-Pedagogo tiene la misión de dirigirnos, para apartarnos del pecado “irracional”.*”<sup>233</sup> Y un acto reiterativo, en donde el Pedagogo no puede actuar más que asumiendo la dirección de encaminar para que no demos pie a las pasiones, y por tanto se caiga en pecado. La manera de mantenerse alejado de las pasiones es no cayendo en actos irracionales. Por tanto, sabemos que *“el Logos del Padre es el único médico de las debilidades humanas; es curador y santo ensalmador del alma enferma.”*<sup>234</sup> La curación consiste en subsanar el pecado, considerado una debilidad, que es irracional. Así pues, el Logos ha de poner curar un alma. Hablamos de El Pedagogo, en mayúsculas, por ser el Logos, la máxima sabiduría; *“El buen pedagogo, que es la Sabiduría, el Logos del Padre, el que ha creado al hombre, se cuida de la totalidad de su criatura, y cura su alma y su cuerpo como médico total de la humanidad.”*<sup>235</sup> Si tiene sabiduría ha de actuar de manera correcta, por tanto, procura que su creación se conduzca

---

<sup>231</sup> Audi, Robert. (2004) Óp. cit. pp. 50-51.

<sup>232</sup> *Pedagogo*, I 1, 3.

<sup>233</sup> *Pedagogo*, I 2, 2.

<sup>234</sup> *Pedagogo*, I 2, 6.

<sup>235</sup> *Pedagogo*, I 2, 2.

al bien, es decir, el hombre es el paciente a tratar, del cuerpo, de manera muy particular del alma en todo momento. Al cuidar totalmente del hombre, el Logos cuida de su totalidad. La totalidad del Logos es la humanidad, por lo cual hay que alejarla de las pasiones.

El Logos nos perdona, y nos enseña. Así pues, *“el Señor, como hombre y como Dios, nos ayuda en todo. Como Dios, perdona nuestros pecados; como hombre, nos educa para no caer en ellos. Y es natural que el hombre sea caro a Dios, porque es su criatura.”*<sup>236</sup> Al ser Dios, se encarga de los mortales. Al perdonar, se reivindica como el Logos, dando muestra de su benevolencia, según Clemente, nos ayuda. Entonces debemos pensar que al ser totalidad nos ayuda en todo; ¿de qué nos perdona? Del pecado. ¿a qué nos ayuda? A no caer en pecado. Es un círculo vicioso, nunca se termina el pecado, por tanto, siempre habrá que recurrir al Logos en busca de su consuelo y perdón. Dios, tendrá que educar, y perdonar a sabiendas que el pecado nunca podrá ser erradicado del todo. Y él, estará dispuesto porque al ser el hombre su criatura, le ama.

Debemos tener presente la manera en que *“recurrir Clemente al problema y abre una ventana por la que podemos ver al mundo en una nueva perspectiva. Es obvio que la cuestión, que para él es esencial, debe llevar más lejos y tener consecuencias respecto a la forma en que el cristianismo se concibe a sí mismo.”*<sup>237</sup> La perspectiva, es en torno al ideal que es Dios, al ser el signo divino, no está libre del sentido, es decir, tiene y se amplían las percepciones que se estaban dando por lo menos en aquel momento histórico. A partir de la concepción, y la manera de abordar al Logos, ha de haber cambios en la percepción que se tenga del mismo. La discusión sobre el Logos, no se ha de cerrar aquí.

El Logos desde su Totalidad, ama su creación porque entonces se ama a sí mismo. Necesita del hombre, su creación, porque *“sin el hombre, no hubiera podido manifestarse su bondad de Creador, ni tampoco el hombre hubiera podido llegar al conocimiento de Dios; porque, de otro modo, es decir, si el hombre no hubiera existido, Dios no habría creado aquello por lo que el hombre existe; y este poder que Dios mantenía oculto, su voluntad, lo*

---

<sup>236</sup> *Pedagogo*, I 3, 7.

<sup>237</sup> Jaeger, Werner. (1965) óp. cit. p. 92.

*llevó a su plenitud por su potencia creadora externa; recibió del hombre el fruto de su misma creación: el hombre; vio lo que tenía, y el hombre llegó a ser lo que Dios quiso. Y es que nada hay que Dios no pueda.*"<sup>238</sup> Al conocer a Dios mismo, el hombre conoce el propósito de su creador. Sí el hombre existe, es por Dios. Sin Dios, el hombre no existiría, no encarnaría el poder que Dios tiene. Sí Dios, es poder, todo ha de poder hacer. Él habla a hombres y mujeres, porque han de ser parte de un rebaño de "corderos" *es el nombre común por simplicidad del macho y de la hembra; y "Él, el Señor es nuestro pastor" por todos los siglos, amén*"<sup>239</sup> Al ser el pastor, y nosotros sus corderos, necesitaremos siempre de él. El Logos, ha de tener y tomar las riendas del rebaño que ha de necesitar dirección, a modo de un conjunto de corderos que, sin su pastor, es decir, el pedagogo, nada podrían hacer. El pastor ha de asentarnos *"en lugares de delicados pastos [nos] hará descansar; junto a aguas de reposo [nos] pastoreará. Confortará [el] alma; [nos] guiará de justicia por amor de su nombre. Aunque [andemos] en valle de sombra de muerte, no [temeremos] mal alguno, porque tú estarás."*<sup>240</sup> Con los que han de amarle por sobre todas las cosas, por ser el buen pastor. Promete a manera de canción del buen pastor, armonía. Ha de mostrar el camino que hay por andar, qué significará andar por el sendero de la justicia, así como él hace. Nos da seguridad, incluso en los momentos en que la muerte acecha a cualquiera del rebaño. El Logos, da la certeza de que nada malo ha de pasar.

Todo aquel que anda en el seno de ha de ser como niño. El pedagogo es guía, para exhortar a ser como niños, teniendo con aquella inocencia, fe. Clemente, recurre a un: *"ejemplo, en el Evangelio se dice: "El Señor, deteniéndose en la orilla del mar junto a sus discípulos —que a la sazón se hallaban pescando—, les dijo: 'niños, ¿tenéis algo de comer?'"*. Llama "niños" a hombres que ya son discípulos. *"Y le presentaban niños", para que los bendijera con sus manos, y, ante la oposición de sus discípulos, Jesús dijo: "Dejad a los niños y no les impidáis que se acerquen a mí, pues de los que son como niños es el reino de los cielos". El significado de estas palabras lo aclara el mismo Señor, cuando dice: "Si no os*

---

<sup>238</sup> *Pedagogo*, I 3, 3.

<sup>239</sup> *Pedagogo*, I 4, 2.

<sup>240</sup> *Salmo*, 23: 2-4.



*convertís y os hacéis como niños, no entraréis en el Reino de los Cielos”. Aquí no se refiere a la regeneración, sino que nos recomienda imitar la sencillez de los niños.”*<sup>241</sup> Dicha sencillez es propia de aquellos que han de agradar al Logos. El pasaje permite mirar cómo concibe Dios, a los que le siguen, es decir, los que creen en él. Sobre todo, aquella inocencia con la que un niño puede creer. El resultado de la actitud, de ser y hacer como un niño resultará para que algún día puedan acceder al paraíso, un Reino, en donde el Logos, es amo.

Ha de ser importante que pongamos el dedo en el renglón acerca de que, *“nosotros honramos con una evocación de la infancia los más bellos y perfectos bienes de esta vida llamándolos paideia y “pedagogía”. Consideramos que la pedagogía es la buena conducción de los niños hacia la virtud. El señor nos ha indicado de manera bien clara qué hay que entender por “niñito”: habiéndose originado una disputa entre los Apóstoles sobre “quién de ellos era el más grande”, Jesús colocó en medio de ellos a un niñito y dijo: “el que se humille como este niñito, éste es el más grande en el Reino de los Cielos”*<sup>242</sup> Se ha de notar el sello helenístico. Hay confusión entre los seguidores más allegados a Jesús, es decir, sus discípulos por saber ¿Quién es el mayor entre ellos? Así Jesús utiliza un *niñito* para enseñarles que quien muestre humildad, sería grande entre los grandes. Tendrá su puesto en el Reino. En este pasaje de *San Mateo 18: 1-5*; muestra que el humillarse frente a otros, será de un valor mayúsculo, sin embargo, los discípulos no acababan de comprender lo que Jesús decía. El asunto es que, son *“verdaderos niños los que sólo conocen a Dios como padre y son sencillos, ingenuos, puros, los enamorados de los unicornios. [la exhortación también es para] despreciar las cosas de aquí abajo y les exhorta a fijar su atención solamente en el Padre, imitando a los niños.”*<sup>243</sup> La ingenuidad, y la humildad han de ser primordiales, pero lo más importante, no prestar atención a lo terrenal concentrándonos en lo espiritual. Sustentándose en las siguientes palabras *“no os afanéis, pues, diciendo: ¿Qué comeremos, o qué beberemos, o qué vestiremos? Porque lo gentiles buscan todas estas cosas; pero vuestro Padre celestial sabe que tenéis necesidad de todas estas cosas. Más buscad*

---

<sup>241</sup> *Pedagogo*, I 5, 2,3,4.

<sup>242</sup> *Pedagogo*, I 5, 16.

<sup>243</sup> *Pedagogo*, I 5, 17.

*primeramente el reino de Dios y su justicia, y todas estas cosas os serán añadidas. Así que, no os afanéis por el día de mañana, porque el día de mañana traerá su afán. Basta a cada día su propio mal.*"<sup>244</sup> Aferrarse a lo material y terrenal, tal parece que es una torpeza hacerlo, porque más allá de eso, existe una vida espiritual que hay por cuidar. Muchos, buscan beneficios para saciar su cuerpo, nada más. Lo primordial es, fijar la meta de una vida en el Reino Celestial, alejada de aquello que, como humanos, conocemos. En ello, se sustenta la fe, que en algún momento se ha de llegar.

El niño es de por sí, el único que ha de tener y representar la inocencia, y la humildad. Pero el Logos, *"en efecto, la verdad es así: la perfección es propia del Señor que no cesa de enseñar."*<sup>245</sup> Él, es el Maestro. La perfección del Logos tendrá que ser aquella que enseña, y enseña el buen camino. La perfección, es porque se sabe el Santo. El Hombre que encarna la perfección es Cristo, porque es perfecto en justicia<sup>246</sup>. Teniendo fe, estar dispuestos a encarnar a un niño, *"alcanzaremos la perfección, porque somos Iglesia, ya que hemos recibido a Cristo como cabeza."*<sup>247</sup> Tomando a Cristo como referente, se alcanzará la unidad. El Logos, ha de dirigir en todo momento. Sus enseñanzas han de ser perfectas, como él es perfecto. La salvación, es una de ellas, quizá la más importante. Es allí, *"donde se halla la fe, allí está la promesa, y el cumplimiento de la promesa es el descanso final"*<sup>248</sup> La promesa, es ésta. Pues, *"la fe es la única y universal salvación de la humanidad"*<sup>249</sup> Aquella vía por la que tenemos acceso al Reino de Dios, por tanto, a la salvación. La fe, viene de Dios, *"es un don —igual y común para todos— del Dios justo y bueno: "Antes de llegar la fe, estábamos sujetos a la custodia de la ley, a la espera de la fe que había de revelarse. De suerte que la ley fue nuestro Pedagogo para elevarnos a Cristo, para que fuésemos justificados por la fe. Mas, llegada ésta, ya no estamos bajo el Pedagogo"*<sup>250</sup> Al pensarse como don, es mera gratuidad. Así pues, la fe es sustentada en el Logos, la revelación de éste. La fe, como don,

---

<sup>244</sup> Mateo, 6: 31-34.

<sup>245</sup> Pedagogo, I 5, 3.

<sup>246</sup> Pedagogo, I 5, 18,2.

<sup>247</sup> Pedagogo, I 5, 4.

<sup>248</sup> Pedagogo, I 6, 3.

<sup>249</sup> Pedagogo, I 6, 2.

<sup>250</sup> Pedagogo, I 6, 3.

nos acerca con Dios. La fe, es justificación frente al Logos, al que tenemos acceso, nos enseña la religión. Tengamos presente que, *“la religión, es [la vía] para alcanzar el conocimiento de la verdad, y la buena formación que conduce al Cielo”*<sup>251</sup> Porque la Verdad es Dios, quien nos ha de conducir como el Logos, por medio de su pedagogía al Reino de Dios, que es, *“el modelo de la conducta santa propia de la ciudad eterna”*<sup>252</sup> Sin aquella santidad que supone el Logos, debemos actuar, así ha de poder contemplarse la ciudad eterna.

Siguiendo la tradición de aquel ser divino al que le hemos llamado Logos, un Maestro universal que nos ha de mostrar el camino, como diría Jesús: *“Y si me fuere y os preparare lugar, vendré otra vez, y os tomaré a mí mismo, para que donde yo estoy, vosotros también estéis. Y sabéis a dónde voy, y sabéis el camino”*<sup>253</sup> Es la promesa. A lo que Tomás, replica: *“Señor, no sabemos a dónde vas; ¿cómo, pues, podemos saber el camino?”*<sup>254</sup> Entonces, *“Jesús le dijo: Yo soy el camino, y la verdad, y la vida; nadie viene al Padre, sino por mí. Si me conocieseis, también a mi Padre conoceríais; y desde ahora le conocéis, y le habéis visto.”*<sup>255</sup> Él, ha trazado un camino que nos llevará directo al Reino de los Cielos. El Reino que los discípulos, por lo menos Tomás; no tenía claro. El Camino, la Verdad y la Vida con mayúsculas, es él mismo<sup>256</sup>. Él es, y sigue siendo Padre. La Trinidad, es una sola unidad. La declaración, se fundamenta en que necesita legitimarse, sobre todo: ser el único Camino, la única Verdad, Vida; por tanto, anula así, la diversidad de culto, creencia y pensamiento. Sugiere ser, autoproclamarse a sí mismo, como aquella encarnación de la divinidad que anunciaba. Un Dios, no es Dios, si no demuestra su poderío, y utiliza un instrumento para crear culpabilidad en sus súbditos, es decir, en los seres humanos. El instrumento es el temor y el pecado. A modo de plegaria el rey David, dice: *“Destruyelos, oh Señor; confunde la lengua de ellos; porque he visto violencia y rencilla en la ciudad. Día y noche la rodean*

---

<sup>251</sup> *Pedagogo*, I 7, 3.

<sup>252</sup> *Pedagogo*, I 7, 54.

<sup>253</sup> *Juan*, 14: 3-4.

<sup>254</sup> *Juan*, 14: 5.

<sup>255</sup> *Juan*, 14: 6-7.

<sup>256</sup> De tal manera sucedió, dice Larroyo: *“Desde San Agustín (354-430), el más grande de la Iglesia y de la educación cristiana, se tiene conciencia de tal hecho.”* Larroyo, Francisco. (1977) óp. cit. p. 214. Una Verdad que el mismísimo Agustín, reafirmó.

sobre sus muros e iniquidad y trabajo hay en medio de ella. Maldad hay en medio de ella, y el fraude y el engaño no se apartan de sus plazas. Porque no me afrentó un enemigo, lo cual habría soportado; ni se alzó en contra de mí el que me aborrecía, porque me hubiera ocultado de él; si no tú, hombre, al parecer íntimo mío, mi guía y mi familiar; que juntos comunicábamos dulcemente los secretos, y andábamos en amistad en la casa de Dios. Que la muerte les sorprenda; desciendan vivos al Seol, porque hay maldades en sus moradas, en medio de ellos.”<sup>257</sup> La petición bélica es inminente, el motivo, su maldad, es decir, lo que considera pecado. Pide que sean confundidos los que habitan la ciudad. La ciudad se viene abajo por la maldad, y la petición se funda en el mal que han cometido los hombres que viven ahí. El clamor se torna en contra de sus cercanos, aquellos con los que convivía. La represión que pide para ellos es atroz, y alarmante, no por desear la muerte, si no por justificarse en la maldad, es decir, en los pecados que cometían, su deseo cobarde. El difundir el temor, el sentimiento de culpabilidad ha venido dando resultados, así como la idea del pecado, como explícitamente está en *Romanos 3:23*. Estos elementos, es decir, temor, culpabilidad, y pecado justifican la petición de destrucción.

Para ilustrar los elementos del salmista, lancémonos a mirar la película *Luther*<sup>258</sup>, ambientada en Alemania del Siglo XVI, en los primeros años surge un hombre que es atormentado, y tiene dudas sobre sí mismo, sobre su fe; Martín Lutero su nombre. El tormento que vive sólo será aminorado en cuanto se convierte en monje, a la postre se ordena sacerdote 1507 en Erfurt. Así pues, comienza su carrera siendo muy joven se adentra al sistema religioso, intentando agradar a su padre, se queda en el monasterio, aún a pesar del fracaso de su primera misa. Se somete a cruentas luchas consigo mismo, intentando hacer huir al Diablo de su vida. Cree fervientemente en el pecado, como la causa de aquella vida sin descanso que llevaba, y es esa misma idea es la que acongoja a Lutero. Tiene miedo, y es fundado en la creencia que tenía en ese momento. Se cuestiona sobre la justicia de Dios, respondiendo al cuestionamiento acerca de lo que le motivaba hacer las luchas contra el Diablo: “Vivo aterrado por el juicio final; Dios, no es alguien justo, nos trajo

---

<sup>257</sup> *Salmo*, 55: 9-15.

<sup>258</sup> Till, Eric. (2003) *Luther*. [película]. Alemania-Estados Unidos; Eikon Film / NFP Teleart Berlin.

al mundo llenos de pecado, luego nos reprende toda la vida por nuestras faltas, su juicio rígido que nos amenaza con condenarnos al fuego del infierno”<sup>259</sup> El miedo, ya se había instaurado en él. Considera que Dios no es justo por colocar a los seres humanos, en un mundo al que vendrán sufrir. Ha de percibir culpa, por las fallas que comete, es decir, pecados llevados a cabo cotidianamente. Siendo condenados por ese mismo pecado conduciéndonos de manera automática al infierno. Él, quería: *“Un Dios piadoso, un Dios que pueda amar, un Dios que me ame”*<sup>260</sup> Seguía teniendo duda, y no se conformaba. La intranquilidad, es a causa de la incomprensión de que Dios, no es justo, sino que es sobre todo un juez que recrimina todo el tiempo. Un Dios, que no se sabe a ciencia cierta, si volverá<sup>261</sup>. El Dios que busca es uno totalmente distinto. Instaurado en el claustro, se le encomienda ir a Roma, en Italia, para llevar las cartas de los hermanos. Sale rumbo a Roma, sin saber lo que le espera. Mira a su alrededor miseria, hambre, desesperanza, la manera deshonesto de conducirse de las autoridades eclesiásticas por tener encuentros con las prostitutas, contraviniendo lo que dice el rey David: *“Bienaventurado el varón que no anduvo en consejo de malos, ni estuvo en camino de pecadores, ni en silla de escarnecedores se ha sentado.”*<sup>262</sup> Cosa contraria de lo que en realidad se acometía. Se apreciaba el abandono en que se vivía en la ciudad de Roma, la ciudad más importante en aquellos días. La vendimia de santos en forma de figuras, que supuestamente sanaban de cualquier padecimiento humano, lo cual iba en contra del decálogo que Yahweh, había dado a Moisés cuando subió al monte Sinaí, en el cual, la primera etapa dice: *“Y habló Dios todas estas palabras, diciendo: Yo soy Jehová tu Dios, que te saqué de la tierra de Egipto, de casa de servidumbre. [Y comienza] No tendrás dioses ajenos delante de mí. No te harás imagen, ni ninguna semejanza de lo que esté arriba en el cielo, ni abajo en la tierra, ni en las aguas debajo de la tierra. No te inclinarás a ellas, ni las honrarás; porque yo soy Jehová tu Dios, fuerte, celoso, que visito la maldad de tus padres sobre los hijos hasta la tercera y cuarta generación de los que me aborrecen, y hago misericordia a millares, a los que me aman y*

---

<sup>259</sup> Ibid.

<sup>260</sup> Ibid.

<sup>261</sup> Mateo, 25:13.

<sup>262</sup> Salmo, 1: 1.

*guardan mis mandamientos.*"<sup>263</sup> Les recuerda que él los salvo y, por tanto, había que tener una serie de preceptos, los cuales debían cumplir a cabalidad. Reitera: *"No hagáis conmigo dioses de plata, ni dioses de oro os haréis"*<sup>264</sup> Pronto se les olvidó aquel pueblo rescatado del yugo que significó Egipto, quién los había rescatado, según el Éxodo, porque hicieron un *becerro de oro*, tal lo relata en: *"Viendo el pueblo que Moisés tardaba en descender del monte, se acercaron entonces a Aarón, y le dijeron: Levántate, haznos dioses que vayan delante de nosotros; porque este Moisés, el varón que nos sacó de la tierra de Egipto, no sabemos qué le haya acontecido. Y Aarón les dijo: Apartad lo zarcillos de oro que están en las orejas de vuestras mujeres, de vuestros hijos y de vuestras hijas, y traédmelos. [Y así hicieron] Entonces todo el pueblo apartó los zarcillos de oro que tenían sus orejas, y los trajeron a Aarón; y él los tomó de las manos de ellos y le dio forma con buril, e hizo de ello un becerro de fundición. Entonces dijeron: Israel, estos son tus dioses, que te sacaron de la tierra de Egipto. Y viendo esto Aarón, edificó un altar un altar delante del becerro; y pregonó Aaron, y dijo: Mañana será fiesta para Jehová. Y al día siguiente madrugaron, y ofrecieron holocaustos, y presentaron ofrendas de paz; y se sentó el pueblo a comer y a beber, y se levantó a regocijarse."*<sup>265</sup> Así como en aquellos días, Lutero miró las representaciones, imágenes de cualquier material posible, para obtener dinero. El hombre necesita puntos de referencia en los cuales apoyarse, y a toda costa crea nuevos dioses, por esa misma necesidad, incluso necedad; a tal grado de volver fanático a cualquiera que actúe de esa manera.

En aquellos días en que Lutero daba cuenta de lo que sucedía en Roma, el Papa Julio II, como bien alcanzamos a mirar en aquella escena en que entra a la ciudad abriéndose paso, y todos se postran ante él. Lleva una armadura, ya que era el "Papa guerrero", quien formó parte de los *"protectores del humanismo italiano. Los papas de esta época fueron los protectores más decididos de este movimiento. [Quienes] se esforzaron en emular a sus predecesores en la silla pontificia."*<sup>266</sup> Esa silla era símbolo de poder frente aquellos

---

<sup>263</sup> Éxodo, 20: 1-6.

<sup>264</sup> Éxodo, 20: 23.

<sup>265</sup> Éxodo, 32: 1-6.

<sup>266</sup> Larroyo, F. (1977) óp. cit. p. 305.

ciudadanos que gobernaba, y hacer sentir presentes a aquellos papas que ya no estaban en el mundo. Aquel papa revestido de hierro representaba el sometimiento del pueblo, haciendo valer su pontificado.

En la escena subsecuente al estilo de la celebración en la Basílica de Guadalupe, en donde se extiende una hilera enorme de feligreses que acuden cada año a cumplir mandas, así Lutero, por fin logró llegar a donde estaba el cráneo de San Juan bautista<sup>267</sup>, con toda su fe, se hincó, pero al mismo tiempo una autoridad eclesiástica le hizo levantarse para dar paso a la muchedumbre que traía detrás, esperando ver los restos, y venerarlos, pero dice Moisés: *“No haréis para vosotros ídolos, ni escultura, ni os levantaréis estatua, ni pondréis en vuestra tierra piedra pintada para inclinaros a ella; porque yo soy Jehová vuestro Dios. Guardad mis días de reposo, y tened en reverencia mi santuario. Yo Jehová.”*<sup>268</sup> Cosa que no se cumplía con los dispuesto en aquel libro sobre la Ley de Dios; luego, al ser quitado bruscamente de la urna que contenía aquellos restos del que había bautizado a Jesús<sup>269</sup>.

A continuación, la escena próxima es sugestiva, ya que se alcanza a mirar una construcción en donde aquellos que llegaban lo hacían por muchedumbre. Había que *pagar* indulgencia, y subir las escaleras hasta llegar a la cima, en cada escalón decir un padre nuestro, esto, para que los muertos de quienes acudían alcanzaran misericordia, es decir, se liberarían del purgatorio, para luego, entrar al cielo. Y así, emprendían la cansada labor de subir escalón, por escalón. No sabiendo que, *“hizo además Jesús muchas otras señales en presencia de sus discípulos, las cuales no están escritas en este libro. Pero éstas se han escrito para que creáis que Jesús es el Cristo, el Hijo de Dios, y para que, creyendo, tengáis vida en su nombre.”*<sup>270</sup> Las señales iban con relación a comprobar que él era Dios mismo. Y el mismo compendio, las relataba, e intentaba ponerlas de manifiesto. ¿Para qué? Precisamente para creer que se tenía a Dios mismo en persona, y creyendo se podía tener vida. La vida que tendríamos en un porvenir, aún más allá de la misma muerte, por tanto,

---

<sup>267</sup> Marcos, 1: 4-5.

<sup>268</sup> Levítico, 26: 1.

<sup>269</sup> Marcos, 1: 9-11.

<sup>270</sup> Juan, 20: 30-31.

Lutero, no necesitaba del indulto por parte de la Iglesia católica, si no, solamente creer que en él. Como le dice Jesús a Tomás, por su incredulidad: *“bienaventurados los que no vieron, y creyeron”*<sup>271</sup> Esto es, por la fe, es que se llega a creer sin necesidad de poner en duda nada, sin intentar comprobar, sólo tener la seguridad hay un Dios fehaciente. La fe es pura credulidad. Al llegar a la cima, Lutero, se vuelve a encontrar con pequeñas esculturas, pero Miqueas, ya había escrito: *“Y haré destruir tus esculturas y tus imágenes de en medio de ti, y nunca más te inclinarás a la obra de tus manos”*<sup>272</sup> Palabras que recobran relevancia, al voltear a mirar a la gente que subía de rodillas pidiendo misericordia, teniendo a su lado aquellos ídolos y esculturas, pues éstos, *“los ídolos de las naciones son plata y oro, obras de manos de hombres. Tienen boca, mas no hablan; tienen ojos, mas no ven; orejas tienen mas no oyen; tienen narices, mas no huelen; manos tienen mas no palpan; tienen pies mas no andan; no hablan con su garganta. Semejantes a ellos son los que los hacen, y cualquiera que confían en ellos. Oh Israel, confía en Jehová; Él es tu ayuda y tu escudo.”*<sup>273</sup> Cosa que se reitera<sup>274</sup>, y da cuenta de la gente, de aquellos que cobran el indulto, viéndose reflejado en aquel sometimiento, arruga el papel con su mano, lleno de rabia por lo que acometía la Iglesia Católica en Roma, y lo deja caer en aquel suelo corrompido, lleno de avaricia.

Lutero, contrariado fue enviado a Wittenberg, para que así conociera, y estudiará el Nuevo Testamento; con un doctorado en Teología, Martín podría saciar sus ansias por el saber. Su padre espiritual le aconsejó ir, para conocer a Cristo de la mano de las Sagradas Escrituras. Saldría a contemplar el mundo, a *abrir ojos*, como se le había dicho. Así pues, el ordenado padre Martín Lutero, llegaba a tan ansiado lugar. Da cuenta de que se le mira con recelo, había que pagar por los santos sacramentos. Se sigue propagando, y vendiendo de manera literal que sólo mediante la Iglesia Católica Romana ha de haber salvación, según el concilio eclesiástico. La postura de Lutero era férrea, aguerrida, curiosa, tanto que en el estudio de aquel Nuevo Testamento que se le estaba develando, iba más allá, descubriendo

---

<sup>271</sup> Juan, 20: 29.

<sup>272</sup> Miqueas, 5: 13.

<sup>273</sup> Salmo, 115: 4-9.

<sup>274</sup> Salmo, 135: 15.



que la salvación<sup>275</sup> podría ser para todos, sin necesidad de pertenecer a la Iglesia Romana. Haciendo gracia de sus dotes, pone a consideración la confesión de Simón Pedro, es decir, aquella respuesta a la pregunta de Jesús: *¿Quién dicen los hombres que es el Hijo del Hombre?* La cual tomaba de manera literal: *“Respondiendo Simón Pedro, dijo: Tú eres el Cristo, el hijo del Dios viviente.”*<sup>276</sup> Es una confesión de fe. Simón Pedro, sólo necesitaba creer en aquel que preguntaba, era el Hijo; *“Entonces le respondió Jesús: Bienaventurado eres, Simón, hijo de Jonás, porque no te lo reveló carne ni sangre, si no mi Padre que está en los cielos. Y yo también digo, que tú eres Pedro, y sobre está roca edificaré mi iglesia; y las puertas del Hades no prevalecerán contra ella.”*<sup>277</sup> Y fue agradable a los oídos de Jesús, ya que, la fe por parte de Pedro, la cual había enunciado era muy suya, y no necesitó de nadie más para creerle. Y reconociendo Pedro, a Jesús como el Hijo, lo propio hizo aquel que cuestionaba. Jesús, la piedra angular ponía en manos de Pedro, una pequeña piedra. La universalidad de Cristo no se podía reducir a la Iglesia Católica Romana.

En aquellos días en que Lutero, como sacerdote lidiaba con las preocupaciones del pueblo, y contrariaba al clérigo, aconteció que un muchacho, Tomás, se colgaba con una soga amarrada al cuello, provocándose la muerte. Preguntaban, cómo era posible tal situación, qué diría Dios de un suicida. Lutero, no tenía la respuesta. A los suicidas, no se les enterraba en un lugar santo, si no a las afueras, olvidados, pero he ahí que rompe con lo establecido enterrando a Tomás en tierra santa. Manda a traer el cuerpo del hijo de Otto, para ser enterrado en aquel lugar santo. Frente a toda una multitud, lleva acabo el entierro, apela a la piedad de Dios, que tanto anhelaba.

Alcanzando el título de doctor de las Sagradas Escrituras, enseñaba teología en Wittenberg de manera peculiar, y sorprendente, pero comenzaba a incomodar a las autoridades eclesiásticas. La gente seguía temerosa, pues se propagaba la idea del Juicio,

---

<sup>275</sup> Retomamos la definición de Abbagnano, que dice: *“(ingl. salvation; franc. salut; alem. Heil; ital. salvezza). La liberación de un mal mortal que amenaza al cuerpo o al alma del hombre. La S. puede ser entendida: 1) como liberación de este o de aquel mal particular que pesa sobre el hombre en el mundo.”* Abbagnano, N. (1974) óp. cit. p. 1031. Si lo pudiéramos apuntar con una palabra: liberación. ¿de qué se libera? Del mal. El mal es una amenaza que daña el cuerpo, pero sobre todo el alma, lo que comúnmente se conoce por: pecado.

<sup>276</sup> Mateo, 16: 16.

<sup>277</sup> Mateo, 16: 17-18.

uno divino, en donde todos serían declarados culpables. Lutero, criticaba las indulgencias, las reliquias, restos de los apóstoles, objetos sagrados viéndolos como puro coleccionismo; así como las penitencias y plegarias, todo ello se había de pagar para acceder a todos los objetos, y al perdón de Dios. Las objeciones y críticas de Lutero no eran infundadas, pues en el Antiguo Testamento, dice: *“Porque ¿qué es el hombre, para que oiga la voz del Dios viviente que habla de en medio del fuego, como nosotros la oímos, y aún viva?”*<sup>278</sup> De quien predica Lutero es de un Dios vivo, no de reliquias. Es por ello, según el libro de Deuteronomio, alcanzamos a oír la voz de Dios. Se habla de un Dios viviente. Como se relata en la historia de David, cuando debía enfrentarse a un poderoso Goliat, de las filas de los filisteos, *“entonces habló David, a los que estaban junto a él, diciendo: ¿qué harán al hombre que venciere a este filisteo, y quitare el oprobio de Israel? Porque ¿quién es este filisteo incircunciso, para que provoque a los escuadrones del Dios viviente?”*<sup>279</sup> Sigue aludiendo el Antiguo Testamento a un Dios que vive y tal poder dado a David, no podría venir de alguna reliquia o ídolo, por lo tanto, David insiste en aquel Dios<sup>280</sup>. El salmista, de igual manera se refiere: *“Como el ciervo brama por las corrientes de las aguas, así clama por ti, oh Dios, el alma mía. Mi alma tiene sed de Dios, del Dios vivo.”*<sup>281</sup> Hace un comparativo, y retoma la naturaleza para decir que su alma está en sequía, y necesita como el ciervo requiere y busca agua; él, anhela a Dios. Esta necesidad es por un Dios vivo, del mismo que necesitó David.

A la entrada del Papa<sup>282</sup> León X, se daba forma a la construcción de la Basílica de San Pedro, se acrecentaban los tributos e indulgencias. Siendo el símbolo de aquel imperio, sirviéndose de la idea de Dios, para lograr llegar al poder, y mantenerlo a toda costa.

---

<sup>278</sup> Deuteronomio, 5: 26.

<sup>279</sup> 1 Samuel, 17: 26.

<sup>280</sup> 1 Samuel, 17: 36.

<sup>281</sup> Salmo, 42: 1-2.

<sup>282</sup> Aunque es incorrecto otorgarle semejante título a un hombre, ¿por qué? Veamos las siguientes palabras: *“Pero vosotros no queráis que os llamen Rabí; porque uno es vuestro Maestro, el Cristo, y todos vosotros sois hermanos. Y no llaméis padre vuestro a nadie en la tierra; porque uno es vuestro Padre, el que está en los cielos”* Mateo, 23: 9. Denota la falacia de nombrarle así, y más cuando hay una pretensión de ser alabado, reconocido por todo mundo. El único que puede portar ese nombre es Dios mismo. Asimismo, Jesús, cuando se encontraba angustiado en el Getsemaní, *“decía: Abba, Padre, todas las cosas son posibles para ti; aparta de mí esta copa; mas no lo que yo quiero, sino lo que tú.”* Marcos, 14: 36. Él se refiere no a un hombre, sino a Dios, al cual debía obedecer.

Dándole la espalda a Dios mismo, y contraviniendo lo que se estipula en *Mateo*, 16: 18. Tomando a Simón Pedro<sup>283</sup> como la piedra fundacional, cuando aquella piedra es Cristo<sup>284</sup>, y no Pedro. El mismo Simón Pedro, lo declara: *“Tú eres el Cristo, el Hijo del Dios viviente.”*<sup>285</sup> Cristo, es la cabeza de la Iglesia. Más aún, porque el mismo Jesús respondiendo a Pilato, que le cuestionaba: *“¿Eres tú el Rey de los judíos?”*<sup>286</sup> Y del porqué se encontraba ahí, sin haber cometido delito alguno, y cómo los suyos le habían traicionado, *“respondiendo Jesús: Mi reino no es de este mundo; si mi reino fuera de este mundo, mis servidores pelearían para que yo no fuera entregado a los judíos; pero mi reino no es de aquí.”*<sup>287</sup> Ignoraron éstos versículos, con tal de mantenerse en el poder mediante el papado. Y así, acometer atrocidades por medio de la corrupción y la deshonra en la que se mantienen. Porque el Cristo, no se adjudicaba un reino en la tierra. Su reino era de otra dimensión.

Seguía la Iglesia Católica Romana vendiendo la idea de que la manera de librarse del infierno era por medio de la compra de indulgencias, así como la sanación de los enfermos, e ignoraban lo que Jesús, dijo: *“En mi nombre echarán fuera demonios; hablarán nuevas lenguas; tomaran serpientes, y si bebieren cosa mortífera, no les hará daño; sobre los enfermos pondrán sus manos, y sanarán.”*<sup>288</sup> Por medio de la fe, es que, cualquier mortal podría librar el infierno e invocándole podrían sanar a cualquiera que acudiera enfermo<sup>289</sup>. Uno de los relatos donde se contempla un claro ejemplo es cuando: *“Entrando Jesús en*

---

<sup>283</sup> Dice la Biblia: *“Y yo también te digo, que tú eres Pedro, y sobre esta roca edificaré mi iglesia; y las puertas del Hades, no permanecerán contra ella”* *Mateo*, 16: 18. Al respecto de su nombre: *“La palabra Pedro, “Petros”, significa roca pequeña. Jesús usó aquí un juego de palabras con petra, [roca] la cual significa piedra de fundación (Cp. 7: 24, 25). Puesto que en el NT expresa claramente que Cristo es la piedra de fundación (Hch. 4: 11, 12; 1 Co. 3: 11) como la cabeza (Ef. 5: 23) de la Iglesia, es un error pensar que alguno de los apóstoles pudiera cumplir una función fundacional en la Iglesia (Ef.5: 20), ya que el rol de primacía es reservado únicamente para Cristo y no a Pedro.”* [N. del R] MacArthur, John. *Biblia de estudio MacArthur*. Versión Reina-Valera. Grupo Nelson. Colombia. 2011. Corresponde así el nombre de Pedro, como hemos dicho, para el inicio de la Iglesia, y no como fundador, al ser una piedra pequeña, frente a la roca superior. Jesús, no endiosó a Pedro, ni lo hace superior frente a los otros discípulos, pues la roca fundacional es lo que Pedro declara.

<sup>284</sup> Es importante saber lo que dice Pablo, en la epístola dirigida a los corintios: *“Y todos bebieron de la misma bebida espiritual; porque bebían de la misma roca espiritual que los seguía, y la roca era Cristo.”* 1 Corintios, 10: 4. Les esclarece quien es la roca, pero no es una roca cualquiera, sino, espiritual.

<sup>285</sup> *Mateo*, 16: 16.

<sup>286</sup> *Juan*, 18: 33.

<sup>287</sup> *Juan*, 18: 36.

<sup>288</sup> *Marcos*, 16: 17-18.

<sup>289</sup> *Mateo*, 8: 1-4.

*Capernaum, vino a él, un centurión, rogándole, y diciendo: Señor, mi criado está postrado en casa, parálítico, gravemente atormentado. Y Jesús, le dijo: yo iré y le sanaré. Respondió el Centurión y dijo: Señor, no soy digno de que entres bajo mi techo; solamente di la palabra, y mi criado le sanará. Porque también yo soy hombre bajo autoridad, y tengo bajo mis órdenes soldados; y digo a éste: Ve, y va; y al otro: Ven, y viene; y a mi siervo: Haz esto, y lo hace. Al oírlo Jesús, se maravilló, y dijo a los que le seguían: De ciertos digo, que ni aun en Israel he hallado tanta fe. Y os digo que vendrán del oriente y del occidente, y se sentarán con Abraham e Isaac y Jacob en el reino de los cielos; más los hijos del reino serán echados a las tinieblas de afuera; allí será el lloro y el crujir de dientes. Entonces Jesús dijo al centurión: Ve, y como creíste, te sea hecho. Y su criado fue sanado en aquella misma hora.”*<sup>290</sup> Se mira como el centurión, ruega misericordia a Jesús por su súbdito. A su vez, quien pide tal favor, parece darle vergüenza que el nazareno entré a su morada, aún a pesar de que Jesús, tiene la disposición. Sin embargo, el centurión recurre a la fe, creyendo que, aquel siervo suyo, ya había sido curado, tan solo con la palabra de Jesús; éste mismo reflexiona la manera en que ni siquiera los que le seguían en referencia a sus discípulos y su pueblo, es decir Israel; había tenido tanta fe, como aquel centurión que no pertenecía a su tribu, ni parentesco tenían. Todos aquellos que tuvieran fe, es decir, gentiles o extranjeros podrían tener morada en el reino de los cielos. Y así, librarían el infierno<sup>291</sup>.

Así pues, Lutero clava en la puerta de la Iglesia de Wittenberg, las noventa y cinco tesis, por las cuales le persiguieron. Aunado aquella traducción que hizo al alemán de las Sagradas Escrituras. Aún determinado por sus ideas originales, pero con la audacia de contrarrestar la impunidad, y el abuso de los charlatanes que proclamaban indulgencias, ese falso perdón, para despojar a todos aquellos que les habían creído. Bastaba con la fe, como el mismo Jesús, les decía: *“De cierto os digo, que, si tuviereis fe, y no dudareis, no sólo haréis esto en la higuera, sino que si a este monte dijereis: Quítate y échate en el mar, será hecho. Y todo lo que pidieréis en oración, creyendo lo recibiréis.”*<sup>292</sup> Utiliza una higuera que,

---

<sup>290</sup> Mateo: 8: 5-13.

<sup>291</sup> Lucas, 13: 28.

<sup>292</sup> Mateo, 21: 21-22.

sólo tenía hojas, refiere a la misma para hablar acerca de la fe, como fruto de la credulidad. Creyendo, que, lo que se pida se cumplirá, y no sólo eso, si no, con un componente llamado: oración, una petición hecha con la credulidad, producto de la fe. La obra de Lutero era rebelde, y con una causa justa para su época. En su primera tesis, se apropia de la vida que propone Jesús, pues dice: *“Cuando nuestro señor y maestro Jesucristo dijo “haced penitencia”, etc., quiso que toda la vida de los fieles fuese penitencia.”*<sup>293</sup> La constante penitencia es en la que se manda vivir, no es más que su modo de andar, como dice en Mateo 4:17<sup>294</sup>, sobre el principio del ministerio de Jesús, haciendo un llamado al arrepentimiento constante, como lo señalaba Juan el Bautista, *“predicando en el desierto de Judea, y diciendo: Arrepentíos, porque el reino de los cielos se ha acercado.”*<sup>295</sup> La premisa es esa: el arrepentimiento, ¿de qué? Del pecado, lo cual nos lleva a pensar en esa constante en la vida de quienes le seguían, vivir en la culpa, persiguiendo el perdón de Dios.

El arrepentimiento, consiste en primer momento en una confesión, mediante la palabra, es decir, la penitencia es aquel pronunciamiento de arrepentimiento, como diría Lutero, en su segunda tesis: *“Está palabra no puede entenderse como referida a la penitencia sacramental, es decir, a la confesión y satisfacción realizada por el ministerio sacerdotal.”*<sup>296</sup> El papel de la tesis es, rechazar y, precisar la confesión era dirigida al sacerdote. ¿Para qué? Para que, a través del sacerdote el penitente sea absuelto, es decir, mediante el sacerdote alcanzar el perdón de Dios. Es por ello por lo que, Lutero, rechaza esta conveniencia por parte del ministerio sacerdotal, el cual no toma en cuenta el relato de cuando Nicodemo, le cuestiona a Jesús, sobre la manera en que él, hace proezas y milagros, y la manera en que puede creer en ellas. Jesús, dice: *“el que no naciere de nuevo, no puede ver el reino de Dios.”*<sup>297</sup> Un tanto cuanto parecida a la premisa de: “conócete a ti mismo”, el asunto es que, es referida a una transformación de carácter espiritual. La transformación, consiste en: *“el que no naciere de agua y de Espíritu, no puede entrar en el*

---

<sup>293</sup> Lutero. *Obras*. Ediciones Sígueme. Salamanca, España. 2006. p. 64.

<sup>294</sup> Ídem. [N. de la R]

<sup>295</sup> *Mateo*, 3: 2.

<sup>296</sup> Lutero. (2006) óp. cit. p. 64.

<sup>297</sup> *Juan*, 3: 3.

reino de Dios.”<sup>298</sup> Por tanto, es parte de lo que vendría, pasando antes, por el arrepentimiento, y el perdón, que no lo da un sacerdote, sino, “*Jesucristo el justo. Y él es la propiciación por nuestros pecados; y no solamente por los nuestros, sino también por los de todo el mundo.*”<sup>299</sup> El perdón viene por parte de Jesucristo, de manera personal, y para todo el mundo<sup>300</sup>. Así pues, la penitencia sacramental, no tiene validez.

Ha de aseverar Lutero en la tesis treinta y tres, y treinta y cuatro, “*Hay que desconfiar mucho de quienes afirman que esas indulgencias del papa son un inestimable don divino, en virtud del cual el hombre se reconcilia con Dios. Porque esas indulgencias se refieren sólo a las penas de la satisfacción sacramental estatuidas por el hombre.*”<sup>301</sup> Escribe en contra de esas indulgencias que tanto habían lastimado a sus conciudadanos, los cuales creían en la mentira de darles en sobre manera lo poco que tenían para que los poderosos, es decir, el Papa, y sus allegados obtuvieran más riquezas. Iban en contra de lo estipulado por Lucas, en los Hechos de los apóstoles, pues escribe: “*A éste [Jesús], Dios ha exaltado con su diestra por Príncipe y Salvador, para dar a Israel arrepentimiento y perdón de pecados.*”<sup>302</sup> Nuevamente se echa por tierra la penitencia, y el perdón sacramental, instituidos por el Papa, a modo de que se sometieran a su voluntad.

Posteriormente publica la explicación de las noventa y cinco tesis, en donde escribe: “*Debéis saber, para empezar, que algunos doctores nuevos, como el maestro de las sentencias, santo Tomás y sus secuaces, dividen la penitencia en tres partes, a saber, en la contrición, la confesión, la satisfacción. A pesar de que tal distinción, según opinan, es difícil, o, mejor, imposible, fundarla en la sagrada Escritura ni en los doctores cristianos de la antigüedad, no obstante, dejaremos las cosas estar por ahora y nos acoplaremos a su forma de hablar. Afirman que la indulgencia no libra de la primera o segunda parte, es decir, de la contrición y de la confesión, pero sí de la tercera, o sea, de la satisfacción.*”<sup>303</sup> El goce es

---

<sup>298</sup> Juan, 3: 5.

<sup>299</sup> 1 Juan, 2: 1-2.

<sup>300</sup> Juan, 3: 16.

<sup>301</sup> Lutero. (2006) óp. cit. pp. 65-66.

<sup>302</sup> Hechos, 5: 31.

<sup>303</sup> Lutero. (2006) óp. cit. p. 71.

referido a la última parte de la penitencia, es decir, se suple la necesidad de sentirse perdonados o consolados. Sentir el peso del pecado, decirlo de propia boca son pequeños pasos que sin la indulgencia no tenía sentido. El asunto es que, como hemos indicado, la indulgencia, según las Sagradas Escrituras, no tienen cabida porque han sido instituidas por el hombre.

Pronto se propagaron las tesis de Lutero, todo Wittenberg, vería nacer a un ilustre hombre que con su escritura pondría en jaque al papado, y toda su red de corrupción. Pronto las indulgencias dejarían de tener el peso que habían tenido, pues comprar el perdón de Dios, era abominable según la lectura de las Sagradas Escrituras, porque estaban en contra de éstas, junto con la adoración y veneración de las reliquias. Es llamado a Augsburgo, antes de partir exhorta a no comprar indulgencias, mucho menos visitar huesos de los santos, alude a la omnipresencia de Dios, lo pueden solicitar y acceder a él, en todo momento, en cualquier lugar<sup>304</sup>, en el amor profeso al prójimo<sup>305</sup>, en sus mandatos<sup>306</sup>, en la palabra de Dios<sup>307</sup>, y teniendo fe<sup>308</sup>. Como en todo Estado totalitario, intentan callarlo, porque sus ideales habían sobrepasado a la Iglesia Romana. De una tremenda devoción, se

---

<sup>304</sup> Está en muchos lados, *“Porque donde están dos o tres congregados en mi nombre, allí estoy yo en medio de ellos.” Mateo, 18:20.* Dios, se manifiesta cuando le invocan un grupo pequeño de personas. Así pues, *“Yo habito en la altura y la santidad, y con el quebrantado y humilde de espíritu, para hacer vivir el espíritu de los humildes y para vivificar el corazón de los quebrantados.” Isaías, 57: 15.* Anda en todo sitio, con aquellos que no sólo le invocan, sino que, son quebrantados para darles consuelo.

<sup>305</sup> Dice el apóstol Pablo: *“No debáis a nadie nada, sino el amaros unos a otros; porque el que ama al prójimo, ha cumplido la ley.” Romanos, 13: 8.* Habrá que cumplir la ley, así como el amor que se manda para con el otro. La ley es, que se debe amar al otro.

<sup>306</sup> Amar a otros de acuerdo con la ley, a un código normativo, o como continúa diciendo Pablo: *“Porque: No adulterarás, no matarás, no hurtarás, no dirás falso testimonio, no codiciarás, y cualquier otro mandamiento, en esta sentencia se resume: Amarás a tu prójimo como a ti mismo.” Romanos. 13: 9.* Revive algunos mandamientos del *Éxodo*, y del *Deuteronomio*, pero la máxima es que, aquellos mandamientos, han de ir en función con las relaciones humanas. Así como te procuras, debes procurar de algún otro.

<sup>307</sup> El salmista dice: *“¡Oh, cuánto amo yo tu ley! Todo el día es ella mi meditación.” Salmo, 119: 97.* Se habla de un fervor por escudriñar las Sagradas Escrituras, las retoma como una *“Lámpara es a mis pies tu palabra, y lumbre a mi camino.” Salmo, 119: 105.* Una bella metáfora de lo que significa la Palabra de Dios.

<sup>308</sup> En la epístola a los hebreos, se relata lo que es la fe, para un cristiano: *“Es, pues, la fe la certeza de lo que se espera, la convicción de lo que no se ve. Porque por ella alcanzaron buen testimonio a los antiguos. Por la fe entendemos haber sido constituido el universo por la palabra de Dios, de modo que lo que se ve fue hecho de lo que no se veía.” Hebreos, 11: 1-3.* Una sentencia que intenta dar cuenta sobre la certeza en alguien o en algo, que está próximo y que, se intenta creer de manera fehaciente que así es, o de tal manera pasará. Hay total certeza, no se duda, y menos de la Palabra de Dios, la cual constituye a Dios, que no se ve, como autor de lo que es visible.

intentaba poco a poco la revolución. Se le pide que se arrodille frente al Papa León X, sin discutir su punto de vista frente a la religión, y su corrupción. Y así sucede, Lutero, se arrodilla, ¿la causa? Enseñar nuevas doctrinas a partir de la lectura de las Sagradas Escrituras, porque el único que podía interpretarlas era el Papa, la figura máxima de la Iglesia Católica-Romana, misma que se gestó en los tiempos de Constantino, cuando el Imperio Romano se encontraba en crisis por el cristianismo, *“En el siglo III d. de J. C., se inicia la decadencia del Imperio Romano. Dos hechos la determinan: en el interior, la anarquía militar (235-285); en el exterior, las invasiones de los bárbaros, las cuales alcanzan su apogeo a fines del siglo IV. Diocleciano, (285-305) trató de contener el derrumbe creando el sistema de la tetrarquía: dividió el Imperio en cuatro partes, gobernadas por dos augustos y dos césares. Constantino (306-337) introduce otras reformas; crea la monarquía administrativa; un cuerpo de funcionarios, bajo un plan unitario de acción, por el Edicto de Milán (313) reconoce oficialmente al cristianismo. Constantinopla, se va convirtiendo en la capital del reino, que recibe ahora el nombre de Bajo Imperio.”*<sup>309</sup> En este declive del Imperio, que significó tanto dentro, y fuera del mismo una amenaza de desaparecer, en primera instancia, salió Diocleciano, e intenta mediante un sistema que para la época intenta ser funcional. A la entrada de Constantino, intenta contener el Imperio con reformas al sistema, pero en sí, se estaba viendo rebasado por los cristianos que abundaban, y bajo el Edicto Milán, no sólo es permitido la libre práctica del cristianismo, sino que, se convierte al mismo. Al no poder con el enemigo, se le une, como diría el viejo adagio maquiavélico. El Imperio, deja el politeísmo, para acercarse al monoteísmo. Se deja de perseguir a los cristianos, y se instaura el cristianismo. La conversión, y adopción de la religión cristiana, fue a conveniencia, es decir, para no perder el Imperio, y seguir dominando. Dice más adelante Larroyo: *“Las postrimerías del siglo IV marcaron el fin del Imperio Romano. La historia del Bajo Imperio cuenta tres importantes acontecimientos: 1º., el triunfo del cristianismo; 2º., la división del Imperio, en Imperio de Occidente (capital Roma) e Imperio de Oriente (capital Constantinopla); 3º., la destrucción del Imperio de Occidente por los bárbaros del Norte. La historia se caracteriza por una intensa lucha de las tradiciones*

---

<sup>309</sup> Larroyo, Francisco. (1977) óp. cit. p. 181.



*paganas contra el cristianismo, el cual triunfa definitivamente y se organiza sobre el modelo del Imperio.*<sup>310</sup> Las etapas que señala con relación al supuesto término del Imperio Romano, el cual se perpetuó a partir de la aparición papado. El primer Papa, es Constantino. Es bien cierto que, hubo una instauración del cristianismo, el cual se fracturó al conjugarlo con el Estado. Así pues, nace la Iglesia Católica Romana, perpetrando el poder a través de una religión. El asunto es, que el mismísimo Jesús, rechazó un reinado, que se le ofreció después de haber alimentado a cinco mil hombres, en retribución, por ser fiel, y acogerlos. Al ver el regocijo, la algarabía por el milagro que había acontecido se retira, *“Aquellos hombres entonces, viendo la señal que Jesús había hecho, dijeron: Este verdaderamente es el profeta que había de venir al mundo. Pero entendiendo Jesús que iban a venir para apoderarse de él y hacerle rey, volvió a retirarse al monte él solo.”*<sup>311</sup> En primera instancia le reconocieron la ayuda, y que, por ende, vendría con un plan divino. Al momento de aquella convivencia, los hombres que miraron el milagro tenían la intención de hacerlo rey, lo cual Jesús rechaza categóricamente al huir al monte. Posteriormente reafirma su nula intención de aspirar a un cargo político, más aún de considerarse a sí mismo, como tal, al señalar que su reino no era de esta tierra. Ni Jesús, mucho menos Simón Pedro, tuvieron el cargo de Papa, que es lo más parecido a un Cesar. Es de gran importancia la lectura del Antiguo Testamento, donde se contiene la antigua ley del cristianismo primitivo, asimismo, *“para encontrar a la piadosa Abigail y al profeta Abacuc”*<sup>312</sup> Y todo ello es necesario, así lo miraba Lutero, que comete la osadía de traducir las Sagradas Escrituras, a la vulgata. Le persiguen, y acosan constantemente, son quemados sus escritos a la orden del Papa León X; la respuesta fue la quema de la ley canónica, impuesta por el papado. Roma, pide que se le entregue al monje rebelde, pero, Frederick de Sajonia se niega, temiendo que asesinaran a Martin Lutero, en cuanto pisara aquella ciudad. Intentaba que Lutero, fuera juzgado de manera justa. Es citado para ser juzgado en Worms, donde se garantiza su seguridad e integridad física. El 16 de abril de 1521, llega al lugar convenido, muchos le esperan, le reconocen y admiran. En su estadía, ha de ser consciente de lo que hizo. Lutero, fractura no

---

<sup>310</sup> Ídem.

<sup>311</sup> Juan, 6: 14-15.

<sup>312</sup> Papini, Giovanni. *Un hombre acabado*. Ediciones Nauta. Colección Arco Iris. Barcelona, España. s.f. p. 23.

sólo una religión, si no todo un sistema de ventas, hipocresía, y promiscuidad. En la antesala del juicio en contra de Lutero, muchos murmuraban acerca de lo que consideraban blasfemia, otros tantos, calumnias. Reconoce sus escritos: Las 95 tesis, un sermón de indulgencia y gracia, el cautiverio babilónico, libertad de un cristiano, discurso a la nobleza cristiana de la nación alemana. Según el tribunal, contienen herejía, por tanto, Lutero, debía retractarse. Titubea, y pide tiempo para meditar en su respuesta. Le otorgan un día para dar respuesta, y no ofender a las Sagradas Escrituras, condenándose a sí mismo. Para dar su respuesta lucha, se cuestiona su propia fe. Al encontrarse de nueva cuenta frente al tribunal, pronuncia las siguientes palabras: *“No renunciaré a todos mis escritos, porque no todos son iguales. Primero, hay libros en los que describí nuestra fe, y la vida, tan simple que hasta mis oponentes admitieron que esos trabajos eran útiles. Renunciar a esos escritos sería imposible, sería como renunciar a verdades cristianas antiguas; la segunda parte de mi obra está dirigida a la falsa doctrina y despiadadas costumbres de los Papas pasados y presentes. Con las leyes del Papa, y las doctrinas del hombre, las conciencias de los creyentes han sufrido una terrible humillación. Si yo negará esos libros, no haría otra cosa que fortalecer la tiranía. Y abrir las ventanas, y puertas de entrada a esas atrocidades; en tercer lugar, escribí contra personas particulares e individuos, que apoyan a Roma, y su tiranía, y que, han atacado mis esfuerzos, por fomentar la devoción a Cristo. Y confieso, que escribí con dureza. Soy humano, y puedo errar. Dejen que mis errores puedan comprobarse con las Escrituras Divinas. Y yo, me retractaré arrojando mis libros al fuego. [...] Sí su majestad, y su señoría, desean una simple respuesta, contestaré, aunque, yo me convencí por las Escrituras, y por pura razón. No por Papas, y concilios, que siempre se contradicen entre ellos mismos. Mi conciencia se somete a la palabra de Dios, ir contra la conciencia no es correcto jamás. No quiero, y no me voy a retractar de lo que he escrito. No tengo elección. Dios me ayude.”*<sup>313</sup> Rectificó la autoría de los escritos atribuidos a él, no renegó de ellos. Leyó por sí mismo, las Sagradas Escrituras, y poniéndolas por delante, haciendo uso de la

---

<sup>313</sup> Till, Eric. (2003) óp. cit.

razón. Martin Lutero, monje audaz que hizo temblar a la Iglesia Católica, por manipular las Sagradas Escrituras a conveniencia, y con nuevas interpretaciones bíblicas.

El pueblo enardecido pedía la liberación de Lutero, y Frederick de Sajonia, seguía abogando por él. Tanta era su admiración que mando secuestrarle al salir de Worms, y así Lutero podría seguir escribiendo sin reserva. El pensamiento de Lutero, se había propagado junto con sus ideales e interpretaciones de las Sagradas Escrituras, los crucifijos caían por los suelos, y pretenciosos objetos, es decir, reliquias y “representaciones” que parecían substituir el lugar de Dios, es decir, Jesucristo; siendo éstas, mediadoras, lo cual, contradice lo que Pablo, le escribe a Timoteo: *“Porque hay un solo Dios, y un solo mediador entre Dios y los hombres, Jesucristo hombre, el cual se dio a sí mismo en rescate por todos, de lo cual se dio testimonio a su debido tiempo”*<sup>314</sup> Incluso, contradice el sacrificio que hizo el Cristo, por propia mano y voluntad<sup>315</sup>, es decir, lo anulaban al pretender empoderar las imágenes, estatuas, reliquias, o ídolos. Se temía en Roma que las Sagradas Escrituras fueran leídas por el pueblo en general, y así sucedió. La muchedumbre cansada de los abusos, y engaños por parte de la Iglesia Católica, reaccionó incendiando iglesias, rompiendo reliquias, y negando su autoridad.

El trabajo de Lutero era arduo, traducir a un lenguaje común e intentar conservar la esencia contenida en las Sagradas Escrituras. Pronto se entera de lo que su revuelta, y escritos han provocado a lo largo y ancho de Alemania, causándole desconcierto, pues sus escritos e ideales no pretendían ir en contra de la humanidad, sino encaminados a la reconciliación entre Dios y el hombre. Una buena parte de la población reprocha la sangre que se ha derramado por causa del impacto que había tenido entre los cristianos que se sentían ofendidos por la Iglesia Católica. Saqueaban iglesias, arrestaban sacerdotes en nombre de aquel odio por aquellos que los habían mantenido oprimidos. Martin Lutero, no quería más derramamiento de sangre, llamamiento para una revolución de pensamiento.

---

<sup>314</sup> 1 Timoteo, 2: 5-6.

<sup>315</sup> El mismo Jesús, permitió tal crimen, utilizando a judíos y romanos, dice: *“Y Jesús decía: Padre, perdónalos, porque no saben lo que hacen.”* Lucas, 23: 34. Sabía lo que vendría para él, por tanto, asume la responsabilidad de aquello que ignoraban sus detractores, es decir, aquel plan para lograr su propósito. Cometer deicidio.

El poder de Lutero se acrecentaba conforme pasaba el tiempo, no había modo de pararlo. Su arma principal era la palabra, aquella que consideraba que se debía enseñar a todos.

Lutero camina entre cadáveres, meditando el porqué del hombre que desenfunda la espada en contra de un igual. Las iglesias en ruinas, y los muertos era imposible tener una certeza de la cantidad. Aún a pesar de la confusión, muchísimos se agregan al proyecto. Busca la unidad, por supuesto obedecer la ley de Dios, y se plantea *“el problema de la instrucción universal, vuelta necesaria por la exigencia de que todo cristiano debe estar en condiciones de leer las Sagradas Escrituras.”*<sup>316</sup> Son nuevos vientos para todo aquel cristiano que se quisiera acercar a la lectura de las Sagradas Escrituras, como quería Lutero.

En los albores del Renacimiento, una prominente revolución en la vida religiosa de la época, lo cual no era extraño que la reforma religiosa, haya sido una *“reforma de la vida religiosa [que] sólo podía ser resultado de un entorno a las fuentes mismas del cristianismo, o sea, no a los teólogos, y a la teología greco-oriental, sino a la palabra de Cristo revelada en la Biblia. En efecto, la palabra de Cristo se dirige no a los doctos, sino a todos los hombres en cuanto tales, y lo que quiere renovar no es la doctrina sino la vida.”*<sup>317</sup> La reforma estaba encaminada a hacia el modo de vivir de cada hombre cristiano, el mismo que tendría su origen y fundamento en la Biblia, entendida como la palabra de Dios. La palabra estaba puesta para cualquiera que quisiera escudriñarla, es decir, aquellos hombres deseosos de formarse como cristianos, dirigiendo su vida cristiana con bases directas.

En las tierras de Augsburgo, corría el 1530, se tramaba la caída de Lutero con una alianza por parte del Imperio, con los príncipes. La presencia de aquel monje rebelde inquietaba y molestaba, así que, no estaban dispuestos a seguir tolerando tal situación. Intentaban contrarrestar declarando que la Iglesia Católico-Romana, era la única, por tanto, las enseñanzas de Lutero quedarían en el olvido. El asunto es, que el pensamiento luterano se propagaba por toda Alemania, sin dar tregua alguna. Lutero, llama a la reconciliación, juntamente con los príncipes agraviados. Carlos V, no daba signos de cesar la guerra, y dejar

---

<sup>316</sup> Abbagnano, Nicola y Visalberghi, A. (2012) óp. cit. p. 253.

<sup>317</sup> Ídem.

de humillar a las naciones. Pero Lutero, aun a pesar de la amenaza, no creía en la guerra, ni en las confrontaciones que justificaban el derramamiento de sangre.

El Papa, había llamado a concilio, así pues, los príncipes del Imperio asistieron para escuchar la declaración de aquel hombre. No resistía que las Sagradas Escrituras, se propagaran más, dio la orden de no predicar, y considerar enemigo del Estado, a todo aquel que poseyera una Biblia. Los príncipes resistieron, dispuestos a morir por la fe en aquellas Sagradas Escrituras. Entonces, ante tal acto, no se pudo resistir, y el Imperio, tuvo que ceder. Asimismo, Lutero siguió enseñando hasta los últimos días de su vida. La libertad de vivir una vida religiosa, no a partir de Papas, y concilios, sino, con la lectura y meditación en aquellas Escrituras, por las cuales muchos habían perdido la vida.

El problema era la formación del auténtico cristiano, la cual no se podría gestar si no ocurría una transformación en la enseñanza, y propagación de las Sagradas Escrituras, las cuales debían ser prioridad, contemplando a todos los que tuvieran a bien instruirse en la palabra de Dios, planteando de igual manera, *“la renovación de la vida religiosa.”*<sup>318</sup> Prioridad central del Renacimiento. El retorno a las fuentes primarias del cristianismo, para poder reestablecerlo de manera genuina, es decir, *“el retorno al Evangelio suponía negar la función mediadora del sacerdocio y de los sacramentos instituido por la Iglesia. Lutero reduce los sacramentos [...] a dos: bautismo y eucaristía, pues sólo éstos habían sido instituidos por el propio Cristo como lo atestiguan los Evangelios. El valor de estos sacramentos está condicionado por la fe, que es una relación entre el hombre y Dios y excluye toda mediación. Por lo tanto, la función sacerdotal pierde su razón de ser [...] Por otra parte, la justificación por la fe despoja de todo valor a las llamadas obras meritorias. Las buenas obras no bastan por sí solas para salvar a nadie. Son el fruto y el signo de la salvación, no la causa de ella.”*<sup>319</sup> El significado de este retorno a los Evangelios, era el echar por tierra la importancia del sacerdote frente a Dios, es decir, aquella potestad de perdonar y absolver de los pecados de los hombres. Los sacramentos venían después de la conversión del hombre a Dios, significa toda una transformación del ser, del sí mismo, a modo de

---

<sup>318</sup> Íd.

<sup>319</sup> Ibid. p. 255.

imitación del mismísimo Jesucristo, y que, se hicieran por medio de la fe en Cristo, dando al mismo como mediador, es decir, por la fe, creencia y la relación personal que el hombre hiciera con Dios mismo. La mediación es, por tanto, el camino que Jesucristo abre, siendo la fe el motor por el cual se tiene acceso, comunión y perdón de pecados. La fe, al ser el motor, aquello que nos encamina hacia el encuentro con Jesucristo, sin necesidad de utilizar las buenas obras, como instrumento de acceso a la salvación, sino que, son la consecuencia de la fe en el Cristo.

En esta tremenda revolución de la concepción teológica de Dios, sustentada básicamente en la religión como el modo de vida de los protestantes, acaece inmediatamente cuando llegan al conocimiento de las Sagradas Escrituras. En esa misma línea apareció un ilustre personaje, reformador de la educación, es decir, Juan Amós Comenio, que *“no era alemán ni tampoco, en sentido estricto, luterano. Había nacido en 1592, en Moravia y pertenecía a la Unidad de Hermanos Moravos, secta evangélica reformada cuyos orígenes se remontaban a la predicación de Juan Hus. Los Hermanos Moravos aceptaban gran parte de los principios luteranos, pero no sus soluciones políticas, así como tampoco el negro pesimismo acerca de la naturaleza humana.”*<sup>320</sup> El legado luterano había llegado muy lejos, porque no se podía ignorar lo que su pensamiento reformador dejaba, aunque no se estuviera totalmente de acuerdo. A partir del considerable enaltecimiento de las Sagradas Escrituras, se encontraba el sustento, por el cual un cristiano es auténtico, nos referimos a su fe. Tanto la fe, como el mito escapan del velo de la lógica.

Con Comenio hay una fractura en el entendimiento de la educación, porque se dejaba atrás el miedo a Dios, como principio de esta. El miedo es provocado por aquello que no se conoce, y en este caso el pueblo dominado por el Papado era tremendamente ignorante de la palabra de Dios, por lo tanto, había que educar a los hombres, es decir, enseñarles a leer y escribir. Enseñándoles, era posible una mirada diferente a lo que estaban acostumbrados a dar por hecho sin leerlo, y mucho menos comprenderlo. A menos, que fuera por la

---

<sup>320</sup> Ibid. p. 302.

benignidad del Papa, el cual se daba a sí mismo la facultad de ser entendido, y poder transmitir a los demás lo que Dios, tenía para decir.

Nos encaminamos a la concepción del sentido pedagógico que rompe con el miedo a Dios, el cual significó el telos<sup>321</sup> del teocéntrico, esta fractura nos abre la posibilidad de pensar al hombre como centro. El humanismo, *“trae su origen de la importancia suma que en la formación espiritual del hombre culto se atribuía a las humanae litterae, o studia humanitatis, en cuanto diversos de los estudios teológicos. Se rechaza el ideal medieval de la reductio artium ad Theologiam y se proclama, por el contrario, la autonomía e importancia de las artes”*<sup>322</sup> La exaltación del hombre como expresión de lo puramente culto dio pauta para pensar en un renacer del mismo por medio de la vida y formación espiritual de éste. Ya no hay cabida de la teología, por encima de las artes, al contrario, éstas, se enaltecieron por causa de aquel humanismo transformador. Así pues, *“el humanismo no es sino un momento, o por mejor decir, un aspecto de ese fenómeno más vasto que denominamos Renacimiento. Con este término indicamos no ya un regreso a lo antiguo, sino un conjunto de creaciones originales en el campo artístico-cultural, así como también en los de las costumbres y la política.”*<sup>323</sup> El Renacimiento, tenía un trasfondo espiritual, así como cultural y político, apuntando a una creación del hombre culto. Sin embargo, debemos anotar que aún tiene una connotación y *“origen religioso, [es decir] el renacer es el segundo nacimiento del hombre nuevo y espiritual de que hablan el Evangelio*

---

<sup>321</sup> Cuando retomamos este concepto, lo hacemos con aquella finalidad de esclarecer de tal manera que, no sólo se entienda como un rompimiento, por tanto, le recuperamos así: *“término del griego antiguo que significa “fin” o “propósito”. Telos es un concepto clave no sólo de la ética griega, sino también de la ciencia griega. El propósito de un ser humano es una vida buena y las actividades humanas se evalúan según manifiesten o lleven a ese telos. [...] ser lo que es y que, en general, algo cumple su propósito cuando procura preservarse. [...] no excluye propósitos «superiores», y los pensadores medievales se sirvieron de la teleología aristotélica como un entramado para entender la actuación de Dios por medio de la naturaleza.”* Audi, Robert. (2004) Óp. cit. p. 932. La dirección que tomaba el discurso y que imperaba, es decir, era acerca de la interiorización de Dios, en la vida de los sujetos como aquella imagen a perseguir en donde se retoma el modelo de un hombre que fue parteaguas en la historia de la humanidad, nos referimos a el Cristo, que se proclamó el hijo de Dios, a bien de que la humanidad pudiera retomar su ejemplo y seguirle. Aquel modelo, era y sigue siendo un principio sagrado que no permite la crítica, si no, solamente la devoción. La manifestación de Dios era sin lugar a duda la expresión de la naturaleza.

<sup>322</sup> Abbagnano, Nicola y Visalberghi, A. (2012) óp. cit. p. 201.

<sup>323</sup> Ibid. 202.

de San Juan y las Epístolas de San Pablo.”<sup>324</sup> Una reconciliación con Dios, una enmienda de aquello que había significado el pecado original, una vuelta a la condición primitiva.

El renacer espiritual, llevó a voltear a mirar al hombre como la máxima expresión de aquel momento, es decir, volcarse hacia la cultura de ese momento transversal para la humanidad. El hombre como humanidad significaba, volver al origen, retomar aquello que se había quedado en el tintero, y por lo cual, habría la posibilidad de un renacer de lo humano. Esto se lograría apuntando a la misma naturaleza del hombre, sí, el hombre que es creador de sí mismo, ese que es capaz de explicarse, incluso desde la misma naturaleza, contemplando en ella la posibilidad de perfección.

Hay en Comenio una transformación increíblemente basta, por decirlo menos, porque en su pensamiento, no sólo se veía la magnificencia de un hombre cabal, culto, lleno de ideales que no necesariamente se compaginaban, ¿a qué me refiero? Precisamente a una obra maestra de la teoría pedagógica, y que, por supuesto es una gran y exquisito éxtasis literario, *“la Didáctica Magna, que circuló, primeramente, manuscrita en lengua checa y después en latín, y no se imprimió si no hasta 1657 en Amsterdam”*<sup>325</sup> En aquel bellissimo libro, sentó las bases de volver a mirar al hombre, de anteponerlo mediante la enseñanza de la lectura, y claramente en la línea de Lutero, es decir, el conocimiento de las Sagradas Escrituras, las cuales ante todo, habían de ser pretexto para liberar al hombre del yugo escarnecedor e ideológico que representaba la Iglesia.

El ideal comeniano era abrir la pauta para pensar, leer y escribir, que todos los hombres pudieran en ese sentido, tener el acceso al conocimiento, pero no dejemos pasar que, *“el fundamento de la pedagogía comeniana es esencialmente religioso, de una religiosidad fervorosa y abierta que recoge y funde en sí los más fecundos motivos humanístico-renacentistas y la nueva mentalidad baconiana”*<sup>326</sup> Lo religioso, fue la excusa perfecta para romper con aquella religiosidad insostenible, nada sensible, que por si fuera poco segregaba y apartaba, porque querían a los pueblos humillados. Comenio, aún a pesar

---

<sup>324</sup> Ídem.

<sup>325</sup> Ibid. p. 303.

<sup>326</sup> Ídem.



de su creencia y fervor por Dios; se coloca en el ideal renacentista, cosa que significó un rompimiento con la idea religiosa de anteponer a Dios, y que prevalecía en aquel tiempo.

Así pues, el pensamiento pedagógico de Comenio rompe con el sistema religioso ventajoso, sangriento, rígido y se logra una obra que tiene de fondo, es para, y se desvive por los niños, esa es la novedad de aquel proyecto educativo por el cual hasta nuestros días recuperamos, la *Didáctica Magna*. Utiliza como pretexto la religión y, la idea de Dios, para luego, retomar y volver a mirar la naturaleza. La mirada no como un acto mecánico, si no, más bien, intentando una profundidad y reflexión frente a la cosa, es decir, aquel fenómeno que nos ofrece la naturaleza y se articula con la imagen del niño, porque es en ellos que se da la perfección. Hay que contemplar la naturaleza, para entender la perfección del niño.

Entendamos a Comenio como un reformador y ferviente creyente del renacer mediante la mirada puesta en la naturaleza que será tema central para poder desarrollar su pensamiento pedagógico, volvía a las Sagradas Escrituras para poder expresar y decir puntualmente el modo en que el sentido pedagógico dominante en el Medioevo iba degradándose, aunque no del todo. El sentido pedagógico, tomaba fuerza mediante la Naturaleza, con el concepto de pansofía, que esencialmente es el enseñar todo a todos. El principio pedagógico de Comenio es en gran medida lo que ya hemos venido anunciando, es decir, la universalización de la enseñanza. La enseñanza de la lectura y escritura, para lo cual se hace necesario pensar en la manera en que se llevaría a cabo.

Comenio, parte de la premisa: *enseñar todo a todos*. Plasmada como subtítulo en la edición original de la *Didáctica Magna*. Esta voltereta que dio el proyecto pedagógico, con Comenio, quien, a su vez, concibe al “*hombre como un microcosmos, especialmente caro al pensamiento humanístico, a ejemplo de cual, aunque en manera más evidente y declarada, concilia la actitud religiosa con la actitud naturalista.*”<sup>327</sup> De aquello que puede conocer mediante la experiencia sensible, de lo evidente es generado aquel conocimiento en donde ese minúsculo mundo a disposición, no es más que, un mundo de lo sensual, es decir, de la

---

<sup>327</sup> íd.

experiencias en abstracto, las cuales han de ser guiadas por la razón a través de la educación.

Hemos de retomar la naturaleza como concepto que nos permitirá comprender el sentido que Comenio, dar cuenta de este resurgimiento de la pedagogía, o si se quiere, el renacimiento de esta, como el de la humanidad misma. Para poder enseñarlo todo, habrá de ser necesario contemplar la naturaleza<sup>328</sup>, por la cual daremos cuenta de su perfección y ha de ser digna de imitar.

Partamos de la herencia helénica, es decir, de aquel viejo adagio que decía: *Conócete a ti mismo*. Era una *“sentencia, que para entregarla a la plebe afirmaron que habían descendido del cielo, y cuidaron de que fuera inscripta con letras de oro en el frontispicio del Templo de Apolos en Delfos, adonde concurría multitud de hombres. Fue prudente y piadoso proceder, pues, aunque en realidad era una ficción, se encaminaba a la verdad, que es más clara para nosotros que para ellos.”*<sup>329</sup> Tal enunciado, se le atribuye a Pittaco, el cual habría de pronunciar, y se retomó. ¿Para qué era necesaria aquella sentencia? Para hacer creer que provenía del cielo, y así, poder acogerla como la verdad que todos debían interiorizar. El hombre en busca de la verdad necesitaba pues, un incentivo para poder moverse y actuar.

Hemos de dar cuenta cómo es que aquella sentencia era una verdad, pero una verdad revelada, proveniente de las alturas, *“¿Qué es sino una voz celestial la que resuena en la Sagrada Escritura, diciendo: ¡Oh, hombre, si me conocieras, te conocerías? Yo la fuente de la eternidad, de la sabiduría, de la bienaventuranza; tú, mi hechura, mi imagen, mi*

---

<sup>328</sup> De acuerdo con Abbagnano, *“(gr. φύσις; lat. natura; ingl. n a tu re; franc. n a tu re; alem. Natur; i tal. natura). Tal concepto, que es, en suma, la síntesis de los dos conceptos fundamentales de la metafísica aristotélica, los de sustancia y de causa [...] Por su causalidad, la N. es el poder creador mismo de Dios: es N. creadora. Pero dado que tal causalidad es inherente a las cosas que produce, la N. es la totalidad misma de estas cosas, es N. creada. [...] La exaltación especulativa que de la N. hizo el naturalismo del Renacimiento apeló al concepto de la N. creadora o universal. [...] Cuando en el mismo siglo se comenzó a oponer la N. al hombre y se propugnó por el “retomo a la N.”, la N. a la que se apelaba era aún la del viejo concepto aristotélico, o sea, un principio rector insito en el hombre en la forma de instinto.”* Abbagnano, N. (1974) óp. cit. pp. 837-838. La Naturaleza, es el resultado de la suma por la cual, Dios se manifiesta en su totalidad. A su vez, esa totalidad es creada por Dios. Por tanto, en el Renacimiento, se retomó la Naturaleza como principio de causalidad, asimismo, es concepto legitimador de algo que supone ser creador de la misma.

<sup>329</sup> Comenius, Jan Amós. *Didáctica Magna*. Ediciones Akal. Madrid, España. 2012. p. 25.

*delicia*<sup>330</sup> Ya hemos referido que la revelación es por la palabra, es decir, mediante las Sagradas Escrituras, permitiendo comprender el fenómeno de la filosofía cristiana como un hecho que no está aislado de la tradición helenística, porque retoma lo propio para poder validar el pensamiento cristiano como uno de los más fuertes dentro de la cosmovisión pedagógica que hemos venido desarrollando. Así, pues, el hombre se conocerá en la medida que conozca a Dios, el cual, según lo registró Moisés, es su creador: *“Entonces dijo Dios: Hagamos al hombre a nuestra imagen, conforme a nuestra semejanza; y señoree en los peces de la mar, en las aves de los cielos, en las bestias, en toda la tierra, y en todo animal que se arrastra sobre la tierra.”*<sup>331</sup> En este primer acercamiento, Dios, apela a su pluralidad. Planear algo, es decir, la creación que se efectuará a partir de su palabra. Asimismo, piensa la idea que tiene para llevar a cabo lo que ha dicho. El hombre, no será como cualquier animal, pues estará por encima de todas las otras especies que previamente Yahvé, había podido crear. La creación, no es sino por su palabra. Posteriormente, lleva a cabo la idea, como se relata en el versículo subsiguiente, *“Y creó Dios al hombre a su imagen, a imagen de Dios los creó; varón y hembra los creó.”*<sup>332</sup> De esta manera, da el poderío frente al resto de la creación. Ejerce el poder que Dios le da, para gobernar. Y es la imagen, lo cual permite que se ponga por encima de lo que ya estaba hecho. El hombre encarna todo lo que Dios es, por lo tanto, el hombre en esta concepción es perfecto. Apela a la Naturaleza que Dios le dio, y en ese caso, el hombre ha de poder conocerse a sí mismo.

El conocimiento de sí mismos, a través de las Sagradas Escrituras, hasta el punto en que el hombre es creado por la palabra de Dios. Y es mediante la lectura de éstas, que nos encontraremos con la inocencia, es decir, la falta de conocimiento sobre sí mismos, y del mal, que relata el *Génesis*. La inocencia, es transgredida por aquella serpiente que logra engañar a la mujer diciendo: *“el día que comáis de él, [el árbol de la ciencia del bien y del mal], serán abiertos vuestros ojos, y seréis como Dios, sabiendo el bien y el mal.”*<sup>333</sup> Y así

---

<sup>330</sup> Ídem.

<sup>331</sup> Génesis, 1: 26.

<sup>332</sup> Génesis, 1: 27.

<sup>333</sup> Génesis, 3: 5.

aconteció que, la mujer comió de aquel árbol, ofreciéndole al varón lo propio. Ambos comieron, transgrediendo la ley, y en consecuencia teniendo conocimiento de sí mismos.

El relato continúa, *“entonces fueron abiertos los ojos de ambos, y conocieron que estaban desnudos; entonces cosieron hojas higuera, y se hicieron delantales.”*<sup>334</sup> De este modo tuvieron conciencia de que estaban desnudos, y la inocencia fue quitada para imponer la vergüenza en sí mismos. Así, mediante la conciencia fuimos capaces de distinguir lo bueno y lo malo. El conocer, quiso decir, sobre todo, desobediencia. El preámbulo del cómo es que, según las Sagradas Escrituras, llegamos a conocer desde el origen del hombre, es para decir, cuán necesario es retornar a los orígenes según el Renacimiento.

Conocer a Dios, es conocer el origen del hombre. Y esto, no sería posible sin la lectura de la Biblia. Comenio, supo abordarlo, escribiendo: *“Te elegí como compañero mío en la eternidad, dispuse para tu uso el cielo, la tierra y todo cuanto contienen, reuní en ti solo cuanto brilla en cada una de las criaturas: la esencia, la vida, el sentido y la razón. Te erigí sobre todas las cosas de mis manos; subyugué a tus plantas todas las cosas: ovejas, bueyes, bestias del campo, aves del cielo y peces del mar; por igual razón de coroné de gloria y honor.”*<sup>335</sup> Es un bello pasaje de aserción al hombre como la criatura que le acompañaría para siempre, porque le había dado el todo, y así lo conocería, teniendo poder sobre de ello. Relego en él, la potestad de hacer valer el poder que le confirió, dándole, además lo que a ninguna especie le dio, es decir, el sentido y la razón. La culminación de aquella creación termina así: *“para que nada faltase, me uní a ti, yo mismo, en hipostático lazo, juntando eternamente mi naturaleza a la tuya, como no acaece en ninguna de las criaturas visibles, ni invisibles.”*<sup>336</sup> De ese modo, Yahvé, Dios, se une al hombre. La unión, no había sido esporádica consecución, si no, un tremendo nudo entre la naturaleza de la trinidad, y la del hombre. Ha sido ese enlace de la divinidad con la humanidad, el parteaguas por el que, se enaltece al hombre por encima de cualquier ser natural o sobrenatural. Así pues, el hombre es la criatura absoluta, el último peldaño de la obra de Dios, por tanto, perfecta.

---

<sup>334</sup> Génesis, 3: 7.

<sup>335</sup> Comenius, Jan Amós. (2012) óp. cit. pp. 25-26.

<sup>336</sup> Ídem.

La revelación de Dios hacía con el hombre, significa el reconocimiento al mismo. Tal revelación ningún otra criatura la había logrado, ni en tiempos posteriores sucedió, cuando se reveló a los profetas del Antiguo Testamento, la venida para la consumación de la salvación a través de Cristo<sup>337</sup>, tal como relata Pedro, en su primera carta, escribiendo: “A éstos se les reveló que no para sí mismos, sino para nosotros, administraban las cosas que ahora os son anunciadas por los que os han predicado el evangelio por el Espíritu Santo, enviado del cielo; cosas en las cuales anhelan mirar los ángeles.”<sup>338</sup> Hace hincapié en el Salvador, revelado sólo al hombre. Así, mediante la revelación a los profetas fue posible la propagación de esta, dándose a la tarea de predicar mediante la divinidad a toda la humanidad las profecías inscritas en el Antiguo Testamento.

En la visión de Comenio se logra una “sistematización de la pedagogía, partiendo de un principio fundamental, que no es sino la fe ardiente y cándidamente optimista en la perfectibilidad del género humano y en el gran poder de la educación sobre el hombre y la sociedad.”<sup>339</sup> Su sistema quería la creación de toda una estructura firme que no fuera frágil, el asunto ha de ser que tenía aquella esperanza de transformación en la humanidad, y tenía que creer totalmente en ello para intentar hacerlo, no sólo creíble, si no, sobre todo realidad. Pero, sin creer, no podría nunca lo que se planteaba, es decir, educar al hombre para beneficio de la sociedad en general. Comenio, es un patriota de la humanidad. Y es que, tenía amor por la humanidad, porque sabía que a través de la educación del hombre era posible soñar con un mundo mejor y más justo, en el que se antepusiera la razón.

Luego entonces, Comenio sabe que el hombre contando con aquel dote que Dios le da es la pura imagen de éste, mostrándose a toda criatura, dando poder sobre todas las demás criaturas hechas. Por tanto, ¿qué será el destino del hombre? A lo que podríamos sugerir retomando aquel título del segundo capítulo de la *Didáctica Magna*, de Comenio, es decir, *el fin del hombre está fuera de esta vida*. Sin embargo, antes de aclarar un poco más sobre aquel destino del hombre, preguntémonos con toda serenidad, ¿qué ha de ser

---

<sup>337</sup> 1 Pedro, 1: 11.

<sup>338</sup> 1 Pedro, 1: 12.

<sup>339</sup> Château, Jean et al. *Los grandes pedagogos*. FCE. México, D. F. 2014. p. 112.

el hombre para Comenio? Sin duda la obra, o bien, el último peldaño de la perfección. Pero, abordemos las palabras de Comenio, acerca de este cuestionamiento: *“Los dictados de la razón nos afirman que criatura tan excelsa como lo es el hombre, debe estar necesariamente a un fin superior al de todas las demás criaturas; a saber, que unida a Dios, cúmulo de toda perfección, gloria y bienaventuranza, goce con El eternamente de la gloria y beatitud más absolutas.”*<sup>340</sup> Por pura razón, nos hemos de convencer de que el hombre es la mayor criatura de Dios, por tanto, debe estar unido con Dios. La unión con aquel ser superior le permite una perfección que le otorgue gloria para que pueda ser y obtener la absoluta perfección, y en ello resulta la relación de Dios con el hombre.

Vayamos pues, a intentar abordar el asunto del destino del hombre. La premisa es que no está en esta vida, es decir, tendríamos que pensar en el hombre que, según Comenio, ha de seguir de largo por esta vida porque no es el fin del hombre. Su destino, está trazado. *“Vivimos aquí una vida triple: vegetativa, animal, e intelectual o espiritual, la primera de las cuales jamás se manifiesta fuera del cuerpo; la segunda se dirige a los objetos por las operaciones de los sentidos y movimientos; la tercera puede existir separadamente, como ocurre en los Ángeles. Es evidente que este supremo grado de la vida esté en nosotros oscurecido y como dificultado por los demás, y debemos suponer que ha de existir algo donde esta vida intelectual alcance su mayor desarrollo.”*<sup>341</sup> Nos invita a pensar en la vida misma, la cual, se vive de manera distinta. Habrá, un desarrollo en cada una, por tanto, no existe fin. La única que tendrá un fin, y a la cual debemos llegar es a la vida espiritual. La última vida supone que ha de existir un desarrollo más allá del que podríamos conocer con el cuerpo, si no, semejante a un espíritu celeste.

El destino del hombre sigue su curso hasta llegar a un estado absoluto de gloria de manera permanente, es decir, eterna. Por tanto, *“todas las cosas que hacemos y padecemos en esta vida demuestran que en ella no se consigue nuestro último fin, si no que todas ellas tienden más allá, como nosotros mismos. Cuanto somos, obramos, pensamos, hablamos, ideamos, adquirimos y poseemos, no es sino una determinada gradación, en la que,*

---

<sup>340</sup> Comenius, Jan Amós. (2012) óp. cit. p. 27.

<sup>341</sup> Ibid. p. 28.

*lanzados más y más allá, alcanzamos siempre grados superiores sin que lleguemos al supremo.*"<sup>342</sup> El modo de actuar, como las consecuencias de vivir en el mundo, ocuparlo, han de ser las que nos indiquen que ha de haber un fin, del cual nos tenemos que hacer cargo para alcanzar. Para alcanzar el objetivo del desarrollo absoluto, hemos de vivir. El vivir, nos arroja a pensar en que, sí habrá un fin, no ha de encontrarse en este mundo. Por tanto, las experiencias, son meros preparativos, y necesarios para alcanzar algo más. Ese algo más, se obtiene mientras vivimos en el mundo, hasta llegar al superior previsto. Se cree en la trascendencia, hacia el grado supremo, asimismo, el apóstol, apunta: *"Porque sabemos que si nuestra morada terrestre, este tabernáculo, se deshiciere, tenemos de Dios un edificio, una casa no hecha de manos, eterna, en los cielos."*<sup>343</sup> No preocupa quedarse sin nada terrenal, porque la fe, da seguridad en que, no hace falta porque habrá algún lugar en donde morar, sin necesidad de lamentarse por lo que se perdió. Aquella morada, a la que se refiere, al no ser, terrenal, da cuenta de una obra celestial. Para poder llevar acabo ese fin, no ha de ser con esta vida, si no, con una vida eterna, como lo marca en la primera carta de Juan, el discípulo y apóstol, diciendo: *"Lo que habéis oído desde el principio, permanezca en vosotros. Si lo que habéis oído permanece en vosotros, también vosotros permaneceréis en el Hijo y en el Padre. Y esta es la promesa que él nos hizo, la vida eterna."*<sup>344</sup> Reafirma la posición pedagógica comeniana, de alcanzar una vida superior, aquella que habría de ser establecida desde la concepción de cada ser humano. La descripción de aquella casa celestial ha de tener sentido por la posibilidad de alcanzar una vida eterna, *"no habrá allí más noche; y no tienen necesidad de luz del sol, porque Dios el Señor los iluminará; y reinará por los siglos de los siglos."*<sup>345</sup> Según, Juan el apóstol, le fue revelada la verdad de las cosas que habrían de pasar. Asimismo, en aquel libro de las revelaciones, describe una de ellas, dando cuenta de cómo habrá de ser aquel lugar celestial, en donde todo pinta que ha de ser ese modo en el que las cosas terminarán, o mejor dicho en que la historia concluirá, dando paso a un reino divino.

---

<sup>342</sup> Ídem.

<sup>343</sup> 2 corintios, 5: 1.

<sup>344</sup> 1 Juan, 2: 24-25.

<sup>345</sup> Apocalipsis 22: 5.

El último tramo hacia la perfección y, por tanto, a la eternidad ha de ser, *“de tal manera que mientras tenemos vida (salvo el caso de quien es atacado de un entorpecimiento extremo y es enterrado vivo), no nos falta qué hacer, qué proponer, qué emprender, y todo esto, en un espíritu generoso, siempre se dirige más allá, pero sin que se vea el término. No se encuentra en esta vida fin ninguno de nuestros deseos ni de nuestras maquinaciones.”*<sup>346</sup> Por tanto, mientras estamos en la vida preparatoria, es decir, en la vida corporal, donde descubrimos y, llevamos a cabo distintas acciones con el cuerpo. La movilidad que tenemos ha de ser transitoria pues, ninguna de las dos primeras vidas tiene tanta relevancia como para poder significarla como un fin. Por tanto, en donde podríamos alcanzar la realización de nuestros pensamientos y deseos, será en la vida espiritual.

La negación de realización de deseos convenientes para un bienestar en donde se forma y goza el cuerpo, ha de ser porque por experiencia, no sucede de tal modo. Ha de abordarlo Comenio, diciendo lo siguiente: *“De un modo experimental lo comprobaremos, cualquiera que sea la dirección en que lo consideremos. Si uno ansía bienes y riquezas, no hallará satisfacción de sus deseos, aunque posea el mundo entero; claro nos lo dice el ejemplo de Alejandro. Si la ambición de los honores inquietase a otro, no hallará reposo, aunque el universo le adore. Si a los placeres se entregase, encontrará tedio en todas las cosas, aunque inunden sus sentidos mares de deleites, y su apetito pasará de una a otra cosa.”*<sup>347</sup> Damos cuenta de ello, por medio de ejemplos muy claros y puntuales, en los que los placeres y deseos no fueron suficientes para alcanzar plenitud, mucho menos una tercera vida de lo espiritual. Nos invita a pensar en lo pasajero que pueden ser los deseos, por tanto, no podrían ser un fin en sí mismos. Por tanto, puntualiza en sus ejemplos, la magnitud de sus sinsabores, por pretender alcanzar reconocimiento, riquezas y así, saciarse, de modo que nunca se logra, por lo menos, en esta vida animal, no.

En todo lo que el hombre pudiera sentirse satisfecho, no ha de ser suficiente si no lo hace encaminado hacia la sabiduría, la cual nos permitiría desmembrar la posibilidad de que la vida animal no valió la pena, al contrario, es por ello, que Comenio, asevera en torno a

---

<sup>346</sup> Comenius, Jan Amós. (2012) óp. cit. p. 29.

<sup>347</sup> Ídem.



ello: *“el que dedicase su espíritu al estudio de la sabiduría, jamás llegará al fin, porque cuanto más vaya conociendo, más aún verá que le falta por conocer. Sabiamente afirmó Salomón que no se sacia el ojo viendo ni el oído se llena oyendo. (Eclesiastés, 1. 8.)”*<sup>348</sup> Pensaríamos pues, no sólo en la vida animal, como aquella en la que nos encaminamos hacia la sabiduría, y por la cual, el espíritu no conocerá su fin, porque ha de ser preciso que siga encaminado a la sabiduría porque es conveniente y a su vez, utópica, es decir, no ha de llegar a su fin.

El modo de actuar de Cristo ha de mostrar que ni siquiera la muerte podrá detener para acceder a la vida espiritual, la cual, nos da paso hacia la eternidad. Es por ello por lo que, *“esto es mucho más evidente para nosotros, los cristianos, sobre todo después que, con su mismo ejemplo, nos lo demostró Cristo, Hijo de Dios vivo, enviado del Cielo para reparar en nosotros la perdida imagen de Dios. [...] después de muerto resucitó y subió a los Cielos, y ya la muerte no le dominó más.”*<sup>349</sup> El llamado que realiza Comenio, para hacer notar pues, la importancia de una vida fuera de la carne, como la que conocemos. Asimismo, enaltece el propósito por el cual, Cristo vino a la tierra, de cómo a pesar de la divinidad que poseía, se atrevió a presentarse como el Hijo de Dios, y morir. El morir, permitía de una u otra forma mandar el mensaje de que, la carne y, por tanto, la muerte no podía dañarlo e instaurar una trascendencia del espíritu, hacia la mansión eterna<sup>350</sup>, durante toda la eternidad.

La triplicidad de la vida es también una triplicidad de la mansión, o el lugar que habremos de ocupar, es decir, *“el útero materno, la Tierra y el Cielo. Del primero se va a la segunda por el nacimiento; de la segunda a la tercera por la muerte y la resurrección; de la tercera no se sale jamás por toda la eternidad.”*<sup>351</sup> Cada lugar tiene su funcionamiento, para así justificar desde la concepción, dando paso a una vida transitoria desde el útero hasta el nacimiento. Y así, comprendemos que el tercer lugar se llega mediante la muerte, pues si no hubiera tal, tampoco habría la resurrección, por la cual llegamos a la eternidad como

---

<sup>348</sup> Íd.

<sup>349</sup> Ibid. p. 30.

<sup>350</sup> Ídem.

<sup>351</sup> Ibid. p. 31.

tercer lugar al que debemos instaurarnos, y jamás salir de allí, además porque es por toda la eternidad.

Asimismo, es necesario apuntar que en cada paso que damos para pasar de una vida a otra, es a modo de prepararnos para lo que viene, *“en el primero [de los pasos] recibimos la vida solamente con el movimiento inicial y el sentido; en la segunda, la vida, el movimiento, el sentido con las primicias del entendimiento; en la tercera, la plenitud absoluta de todas las cosas.”*<sup>352</sup> El primer movimiento, es apenas un inicio, el primer acercamiento de una vida eterna. El sentido está dado. Apenas terminamos de mencionar el primero, cuando el segundo movimiento toca la puerta, llega con el conocimiento que pudiéramos adquirir; el último de los pasos, o bien, movimientos es precisamente el que nos ha de llevar hacia la eternidad, la cual nos ha de dar la plenitud, es decir, el gozo y perfección absoluta.

Cada uno de los seres humanos ha de pasar por las tres dimensiones señaladas por Comenio, las cuales sustenta desde una visión concreta y fundada en la lectura de las Sagradas Escrituras. En la vida vegetativa, habrá de darse las condiciones para que el nuevo ser, pueda gestarse a modo que alcance una vida animal, es decir, una en donde pueda tomar de todo lo que pueda para poder acceder a una vida espiritual, es por ello por lo que considera, *“¡Dichoso aquel que saca sus miembros bien conformados del vientre de su madre! ¡Feliz mil y mil veces el que saque de este mundo su alma llena de perfecciones!”*<sup>353</sup> Nos convoca a trabajar en la vida que nos fue concedida. La vida preparatoria que adquirimos para poder acceder a otra, que supuestamente es mejor y, por si fuera poco, ha de ser por toda la eternidad. El trabajar ahora, nos podrá ser benéfico para poder dirigir la vida corpórea hacia la perfección. La vida, es un acto de preparación. La preparación ha de comenzar en las entrañas, donde se prepara para la vida corporal y, a su vez, ésta ha de consistir en la preparación del cuerpo para dirigirse hacia una vida celestial, por lo tanto, eterna. He aquí las maravillas que apunta Comenio, para encaminar la vida hacia lo mejor.

---

<sup>352</sup> Ídem.

<sup>353</sup> Ibid. p. 35.

Para encaminarse hacia lo mejor, es decir, tener un progreso gradual para la vida eterna. ¿Qué debemos hacer para alcanzar esta vida? Lo contestaríamos, con el título del cuarto capítulo de la *Didáctica Magna*, es decir, *conocerse, regirse y encaminarse hacia Dios, tanto a sí propio como todas las demás cosas con uno mismo, son los tres grados de preparación para la eternidad*. La eternidad, ha de ser “*el fin último del hombre consiste en la Bienaventuranza eterna con Dios.*”<sup>354</sup> La unión eterna con Dios, ha de derivar de los escenarios antes descritos. Aquella vida eterna, ha de ser solamente por la preparación que se haga en las vidas que le antecedieron.

La vida preparatoria hacia la eterna ha de percibirse en la vida animal, en donde hay marcados tres de los fines que ha de perseguir la misma. Esta vida secundaria, se verán los fines que llamaremos: *Conocedor de todas las cosas, señor de sí mismos y delicia de Dios*; incluso Comenio, hace la aclaración de que han de ser:

*“I. Criatura racional.*

*II. Criatura señora de las criaturas.*

*III. Criatura imagen y deleite de su Criador.”*<sup>355</sup>

Han de ser necesarios para la vida corporal en la que se dibuja la imagen de Dios, en los hombres, porque asienta las bases para la vida espiritual. En consideración a ser una criatura racional, Comenio, apunta que consiste en: “*ser observador, denominador y clasificador de todas las cosas; esto es, conocer y poder nombrar y entender en cuanto encierra el mundo entero.*”<sup>356</sup> Así, como originalmente se había establecido. Las facultades que se le han conferido al hombre ha de basarse en el conocimiento empírico del mundo, de todo aquello que le rodea. Asimismo, apuntar a la siguiente base que es el dominio de las criaturas, “*ser dueño y señor de las criaturas consiste en poder disponer de ellas conforme a sus fines legítimos para utilizarlas en provecho propio; portarse entre las criaturas y en todas partes de un modo regio; esto es, grave y santamente y guardar la*

---

<sup>354</sup> Ibid. p. 36.

<sup>355</sup> Ídem.

<sup>356</sup> Ibid. p. 37.

*dignidad otorgada.*<sup>357</sup> Es enseñorearse a modo de que, no sólo se conozcan las criaturas, si no, entender más allá de su existencia para que podrían ser útiles, para el mismo hombre. Tomar el temple de un mandamás que dirige, y sabe mandar comprendiendo la tarea asignada a cada una de las criaturas con las que estará habitando. Por tanto, *“poder moderar con prudencia los movimientos y las acciones, tanto internas como externas, tanto propias como ajenas.”*<sup>358</sup> Se enuncia el cómo hacer, el modo de actuar con prudencia. Venir actuando de ese modo, ha de templar la manera de dirigirse.

Sin duda entraremos a la última base de esta vida, que es, *“ser la imagen de Dios es representar vivamente el prototipo de su perfección, como Él mismo dice: Sed santos, porque Yo, vuestro Dios, soy santo. (Lev. 19. 2.)”*<sup>359</sup> Ser representación y, por tanto, alcanzar la perfección ha de tener lugar mientras que, apuntemos, miremos y encaminemos hacia la santidad como la que tiene Dios. Vuelve apuntar Comenio, a modo de aclaración, que, *“el nombre de Erudición comprende el conocimiento de todas las cosas, artes y lenguas; el de buenas costumbres, no sólo la externa urbanidad, si no la ordenada disposición interna y externa de nuestras pasiones; y con el de Religión se entiende aquella interna veneración por la cual el alma del hombre enlaza y une al Ser Supremo.”*<sup>360</sup> En el que apela a la razón, es decir, ser entendido en artes y lenguas, asimismo, ser prudentes mediante la conducción en relación a las pasiones, para que no dominen el cuerpo y, finalmente el enlace entre el alma y Dios, en donde intentamos ser imagen del mismo, mediante la santidad.

El movimiento reformista al que se apegó Comenio, en el afán de perseguir el último peldaño fue a través de una filosofía en la que, *“en esta vida para alcanzar Erudición, Piedad y Virtud, tanto más nos aproximaremos a la consecución de nuestro último fin. Estos tres han de ser los objetivos de nuestra vida; todo lo demás son pompas vanas, inútil carga, torpe engaño.”*<sup>361</sup> Es aquel acercamiento del cual, nos acercaremos mientras dejemos de lado lo que resulte resbaloso en nuestra vida, optando por el entendimiento, prudencia y, santidad.

---

<sup>357</sup> Ídem.

<sup>358</sup> Íd.

<sup>359</sup> Ibid. p. 38.

<sup>360</sup> Ídem.

<sup>361</sup> Ibid. p. 40.

Asimismo, en este sentido renacentista, *“es preciso raspase la piel, pulir el alma, desinfectar el cerebro, arrojarse a la corriente, volver a ser niños, inocentes y naturales, como al salir del útero de nuestra madre.”*<sup>362</sup> Resaltamos y suscribimos las palabras de Papini, para poder descolgar lo que en aquellas palabras nos enseñaba para poder traerlas y apropiárnoslas. Asimismo, regresar al punto de origen, preguntarnos por él, siempre en el sentido que venimos ahondando, en donde se antepone al hombre, dándole la posibilidad de recobrar lo que había perdido hasta cierto momento en el que un ente sobrenatural era el centro de la discusión. Es preciso el llamado que en ese sentido se plantea, es decir, claramente hay una revaloración que, nos hace hincapié de volver al origen y, por tanto, no podríamos prescindir del todo acerca de lo que se venía planteando en el medioevo. Entonces, no aplaquemos nuestro ímpetu de seguir en el punto de partida que es ni más ni menos que el de retornar a nuestra primera condición, aquella naturaleza inocente que nos caracteriza como niños provenientes de un útero, en el que tenemos origen, sin dejar de recordar quién nos formó allí, pero ahora, dando la debida importancia a la naturaleza humana y, dejando de lado la naturaleza divina.

Por lo tanto, *“la humanidad se hallaba en un estado intermedio entre la feria y el héroe, entre lo bestial y lo divino. Era indispensable arrancarla de aquella ambigüedad, de aquella contaminación. [...] Acercarle a Dios, e infundirle la verdadera divinidad, eternamente viva en el espíritu y para el espíritu.”*<sup>363</sup> De ese modo se entendía pues, la transición de aquellas concepciones que se vislumbraban en aquel momento, en donde lo divino arrasaba y pasaba por encima de la naturaleza del hombre. Se precisaba una transformación, que no dejara de lado la divinidad de Dios, es por ello que, el Renacimiento tomando la batuta de la renovación y, atención hacia la humanidad, voltearía siempre a mirar el origen que no lo tendría si no a través de la espiritualidad del hombre, aferrándose a un renacer desde una concepción del mundo distinta a la imperaba en el medioevo, repuntando a los comienzos.

---

<sup>362</sup> Papini, Giovanni. (s.f.) óp. cit. p. 91.

<sup>363</sup> Ibid. p. 155.

No sólo se habla de un renacer espiritual, artístico y, cultural, si no, el impacto que habrá de tener en cada uno, por tanto, cabe la pregunta que formula Papini, *“¿Cuál es la parte más excelsa, más digna, más noble y pura del hombre? El alma. De proponerse actuar en el hombre para elevarle precisaba actuar sobre su alma. Únicamente en esta dirección espiritual es posible esperar un cambio radical, un trastorno total de las esencias y de los valores. La parte más sublime del hombre es su única guía hacia la altura. En la vida presente del espíritu esta la semilla, el principio de la futura vida divina del hombre.”*<sup>364</sup> Es en aquella pregunta en donde reside la cuestión acerca de la naturaleza divina. Ya en aquella concepción pura y llanamente metafísica acerca de la constitución del hombre, nos encontramos de frente con ese problema del que se ocupaba Comenio, para hacer perfectible al hombre y, pudiera llegar al último peldaño que es, la trascendencia del alma. Por tanto, en ella se trabaja, para que, al llegar a la vida espiritual, demos cuenta que la preparación que se hizo en la vida anterior dio resultado. Es a ese buen puerto espiritual, al que debemos llevar al alma, siguiendo las palabras de Papini, en continuidad de lo abordado con Comenio.

El problema de alcanzar la puerta hacia una vida divina del hombre ha de ser mediante el trabajo minucioso que se hará previamente. El trabajo, es en relación con la manera en que, el alma ha de jugar el papel de lo máspreciado que tiene el hombre por tanto habrá que cuidarla y, atesorarla. Ahora bien, diríamos que, es necesaria *“la contemplación del filósofo, el éxtasis del místico, la creación del poeta -todo en cuanto nos aleja de las humillantes necesidades de la conservación corporal, del nauseabundo remolino de los intereses terrenales- se halla en el espíritu.”*<sup>365</sup> Es precisamente lo que busca la contemplación, este redireccionamiento hacia las cosas divinas, es decir, espirituales en donde se halla nuestra última parada. El sentido que tiene contemplar es, claramente un alejamiento, del que nos podamos prender para salir de aquella vida en la cual podemos conocer, pero no así alcanzar el fin último, es decir, la espiritualidad de la que, como carne, jamás podríamos conocer, mucho menos, contemplar.

---

<sup>364</sup> Ídem.

<sup>365</sup> Íd.

El peldaño final, ha de ser mediante el espíritu, pero ha de ser aquel que cuide del mismo en el cultivo del conocimiento, conduciéndose con pundonor en la vida terrenal, para poder alcanzar la gloria prometida. Asimismo, las cosas han de ser reveladas por Dios, y no de otra manera, el vehículo es, *“por el Espíritu; porque el espíritu todo lo escudriña, aun lo profundo de Dios. Porque ¿quién de los hombres sabe las cosas del hombre, si no el espíritu del hombre que está en él? Así tampoco nadie conoció las cosas de Dios, si no, el Espíritu de Dios. Y nosotros no hemos recibido el espíritu del mundo, sino el Espíritu que proviene de Dios, para que sepamos lo que Dios nos ha concedido, lo cual también hablamos, no con palabras enseñadas por sabiduría humana, sino con las que enseña el Espíritu, acomodando lo espiritual a lo espiritual. Pero el hombre no percibe las cosas que son del Espíritu de Dios, porque para él son locura, y no las puede entender, porque se han de discernir espiritualmente. [...] Mas nosotros tenemos la mente de Cristo.”*<sup>366</sup> El Espíritu se revela a los hombres. Así, pues, éste se arraiga en los hombres y, les permite conocer. Pero, sin el Espíritu, nadie podrá conocer las cosas de Dios. El conocimiento viene a través del Espíritu de Dios, para que, a su vez, a éste se le reconozca que si conocemos es mediante el Espíritu. El conocimiento otorgado no es válido, si no es por lenguaje divino, y no mediante el entendimiento humano, porque a éste le pueden parecer irracionales, restándoles valor sin haberlas entendido. Lo que tenemos es, las cosas que el Espíritu da a conocer sólo serán entendibles por la iluminación divina, espiritual para poder acercarse a Cristo.

Ya hemos abordado en cuanto a que el Espíritu, sólo es aprehensible por medio de la cercanía que tengamos con lo espiritual para adquirir entendimiento divino. Es por ello por lo que, si bien, nos permite este acercamiento, también podemos enseñarlo para que haya la posibilidad de darse un renacimiento de este. Asimismo, apuntaría Papini: *“El espíritu es dúctil, maleable y perfectible. Reserva en sí mismo promesas indefinidas, sorpresas inesperadas; muestra el germen de otras aptitudes y constituye el movimiento inicial hacia maravillosos desenvolvimientos. Si algo nuevo y grandioso ha de surgir en la vida del hombre, procederá del espíritu. Si queremos perfeccionar al hombre, debemos ante todo*

---

<sup>366</sup> 1 corintios 2: 10-15.

*hacer perfecto su espíritu. En el permanecen todos los valores y todos los motivos de la vida externa, y el móvil de nuestros actos. Si de pronto cambiase nuestro espíritu, toda nuestra vida cambiaría también.*<sup>367</sup> El modo en que es realizable la tarea de irlo modificando, para que llegue a la perfección. Apela a una continuidad en la que habrá la necesidad de brotar en el espíritu, las cosas perfectibles que le convienen. El renacimiento de la vida se dará siempre y cuando se trabaje en el espíritu, el cual es manipulable a modo de que el hombre dirija sus pasos hacia un progreso inminente en donde la base sea llegar a ser perfectos. Incidir en la estructura espiritual, se vería en los modos de actuar, dando un cambio en la vida del hombre, sólo así podríamos llegar a una vida espiritual.

Con el miramiento hacia un renacer, ha de surgir la idea de la primitiva naturaleza, concepto que, en Comenio, está explícito de la siguiente manera: *“no la corrupción inherente a todos después del pecado (por la que somos llamados hijos de la ira por naturaleza, incapaces de pensar algo bueno de nosotros mismos como tales), si no nuestra primera y fundamental constitución a la que hemos de volver.”*<sup>368</sup> Aclara que en definitiva, no se refiere aquella condición pecaminosa la cual cogimos posteriormente a *la primitiva naturaleza del hombre*, como el mismo afirma. Apela a la primera concepción del hombre en la que por su condición de primitiva ha de ser mejor que la adquirida. Ésta primera naturaleza, ha de ser a la que hemos de retornar para poder tener acceso a la imagen de Dios y, asemejarse a él. Por tanto, *“la imagen, si es fiel, debe representar y reproducir todos los rasgos de su modelo, de otro modo no sería imagen.”*<sup>369</sup> Entendida la imagen como representación debe permanecer fiel, para luego, ser semejante a Dios, el cual ha de fungir como aquel paradigma al que nos tenemos que acercar, y no será posible si no tenemos cultivadas las raíces de llegar a la perfección, la cual sólo Dios ha de poder encarnar. Asimismo, para alcanzar la perfección no podemos olvidar que las raíces para llegar al conocimiento, y acérmanos al espíritu son erudición, piedad y religion anteriormente abordadas.

---

<sup>367</sup> Papini, Giovanni. (s.f.) óp. cit. pp. 155-156.

<sup>368</sup> Comenius, Jan Amós. (2012) óp. cit. p. 41.

<sup>369</sup> Ibid. p. 42.



La constante idea del renacer había trastocado fibras sensibles encaminados y, entendidos de que habría que repensar el origen y volverse a este. Así, tenía repercusión en *“todas las cuestiones -nacionales, sociales, morales-, [siendo éstas en] el fondo más que cuestiones anímicas, cuestiones espirituales. Al cambiar lo interior se cambia lo externo; al renovar el alma se renueva el mundo.”*<sup>370</sup> El ramillete de puntos los cuales tocaba, en el fondo repercutían decididamente en el espíritu. La transformación del espíritu habría que reflejarse pura y llanamente en lo más profundo del ser, para que a su vez ocurriera una restauración del mundo en el que habíamos sido arrojados.

La renovación mantuvo una gran incidencia y repercusión para poder acceder a la perfección y, digámoslo con las siguientes palabras de Papini: *“Yo quiero tener un espíritu privilegiado; quiero llegar a ser un hombre excepcional, un hombre puro, noble, perfecto. [...] Pero para poder llegar a ser grande es preciso atormentar, purificar y sublimar esta alma que nos fue dada o prestada durante estos breves años de transición o de exilio sobre la tierra. Para que nuestra alma sea grande es preciso conocer todas nuestras pequeñeces; para purificarla es necesario ver antes todas sus manchas; para lograr que sea espiritual hay que arrojar de ella todas las vilezas.”*<sup>371</sup> Para llegar a la perfección del espíritu, es menester escudriñar lo más recóndito del hombre. Así, pues, el reconocimiento y examinación del alma habrá de convertirnos en hombres excepcionales, para ello es necesario pasar por un proceso de purificación del alma que consiste básicamente en el suplicio y tormento del alma. Para poder tener un espíritu perfecto, habrá que conocerse a sí mismos. Y al conocernos habremos de reconocer nuestras impurezas para desecharlas y, así acercarnos a la purificación y nobleza del alma.

El concepto de Dios, ha sido manoseado, roído a lo largo del tiempo, nombrándolo, resignificándolo para poder entender las diferentes maneras de estar en el mundo, pensándolo para poder explicarnos el mundo en el que vivimos, los modos de actuar de los seres humanos, incluso los comportamientos de los diferentes animales con los cuales convivimos; Dios, que nos mira y, no nos obedece, ni le obedecemos, aquel imaginario que

---

<sup>370</sup> Papini, Giovanni. (s.f.) óp. cit. pp. 156.

<sup>371</sup> Ibid. p. 159.

dentro de nuestro entendimiento nos acerca, o nos aleja del mismo. Nos creamos en la imagen de este, para así, encontrar un pretexto que nos acerque a la perfección, pero la misma tendrá que ver con la formación de humanidad. Aquella creación de la virtud mediante los principios regidores comenianos, nos han de enfrentar a la perfección desde una perspectiva histórico cultural y, no dogmática de la misma. La importancia del concepto como sentido de humanidad, queda plasmado en las líneas que hemos presentado, porque no podríamos de dejar de hablar de este. Así como, *“Salomón hablaba de Dios, los viejos hablaban de Dios, mi padre hablaba de Dios. ¡Dios!, clamaban las rocas de la montaña. ¡Dios!, gritaban los pájaros, los canoros y los mudos. Dios, por lo tanto. En mi cabeza, Dios sería apenas la energía generadora, no una figura antropomorfa que reinará sobre su creación.”*<sup>372</sup> La idea que surge es la de Dios, el mismo que anunciaba la sapiencia de Salomón, en aquellos días. El proyecto pedagógico encara un sentido diferente, mediante los cuestionamientos hacia Dios, como aquella forma abstracta en la que tiene como acometido empoderarse y gobernar a todos aquellos que le proclamaron.

La doctrina por la cual muchos personajes murieron, creyendo de manera férrea en la fe que adoptaron, daba un giro, pues se necesitaba una transformación, *“la respuesta a esa situación sólo podría ser la rebelión y también el nacimiento de una nueva religion. En ella, el enigmático y autoritario Jehová sería sustituido por un Dios Padre, todopoderoso, sí, pero al mismo tiempo misericordioso. Habría un Hijo, con quien las personas se podrían identificar en su aflicción; ese Hijo, bajo la forma humana, predicaría el amor y la justicia, realizaría milagros, curaría enfermos. [...] Naturalmente, sería sacrificado por los representantes del Imperio y sus cómplices locales, pero resucitaría de entre los muertos y ascendería a los cielos.”*<sup>373</sup> El cristianismo ganó adeptos por el nuevo discurso abrumador que el Hijo, tuvo a bien, anunciar. El cambio radical habría de constatar que Dios, a través del Hijo, podían adoptarlo como suyo, siendo misericordioso con todo aquel que lo necesitara. El plan ya estaba dado, y se había echado andar, ser crucificado y resucitar. La muerte y vencer la misma, le hizo ser la esperanza para una humanidad desesperada.

---

<sup>372</sup> Scliar, Moacyr. *La mujer que escribió la Biblia*. Alfaguara. México, D. F. 2001. p. 113.

<sup>373</sup> Ibid. p. 181.

I.4. El alejamiento de Dios, para el acercamiento a la racionalización por la exaltación de lo humano en la modernidad.

*“El hombre es la única criatura que ha de ser educada.”*

Kant, Immanuel.

*“Cuando despertó, el dinosaurio todavía estaba allí.”*

Monterroso, Augusto.

La pedagogía como proyecto de modernidad<sup>374</sup>, abre la posibilidad de pensarla desde aquel periodo coyuntural, en donde se suscita una revolución histórica en lo político, cultural, artístico, por supuesto en el pensamiento. Un acontecimiento enorme, porque es también, el proyecto emancipador, centralizado en la exaltación del hombre, es decir, el antropocentrismo. No puede haber modernidad sin pedagogía, porque la misma revolución tendrá que ver con la conformación de lo pedagógico en esta época coyuntural para la humanidad.

Así pues, contar el sentido que surge en la modernidad es tener muy en cuenta a todos aquellos que se han venido trastocando la pedagogía y, transformando la misma, éstos también son los de la historia de la humanidad. Desde la tragedia griega, o con aquel bellísimo diálogo que sostiene Sócrates, con el afamado Protágoras, a propósito de la virtud en los hombres y de cómo un mito daba origen a un discurso articulado que daba significado y sentido a la humanidad, para intentar explicarnos de otra manera el mundo. La misma

---

<sup>374</sup> El concepto de Modernidad es comprensible en cuanto que, no sólo una etapa histórica, proveniente de la revolución en el sujeto y su liberación de la opresión gestada en la Edad Media. En donde, la luz de la nueva época resulta una de las más ambiciosas por lo que se gesta a partir del desechar las maneras pretenciosas venidas a raíz del teocentrismo radical, así pues, se necesitaba una revolución igual de feroz, pero basada en el razonamiento humano, que es ahora en donde girará el mundo. Es acertado lo que apunta Touraine, al escribir: *“En su forma más ambiciosa, la idea de modernidad fue la afirmación de que el hombre es lo que hace, que, por tanto, debe existir una correspondencia cada vez más estrecha entre la producción, mejorada en su eficacia por la ciencia, la tecnología o la administración, y la organización de la sociedad regulada por la ley y la vida personal, animada por el interés, pero también por liberarse de todas las coacciones”* En: Touraine, A. *Crítica de la modernidad*. Ediciones Temas de Hoy. Madrid, España. 1993. p. 13. Apuntando a la liberación, que optaba más bien, en la exaltación del hombre por medio de la razón.

paideia, en ese sentido que procuramos resguardar y volver a significar, que es cómo concebir al ciudadano, mismo que se encarga de su ciudad. La herencia helénica, nos trajo la consolidación de una fuerza mayor por medio de la escolástica, en donde la cuestión de la verdad debiera ser revelada, es decir, la filosofía cristiana se consolida a través de las Sagradas Escrituras, las cuales tienen vigencia para el renacimiento, como para el movimiento que le precede.

Teniendo a consideración, lo que hemos precisado, uno de los sentidos es la Razón<sup>375</sup>. Para poder abordar con mayor tenacidad el discurso del sentido, teníamos que rastrear el contexto, esta antesala capaz de darnos entrada a lo que será de lleno la discusión acerca lo que se perseguía y, se dejó a un lado en este andar discursivo. Asimismo, no podemos dejar de mencionar cómo el pensamiento moderno lo venía empujando, no sólo el Renacimiento, sino, el acontecimiento de quiebre moderno, dibujado en los Tiempos Modernos, que según Larroyo, ha sido: *“el tránsito de la Edad Media a los Tiempos Modernos es progresivo; la línea de la demarcación, citada de ordinario, entre una y otra épocas, el año de 1453, la toma de Constantinopla por los turcos, es puramente convencional [...] los Tiempos Modernos se anuncian más allá de aquella fecha, y sólo después se afirman, por otros caracteres y sucesos.”*<sup>376</sup> La transición no sólo fue ideológicamente, también fue social y políticamente. Sobre todo, cultural y territorialmente, ya que, antes de ser un ser racional, el hombre moderno, fue un hombre de conquistas por la invasión europea sobre lo que hoy, conocemos como el continente americano. Siguiendo con este surgimiento del sujeto que conquista, fueron de gran ayuda *“los grandes descubrimientos marítimos [que hicieron] posible nuevas vías de comunicación en el Océano Atlántico y [promovieron] la era de las expansiones europeas fuera de*

---

<sup>375</sup> Entendemos por Razón, aquella facultad humana por la cual podemos aterrizar un pensamiento. Lo que supone interpretar lo “real” determinado en la realidad, esta es una de las características por la que en gran medida resulta interesante al tratarse no como una capacidad, si no, como la posibilidad de conocer. En primera instancia, conocer es: conocer a Dios, es decir, que sólo a través del conocimiento de él, es posible conocerse así mismo. El conocer por medio de la experiencia, para hacerse pues, un juicio propio, no es posible sin los preceptos metafísicos, es decir, no había posibilidad de que empíricamente llegáramos a conocer. Pues la razón humana no podría conocer más allá de la mera especulación. En la modernidad hay una substitución del absoluto que imperaba en la Edad Media, es decir, de Dios por la Razón.

<sup>376</sup> Larroyo, Francisco. (1977) óp. cit. p 297.

*Europa.*<sup>377</sup> Se buscaba no sólo expandirse, si no, demostrar el poderío que tenían en sus manos. Consideraban a la China e India, un punto estratégico, por tanto, a ello se aventuraron los navegantes, ir en busca de aquellas latitudes desconocidas, asimismo los *“hechos característicos de los Tiempos Modernos son las grandes invenciones y los descubrimientos geográficos. Los navegantes de la Antigüedad se orientaban en el mar por la observación del sol durante el día y de las estrellas durante la noche. Un cielo nublado era serio obstáculo para la marcha del navío. Con el uso de la brújula pudieron emprenderse viajes más lejanos y atrevidos. Así fue como Bartolomé Díaz, pudo doblar el cabo de Buena Esperanza (1498); Cristóbal Colon, descubrir América (1492); Vasco de Gama, desembarcar en la India (1492); y Magallanes, emprender el primero viaje alrededor del mundo (1520), y descubrir Oceanía (1521), el quinto continente del mundo.”*<sup>378</sup> La llegada, más que descubrimientos geográficos, permitió el conocimiento y el choque con lo totalmente desconocido. La Modernidad, se gestaba en miras del saqueo y la dominación racional, justificándose en el poderío, la dominación cultural e ideológica. El descubrimiento se convirtió en saqueo universal. La brújula, el instrumento de expansión.

Una vez puestos en perspectiva, nos remontamos hasta el siglo XVII, donde aparece con ajuste *“al modelo de la matemática, la filosofía debe derivar todas sus verdades de un principio evidente por sí mismo”*<sup>379</sup> el cual, y como punto de partida para la modernidad es la consigna: *“Yo pienso, luego soy”*<sup>380</sup> Aquí abrimos paso al nacimiento de la filosofía moderna, teniendo a René Descartes, como el filósofo por antonomasia para pensar la modernidad. Para este siglo había un enorme escepticismo, es decir, una ruptura con lo establecido en la época encaminada hacia el saber. Asimismo, Descartes, nos aproxima al sentido que nos convoca en este apartado, apuntaba que: *“El buen sentido es la cosa mejor repartida del mundo, pues cada cual piensa que posee tan buena provisión de él, que aun los más descontentadizos respecto a cualquier otra cosa no suelen apetecer más del que ya*

---

<sup>377</sup> Ibid. p. 298.

<sup>378</sup> Ídem.

<sup>379</sup> Ibid. p. 355.

<sup>380</sup> Descartes, René. *Discurso del método*. Editorial Gredos. Biblioteca de grandes pensadores. Madrid, España. p. 123.

*tienen. En lo cual no es verosímil que todos se engañen, sino que más bien esto demuestra que la facultad de juzgar y distinguir lo verdadero de lo falso, que es propiamente lo que llamamos buen sentido o razón, es naturalmente igual en todos los hombres; y, por lo tanto, que la diversidad de nuestras opiniones no proviene de que unos sean más razonables que otros, sino tan sólo de que dirigimos nuestros pensamientos por derroteros diferentes y no consideramos las mismas cosas. No basta, en efecto, tener el ingenio bueno; lo principal es aplicarlo bien.*"<sup>381</sup> Ejercer pensamientos por cuenta propia, nos acercan de manera contundente al sentido que hemos venido enunciando. Mediante el ejercicio de la razón, nos encontramos con posicionamientos mejores que otros, lo cual significa que no todos pensamos de la misma manera, por tanto, un razonamiento puede llegar a ser mejor que el de nosotros, o el nuestro mejor que el de alguien más. Encaminarse ejercitando la razón, nos compete a todos. El dirigir este sentido a un buen cause ha de significar ser capaces de hacer la distinción entre lo que nos conviene de lo que no y, así, juzgar como verdadero o falso; bueno o malo, un pensamiento que venga a nosotros. El discernimiento que hagamos no nos posiciona como mejores o peores ante otros pensamientos diferentes, si no, en sí misma el modo en que podamos dirigir la razón. No es perfectible tan sólo un ser pesante, si no aquel que no pone en resistencia de que ha de haber un cómo llevar a cabo gradualmente la dirección del espíritu. Encaminar el espíritu, ha de tener sus consecuencias, en tanto que el pensamiento lo ejerzamos mediado por la razón que no nos dejará avanzar si no es dudando de las certezas de la cosa que tenemos prensada en la mente. Asimismo, llegaremos a conocerla si acaso dirigimos nuestros razonamientos.

En este atreverse a pensar, implicaba poner en tela de juicio los designios de la Iglesia, que claramente eran los de puntualizaba la Biblia, lo cual significaba, perder la vida; pues, se temía que fuesen acusados ante el Tribunal de la Inquisición, así como compareció uno de sus contemporáneos, nos referimos a Galileo Galilei<sup>382</sup>, sostenía que, el Sol es el centro

---

<sup>381</sup> Ibid. p. 101.

<sup>382</sup> Hacemos referencia de un físico, no sólo eso, si no de un pensador innato, como sólo él podía hacerlo, lo apunta muy bien Dilthey, diciendo: "*Hizo posible, gracias al descubrimiento de las leyes del movimiento, el conocimiento mecánico de la naturaleza, colocando así los cimientos reales de la ciencia empírica y de la filosofía de los pueblos modernos que esa ciencia condiciona*" En Dilthey, W. *Historia de la filosofía*. Breviarios.

del Universo, es decir, la tierra giraba alrededor del Sol, por tanto, contradecía los preceptos de la Iglesia, y eso, hablaba de que se tenía prohibido pensar de otro modo y, expresarlo. En esta afirmación, viene a colación, por las prohibiciones inherentes para las sociedades en donde se imponen maneras de pensar, pensarse a sí mismos y su modo de vivir.

Como bien se retrata, en una obra para teatro corta, el momento, en el que Galileo Galilei, se enfrenta en un juicio llevado a cabo por el Tribunal de la Inquisición<sup>383</sup>; por Martín Correa Arce:

*“Galileo: (Medita preocupado) .... De acuerdo, me equivoqué, el maligno me ha guiado, tienen razón.*

*Papa: ¿Aceptas que las matemáticas son del demonio?*

*Galileo: Lo acepto.*

*Sacerdote: ¿Aceptas que tu “telescopio” sólo puede originar pecado?*

*Galileo: Sí, así es.*

*Papa: ¿Renuncias a utilizar tu intelecto y tu inteligencia?*

*Galileo: Sí, pues me fueron otorgados por el maligno.*

*Papa: ¿y aún piensas que la tierra se mueve, en lugar de estar estática en el centro de todo, como dice la biblia?*

*Galileo: No, por supuesto que no se mueve.*

*Papa: Puedes retirarte, te has salvado de la hoguera, pero pasarás el resto de tu vida arrestado en tu casa.*

*Galileo: Gracias por apiadarse de mí, son misericordiosos.*

*(Galileo se comienza a alejar caminando)*

*Papa: spiritus sancti orat pro nobis. (quiere decir, espíritu santo, ora por nosotros)*

*Sacerdote: Amén*

*Papa: sursum corda (quiere decir elevemos los corazones)*

---

FCE. México, DF. 1951. p. 144. Siendo uno de los iniciadores de la transformación, cuestionando la autoridad mediante los estudios que implementó y que pusieron en entredicho la autoridad eclesiástica.

<sup>383</sup> Dilthey, dice lo siguiente de lo sucedido ante el Tribunal: “El año de 1632 abjuró ante la Inquisición su convicción copernicana” Ídem.

*Galileo: y sin embargo... se mueve.*<sup>384</sup>

Se deduce la manera en que era coartada la libre expresión, de cualquier persona, por sus ideas e intentar exponerlas. Aunque ninguno, estaba dispuesto a morir por las mismas. Entonces se trataba de anteponer de manera discreta una nueva forma de pensar, la cual había ido develando la cuestión de la verdad en un sentido absolutista, resultando en ese momento viable, para aquellos que intentaban pensar de otra manera el mundo que les rodeaba, es decir, razonar como apunta Abbagnano: *“Guía autónoma del hombre en todos los campos en los que es posible una indagación o una investigación. En este sentido, se dice que la R. es una “facultad” propia del hombre y que distingue al hombre de los otros animales.”*<sup>385</sup> Es en Descartes, donde se significa en ese esa idea de ser guía intrínseca del hombre. La razón, tendría que ser ese sentido fundamental para la búsqueda intelectual.

La manera en que esta nueva forma de pensar, alejada del saber convencional, brotaba constante durante este periodo de transición. Y es mediante el ideal de un método que conduzca a la razón, el cual dio pauta a una serie de preceptos los cuales habían quedado plasmados en la obra capital, de Descartes, *Discurso del método*, que fue publicado en 1637, anónimamente. Ya que, como apuntábamos, tendría la necesidad de publicarlo de esa forma, para evitar el castigo. El camino que nos lleve a la verdad, dice: *“Por lo cual, pensé que había que buscar algún otro método que juntase las ventajas de esos tres [análisis], excluyendo sus defectos [andaba en busca de una explicación lógica, para que mediante el método pudiéramos tener una Verdad] Y como la multitud de leyes sirve muy a menudo de disculpa a los vicios, siendo un estado mucho mejor regido cuando hay pocas, pero muy estrictamente observadas, así también, en lugar del gran número de preceptos que encierra la lógica, creí que me bastarían los cuatro siguientes, supuesto que tomase una firme y constante resolución de no dejar de observarlos una vez siquiera.”*<sup>386</sup> Lo que tenía no sólo era esa manera de dirigir el conocer humano, sino que había sido capaz de reducir

---

<sup>384</sup> Correa Arce, Martín. *“Prohibido pensar”*. Obras de teatro cortas. 2012. (obra para teatro). Fragmento recuperado de <http://www.obrasdeteatrocortas.net/2012/06/prohibido-pensar.html>

<sup>385</sup> Abbagnano, Nicola. (1974) óp. cit. p. 979.

<sup>386</sup> Descartes. *Discurso del método*. óp. cit. 113-114.



lo que inmediatamente suponía un sistema basado en un camino que buscaría la verdad en las ciencias, que fuera tomado a consideración para poder ser contemplado por todos aquellos que así se lo permitieran. El método, no tuvo problema en seguir y conseguir la verdad, para posicionarse, rompiendo con los obstáculos que estriban en sobre manera dentro de las opiniones que se diversifican por no tener hasta ese momento un camino el cual permitiera que la razón fuese la manera y la forma de posicionarse en el mundo, es decir, a partir de su capacidad de razonar frente a otros seres humanos.

La razón, intentaría ser mediadora con el propósito de que se pusiera a discusión, pero a su vez, se justificaría teniendo participación en la comprensión del cosmos en donde habitan principalmente seres humanos que, al pertenecer a un lugar en el mismo, tratan de colocarse de otra manera. Pensando en que la razón, es el vehículo para mantener las relaciones humanas encaminadas al pensamiento racionalista, en gran medida como ese sentido que da seguridad.

Así pues, es como fue enunciando los principios de aquel método que resultaría ser la base de su filosofía: *“Fue el primero no admitir como verdadera cosa alguna, como no supiese con evidencia que lo es; es decir, evitar cuidadosamente la precipitación y la prevención, y no comprender en mis juicios nada más que lo que se presentase tan clara y distintamente a mi espíritu, que no hubiese ninguna ocasión de ponerlo en duda. El segundo, dividir cada una de las dificultades que examinare en cuantas partes fuere posible y en cuantas requiriese su mejor solución. El tercero, conducir ordenadamente mis pensamientos, empezando por los objetos más simples y más fáciles de conocer, para ir ascendiendo poco a poco, gradualmente, hasta el conocimiento de los más compuestos, e incluso suponiendo un orden entre los que no se preceden naturalmente. Y el último, hacer en todos unos recuentos tan integrales y unas revisiones tan generales, que llegase a estar seguro de no omitir nada.”*<sup>387</sup> Así es como presenta, de manera puntual lo que será su filosofía y claramente, aquel método científico que fuera válido para intentar hacer del conocimiento, el camino por el cual pudiéramos intentar bordear, para después penetrar

---

<sup>387</sup> Ibid. 114.

de manera ordenada el pensamiento del hombre, que para este momento histórico, intentaba presentarlo como aquel que, es deliberativo en su pensar. Descartes, seguía en la búsqueda, su *“propósito no era otro que afianzarme en la verdad, apartando la tierra movediza y la arena, para dar con la roca viva o la arcilla.”*<sup>388</sup> Ese apego hacia el encuentro con la verdad, demostraba que el método propuesto hasta el momento iba tomando forma en la medida en que la intención de encontrar la verdad estuviese siempre firme e inamovible.

El hombre moderno sería entonces, aquel que tiene esa posibilidad en el origen orgánica y en lo humano de creación, de pensar, de ser autoconsciente, deliberativo. Es en las meditaciones metafísicas donde, Descartes, trabaja la noción de razón, ya que a manera de examen autoconsciente, tomando como punto de partida lo que ha pensado, para tomar ahora, sólo aquellas ideas que podrían ser ciertas, es por ello que dice: *“dado que la razón me persuade desde un principio que no debo negarme con más cuidado a otorgar crédito a las cosas que no son por completo ciertas e indubitables, que a las que nos parecen con evidencia falsas, será suficiente que yo encuentre el más mínimo motivo de duda para hacer que las rechace a todas.”*<sup>389</sup> Se ha ido mediando por el ejercicio de la razón, el modo en que conocer, se convierte en un constante cuestionamiento. Las formas de pensar que, hasta ese momento, se conocen, se han ido diluyendo y renovando entre aquellas opiniones que se tenían hasta ese punto. Y es desde el propio Descartes, su experiencia en el mundo, la cual, nos invita a ir dudando de las cosas que hemos conocido. En ese momento las hemos creído ciertas y que el tiempo demuestra que son falsas, aceptando como verdad lo que acaba siendo falso. Pues entendamos que habrá cosas que en algún momento creímos verdaderas, pero al pasar el tiempo, se han demostrado que son falsas.

Comenzando por aquella raíz, por la cual se inició pensando, por tanto, aquellas opiniones antes de tener un ejercicio a consciencia. Precisamente ahí está el miedo de atrevernó a pensar por cuenta propia, ejerciendo la libertad y, no asumirla, nos convierte

---

<sup>388</sup> Ibid. 121.

<sup>389</sup> Descartes, René. *Meditaciones metafísicas*. Biblioteca de grandes pensadores. Editorial Gredos. Madrid, España. pp. 165-66.

en sumisos por ello dice Descartes: *“Y de la misma manera que un esclavo que goza en el sueño de una libertad imaginaria, cuando comienza a sospechar que su libertad no es más que un sueño, teme ser despertado y conspira con sus agradables ilusiones para que lo engañen por más tiempo”*<sup>390</sup> Así también reitera la duda, no creer que en sí, esté ejerciendo una libertad, pues está más allá de cualquier posibilidad, la libertad estará atrapada en un sueño. En este momento nos lleva a creer, en que nos damos cuenta de la incertidumbre, puesta en la manera de abordar, ahora, la realidad, la cual no sabemos que la estamos encarando al emitir un juicio, pues el miedo estará latente en lugar de la razón. El alumbramiento del conocimiento ocurre cuando quitamos esos prejuicios acerca del conocimiento humano. Seguir estáticos frente a la posibilidad de conocer mediante la razón, es un atrevimiento por parte de quienes, en la modernidad, habían de acercarse a la verdad. Antepone la razón, ya que, por medio de ella, es que accedemos a la verdad, a la liberación del espíritu, lo cual seguiremos bordeando, ya que habremos tocado uno de los pilares que dan sentido a lo humano, exaltándole, aún a pesar de la adversidad de aquellos tiempos donde se cocinaba la modernidad, preponderante la manera de plantear el problema del racionalismo para dar pauta a intentar cultivar la semilla del conocimiento.

Es en el pensar es que se vislumbran, los alcances de la razón, haciendo riguroso, preciso y, además conciso examen a consciencia de lo que se ha pensado, la coyuntura ocurrida en los albores del oscurantismo medieval nos lleva a creer en la consigna inicial. Por tanto, es necesario retomar lo que Descartes dice en la segunda meditación: *“De manera que después de haberlo pensado bien, y de haber examinado con cuidado todas las cosas, hay que llegar a concluir y a tener como firme que esta proposición: yo soy, yo existo, es necesariamente verdadera cada vez que la pronuncie, o que la conciba en mi espíritu.”*<sup>391</sup> Y es en esta oración que cobra sentido haber dudado, asimismo, haber inspeccionado las

---

<sup>390</sup> Ibid. p. 169.

<sup>391</sup> Ibid. p. 171.

cosas que creemos verdaderas, pues en ella, es que tenemos conciencia del error, el cual nos lleva a tomar el concepto filosófico primordial, es decir, la existencia<sup>392</sup>.

Proseguimos en este andar, a propósito de que Descartes ha dado cuenta de la existencia a través del pensamiento. El método que ha de permitir llegar a la verdad, por el principio de evidencia, el cual no puede aceptar, ni de manera provisional nada que pueda ser falso. Al existir una verdad de forma absoluta, es decir: *Pienso, luego soy*, es que damos cuenta de la existencia evidente de Dios. Así se presenta la verdad, es decir, la primera verdad, es que es *yo soy*, doy cuenta de mi existencia. La nueva ciencia se gestaba en las entrañas de la experiencia y del modelo matemático. Los cuatro principios del método cartesiano, es decir, evidencia, análisis, síntesis y enumeración, los cuales decimos que son el camino hacia la verdad, la cual se despejaba, siendo el proyecto de las ciencias, dejando en claro un método válido para la científicidad, es decir, la legitimación de un método deductivo.

El principio de evidencia es donde no se coge un conocimiento que pueda ser falso, es decir, nada podríamos acoger que no sea evidente, pues no hay una certeza. Lo evidente, es aquello que resulta totalmente claro en la mente; en el análisis, es donde separamos las dificultades, para dar paso a la verdad científica; la síntesis, es que, al separar según su complejidad, es decir, vamos de menor a mayor para su análisis; la enumeración, es ser constante revisando, para asegurarse de no cometer ningún error. Hay que ser riguroso, para no errar y que no se pueda presentar un conocimiento falso y darlo por hecho.

El modo de llegar a la verdad con mayúsculas habría de ser encaminado para encontrar el proyecto, en este caso, el método de las ciencias que ya hemos dicho consiste en una serie de pasos muy precisos, por lo cual, decimos que es un método deductivo,

---

<sup>392</sup> Nos refiere Abbagnano, que es: "(gr. *τό υπαρχειν*; lat. *existen- tia*; ingl. *existence*; franc. *existence*; alem. *Existenz, Dasein*; ital. *esistenza*). En general, cualquier delimitación o definición del ser, es decir, un modo de ser delimitado y definido. [...] uno de los significados particulares del término del cual pueden enunciarse tres: 1) un modo de ser determinado o determinable; 2) el modo de ser real o, de hecho; 3) el modo de ser propio del hombre." Abbagnano, Nicola. (1974) óp. cit. p. 485. Hemos de llegar a la confirmación de la existencia por medio de la definición en donde convive el modo de la examinación del espíritu, en tanto que se pueda llegar a concluir de manera contundente que el ser en cuanto duda de todas las cosas es así, que puede ser capaz de asumirse como un ser existente.

además basado en las matemáticas. El lenguaje, sin mayor miramiento es, científico. El conocimiento ha de ser por tener una duda metódica, en la cual, el ser humano se mantiene escéptico frente a lo que en el mundo sucede, porque lo más importante es llegar a la verdad, que será develada por los sentidos, estando capacitados en distinguir lo que es, de lo que no, es decir, lo verdadero y lo ilusorio.

Había ya, un proyecto el cual daba cuenta de un auténtico filósofo, que planteaba seriamente un modo de llegar a la verdad, misma que daría cuenta a través de la duda metódica el encuentro con la verdad que debe tener como característica, ser evidente para cualquiera. En primero momento habrá que mantenerse escéptico frente a ese conocimiento que se nos presente como verdadero, para ello habremos de echar mano del método deductivo matemático que ya hemos considerado y, que tiene como característica la evidencia, el análisis, la síntesis y, por último, la enumeración. La duda surge precisamente por no fiarse de los sentidos, los cuales son engañosos, para ello hay que tener distinguir entre lo real de lo ilusorio, a modo de que podamos conocer el mundo. De ese modo Descartes, desde su planteamiento, da a entender de manera explícita que, si acogemos la verdad evidente: *Pienso, luego soy*, habremos podido romper el escepticismo, para dar por buena esa verdad. Se constituye esa verdad absoluta en el terreno de lo filosófico para decir que el ser, existe. El ser existente es, porque es evidente ante cualquiera, porque es un hecho y, por lo tanto, es real. Asimismo, es que podemos decir, que algo, existe. No porque exista, sino porque lo hemos puesto en duda.

La inauguración de la modernidad es, por ende, con aquel designio emitido por Descartes, con su *cogito ergo sum*. El racionalismo, se introduce en el plano filosófico, siendo ésta, una “*postura según la cual la razón tiene prioridad sobre otras formas de adquisición de conocimiento, o, más aún, que es el único camino al conocimiento. La mayor parte de las veces se la encuentra como una concepción en epistemología, en donde se opone tradicionalmente al empirismo [...] partimos de primeros principios conocidos directamente por la razón.*”<sup>393</sup> Buscando así, conocimientos verdaderos. Teniendo la razón,

---

<sup>393</sup> Audi, Robert. (2004) Óp. cit. pp. 819-820.

la directriz del conocimiento, es por ella, que hemos de llegar a conocer. El modelo, ha de ser la deducción matemática, considerando al método como una serie de pasos a seguir. Se polariza la razón, por encima de la religión, por tanto, ha de ser el concepto a discusión.

El proceso pasó desde *“la primera mitad del siglo XVII cuando el problema del “método” científico fue enfocado simultáneamente por varios pensadores y se llegó a las soluciones que le permitieron el rápido y extraordinario desarrollo sucesivo de la ciencia y la técnica modernas. De ese modo el progreso se vería como una realidad clara y verificable.”*<sup>394</sup> Hasta dar cuenta del modo en que el progreso relegado a la ciencia se había vaciado en la misma. Los filósofos que tuvieron a bien tomar partido fueron Descartes, Galileo Galilei, Bacon entre otros, los cuales integraron un frente para intentar la transformación que significaría el progreso de una época que amordazaba a sus pensadores libres. La técnica se hizo presente, la cual abordaremos más adelante. En quien recae todo el peso de la avanzada por la transformación es en Descartes, asimismo, diríamos que, *“los resultados fundamentales del humanismo y el Renacimiento confluyen y se unifican en la persona de Descartes, quien al mismo tiempo plantea el nuevo problema que emerge de esos resultados. El reconocimiento de la subjetividad humana y la exigencia de profundizarla y aclararla mediante un retorno a ella misma, el reconocimiento de la relación del hombre con el mundo y [...] resolver esa relación a favor del hombre mediante el acrecentamiento de su dominio sobre el mundo, he ahí los temas fundamentales de la filosofía del Renacimiento que constituyen los términos del problema abordado por Descartes para llegar a una nueva justificación del carácter matemático del método científico, justificación que influirá decisivamente, sobre todo el pensamiento posterior.”*<sup>395</sup> Se amasó la transición y, el autor principal es Descartes, sin la figura de aquel hombre tenaz y capaz, que no sólo apostaba por un pensamiento razonado, si no en la formulación de un método que fuera capaz de darnos la certeza que estábamos dirigiendo nuestro entendimiento hacia la búsqueda de la verdad.

---

<sup>394</sup> Abbagnano, Nicola y Visalberghi, A. (2012) óp. cit. p 280.

<sup>395</sup> Ibid. p. 288.

Emerge pues, el concepto de subjetividad humana, es decir, de aquel hombre que se encamina hacia la razón constituyéndose, y constituyendo al sujeto mismo; un sujeto pensante. Por tanto, *“se trata de encontrar en la existencia del sujeto pensante, cuyo ser es evidente a sí mismo, el principio que garantice la validez del conocimiento humano y la eficacia de la acción humana sobre el mundo.”*<sup>396</sup> El sujeto ha de ser capaz de abordar y, problematizar mediante la razón como vía e instrumento para conocer y abordar los problemas fundamentales de la filosofía, el cómo ha de ser completamente entendible, es decir, por una duda o planteamiento metódico. Al ser capaz, hemos de reconocer que éste, es un ser pensante y, por tal motivo existe. Ha de ser claro el planteamiento donde se fundamenta esta existencia del sujeto, cuya conceptualización ha de ser tratada por el momento como introductoria a la que hemos de abordar más adelante. Mientras tanto, no soltemos el hilo conductor que nos encamina hacia el mismo. Por tanto, decimos que somos porque tenemos razonamientos de los cuales no tenemos certeza. Asimismo, reitera Descartes, cuando escribe: *“Así pues, soy una cosa verdadera, y en verdad existente; pero ¿qué cosa? Lo he dicho: una cosa que piensa.”*<sup>397</sup> A la verdad, se llega por el ejercicio del pensamiento. Pues, la cosa que piensa es el sujeto pensante, siendo legítima su existencia.

Así pues, nos preguntamos, ¿Quién es la cosa que piensa? Entonces, decimos que es el sujeto, por lo tanto, apuntamos lo siguiente: *“(gr. ὑποκείμενον; lat. subjectum; suppositum; ingl. subject; franc. sujet; alem. Subjekt; ital. soggetto). [...] el yo, el espíritu o la conciencia como principio determinante del mundo del conocimiento o de la acción o, por lo menos, como capacidad de iniciativa en tal mundo.”*<sup>398</sup> Dándole el puntual acercamiento al concepto como tal, del cual nos apoyamos para poder explicar y concretizar a la cosa que piensa y, que lo hace para abrirse paso, es un abrirse al mundo que estaba plagado de ideas como la de Dios como perfección, encaminada a la infinitud, en donde lo más importante es el sujeto que piensa, y piensa al mundo en relación al concepto de Dios.

---

<sup>396</sup> Ibid. p. 293.

<sup>397</sup> Descartes. *Meditaciones metafísicas*. óp. cit. 173.

<sup>398</sup> Abbagnano, Nicola. (1974) óp. cit. p. 1103.

Somos causa de una cosa infinita, y el poder dudar es a raíz de la finitud y, por tanto, la imperfección del que existe. Siguiendo la conjetura prescrita diríamos con Descartes, de este modo: *“Pero entonces ¿qué soy? Una cosa que piensa. ¿Qué es una cosa que piensa? Es decir, una cosa que duda, que concibe, que afirma, que niega, que quiere, que no quiere, que también imagina, y que siente. No es en verdad poco si todas estas cosas pertenecen a mi naturaleza.”*<sup>399</sup> La naturaleza imperfecta, es porque el sujeto infinito piensa, y al hacerlo duda de las cosas. La principal característica, es que es un ser finito. Al ser finito, tiene un cuerpo en el que se concentra la imperfección de su naturaleza. Por lo cual, apunta nuestro filósofo, *“me venía al espíritu que tal vez algún Dios había podido darme tal naturaleza que siempre me engañase con respecto a las cosas que me parecen más evidentes. Pero cada vez que esta opinión concebida anteriormente acerca del soberano poder de un Dios se presenta a mi pensamiento, me veo obligado a confesar que le es fácil, si lo quiere, obrar de tal manera que yo me engañe aun en las cosas que creo conocer con una evidencia muy grande.”*<sup>400</sup> Al ser Dios, perfecto, no nos podría engañar. Si algo nos resultara engañoso, entonces era evidente de que se trataba de algo falso, mientras que las cosas evidentes se podrían tomar como buenas empleando la razón para llegar a tal punto de conocimiento.

Se ha implementado a la Razón, como el concepto que perfila no sólo la transición hacia el movimiento histórico filosófico, si no, como el motor que promueve al hombre como un ser pensante. La Razón, desde luego como sentido de la Modernidad, asimismo como absoluto. Pensemos en que si bien, ya había un lugar que se venía desenterrando para lograr poner la mirada en la humanidad, es decir, aquello que le compete descifrar y poder explicar el mundo, la puesta en escena continua solamente con el concepto que hemos bordeado e intentado profundizar. Al apostarle a un proyecto como el que se gestaba gracias a pensadores del Renacimiento, explotando con Descartes, el filósofo que da total despliegue a un periodo peligroso como glorioso.

Los discursos que han cobijado y, por tanto, han dado aquellos sentidos que pretendían ser absolutos frente a la coyuntura de cada época, dan cuenta de que por lo

---

<sup>399</sup> Descartes. *Meditaciones metafísicas*. óp. cit. 173.

<sup>400</sup> Ibid. 179.



menos desde aquel mito que nos da una de tantas explicaciones del mundo pasando por el principio griego de la *épiméleia heautou*, acerca de la inquietud de sí, la posibilidad que se presenta está en relación al concepto que tocamos acerca de Dios, como centro el cual se rompe porque no era suficiente en el marco que rompe con el oscurantismo y, por tanto, se piensa en relación a que el hombre tiene la posibilidad de ejercer un pensamiento que no sin antes pasaría por la duda de la existencia del mismo, justificado en el concepto de razón como exaltación de la humanidad. Aquí, se plantea una pedagogía encaminada a la transformación del sujeto que es capaz de pensar por sí mismo, de crear las cosas que pretenda que existan a partir de ser deliberativo y autoconsciente, lo cual le permite ser autónomo, ser libre en grande manera, aspirar a un camino de progreso que no significara un solo pensamiento, si no que se abriera a la pluralidad de pensamiento, intentando que el mismo, se viera envuelto en una gran gama de sujetos que además de pensarse a sí mismos, dudan de aquello que dan por hecho para ir a la evidencia.

El predicamento de la razón, y su enaltecimiento dio pauta a los filósofos que continuaron polemizándola. Desde el gran filósofo que abrió la vertiente con la duda metódica como la principal duda, relacionada a la existencia del sujeto, o si se quiere del yo. Así como el Renacimiento colocó al hombre como centro del universo; Descartes, la duda metódica. Usar la razón se definió para ser fundamentalmente la causa del hombre. En ese sentido, retomamos un acontecimiento que nombramos la Ilustración, ésta entendida como *“(Aufklärung, Iluminismo, Época de las Luces) es un movimiento cultural de alcance europeo que llena por entero el siglo XVIII y del que no puede decirse que haya tenido una filosofía propia, no obstante que en Francia sus representantes más influyentes sean llamados “les philosophes”. En realidad, las formulaciones filosóficas son en gran parte obra de pensadores precedentes, sobre todo Descartes, Bacon, Leibniz, esto es, tanto empiristas como racionalistas.”*<sup>401</sup> Aquí, convergen y encontraremos un giro que da el discurso en torno a la razón, sin perder en esencia lo que se venía labrando con antelación. Asimismo, este movimiento, sacude las mentes de la Europa de aquellos días.

---

<sup>401</sup> Abbagnano, Nicola y Visalberghi, A. (2012) óp. cit. p 369.

La filosofía, como forma de pensar el estar en el mundo e indagar sobre el mismo, conlleva creer que *“la filosofía sirve ahora esencialmente para dirigir la transformación cultural, política y social del mundo humano, aunque su interés esencial sea difundir la nueva visión científica de la naturaleza.”*<sup>402</sup> En ese sentido que toma la dirección de la filosofía, podemos creer que el renacer se dirige hacia un nuevo rumbo del espíritu humano. Por tanto, el mundo humano, ha de ser aquel que ponga el dedo en el renglón subrayando la exaltación del hombre, por tanto, su educación y la forma en que éste se dirige hacia el conocimiento.

Asimismo, la Ilustración, nos lleva y encamina hacia una visión totalmente modernizadora apoyada en el empuje que los racionalistas traían desarrollando. Una de sus características, aparte de poner en la mesa al hombre, también pondrían allí, la educación de este, asimismo, *“consideran la naturaleza humana como fundamentalmente igual bajo todos los climas, se proclaman con frecuencia ciudadanos del mundo y se consideran hermanados por ideales comunes por encima de las fronteras nacionales.”*<sup>403</sup> El hombre, como ser autónomo, autoconsciente de sí mismo, tendría que existir un panorama general de igualdad de condiciones entre todos los hombres, que no son sólo parte de la humanidad, sino que, sobre todo son ciudadanos habitando un mundo en donde tendrían que empatar posicionamientos e ideales para poder convivir y hermanarse.

La Ilustración, en tanto pensamiento y posicionamiento filosófico, *“consiste en conjugar la plena confianza de los racionalistas en la razón con el sentido de los límites dentro de los cuales la razón debe mantenerse para ser fecunda, motivo este último que es propio de los empiristas. Para la Ilustración -como antes para Descartes- la razón es una y entera para todos los pueblos y, por consiguiente, es igual en todas las épocas y en todos los pueblos. Se identifica con la naturaleza del hombre y su universalidad es máxima por lo que toca a la subjetividad, dado que todo sujeto humano es razón.”*<sup>404</sup> El concepto de razón ha

---

<sup>402</sup> Ídem.

<sup>403</sup> Íd.

<sup>404</sup> Ibid. p. 370.

de ganar puntuación y simpatía por los pensadores de la época, por tanto, decimos que es el sentido de humanidad a perseguir y no sólo eso, sino que, al ser repuntado por los racionalistas, es debido decir que se conserva la esencialidad del concepto, mientras que haya y se encuentre en el mismo el motivo creador que los empiristas intentar encontrar fervientemente en ese sentido. El salto hacia la Ilustración demuestra la necesidad de buscar un matiz en el que descansará nuestro concepto a perseguir. La razón toma la importancia debida en el mismo sentido que tenía desde Descartes, con lo cual podemos ahondar en la subjetividad que enunciábamos con antelación, dando cuenta de la razón no es un tema aislado de lo humano, por el contrario, ha de ser su condicionamiento para reafirmar la naturaleza humana.

Centrándonos en la Ilustración, nos evocaremos al concepto kantiano que nos ofrece de éste, una exquisita explicación, *“La ilustración es la liberación del hombre de su culpable incapacidad. La incapacidad significa la imposibilidad de servirse de su inteligencia sin la guía del otro.”*<sup>405</sup> Nos muestra de manera concisa que el hombre necesita liberarse. No necesariamente el hombre se da cuenta de ello, al estar sumiso ante una evidente incapacidad de utilizar su inteligencia. El concepto mismo, es aquella posibilidad de liberación, es decir, es la llave para poder salir de aquel oscuro en el que nos encontramos. El hombre es el único que puede abrirse paso si es lo que quiere, de lo contrario no podría nunca salir de donde está y su incapacidad de vislumbrar el mundo lo mantendría siempre atado. Asimismo, aquella liberación, la tendrá que realizar por sí mismo, sin la ayuda de nadie.

El impedimento con el que nos encontramos y del que hemos hecho mención se trata del obstáculo para poder salir de la incapacidad evidente, es por ello por lo que Kant, ahonda en el mismo concepto dándole un matiz aún más certero del que hemos enunciado con antelación. Asimismo, la Ilustración, pretenda iluminar de esta vehemente oscuridad, es decir, *“esta incapacidad es culpable porque su causa no reside en la falta de inteligencia sino de decisión y valor para servirse por sí mismo de ella sin la tutela de otro. ¡Sapere Aude!*

---

<sup>405</sup> Kant, Emmanuel. *Filosofía de la historia*. FCE. México, D. F. 1994. p. 25.

*¡Ten el valor de servirte de tu propia razón!: he aquí el lema de la Ilustración.*"<sup>406</sup> La determinación por salir de la incapacidad, pertenece a cada uno. Entendamos que la inteligencia la poseemos en diferente proporción, pero esta ha de ser propicia para que salgamos de la oscuridad de la indeterminación, rompamos con el titubeo de decidir atrevernó a pensar por cuenta propia. Poner en marcha la razón, mediante la determinación de ser nosotros protagonistas del propio entendimiento. Asimismo, decimos que el lema de la Ilustración es en sí el arrojo que tiene cada uno de usar la razón.

El problema del poco arrojo y el diminuto ímpetu que alcanzó a mirar nuestro filósofo, lo describía de la siguiente manera: *"La pereza y la cobardía son causa de que una tan gran parte de los hombres continúe a gusto en su estado de pupilo, a pesar de que hace tiempo la Naturaleza los liberó de ajena tutela; también lo son de que se haga tan fácil para otros erigirse en tutores. Es tan cómodo no estar emancipado."*<sup>407</sup> La tranquilidad que ofrece el no esforzarse en nada, permite a los hombres conformarse con lo poco que puede llegar a ser sin mover un solo dedo, relegando todo a un tutor. Asimismo, para el tutor, no tener que moverse y sacudirse intentando liberar y liberarse del pupilo. El mantener una estrecha relación de sumisión, ha de parecer más conveniente para ambos que la libertad de cada uno.

Ningún hombre debería permanecer en el letargo de la tutela, mejor le convendría emanciparse y hacerse cargo de sí mismo. La tranquilidad que brinda mantenerse como pupilo nunca será basta. Se cree: *"Si puedo pagar no me hace falta pensar: ya habrá otros que tomen a su cargo, en mi nombre, tan fastidiosa tarea."*<sup>408</sup> En ello se sustenta el pupilo que no ha tenido el valor de salir de la tutela para servirse de su razón. En tanto pueda solventar al tutor lo que quiera, no tendrá que esforzarse en pensar. Asimismo, el tutor que ejercerá su trabajo tutelar será quien le enseñe a discernir, y encaminarle por el sendero que considere le llevará al conocimiento concreto, sin dejar que propiamente desmenuce

---

<sup>406</sup> Ídem.

<sup>407</sup> Íd.

<sup>408</sup> Ibid. p. 26.

lo que le toca y mucho menos pensar por qué es lo que es, y si se puede pensar de otra manera.

No nos olvidemos de aquellos que alumbran el camino de la tutela, es decir, *“los tutores, que tan bondadosamente se han arrogado este oficio, cuidan de la gran mayoría de los hombres (y no digamos que todo el sexo bello) considere el paso de la emancipación, además de muy difícil, en extremo peligroso.”*<sup>409</sup> Los cuales reconocemos su andar, cobijando bajo su manto a los pupilos que en su interior están temerosos de salir, toparse de frente con el conocimiento al que han tenido acceso, aunque no porque se hayan atrevido hacerlo suyo. El cuidado que ha tenido se considera demasiado porque no han tenido a bien en su tutela, dejar que se encaminen por sí mismos. El obtener la liberación cada pupilo, les ha de parecer tenebrosa y escabrosa para hacerlo por ellos mismos.

Para Kant, es primordial la premisa de hacerse valer por la razón, hacer uso de ésta. Teniendo en claro lo que enuncia, podríamos sugerir que se trata de un recorrido el cual tiene un inicio, es decir, darse cuenta de la propia incapacidad de la cual somos presos, en la que, cada uno decide hacer o no, uso de la razón, sin necesidad de verse apoyados por un tercero. Ahora bien, el recorrido debe atravesar desde la precisión de la liberación, hasta hacer uso de la razón. Pero ¿cómo hacemos para que el hombre salga de su incapacidad y haga por fin uso de la razón? Diría Kant, de manera concreta que es mediante la aventura del pensamiento. La aventura, es aquel camino en donde nos encontraremos grietas necesarias para la adquisición de conocimiento, por tanto, aprender a caminar sería la directriz en la que se suscribe la filosofía kantiana, intentando dar sentido a la humanidad por el sentido que nos preocupa en este apartado, no sin antes apuntar que, si bien, se necesita un coraje adicional para buscar razones y sustentarnos en ellas, tengamos muy en cuenta que no ha de ser fácil, porque las espinas nos harán caer de una u otra manera. Teniendo incapacidad de pensamiento, y mantenerse en la misma línea representa un peligro, porque resultaría evidente que posiblemente no se saldría nunca de ese estado, permaneciendo inmóvil y adoptando esa postura.

---

<sup>409</sup> Ídem.

Ahora bien, intentando mantener viva la postura de la aventura, y que la misma permite que el hombre se haga cargo de sí mismo, adoptando una actitud de arrojo. La permisibilidad se da en esa relación de reciprocidad entre pupilo y tutor, principalmente para que el pupilo, haga uso de su razón, por lo tanto, no sería decisiva, ni mucho menos le haría sombra la presencia de un tutor, más bien, este mismo le haría la invitación y empujaría a que el pupilo se abriera a esa posibilidad. Es por ello por lo que, sin duda alguna *“pocos son los que, con propio esfuerzo de su espíritu, han logrado superar esa incapacidad y proseguir, sin embargo, con paso firme.”*<sup>410</sup> La aventura del pensamiento implica esforzarse más allá, es decir, trabajar impetuosamente el espíritu del cual emana la capacidad del uso de la razón, el cual hemos discutido en este punto, siendo provechoso al dar cuenta de que sólo haciendo este uso, hemos de dirigirnos hacia un rumbo de romper con la incapacidad y utilizar el trampolín de la razón para emprender el camino hacia un rumbo que nos permita quitarnos de los hombros la tutela que nos adormecía.

Al exponer en este contexto ilustrado el posicionamiento kantiano, es de relevancia consecuente apuntar y suscribir las palabras de Luzuriaga, al decirnos que, *“El siglo XVIII es el siglo pedagógico por excelencia. En él la educación ocupa el primer plano de las preocupaciones de los reyes, de los pensadores y de los políticos”*<sup>411</sup> Es un siglo, en el que los pensadores daban cuenta que, para llegar a ser un hombre de razones, habría que ser en toda la extensión de la palabra un hombre ilustrado. El signo de la época nos permite dar cuenta de la posición del pensamiento, en cual, nos permite arraigarnos en el intento del ejercicio de la razón, mientras que cada uno, esté dispuesto actuar como hombre de razón. El actuar como hombre de razón, abre un panorama y un pensar en este, se llega a un posicionamiento, es decir, llegar a una edad madura, en la que su principal característica ha sido dejar atrás el asistencialismo, plagado por supuesto de la incapacidad de actuar por cuenta propia. Asimismo, ha de ser planteada la educación, el cual permite poner en el terreno y asentar la idea de que es necesario asistir por la vereda del hombre ilustrado. A modo de que resulta obvio, quienes ostentan un cierto poder, lo han de considerar.

---

<sup>410</sup> Ibid. p. 27.

<sup>411</sup> Luzuriaga, L. *Historia de la educación y de la pedagogía*. Losada. Buenos Aires, Argentina. 1971. p. 152.

El modo de la construcción del pensamiento filosófico ha de repercutir en la época que hemos retomado, es decir, la Ilustración, misma que no comprenderíamos sin el recuento oportuno de Cassirer, al decirnos: *“En el siglo xv se inicia el movimiento literario-espiritual del Renacimiento; en el XVI llega a su ápice la reforma religiosa; en el XVII el triunfo de la filosofía cartesiana cambia por completo toda la imagen del mundo. También en el siglo XVIII se puede señalar un movimiento análogo. ¿Y cómo podríamos caracterizar su sentido y su tendencia fundamental?”*<sup>412</sup> La avalancha demoledora de los movimientos que antecedieron a la Ilustración, daban cuenta de que se necesitaba una transformación profunda frente al tirano opresor de lo mismo. La consistencia de la transformación transcurrió y progreso, gracias a las diferentes imágenes de mundo y de hombre a formar dentro de cada época. Asimismo, sostuvimos que, con Descartes, se iniciaba una época que marcaría y sería la disyuntiva en el pensamiento, por tanto, el surgimiento de la modernidad se abría paso en medio de un mundo entendido desde la imagen de Dios, como la esencial encarnadora de la imagen de humanidad. Tal cual, podemos afirmar, posicionados en la Ilustración, es también, un movimiento de transformación. La pregunta lanzada, es contestada con una cita de uno de los protagonistas de aquel momento histórico, D’Alembert, en el que se halla instaurado, y con el cual coincidimos es en la ambición que genera el movimiento. Desde luego, causa la insatisfacción del espíritu por conocer y ser un ilustrado que denote el trabajo realizado por aquellos que generan el deseo de seguir e intentar alcanzar un cambio mayúsculo. El bullicio que alcanzaba grandes latitudes, haciendo eco en los diferentes ámbitos, sobre todo de la política, la educación y por supuesto de la filosofía. El sentido y el rumbo han de ser posibles, porque son protagonistas de lo pedagógico, creando y consintiendo el modo de llegar a utilizar la razón, sino que, el fin ha del sentido pedagógico, es sin más, el discurso por el cual, el hombre ilustrado ha de ser protagonista de su propio progreso, uno que sin duda hemos de abordar para que quede claro que, tanto el sentido como su traslado de un posicionamiento a otro, ha de significar lo que hemos señalado como transformaciones que sin duda son necesarias.

---

<sup>412</sup> Cassirer, Ernst. *Filosofía de la Ilustración*. FCE. México, D. F. 1993. p. 17.

Una vez encendido el motor por el cual, la Ilustración, toma sentido y partido, ya no sólo desde la noción de razón, sino, de progreso, *“se presenta el problema del “progreso” espiritual para todo el siglo XVIII. Apenas si siglo alguno está impregnado tan hondamente y ha sido movido con tanto entusiasmo por la idea del progreso espiritual como el siglo de las Luces. Pero se desconoce el sentido hondo y la médula misma de esta idea si se entiende el “progreso” tan sólo en el aspecto cuantitativo, como una pura ampliación del saber, como un progressus in indefinitum, Al lado de la expansión cuantitativa tenemos siempre un determinante cualitativo; al ensanchamiento continuo que se opera en la periferia del saber acompaña, siempre, una retroversión, cada vez más consciente y decidida, hacia el centro auténtico y peculiar.”*<sup>413</sup> La vertiente que hemos abierto, y recuperado, es sumamente importante para entender el porqué de la razón como concepto central de este momento, sino de progreso como ejes a discutir y pensar en la amalgama del siglo al que nos referimos. La transformación, ha de significar aún más allá del cúmulo de algo en abstracto o con mayor razón, de lo concreto con lo cual pretendemos hacer notar una mirada puesta en lo que podríamos determinar auténtico, es decir, moverse de modo que, se podría replantear un posicionamiento aún más pensado y mediado por la razón.

Nos recuerda Kant, que para poder llegar a ser un hombre ilustrado ha de ser necesario olvidarse de los prejuicios, ya que es, *“perjudicial inculcar prejuicios, porque acaban vengándose en aquellos que fueron sus sembradores o sus cultivadores.”*<sup>414</sup> Lo malicioso es que se propagan mediante la nulidad que se exhibe por parte de los tutores, en desarraigarlos, es decir, suelen verse rebasados por los mismos. Por tanto, habrá que desmarcarse de los mismos, porque nublan la vista de los que pretenden ser ilustrados, y encaminarse desde fuera de un intento por ser hombres de razones, mismas que podrán ser y ponerlas a discusión, siempre y cuando no haya de por medio ningún prejuicio para poder conocer. El prejuicio, puede o no renovarse, es decir, puede o no haber, pero seguramente aparecerá de la nada alguno que pretenda hacer mella en la conciencia del hombre encaminado a ser ilustrado.

---

<sup>413</sup> Ibid. p. 19.

<sup>414</sup> Kant, I. (1994) óp. cit. p. 27.



Llegamos a un punto clave en la propuesta de Kant, no sólo porque nos ha hablado y empujado hacia el campo del conocer, sin prejuicios, con un ánimo de certeza para que cada hombre tome la batuta que le corresponde y pueda andar sin ayuda de nadie, valiéndose de sus razonamientos. Para que se efectúe correctamente el posicionamiento de ser ilustrado hay que ser totalmente libres para hacerlo, es por ello por lo que se apunta: *“una cosa, libertad; y la más inocente entre todas las que llevan ese nombre, a saber: libertad de hacer uso público de su razón íntegramente.”*<sup>415</sup> Se habla de un movimiento, que antepone el uso de la razón, a modo de que se haga en frente de cualquiera interesado en proclamar su modo de percepción del mundo, más aún es lo esencial y primordial. Pero, habrá limitaciones, así como lo percibe dando un par de ejemplos, *“más oigo exclamar por todas partes: ¡Nada de razones! El oficial dice: ¡no razones, y haz la instrucción! El funcionario de Hacienda: ¡nada de razonamientos!, ¡a pagar! El reverendo: ¡no razones y cree! (sólo un señor en el mundo dice: razonad todo lo que queráis, pero ¡obedeced!) Aquí nos encontramos por doquier con una limitación de la libertad.”*<sup>416</sup> El imperioso ambiente de libertad, se envolvía de una manta de limitación en cualquier sector de la sociedad. El propósito hacer uso de la razón, sino poder expresarlo, sin ningún freno, pero, lo que Kant, nos dice es que las limitaciones son precisamente porque cada institución nos llama a obedecer, sin importar que cada uno, pueda usar o no la razón. Siendo miembro de una instancia privada, no se prohíbe razonar, siempre y cuando se obedezca.

A pesar de la limitación, es en cierto tono, que nos diría nuestro filósofo Kant: *“Pero ¿qué limitación es obstáculo para la ilustración? ¿Y cuál, por el contrario, estímulo? Contesto: el uso público de su razón le debe estar permitido a todo el mundo y esto es lo único que puede traer ilustración a los hombres; su uso privado se podrá limitar a menudo ceñidamente, sin que por ello se retrase en gran medida la marcha de la ilustración.”*<sup>417</sup> Es lícito hacer uso de la razón en las condiciones que debieran suceder, mismas que hemos precisado con aguerrida insistencia, es decir, el uso de la razón en el espacio de lo público

---

<sup>415</sup> Ibid. p. 28.

<sup>416</sup> Ídem.

<sup>417</sup> Íd.

apelando a la libertad para poder hacerlo y que en ese marco la Ilustración, cobraría sentido al plantearse de ese modo. Al limitarse el uso de la razón, no es más que una traba constantemente en ese uso privado, lastima, aunque no ha de ser motivo suficiente para que no podamos encaminarnos hacia la razón y expresar lo que queramos con soltura.

No obstante, si hablamos del siglo ilustrado, entendemos que se quiere, *“condensar su esencia en una sola palabra, apela al sustantivo razón. La razón se le convierte en punto unitario y central, en expresión de todo lo que anhela y por lo que se empeña, de todo lo que quiere y produce.”*<sup>418</sup> El concepto que hemos sustraído del movimiento es, la razón, por la efervescencia que tuvo, y que, por tanto, nos parece relevante como hemos hecho manifiesto. La razón, como concepto es la columna vertebral de la Ilustración, pues sostiene y dirige a la época hacia la gloria postrera que obtuvo la misma. En la Ilustración, no podíamos dejar de mirar el esfuerzo kantiano, el cual partía desde un análisis muy profundo, y de cómo éste daba un giro hacía lo que en aquel entonces llamó progreso, *“en espera de algo mejor, por un corto tiempo circunscrito, con el objeto de procurar un cierto orden.”*<sup>419</sup> Fundamentado en la ley, hasta llegar a la libertad de servirse de manera precautoria y procurada de la razón. En este orden el movimiento alcanzó un nivel de convocatoria importante para todo aquel que se fía de su entendimiento, por tanto, la invitación estaba hecha, muy a su modo Kant, nos dice: *“Si ahora nos preguntamos: ¿es que vivimos en una época ilustrada? La respuesta será: no, pero sí en una época de ilustración.”*<sup>420</sup> El panorama que alcanza a mirar es de preocupación, frente a la época, diríamos que es una época de procurar la razón. Y sí en realidad procuramos ser hombres ilustrados, nos daremos cuenta de que aún falta muchísimo camino por recorrer, y no podemos cerrarnos la posibilidad de seguir conociendo. Vivir la Ilustración, nos permitirá reconocer con ahínco que necesitamos servirnos de nuestra propia razón. Romper con la tutela.

Ocurre que existe una paradoja entre la razón y la obediencia, que finalmente se concilia en los límites de la razón. Al grito de: *¡razonad todo lo que queráis y sobre lo que*

---

<sup>418</sup> Cassirer, E. (1993) óp. cit. p. 20.

<sup>419</sup> Kant, I. (1994) óp. cit. p.32.

<sup>420</sup> Ibid. p. 34.

*queráis, pero obedece!* Podemos esclarecer la intervención de paradojas que no nos permiten de vez en vez la claridad que ocupamos, sin embargo, podemos utilizar la razón, en alguna medida. Ya sea para el fortalecimiento del espíritu, con mayor libertad o bien, desarrollando ciertas facultades, por la insuficiencia de libertad. El hombre, lo será en la medida en que se haga valer por medio de la razón, y esto ha de ser viable *“porque ocurre que cuando la Naturaleza ha logrado desarrollar, bajo esta dura cascara, esa semilla que cuida con máxima ternura, a saber, la inclinación y oficio del libre pensar del hombre, el hecho repercute en el sentir del pueblo. (con lo cual éste va haciendo cada vez más capaz de la libertad de obrar) y hasta en los principios del Gobierno, que encuentra ya compatible dar al hombre, que es algo más que una máquina, un trato digno de él.”*<sup>421</sup> Repercute la razón en el hombre debido a que el florecimiento de aquella semilla hace al hombre desprenderse de toda atadura para poder ejercer el pensamiento libre del que tanto hemos hablado, enraizado en un cuerpo que alberga las posibilidades de movimiento que la Naturaleza proporcionó, el pensamiento que nos hace posible la condición de hombre libre. Al darse cuenta de su libertad ha de mostrar su capacidad de un ser pensante y no de una máquina sin razones.

El siglo que comprende la Ilustración, *“consideró como misión propia del conocimiento filosófico la construcción de “sistemas” filosóficos. Entiende que no se ha logrado un verdadero saber “filosófico” hasta que el pensamiento no alcanza, partiendo de un ente supremo y de una certeza fundamental, máxima, intuible, expandir la luz de esta certeza sobre todos los seres y saberes derivados”*<sup>422</sup> Aquella sistematización, considero que la manera de llegar a un cierto conocimiento era a partir de construir el sistema filosófico, que partiendo de la demanda se instauró en ese camino. Hemos de dar cuenta cómo desde Descartes, la manía de la creación sistemática del conocimiento consiste en una forma que se había de abandonar, *“renunció a este género y a esta forma de deducción, de derivación y fundación sistemáticas. Ya no compite con Descartes, Malebranche, Leibniz y Spinoza por el rigor sistemático y la perfección sistemática. Busca otro concepto de la verdad y de la*

---

<sup>421</sup> Ibid. p. 37.

<sup>422</sup> Cassirer, E. (1993) óp. cit. p. 21.

*"filosofía", un concepto que las amplíe, que les dé una forma más libre y móvil, más concreta y viva. La Ilustración no recoge el ideal de este estilo de pensar en las enseñanzas filosóficas del pasado, sino que lo forma ella misma según el modelo que le ofrece la ciencia natural de su tiempo. Se trata de resolver la cuestión central del método de la filosofía, no ya volviendo al Discurso del método de Descartes, sino, más bien, a las regulae philosophandi de Newton. Y la solución que se obtiene empuja inmediatamente la consideración intelectual en una dirección completamente nueva. Porque el camino de Newton no es la pura deducción, sino el análisis."*<sup>423</sup> La transformación del pensamiento y la forma en hacer, pensar la filosofía daba un vuelco tremendamente importante. Se mantiene en el sentido de la búsqueda, pero sobre todo de la transformación. La Ilustración, pone su propio sello, el cual se imprime en el ideal y la necesidad de un nuevo modelo que intente dar cuenta de la problemática, la cual se veía inmiscuida en problemas, al pensar el modo llegar a conocer, asimismo, se adopta en el pensamiento la manera de innovar retomando a Newton. Lo propuesto por Newton, y que reivindica Kant, dejando el viejo método de la deducción.

Nos mantenemos en la problemática, de que es posible pensar el modelo newtoniano, retomado por Kant, llevándonos al análisis. Inspirado en lo dicho anteriormente. La propuesta de Kant, mejor dicho, su plan iría, en propias palabras: *"Vamos a ver si conseguimos encontrar unos cuantos hilos conductores una tal historia; y dejaremos al cuidado de la Naturaleza que nos traiga al hombre que la quiera concebir ateniéndose a ellos, que así produjo un Klepero que sometió de manera inesperada los movimientos excéntricos de los planetas a las leyes determinadas; y así, también, un Newton que explicó estas leyes por una causa natural general."*<sup>424</sup> En la lógica kantiana, alcanzamos a percibir que se necesita pensar de manera ordenada la historia, por tanto, los hombres han de tener que acatarse a los principios que emanen del plan tramado, y para poder comprender con mayor claridad lo planteado desde los propósitos contemplados hacia un escenario provisto de un sentido amplio de la historia ligada a un acercamiento y un planteamiento por la Naturaleza.

---

<sup>423</sup> Ibid. pp. 21-22.

<sup>424</sup> Kant, I. (1994) óp. cit. pp. 41-42.

Abrimos anteriormente una vertiente para entender que en el borde de lo que Kant, había estado gestando, para poder llevarnos a una respuesta de cómo comenzó la historia humana, desarrollándose por medio de la tutela de la Naturaleza, sin embargo es importante recalcar el ordenamiento que marca el progreso, entendiendo el sentido obtenido de avance hacia la humanidad, es decir, *“la salida del hombre del paraíso que su razón le representa como primera estación de la especie no significa otra cosa que el tránsito de la rudeza de una pura criatura animal a la humanidad, el abandono del carromato del instinto por la guía de la razón, en una palabra: de la tutela de la Naturaleza al estado de libertad. Si consideramos el destino de la especie, que no consiste en otra cosa sino en progresar hacia la perfección, por muy insuficientes que resulten las primeras tentativas para llegar a esa meta [...] esta marcha que para la especie representa un progreso de peor a mejor, no es lo mismo para el individuo.”*<sup>425</sup> El trastabillado que le representó la razón al hombre en su camino hacia la humanidad no hubiese podido ser sin la presencia de una anterior condición de éste, es decir, un estado instintivo, por lo cual necesitaba el gran paso hacia la razón. La guía, nos significó en la Naturaleza por excelencia el modo de seguir y dirigirnos, pero la especie necesitaba libertad de dirección, asimismo, mediante la razón fue posible semejante atrevimiento de romper con la tutela. El hombre, en tanto humanidad ha de dirigir el proyecto ilustrado a tierra firme, yendo en todo caso si seguimos este razonamiento hacia el progreso teniendo como trayecto final la perfección. Entendemos por el concepto de progreso, como aquella condición en que hemos de pasar de peor a mejor, es decir, el transitar hacia lo mejor para nuestra individualidad y de lo humano en su conjunto.

Hemos aprovechado el planteamiento filosófico kantiano, en el que sustancialmente la razón será la guía, aquel camino seguro por el que la valentía de aquellos que se atreven hacer uso de la capacidad de servirse del propio razonamiento sin depender de algún otro. El pensamiento filosófico, no sólo se plantea en estos términos, sino que va más allá, es decir, en el ámbito educativo. Diríamos con precisión que hablamos de una filosofía de la

---

<sup>425</sup> Ibid. pp. 77-78.

educación, basada en el principio de razón anteriormente trabajado. La filosofía kantiana existe un posicionamiento entre el pensamiento pedagógico y la educación propia de la época ilustrada. El ser humano ha de ser atravesado y encaminado hacia una educación moral, misma que no podrá ponerse en discusión en tanto que el hombre será lo que la educación haga de él. La idea de educación ha de tener un carácter pragmático, apegado a la ley, como un sujeto moral.

El hombre ha de estar dotado de razón, por lo cual, se contrasta con los animales, radicando en ella la diferencia entre ambos. No nos olvidemos del nacimiento de la pedagogía en donde se narra cómo nacimos siendo bestias. Sin embargo, fuimos dotados de entendimiento, para poder sobrevivir. El hombre tuvo que aprender, hacerse valer por sí mismo, sin la dependencia de la Naturaleza, aunque siguiéramos siendo parte de ella. En consecuencia, llevo al hombre a conformar comunidades, que necesitaron del arte de la política para poder sobrellevar la convivencia y una cierta unidad.

Una vez aclarada la diferencia y la oportuna visión del hombre como un ser de entendimiento, podemos decir, que efectivamente el hombre es la única criatura susceptible para ser educada. Pero ¿qué entiende Kant, cuando habla de educación? Entonces, contestaría al cuestionamiento de manera clara, y con sabias palabras: *“Entendiendo por educación los cuidados (sustento, manutención), la disciplina y la instrucción, juntamente con la educación.”*<sup>426</sup> En esta contestación la podríamos mirar por partes, es decir, comienza por los cuidados, mismos que necesita cualquiera para sobrevivir, en tanto va creciendo en edad y madurez será oportuna la ayuda que le brinden aquellos que están entrados en años. El hombre ha de estar provisto de lo necesario. Por otro lado, nos encontramos dos conceptos, es decir, disciplina e instrucción, de entrada, hacen eco de una forma no muy agradable al leerlos o escucharlos mentar por alguien. Antes de abordar los conceptos que hemos referido, nos permitimos hacer una acotación al concepto de educación traído a colación a raíz de la respuesta brindada por Kant, y nos referimos propiamente a su traducción. Existe un problema con respecto al concepto educación,

---

<sup>426</sup> Kant, Immanuel. *Pedagogía*. Akal. Madrid, España. 2013. p. 29.

porque nuestro autor no hace distinción alguna con respecto al de formación, por lo tanto, habrá que tomarse como educación<sup>427</sup>.

Hemos de retomar el concepto de disciplina en Kant, mismo que nos dará uno de los puntos clave para poder entender en su amplio sistema de pensamiento lo que nos quiere decir, por tanto, iremos aprovechando la definición otorgada: *“la disciplina convierte la animalidad en humanidad”*<sup>428</sup> Yéndonos de frente la concepción atravesará un cambio, es decir, un progreso en donde dejaremos atrás aquello que fuimos para convertirnos en otra cosa por medio de la disciplina. La meta por alcanzar es la humanidad, misma que sólo se puede lograr mediante un solo camino. La brecha debe abrirse para el hombre porque no sucede como en los animales que existe en ellos el instinto de comportarse como tales. No necesitan más. Sin embargo, el hombre necesitará algo más para poder asumirse en algún momento como humanidad.

Antes de seguir abordando el bello texto de *Pedagogía*, haremos una parada para poder aclarar el contexto en el que fue escrito. Nos recuerda Luzuriaga: *“A la circunstancia de que los profesores de filosofía de las Universidades alemanas tuvieran también que desempeñar cátedras de pedagogía, se debe el hecho de que los más eminentes filósofos se hayan ocupado en sus escritos de la teoría de la educación. Así ocurrió con Kant.”*<sup>429</sup> No sólo se ocupó de la materia, sino que, autorizó en el año 1803, la publicación de los apuntes de había tomado su discípulo Rink. Nos son de mucho provecho dado que podemos escarbar en el pensamiento pedagógico de nuestro filósofo, aunque en definitiva él no tuviera el título de pedagogo, sí lo era en la profesión, sobre todo en este pensamiento que se plasmó en su tratado sobre educación y en el legado filosófico que por generaciones ha sido discutido, pero nunca dado por agotado. La teoría pedagógica descansa en uno de los filósofos más importantes entre los cuales se encuentran Fichte o Herbart.

---

<sup>427</sup> Asimismo, asevera Lorenzo Luzuriaga: *“Como ni en ésta ni en las restantes obras se encuentra una distinción precisa entre Bildung formación y Erziehung, por educación, se ha traducido frecuentemente Bildung por educación a fin de evitar confusiones.”* Ídem. [N. del T] Puntualiza acerca del sentido dado al concepto en cuestión.

<sup>428</sup> Íd.

<sup>429</sup> Luzuriaga, Lorenzo. (1971) óp. cit. p. 174.

El hombre necesita un camino y, como no existe uno propio ha de valerse del que está puesto, es decir, hecho por generaciones que le antecedieron. Aunque esto no quiere decir que no se experimente un estado de salvajismo debido a su animalidad previa la cual ha de erradicarse por medio de la disciplina, *“el género humano debe sacar poco a poco de sí mismo, por su propio esfuerzo, todas las disposiciones naturales de la humanidad. Una generación educa a la otra. [...] La disciplina impide que el hombre, llevado por sus impulsos animales, se aparte de su destino, de la humanidad. Tiene que sujetarle, para que no se encamine, salvaje y aturdido, a los peligros.”*<sup>430</sup> El hombre al encaminarse hacia su humanidad, deberá transitar por la disciplina, no sin antes experimentar un estado de animalidad. Por tanto, a considerar en el proceso una mejoría para poder educar a la generación que le precede. El hombre ha de sujetarse a la disciplina entendiendo la complejidad de ésta para que siga propiamente un camino construido en aras de llevar al género humano hacia lo mejor.

Ese algo más que necesita el hombre para asumirse como humanidad será la educación, es decir, la instrucción, entendida como: *“la parte positiva de la educación.”*<sup>431</sup> He aquí la diferenciación que hace Kant, con respecto a la disciplina, la cual erradica todo signo de animalidad en el hombre, y de ahí que sea la parte contraria a la instrucción, es decir, negativa. Hay que someter a las leyes coercitivas de la humanidad, según Kant, en una edad temprana, contemplando que es allí donde se origina la parte animal del hombre. El sometimiento vendrá una vez que al niño se le instale en la escuela, no para aprender cosas, como supone la instrucción, sino para contener sus pasiones de acuerdo con la disciplina permanezcan quietos y sepan comportarse. Suena aterrador, sin embargo, es el eje articulador que sigue nuestro filósofo ilustrado. El diagnóstico del que parte Kant no es el del hombre encaminado hacia la libertad, sino a la barbarie. Siguiendo este supuesto, nos es lícito considerar que la disciplina ha de implementarse con prontitud en una edad temprana, arrasando con la animalidad del hombre, ya que existe una torcedura hacia la barbarie, debido a que *“el animal aún no ha desenvuelto en sí la humanidad. Por esto, se ha*

---

<sup>430</sup> Kant, Immanuel. (2013) óp. cit. p. 30.

<sup>431</sup> Ídem.



*de acostumbrar al hombre desde temprano a someterse a los preceptos de la razón.*"<sup>432</sup> Para no caer en los errores, ni sufrir las consecuencias que conllevan el rechazo gradual de la razón. Es por ello por lo que decimos que la humanidad sólo llegará a su punto de efervescencia por medio de la disciplina y la razón.

El hombre ha de estar intrínsecamente relacionado con la idea de libertad, considerando u omitiendo que la misma puede llevarlo a la barbarie. La cerrazón puede nublar el corazón y el entendimiento de cualquier hombre que se deja arrastrar por la idea que tenga de libertad. Para no dejarnos llevar hemos de tener en consideración que *"el hombre tiene necesidad de cuidados y educación. La educación comprende la disciplina y la instrucción."*<sup>433</sup> Teniendo a consideración este planteamiento del que nos hemos tomado para poder dar cuenta del pensamiento educativo kantiano, nos es menester confabular los conceptos que vislumbra para poder entender la educación. Sin este entendimiento acerca del planteamiento educativo kantiano, es probable que nos dejemos arrastrar por el falso entendimiento.

El hombre llega a ser, es y avanzará hacia el progreso, no uno cualquiera, sino hacia la humanidad. Es por ello por lo que es necesaria la disciplina e instrucción en el hombre que han de recibir por otros que previamente fueron educados. Al tener educación, es posible educar a otros hombres, como no pasaría con ningún otro animal, exceptuando a los pájaros, nos dirá Kant. La naturaleza del hombre debe someterse a la educación, para poder llegar al principal propósito, que no es otro sino *"para que la naturaleza avance un poco hacia la perfección."*<sup>434</sup> Es hacia la perfección que hemos de caminar, llevando a su naturaleza hacia la sujeción y luego, hacia la aprehensión de conocimiento por medio de la instrucción. Así pues, el hombre ha de llegar a ser lo que es, es decir, llegará sólo si es de manera gradual. Anteriormente apuntábamos acerca de cómo es que cada una de las generaciones educa a la siguiente, y es así como ha de aspirarse a llegar a ser perfección como humanidad.

---

<sup>432</sup> Ibid. 31.

<sup>433</sup> Ídem.

<sup>434</sup> Ibid. 32.

Por supuesto que, en el planteamiento educativo kantiano, podemos decir cómo sí hay un proyecto, dibujado de la siguiente manera: *“Una idea no es otra cosa que el concepto de una perfección no encontrada aún en el experiencia [...] La idea de una educación que desenvuelva en los hombres todas condiciones naturales, es, sin duda, verdadera.”*<sup>435</sup> La educación como idea ha de proveer al hombre de la posibilidad de perfección, misma que no se hallará sino es por medio de la experiencia. La dicha de la idea que tenemos de educación ha de llegar a ser la única alternativa verdadera de acceso a la perfección del hombre.

Seguimos la idea kantiana de que la educación es un arte, en donde la misma ha de hacer germinar las disposiciones naturales del hombre, y así, alcanzar su destino. Solamente por la educación, se llega al mismo, ya que la Naturaleza, no le ha dado instinto como sucede con los animales. Ahora bien, *“tanto el origen como el proceso de este arte es: o bien mecánico, sin plan, sujeto a las circunstancias dadas, o razonado [...] Todo arte de la educación que procede sólo mecánicamente, ha de contener faltas y errores, por carecer de plan en que fundarse. El arte de la educación o pedagogía, necesita ser razonado, si ha de desarrollar la naturaleza humana para que pueda alcanzar su destino.”*<sup>436</sup> Comienza, siendo mecánico. Sin embargo, se ha de necesitar un plan, mismo que debe ser razonado para poder llevarlo a cabo. Este poder razonar el arte de la educación, ha de encaminarse y articularse con el destino del hombre. La pedagogía, es un arte que por medio de la razón ha de poder desarrollar la naturaleza humana, intentando alcanzar un fin último.

Es bien notorio que, en el pensamiento pedagógico kantiano, se tiene una idea de progreso centrada en la humanidad. Se planteó la necesidad de echar mano de la razón para ser humanidad, y así, hacernos valer. La determinación de hacer uso de la razón, atravesaba el ámbito de lo público. Vislumbró perfectamente, *“un principio de arte de la educación, que en particular debían tener presente los hombres que hacen sus planes es que no se debe educar los niños conforme al presente, sino conforme a un estado mejor, posible en lo futuro, de la especie humana; es decir, conforme a la idea de humanidad y de su*

---

<sup>435</sup> Ibid. 33.

<sup>436</sup> Ibid. 35.

*completo destino. Este principio es de la mayor importancia.*<sup>437</sup> La genialidad del maestro no tiene incomparable. Supo ir más allá de su tiempo y, por tanto, encontramos en su pensamiento un principio por excelencia en el que exhorta a quienes han de dedicar su vida a educar, no hacerlo conforme al presente, es decir, a una inmediatez que nos rebasa al estar sumergidos en ella. La invitación, desde luego es a mejorar, es decir, dirigirnos hacia un estado mejor en donde se intente romper con el presente, alumbrando el futuro para ir por él. Al atrevernos a perseguir el ideal de humanidad podemos decir que el principio del arte de la educación ha de ser cumplido por cada generación.

En un momento dado Kant, nos permite pensar acerca del papel y la importancia del trabajo de los padres; asimismo, de la poca preocupación que se tiene con hacer de sus hijos hombres encaminados al bien, entendiendo que la única vía para lograr tal propósito es la educación por tanto hemos de recordar que, *“toda cultura empieza por los particulares, y de aquí se extiende a los demás.”*<sup>438</sup> Es apenas una aproximación hacia una verdadera cultura, en donde la naturaleza humana toma un rumbo diferente. Lo diferente es el ideal de lo mejor, un progreso que sólo es alcanzable por la educación. Aquellos particulares en los que recae el primer acercamiento son los padres, mismos que debieran encaminar a los hijos hacia un estado mejor. El problema recae en que no lo procuran de esa manera. Los padres, sólo miran el presente, mismo que no permite fijar la mirada hacia un estado mejor, olvidándose de la humanidad, y del mundo. Un mundo ajeno, por cuidar lo que el poder, lo material podrían traerles en ese instante. La búsqueda de la perfección, no es más que una sombra, por ello, es importante poner el dedo en el renglón y subrayar que, si no es por los padres, nadie más podrá introducirlos en la idea de un futuro basado en la procuración de un estado mejor. Es importante insistir en que, por medio de la educación, la idea, o mejor dicho el ideal de humanidad no es, ni sería posible. Mediante los padres, es posible colocar los cimientos para subyugar la Naturaleza, y así el bien sea el que se apodere del hombre. Un hombre dispuesto a someterse a normas coercitivas.

---

<sup>437</sup> Ibid. 36.

<sup>438</sup> Ibid. 37.

No podemos cerrar los ojos frente a la importancia de la filosofía kantiana, que como bien dice Abbagnano, Nicola y Visalberghi, A, *del Renacimiento a Kant*, se miraron desfilar conceptos metafísicos los cuales predominaban. Sin embargo, con Kant, se “*rompe con la metafísica que ignora o pasa por alto los límites del hombre. Al mismo tiempo formulaba el concepto de una metafísica que fuese la ciencia de tales límites y que, por consiguiente, tuviese en su lugar entre los conocimientos humanos y fuese útil para el auténtico y perdurable bien del género humano.*”<sup>439</sup> Problema gravísimo que había puesto en jaque la manera de pensar lo humano, es decir, el discurso de la metafísica traía consigo una ofensiva brutal, trayendo consigo conceptos que se quedaban en abstracto. Ahora bien, la reformulación en la modernidad de la metafísica es un intento de discutir el género humano y la humanidad como un concepto que traía empuje en aquellos tiempos. Intentar ir más allá de sólo hablar de lo sobrenatural, aquello que no palpamos en lo inmediato, sino que está en la idea, y como tal se trata. La idea no tiene límites, el hombre sí que los tiene.

La metafísica predominó desde griegos, hasta el idealismo alemán. Pongámoslo así, en los grandes sistemas filosóficos permeaba el discurso metafísico, y dejemos muy en claro que no fue el kantiano, sino el mismísimo hegeliano, la cumbre de éstos. Nos ocupará el último mencionado para poder abordar la problemática de aquel sentido pedagógico recobrado por Hegel, es decir, se hallaba una conciencia del momento histórico que atravesaba el pensamiento filosófico, y por ende la humanidad. Es por ello por lo que “*la pedagogía del neohumanismo y del idealismo alemán toma conciencia histórica de la educación y de su progreso.*”<sup>440</sup> La recuperación del ideal griego acompaña de manera intrínseca acompaña a la pedagogía, permitiendo pensar un punto de partida para la educación de aquellos días. La marca que los griegos habían dejado, se extendía por toda Europa, pero es en Alemania donde se capitaliza permitiendo así, que Hegel, en su poderoso pensamiento pueda retomarlo para el ideal de la humanidad. La idea de una educación humanística no hubiera sido posible sin la coyuntura que representó la Revolución Francesa.

---

<sup>439</sup> Abbagnano, Nicola y Visalberghi, A. (2012) óp. cit. p. 414.

<sup>440</sup> Larroyo, Francisco. (1977) óp. cit. p 491.

La Revolución<sup>441</sup>, tuvo repercusiones políticas y económicas en Francia. En el orbe por supuesto que sucedió lo propio con Inglaterra; asimismo, en Alemania, sin embargo, en esta nación la consecuencia tuvo un grado aún mayor en el mejor de los sentidos, es decir, en el ideológico. El pensamiento alemán arrastraba uno que sin duda ha sido reconocido propiamente, porque sin él, la modernidad no hubiese tomado forma, nos referimos al kantiano, en donde la pregunta por el hombre y la antropología construida es la más importante para el sistema mencionado. Asimismo, atañe al entendimiento lo finito, mientras que a la razón ha de mirarla como criterio de verdad, accediendo a la totalidad del conocimiento. El sistema que identificamos ahora es el hegeliano, uno sumamente especulativo en el que nos hemos detenido para saborearlo.

Es importante contextualizarnos y ponernos en sintonía con la época en la que escribía Hegel, es decir, un tiempo en el que se inicia la revolución industrial, misma que no dejaremos pasar ilustrándola con una obra de arte cinematográfica, llamada: tiempos modernos<sup>442</sup>. Al inicio la imagen nos ilustra un enorme reloj, lo cual nos hace pensar en el tiempo, la inmediatez; inyecta un sentimiento de preocupación. Continuando con la presentación de la cinta, aparece lo siguiente: - *"Tiempos modernos." Una historia sobre la industria, la iniciativa individual. La cruzada de la humanidad en busca de la felicidad*-. En aquella primera escena aparece un rebaño de ovejas, dirigiéndose en fila todas hacia algún lugar que suponemos es el mismo para todas. Lugar que puede ser el matadero o el trabajo, según sea el caso. La monotonía y la prisa, se miran cuando dirigen sus pasos hacia la fábrica de acero, adonde todo mundo va. Todos aquellos hombres corren a su lugar de trabajo, apilándose para registrar su hora de llegada. Los sombreros van de lado a lado, apretujándose para comenzar a trabajar. Y así comienza el día para todo trabajador. Mientras tanto el presidente de la corporación Electro Steel, juega armar un rompecabezas,

---

<sup>441</sup> Es importante tener en cuenta el concepto, "(ingl. revolution; franc. ré-volution; alem. Revolution; ital. rivoluzione). La violenta y rápida destrucción de un régimen político, o bien el cambio radical de cualquier situación cultural. [...] El único significado preciso del término es el político, que adquirió en el siglo XVIII. Las verdaderas y propias R. han sido la inglesa, la norteamericana, la francesa y la rusa, pero a veces se denominan R. también las transformaciones políticas." Abbagnano, N. (1974) óp. cit. p. 1021. Nos hace referencia al acontecimiento de un movimiento radical. Un intento de transformación por medio de el enfrentamiento.

<sup>442</sup> Chaplin, Charles. (1936) *Modern times*. [película]. Estados Unidos; Charles Chaplin Productions / United Artists.

lee el periódico y toma agua tranquilamente. No obstante, vigila a todos aquellos hombres que laboran en cada sección. Aumenta la velocidad de producción en la sección cinco, informando al capataz que verifique la misma. Charlot, nuestro personaje principal se atrasa causando la molestia del capataz y su compañero. Por si fuera poco, siguen aumentando la velocidad.

Ni siquiera podía tener un respiro en el baño, pues no debía perder el tiempo. Al poco tiempo se le ofrece al presidente una máquina velox para que los hombres no dejaran de trabajar mientras comían. Les querían quitar ese momento del almuerzo para que la producción no parara. Le intentan vender aquella máquina con la frase: *“una imagen vale más que mil palabras”*, y atreviéndose a probarla en alguno de los trabajadores. Charlot, es el primero en utilizarla, sin que pueda disfrutar ninguno de los alimentos ofrecidos. Y lo que sucede con cualquier máquina que se presume como perfecta; falla y se descompone. Ante todo, se busca practicidad.

Siguen aumentando la velocidad. Charlot, se sube a la máquina, siendo arrastrado por esta. Mientras su compañero grita desesperadamente que éste, se ha vuelto loco. Y así, damos paso a la mítica escena en donde Charlot, es tragado por la máquina. En ella, se aprecia cómo se convierte por un momento parte de la máquina, es decir, un engranaje más. Pero, ¿Acaso no lo era ya? Con ese ritmo de trabajo, cualquiera se hubiera vuelto loco. En este caso la locura se le atribuía porque se atrevió a sonreír, saltar, bailar, jugar. Y por esta razón se lo llevan a un hospital. Es objeto de una supuesta crisis nerviosa.

Al salir del hospital, ve pasar un camión al cual se le cae un banderín vector, lo levanta para devolverlo, pero al momento surgen varios hombres y se ve envuelto en una manifestación exigiendo libertad. Recordemos que surgen los primeros movimientos populares, gracias a la influencia francesa. Es detenido, supuestamente por ser uno de los líderes comunista. A su vez se cuenta la historia de la golfilla, una huérfana que lucha por sobrevivir, ayuda a los demás, y proteger a sus hermanitas. Se ve envuelta en la tragedia. Finalmente, Charlot, sale de la cárcel al ser héroe involuntario al desarmar a un narcotraficante y devolverle la tranquilidad al sheriff.

Se lee en los periódicos de aquella época, acerca de las huelgas, las peripecias que se vivían en las calles y la falta de trabajo. Al vagar por las calles llega a un empleo recomendado por el sheriff del lugar. En su empeño por trabajar termina hundiendo la construcción de lo que al parecer es un barco del lugar donde trabaja. Por supuesto sale huyendo. En la escena contigua la joven huérfana camina por las calles, al pasar por una panadería ve con singular simpatía una pieza de pan. Acto seguido, decide robar una de ellas, al descuidarse el panadero. Sale huyendo y tropieza con Charlot. Una mujer que observó el atraco da aviso al panadero. Al llegar la policía, el panadero acusa a la golfilla. A lo cual reacciona Charlot, echándose la culpa del robo. Se lo llevan detenido. El panadero acusa que él, no fue, sino la huérfana. Para ir ambos detenidos, él no paga la cuenta de un restaurant. El carro de policía termina volcado y le dice que escape. Posteriormente terminan escapando juntos. Al llegar a un lugar seguro, comienzan a platicar, a conocerse. Sueñan con una vida juntos. Sueñan con una prosperidad en donde no haga falta la comida en la mesa, los frutos estén al alcance de sus manos, incluso la leche recién ordeñada. El sentir del progreso se deja sentir en esta bella escena.

Saben que la policía les pisa los talones por escaparse, pero eso no importa. Sonríen pues nadie les impide soñar con una vida juntos. Y remata con una frase: *“Lo conseguiré. Tendremos una casa, aunque tenga que trabajar para conseguirla.”* Y así lo hace. Afortunadamente consigue trabajo como velador en un almacén. Cuando están solos van al piso de juguetes, donde ríen y se divierten. Para su mala fortuna, unos ladrones entran a robar. Pero, con su magistral humor y chacoteo, hace desvariar a los ladrones. Uno de ellos lo identifica como su compañero de la fábrica de acero, y le explica que no son ladrones, pero sí que tienen hambre.

Lo vuelven apresar por el incidente del almacén. Al poco tiempo sale. La golfilla lo está esperando para decirle que encontró una casa maltrecha. Todo se caía. No era el palacio que soñaban. Con singular humor toma la travesía de su nuevo hogar. Intentan ser felices en el hogar que han elegido. Al estar desayunando por fin con su compañera, lee en el periódico que la fábrica reabrió y necesita trabajadores. Sale corriendo para allá. Anhela una casa de verdad. Vuelve al contacto con la máquina, para arreglarla y así, poder trabajar.

Al pasar por un par de trabas, pues al parecer el trabajo no se lleva muy bien con él, le avisan junto a su jefe que pararán todo porque están en huelga. Lo cual significa que está desempleado. Y cae de nuevo en la cárcel.

Mientras tanto la golfilla, comienza a bailar en un establecimiento de café. Después de un par de semanas, Charlot, sale de la cárcel. Ella, lo recoge a las afueras. Le cuenta como le ha ido, y que ha conseguido trabajo. Y que es posible que también pueda trabajar con ella en el café. Comienza como mesero, sirviendo las mesas, en lo cual no le va muy bien. En consecuencia, su nuevo jefe le ordena cantar en uno de los números de la noche. El problema es que no se recordaba la letra, pero improvisa cantando y bailando aún mejor que si hubiese ensayado. Cuando por fin consigue el tan ansiado trabajo, llega la policía por la golfilla. Charlot, sale huyendo, pero ahora con su compañera. En la última escena, en las orillas de un camino al amanecer, la golfilla, llora y se pregunta si vale la pena intentarlo. Charlot, la anima diciéndole que no se dé por vencida y que juntos saldrían adelante. Culmina la película con una bella postal de un camino por recorrer por una pareja que, pese a las vicisitudes, tienen el ánimo de aventurarse y toparse de frente con nuevas experiencias.

El vaivén al que se enfrentaron en aquellos días con las revueltas; la proliferación de las máquinas, se dejaba en claro un cambio en el modo en que la sociedad manejaba su economía. La focalización del ser humano como fuente principal de la producción e impacto en el ámbito de lo económico se transformaba. La industria desplazó el mundo agrario y artesanal. Los regímenes absolutistas se traducían en grandes monarquías que controlaban las maneras de producción, trabajo, y por lo tanto a los individuos. Y así se dejaba paso a una época de industrialización, nacionalismo e intento siempre de un efímero progreso, por supuesto la filosofía no podía dejar de lado a *“Kant [que] fue, por lo tanto, la conciencia más madura del Occidente en los momentos en que las revoluciones americana y francesa y las guerras napoleónicas daban el golpe de gracia a las supervivencias feudales y al despotismo en todas sus formas. En mayor o menor grado, su pensamiento habrá de ser el punto de partida de toda la filosofía posterior, ya sea que acepte su espíritu o que tome por otros caminos aberrantes respecto del universalismo humanitario, de los ideales de paz y*



*tolerancia caros al filósofo de Königsberg*"<sup>443</sup> Se puede o no estar de acuerdo con Kant, pero es innegable que por generaciones ha marcado la pauta en el modo de hacer y pensar.

Al habernos situado en el contexto en donde cabe la coyuntura de lo económico, político, social, sin olvidarnos del ámbito filosófico, en donde el principal actor era Hegel. Para ser más específicos, se vivía a principios del siglo XIX, un ardiente clima de cambio y revolución. Otras figuras relucientes eran Ludwig van Beethoven y el emperador de los franceses, es decir, Napoleón Bonaparte. Entre batallas y conquistas, se gestaba el libro más importante y conocido de Hegel, nos referimos a la *Fenomenología del espíritu*, que se pretendía que fuera una introducción a un sistema aún más complejo. Su obra fue escrita entre trompicones y un tanto apresurada por el contexto al que nos hemos referido.

En aquel escenario en donde la escena filosófica en Jena, decreció porque los actores principales de aquellos momentos emigraron a otras latitudes como es el caso de Schelling, más tarde haría lo propio Fichte. Así como en su momento de su amigo Hölderlin, emigró rumbo a la locura. Dilthey, lo ponía de la siguiente manera: "*Hegel, llegó a Jena en un momento de extrema tensión de la situación filosófica. Se había consumido ya el criticismo, tanto en la forma que le dio Kant como en la que recibió de Fichte.*"<sup>444</sup> Necesitaba en aquellos años en Jena, sistematizar su pensamiento, arrojándolo en la escritura de un libro tan bello como complejo.

La gestación de la *Fenomenología del espíritu*, en el marco que hemos venido presentando tendrá algunas otras características, como el criticar y superar toda la filosofía anterior a su autor. Para abordar la filosofía hegeliana, "*ensanchemos nuestro horizonte para ponernos a la altura del nuevo idealismo objetivo que culminará en Hegel.*"<sup>445</sup> Un idealismo que podríamos calificar hasta de salvaje. Un modo de escribir muy especulativo. Por tanto, se requerirá de muchísima paciencia y tiempo para un libro como el que abordaremos.

---

<sup>443</sup> Abbagnano, Nicola y Visalberghi, A. (2012) óp. cit. p. 429.

<sup>444</sup> Dilthey, Wilhelm. *Hegel y el idealismo*. FCE. México, D. F. 1978. p. 214.

<sup>445</sup> Ibid. p. 216.

El reconocimiento le llegó a Hegel, al haber escrito un libro con tantas peripecias, mismo que habrá de reconocerse por su rigor filosófico e importancia para abrirse paso en la vida académica. En aquellos años, es decir, para 1800, Hegel, se encontraba en una situación compleja, había sido preceptor doméstico en Fráncfort, había recibido una herencia tras la muerte de su padre y creía que era el tiempo de encaminarse hacia nuevos horizontes.

Aquel horizonte al que miraba lo dibujaba perfectamente en una carta a su amigo Schelling, donde le menciona su inquietud y le pide ayuda *“pese a una separación de varios años, no debo tener vergüenza por pedirte un favor sobre un asunto particular. Mi suplica se refiere a algunas direcciones en Bamberg, donde quiero pasar algún tiempo. Como al fin me veo en condiciones de abandonar la situación en que me hallaba hasta ahora, estoy decidido a pasar una temporada en una posición independiente y dedicarla a mis trabajos y estudios ya empezados. Antes de que me atreva a lanzarme al torbellino de las letras en Jena, quiero fortalecerme con una estancia en un tercer lugar. Bamberg se me ha ocurrido tanto más, por cuanto esperaba encontrarte allí. Me acabo de enterar que has vuelto otra vez a Jena.”*<sup>446</sup> La ayuda que le pide es puntual, a pesar del distanciamiento que había para ese entonces. Su atrevimiento va más allá, pues entiende que el tiempo de madurar había llegado, asimismo, de hacer filosofía que tuviera aún mayor alcance. La carta dirigida a Schelling, no sólo es una petición, sino que es también una manifestación de una inquietud, *“mi formación científica comenzó por necesidades humanas de carácter secundario; así tuve que ir siendo empujado hacia la Ciencia, y el ideal juvenil tuvo que tomar la forma de la reflexión, convirtiéndose en sistema.”*<sup>447</sup> A la vez que le pedía ayuda para obtener un puesto académico, le sugería que fuera en Bamberg. Al fin y al cabo, como tenemos noticia hasta hoy en día, el destino y su amigo, lo llevaron a Jena. Como ya hemos señalado su arribo a dicha comunidad fue el pretexto perfecto para desarrollar su sistema. Se había terminado el camino de la juventud, pero comenzaba uno distinto hacia la Ciencia, una filosofía sistemática.

---

<sup>446</sup> Hegel, G.W.F. *Escritos de Juventud*. FCE. México. D. F. 1981. p. 433.

<sup>447</sup> Ídem.

Los aires de aquella época los retrataba el poeta Hölderlin, de modo especulativo:

*“cuando el Padre apartó de los hombres su mirada  
y un justificado luto comenzó a expandirse por la tierra,  
lleno de divinos consuelos un genio apacible  
vino hasta nosotros, el último de todos,  
y antes de desaparecer anunció el fin del día,  
dejando como signo de su advenimiento pasado y futuro,  
algunos vienes del coro celestial, los que humanamente  
podemos disfrutar, como antes.  
Pero el don supremo, el goce puro y espiritual  
todavía es demasiado grande para los hombres del presente  
y faltan los fuertes que saboreen esas supremas alegrías,  
aunque todavía vive algún oculto reconocimiento.  
El pan es el fruto de la tierra, pero la luz lo bendice,  
y al dios del trueno debemos la dicha del vino.”<sup>448</sup>*

La atmósfera ensanchada vivida en el romanticismo alemán, se dejaba mirar *“el principio de la época contemporánea en los grandes trastornos producidos en el mundo por las revoluciones norteamericana y francesa, en las conquistas napoleónicas y en la revolución industrial.”*<sup>449</sup> La experiencia cultural en el romanticismo resistía el embate de las revueltas en las que se veía inmiscuida la economía, el cambio político, y las formas de producción con la incesante explotación del industrialismo. Así pues, ha de germinar el movimiento que marcaría una época que nos ha hecho poner la mira en ella por las figuras protagónicas entre las que podríamos señalar Hölderlin hasta Hegel, pasando por Goethe y Schlegel. No obstante, retomamos una de las bellas elegías de Hölderlin, para ilustrar cómo el romanticismo a través de uno de sus representantes ponía de manifiesto el espíritu alemán y, por tanto, el despliegue del arte. *Pan y vino*, retrata la venturanza de la luz y del trueno.

---

<sup>448</sup> Hölderlin, Friedrich. *Poesía completa*. Ediciones 29. España, Barcelona. 1995. pp. 321-323.

<sup>449</sup> Abbagnano, Nicola y Visalberghi, A. (2012) óp. cit. p. 433.

Todavía iremos más allá, en donde intentamos definir el romanticismo, *“por un lado, el romanticismo es un movimiento cultural históricamente circunscrito, y por el otro es una actitud humana recurrente. Esta ambigüedad de significación es mucho más acentuada por lo que se refiere al adjetivo “romántico” que a los adjetivos “humanístico”, “ilustrado”, etcétera.”*<sup>450</sup> Sin embargo el concepto de romanticismo a modo de entenderle mejor, lo retomamos como un movimiento en contraposición a lo meramente racional, en el mismo prevalece un ánimo de ponderar la imaginación, lo bello, la sensibilidad humana.

Recordemos la posición del romanticismo como movimiento, la transformación de este frente a la ilustración, ya que, *“si la Ilustración se caracteriza por el reconocimiento de que la razón es la fuerza que debe dominar al mundo, aunque siempre está en contraposición a éste, como el deber ser frente al ser (piénsese en el kantismo, en su “Sapere Aude” y en el imperativo ético), el romanticismo, consiste en reconocer que la razón, o mejor dicho, una fuerza infinita de la que la razón es sólo un aspecto, es la sustancia del mundo y en él se mantiene y habita.”*<sup>451</sup> La razón, ha de convertirse en parte de un todo. Ya no podrá ser el todo que constituía el pensamiento y por el cual se había regido hasta la llegada del romanticismo, en donde se le reconocía, pero siendo parte de la constitución del mundo.

Así pues, en este poderoso cambio político, social, sobre todo cultural, el debate seguía y la crítica hacia la época que le antecedía se tratará en el ámbito filosófico. Y para ello, echaremos mano del célebre prólogo<sup>452</sup> a la *Fenomenología del espíritu*, además de ser tan aclamado es un texto bellísimo<sup>453</sup>, por de más básico para entender lo que sucedía en esa ruptura con el pensamiento ilustrado. Hegel, nos advierte acerca del propósito de un prólogo, de que es una explicación innecesaria de lo que será la obra; de aquello que quiere

---

<sup>450</sup> Ibid. p. 435.

<sup>451</sup> Ibid. p. 436.

<sup>452</sup> Decía Hyppolite, *“Como se sabe, el prólogo a la Fenomenología es posterior a la redacción de la obra”* En: Hyppolite, Jean. *Genesis y estructura de la “Fenomenología del espíritu” de Hegel*. Ediciones Península. Barcelona, España. 1974. p. 7.

<sup>453</sup> Asimismo, decía Levinas: *“Uno de los más bellos entre otros cuatro o cinco [antes había citado Ser y tiempo de Heidegger] Por ejemplo, el Fedro de Platón, la Crítica de la razón pura de Kant, la Fenomenología del espíritu de Hegel; también el Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia de Bergson.”* En: Levinas, Emmanuel. *Ética e infinito*. Machado Libros. España, Móstoles. 2015. p. 35. En ese mismo sentido lo decimos, obras que han resistido el paso del tiempo, conformando la historia de la filosofía como otras tantas.

alcanzar mediante su estructura; los motivos que le llevaron a escribir semejante obra, no sólo en extensión, si no en complejidad; la relación que tiene con algunos textos que se escribieron anteriormente. Sin embargo, todo lo que implica ha de considerarlo innecesario. Lo anterior ha sido una paráfrasis de lo que Hegel, ha escrito al comenzar el prólogo de esta magna obra.

No avancemos sin antes aclarar, ¿Por qué fenomenología<sup>454</sup>? ¿Qué es eso? Nos dice Abbagnano, que es *“la descripción de lo que aparece o la ciencia que tiene como tarea o proyecto esta descripción.”*<sup>455</sup> Por lo tanto, diríamos que se trata del aparecer del espíritu. O incluso, la descripción del aparecer del espíritu. Abbagnano, apunta a continuación, acerca de que es, *“la historia novelada de la conciencia que, desde sus primeras apariencias sensibles, llega a presentarse a sí misma en su verdadera naturaleza, o sea como Conciencia infinita o universal. En este sentido identificó la F. del espíritu con el “devenir de la ciencia y del saber” y entrevió en ella el camino por el que el individuo singular recorre los grados de formación del espíritu universal, como figuras ya depuestas o etapas de un camino ya trazado y allanado”*<sup>456</sup> Una narrativa de la conciencia, que corresponde a lo que Hegel, apunta como un segundo título, es decir, *Ciencia de la experiencia de la conciencia*. Había estado pensando en ambos títulos, pero al parecer por un error editorial, vio la luz con el título con el que la conocemos. Como todo en Hegel, es decir, su vida académica y personal, también su sistema filosófico, fue, es, y seguirá siendo un enigma. Dicha narrativa cuenta que la conciencia ha de atravesar un camino tortuoso para llegar a un saber absoluto. De lo que da cuenta es, cómo *“se tiene el convencimiento de no hallarse aún en posesión de la cosa misma, del contenido de esta ciencia, y de que es necesario esforzarse por llegar a lo particular.”*<sup>457</sup> Al no tener la cosa, es decir, la verdad en posesión, lo que hará será es, sumergirse en el contenido de ésta para poder dar cuenta de lo que se encuentra

---

<sup>454</sup> Una aproximación al concepto sería: *“la fenomenología como una búsqueda de una filosofía que dé cuenta del espacio, el tiempo y el mundo, tal y como los experimentamos y “vivimos”*” Audi, Robert. (2004) Óp. cit. p. 356. Pero, ¿Qué buscaría aquel pensamiento? Precisamente daría cuenta de aquello que sucede con el espíritu, siendo éste el protagonista de la obra cumbre hegeliana.

<sup>455</sup> Abbagnano, Nicola. (1974) óp. cit. p. 531.

<sup>456</sup> Ibid. 532.

<sup>457</sup> Hegel, G. W. F. *Fenomenología del espíritu*. FCE. México. D. F. 1966. p. 7.

resguardado en ella. Nosotros no podemos acceder a lo particular si no desmenuzamos la cosa misma.

El problema será que la filosofía no puede llegar a ser ciencia por no poder coger la verdad y mostrarla. La coyuntura acerca de lo verdadero y lo falso, hará que Hegel, pueda desarrollar su sistema como si fuera un río caudaloso, pero en el mismo habrá la posibilidad de la contradicción. ¿Y cómo ha de ser posible la contradicción en dicho sistema filosófico? Dirá que éste, *“no concibe la diversidad de los sistemas filosóficos como el desarrollo progresivo de la verdad, sino que sólo ve en la diversidad la contradicción.”*<sup>458</sup> La diversidad será el motor para que su sistema pueda tener vida, es decir, el movimiento que permitirá la contradicción y la corrección para poder llegar a la verdad.

A continuación, Hegel con esa genialidad que le caracteriza pone un ejemplo acerca de lo que llamaremos: un falso aparecer, es decir, la constante contradicción. En consecuencia, recuperaremos: *“El capullo desaparece al abrirse la flor, y podría decirse que aquel es refutado por ésta; del mismo modo que el fruto hace aparecer la flor como un falso ser allí de la planta, mostrándose como la verdad de ésta en vez de aquélla. Estas formas no sólo se distinguen entre sí, sino que se eliminan las unas a otras como incompatibles.”*<sup>459</sup> Lo que capta la conciencia será el capullo, pero éste, pronto desaparecerá, convirtiéndose en un falso aparecer. La conciencia, supone captar todo aquello que aparece. Continuando con el ejemplo, entonces diremos que ese falso aparecer, se convierte en otra cosa. Así pues, el capullo, parece ser lo que no es, siendo así, una mera apariencia. A este paso, cuando aparece la flor, ocurrirá que hemos podido dar cuenta de una falsa apariencia, también de una ilusión o como se había dicho, una apariencia. Lo mismo sucederá cuando aparezca el fruto de la planta. Tal parece que Hegel, ha puesto en sintonía aquello que aparece y la apariencia. Cada aparición, servirá para refutar la anterior. Lo que se constituye es un movimiento de las formas que aparecen frente a la conciencia, para dar paso a otras, eliminando aquellas que no nos servirán.

---

<sup>458</sup> Ibid. p. 8.

<sup>459</sup> Ídem.

Con la ejemplificación del fenómeno apuntaríamos sin recato que es la falsedad de la aparición, dando por hecho que nos mantenemos en una constante contradicción. Sin embargo, Hegel, reconvendría nuestro apunte, ya que nos aclara en consecuencia, *“pero, en su fluir, constituyen al mismo tiempo otros tantos momentos de una unidad orgánica, en la que, lejos de contradecirse, son todos igual necesarios, y esta igual necesidad es cabalmente la que constituye la vida del todo.”*<sup>460</sup> No es simplemente la contradicción el motor del sistema, más bien, el surgimiento con el que las formas o momentos van construyendo la estructura de la cosa. Por lo tanto, los momentos en los que ocurre el movimiento de una contradicción que aparecen para hacerse necesarios. La conformación de la estructura es ya, la construcción del todo. El problema viene cuando la contradicción o la conciencia no sepa qué hacer frente a la estructura del todo, *“la contradicción ante un sistema filosófico o bien, en parte, no suele concebirse a sí misma de este modo, o bien, en parte la conciencia del que la aprehende no sabe, generalmente, liberarla o mantenerla libre de su unilateralidad, para ver bajo la figura de lo polémico y de lo aparentemente contradictorio momentos mutuamente necesarios.”*<sup>461</sup> La contradicción, ni la conciencia la conciben como contradicción. No es un obstáculo, aunque ni siquiera se sepa que está presente. Lo meramente importante ha de ser, no encasillarla en el principal de sus aspectos, es decir, la oposición de la cosa. Nos hace la invitación Hegel, para retomarla en tanto, una figura que posibilita la fluidez del sistema.

Tras el planteamiento que se hizo, podemos recuperar lo que bien enunciaba Cassirer, acerca de lo que significó la *Fenomenología*, intentando aludir a su significado, es decir, *“En la Fenomenología del espíritu, [Hegel] traza un cuadro más rico y profundo de la época “ilustrada” que el que acostumbra a darnos en su tendencia puramente polémica. De hecho, el sentido fundamental y el empeño esencial de la filosofía de la Ilustración no se reducen a acompañar a la vida y a captarla en el espejo de la reflexión. Antes bien, cree en la espontaneidad radical del pensamiento; no le asigna un trabajo de mera copia, sino que le reconoce la fuerza y le asigna la misión de conformar la vida. No se ha de contentar con*

---

<sup>460</sup> Íd.

<sup>461</sup> Íd.

*articular y poner en orden, sino para mostrar en el acto mismo de la verificación su propia realidad y verdad*"<sup>462</sup> Ha de ser un retrato aún más complejo de lo que había venido arrastrando una época llena de luz. Intenta Hegel, por medio de su obra ir más allá de la Ilustración, o sí se quiere superarla de cierto modo. Pone en la mesa la discusión la manera de que la Ilustración, pase a otro terreno. La superación de una época no pasa por repetir lo que ya se había venido estableciendo con la filosofía anterior. Se propone ir en busca de la verdad y captar la realidad en su totalidad.

El terreno que preparó Hegel, con objeto de encaminar a la filosofía hacia su carácter científico, *"la verdadera figura en que existe la verdad no puede ser sino el sistema científico de ella.* [Por lo tanto, su propósito esencial era] *Contribuir a que la filosofía se aproxime a la forma de la ciencia -a la meta en que pueda dejar de llamarse amor por el saber para llegar a ser saber real: he aquí lo que yo me propongo.*"<sup>463</sup> Asimismo, daba a conocer el cometido de lo trabajado en su obra. El camino lo tenía claro al dar una voltereta de una concepción antigua y literal del concepto de filosofía, por lo cual, la intención es poder llegar al saber que no será otra cosa que uno real. La ambición de Hegel, es enorme pero no ha de mitigar el propósito esencial hacía con la filosofía.

En esa preparación que alcanzamos a ver en Hegel, nos topamos ciertamente con algunos señalamientos rememorando épocas pasadas y la necesidad que hubo de ellas, *"hubo un tiempo en que el hombre tenía un cielo dotado de una riqueza pletórica de pensamientos y de imágenes. El sentido de cuanto es radicaba en el hilo de luz que lo unía al cielo; entonces, en vez de permanecer en este presente, la mirada se deslizaba hacia un más allá, hacia la esencia divina, hacia una presencia situada en lo ultraterrenal, si así vale decirlo.*"<sup>464</sup> Era un tiempo completamente diferente. El sentido se presentaba de diversas maneras, pero era el mismo, asimismo se perseguía sólo a éste. Lo latente en ese entonces, era pues, lo divino. Ese presente del que nos hace referencia, es harto diferente al que tratamos y hacemos referencia. Incluso, más adelante, nuestro autor hace referencia para

---

<sup>462</sup> Cassirer, E. (1993) óp. cit. p. 12.

<sup>463</sup> Hegel, G. W. F. (1966) óp. cit. p. 9.

<sup>464</sup> Ibid. p. 11.



poder hablar del presente que vive, cuando dice: *“el sentido se halla tan fuertemente enraizado en lo terrenal, que se necesita la misma violencia para elevarlo de nuevo. El espíritu se revela tan pobre, que, como el peregrino en el desierto, parece suspirar tan solo por una gota de agua, por el tenue sentimiento de lo divino en general, que necesita para confortarse. Por esto, por lo poco que necesita el espíritu para contentarse, puede medirse la extensión de lo que ha perdido.”*<sup>465</sup> Enmarca la diferencia de una época a otra. Sin embargo, para tener contentamiento al perderse una época, se necesita poco para perderse en los albores de la que está presente. Las metáforas utilizadas, tan bellas como las que ha insertado en la obra, nos permite clarificar que ese sentimiento que provoca rememorar lo que ya ha pasado, y la necesidad de superarse.

Había llamado Hegel a no ser perezosos y percatarnos del cambio que se estaba gestando, ya que decía: *“no es difícil darse cuenta, por lo demás, de que vivimos en tiempos de gestación y de transición hacia una nueva época. El espíritu ha roto con el mundo anterior de su ser allí y de su representación y se dispone a hundir eso en el pasado, entregándose a la tarea de su propia transformación.”*<sup>466</sup> La advertencia del advenimiento es concisa, no es para nada menor de lo que nos exhorta. Un acontecimiento que había dado cabida para que el espíritu se disponga a dejar atrás el mundo que lo constituía para devenir en otra cosa.

El movimiento que realiza el espíritu es indispensable para la transformación que requiere, *“ciertamente, no permanece nunca quieto, sino que se halla siempre en movimiento incesantemente progresivo.”*<sup>467</sup> No ha de parar. El constante movimiento, podríamos equipararlo con la muda en una serpiente o la transformación del águila al azotarse el pico, posteriormente el plumaje y las uñas, todo esto para una renovación, un devenir de otra cosa, para esto, es necesario desprenderse *“de una partícula tras otra de la estructura de este mundo se anuncian solamente por medio de síntomas aislados; [son precisamente] la frivolidad y el tedio que se apoderan de lo existente y el vago*

---

<sup>465</sup> Ídem.

<sup>466</sup> Ibid. p. 12.

<sup>467</sup> Ídem.

*presentimiento de lo desconocido son los signos premonitorios de que algo otro se avecina.*"<sup>468</sup> Aunque dichos síntomas no son definitivos en la conformación del espíritu. Los síntomas son el resquicio para un devenir en algo aún mejor. Para dejarlo más claro, Hegel, introduce la noción de concepto, ya que este es, la primera aparición, su inmediatez<sup>469</sup> Siempre vamos por la totalidad, y el concepto es apenas el inicio del todo.

El nuevo espíritu que se ha rozando, *"es el producto de una larga transformación de múltiples y variadas formas de cultura, la recompensa de un camino muy sinuoso y de esfuerzos y desvelos no menos arduos y diversos. Es el todo que retoma a sí mismo saliendo de la sucesión y de su extensión, convertido en el concepto simple de este todo."*<sup>470</sup> Así es el comienzo de este camino, mediante el concepto. Por lo tanto, dará paso al recorrido nada fácil, mismo que la conciencia en su afán de conocer ha de emprender en busca del conocimiento, hacia el todo. El devenir hacia la ciencia, es decir, hacia el conocimiento, para esto ha de *"convertirse en auténtico saber o engendrar el elemento de la ciencia, que es su mismo concepto puro, tiene que seguir un largo y trabajoso camino."*<sup>471</sup> El recorrido ha de pasar por momentos, *"en cuanto a su contenido, las fases de formación del espíritu universal, pero como figuras ya dominadas por el espíritu"*<sup>472</sup> Cada una de ellas son en las que la conciencia está inmersa. Es decir, la conciencia, autoconciencia, razón, el espíritu, la religión, y el final de trayecto, el saber absoluto.

Hemos enunciado los estadios, o las fases de formación del espíritu. En ellas, experimentamos el mundo con todas sus contrariedades, pasiones, emociones; un mundo que todo el tiempo estamos experimentando. Lo que nos llevará a conocer, como bien lo apunta Hegel: *"La filosofía, por el contrario, no considera la determinación no esencial, sino en cuanto es esencial; su elemento y su contenido no son lo abstracto o irreal, sino lo real, lo que se pone a sí mismo y vive en sí, el ser allí en su concepto."*<sup>473</sup> Retomando el concepto,

---

<sup>468</sup> Íd.

<sup>469</sup> Íd.

<sup>470</sup> Ibid. p. 13.

<sup>471</sup> Ibid. p. 21.

<sup>472</sup> Ídem.

<sup>473</sup> Ibid. pp. 31-32.

conjugado con la realidad, es lo que nos permitirá conocer. Pero, antes de llegar aquello que llamamos lo real y de conocer mediante el concepto, ha de estar la idea. *“Ahora bien, no es difícil darse cuenta de que la manera de exponer un principio, aducir fundamentos en pro de él y refutar también por medio de fundamentos el principio contrario no es la forma en que puede aparecer la verdad. La verdad es el movimiento de ella en ella misma, y aquel método, por el contrario, el conocimiento exterior a la materia.”*<sup>474</sup> No es el fin, sino la posibilidad de conocer, de hacer posible el movimiento por el cual es lo que se nos presenta y lo que es. Todo ello ha de suceder, en tanto tengamos un principio. El concepto, ha de darle cabida a la realidad y ésta, ampliará la posibilidad del concepto como principio. Para encuadrar lo que queremos decir, retomamos la siguiente sentencia: *“La ciencia sólo puede, lícitamente, organizarse a través de la vida propia del concepto”*<sup>475</sup> El conocer ha de poder de manera estructurada sostenerse en un principio. Por lo tanto, *“el movimiento de lo que es consiste, de una parte, en devenir él mismo otro, convirtiéndose así en su contenido inmanente; de otra parte, lo que es vuelve a recoger en sí mismo este despliegue o este ser allí, es decir, se convierte a sí mismo en un momento y se simplifica en determinabilidad.”*<sup>476</sup> El movimiento es lo que llamaríamos un: darse cuenta. Y es la conciencia la que daría cuenta, a través del movimiento de que se ha equivocado o bien, de que podemos ir más allá, o sea, conocer.

Propiamente en la introducción sintetiza y aclara el sistema. Asimismo, *“la introducción a la Fenomenología fue concebida al mismo tiempo que la obra y redactada en primer término; parece, pues, que encierra el primer pensamiento del que salió toda la obra”*<sup>477</sup> Ha de ser el calostro de la obra más importante, mencionada, criticada del sistema hegeliano, también la menos leída. Nuestra lectura corresponde a sustraer de sus entrañas el sentido que hemos estado persiguiendo, y que es el de la razón.

---

<sup>474</sup> Ibid. p. 33.

<sup>475</sup> Ibid. p. 35.

<sup>476</sup> Ibid. p. 35-36.

<sup>477</sup> Hyppolite, Jean. (1974) óp. cit. p. 7.

El brote de una obra de tal envergadura sólo podría haber salido de una mente privilegiada, es más, de un maestro formal y auténtico. Antes de entrar a la introducción, habrá que recordar un pasaje sumamente importante que podríamos decir que contiene la idea central de lo expuesto por Hegel, en su prólogo, decía, *“Según mi modo de ver, que deberá justificarse solamente mediante la exposición del sistema mismo, todo depende de que lo verdadero no se aprehenda y se exprese como sustancia, sino también y en la misma medida como sujeto.”*<sup>478</sup> He aquí la exposición del filósofo. El eje dibujado mediante lo anunciado nos pinta de cuerpo completo el porqué de un sistema como el que hemos intentado explicitar para poder comprender la filosofía de finales del siglo XVII. Asimismo, es necesario puntualizar que lo verdadero ha de exponerse mediante un terreno conceptual. El sujeto, ha de conocer lo verdadero como sujeto, entendido éste como el devenir de la subjetividad en su sentido cartesiano, es decir, filosófico. Hemos de dejar a un lado la sustancia, para darle paso al sujeto. El sujeto, es el que ha de conocer en relación a un objeto que está expuesto para ser conocido. El objeto es conocido como sustancia, asimismo y, sobre todo, como sujeto explicitando así la subjetividad<sup>479</sup>.

Adentrándonos en la introducción, lo que viene hacer Hegel, es poner en panorámica el pensamiento anterior a él, precisamente en el cómo llegar a conocer, para lo cual es necesario echar mano de un método, ya no como el cartesiano que intentaba poner en duda la realidad que se le presentaba, y así poder conocer el mundo de un modo racionalista. Tampoco las tradiciones desarrolladas, como el empirismo o el idealismo. Mas bien, intentaba desde un punto absolutista, intentar captar la verdad en su totalidad. Es por ello por lo que, reproducimos sus palabras: *“Antes de entrar en la cosa misma, es decir, en el conocimiento real de lo que es en verdad, sea necesario ponerse de acuerdo previamente sobre el conocimiento, considerado como el instrumento que sirve para apoderarse de lo*

---

<sup>478</sup> Hegel, G. W. F. (1966) óp. cit. p. 15.

<sup>479</sup> Camino iniciado por Descartes, cuando escribe la célebre frase en el *Discurso del método*: cogito ergo sum. La tradición que dio comienzo ciento setenta años antes con la publicación de dicha obra. Intentaba que con semejante principio alcanzara para conocer el mundo y a su vez correspondieran a nuestras creencias. Asimismo, parafraseando a Descartes, quería que aquella verdad fuera tan firme y segura que ningún escepticismo le moviera un pelo. Vid. Supra. Nota, 379.

*absoluto o como el medio a través del cual es contemplado.*"<sup>480</sup> Nos pone en perspectiva de lo que ha de intentar. No sin antes acotar acerca del conocimiento que considera el medio para poder acceder a lo absoluto. Ha de ser la llave para poder acceder y poder contemplarlo. Nos advierte que las tradiciones que cercaron el problema no fueron capaces de abordarlo en su totalidad. Con dichas tradiciones sólo podríamos coger *"las nubes del error, en vez del cielo de la verdad."*<sup>481</sup> Sin embargo, se mantiene en el proceso de alcanzar la verdad en todo su esplendor. El problema que, desde luego Hegel, alcanza a mirar es que el instrumento, es decir, el conocimiento sólo altere a *la esencia absoluta* o bien, sea un *médium pasivo*. Pero, más vale dejarlo actuar, *"lo cual permitirá descontar del resultado la parte que al instrumento corresponde en la representación que por medio de él nos formamos de lo absoluto y así obtener lo verdadero puro. Pero, en realidad, esta corrección no haría más que situarnos de nuevo en el punto de que hemos partido."*<sup>482</sup> Es decir, partiríamos nuevamente del cómo llegar al absoluto, o si se quiere a lo verdadero puro. Lo que no hemos comprendido, es que, para poder acceder es necesario captar el todo para poder tener acceso a la verdad. Hegel, lo diría de una forma muchísimo mejor, incluso diríamos que poética, *"el conocimiento no es la refracción del rayo, sino el rayo mismo a través del cual llega a nosotros la verdad."*<sup>483</sup> Nos hace una atenta invitación para que nos hagamos cargo nosotros mismos a indagar y abriremos paso a la verdad. Ha de empujarnos y no quedarnos en un primer movimiento, sino, adentrarnos e intentar captar la verdad en su totalidad.

No obstante, como en casi cualquier actividad inicial, nos da miedo continuar, o siquiera comenzar. Por lo tanto, *"el conocimiento, que, al ser fuera de lo absoluto es también, indudablemente, fuera de la verdad, es sin embargo verdadero, hipótesis con la que se llama temor a errar se da a conocer más bien como temor a la verdad."*<sup>484</sup> He aquí el bello trazo que realiza, para poder comprender cómo ha de ser el conocimiento

---

<sup>480</sup> Hegel, G. W. F. (1966) óp. cit. p. 51.

<sup>481</sup> Ídem.

<sup>482</sup> Íd.

<sup>483</sup> Ibid. p. 52.

<sup>484</sup> Ídem.

encaminado hacia lo que hemos insistido como el captar la verdad. Éste mismo, ha de poner en sintonía de lo que captamos en la realidad es lo que produce el miedo.

Llegando a la parte conjetural de este punto, es decir, el meollo de lo que hemos venido trabajando es el modo de pensar anteponiendo el concepto, para luego poder acceder a un pensamiento en el que su eje central sea la razón. Asimismo, el modo de pensar a partir de conceptos han de dar margen para poder abordar la imagen de lo humano<sup>485</sup>, misma que configura el concepto de humanidad que hemos venido trabajando en este primer momento, es decir, entendemos el carácter polisémico que adquiere al tratarlo en diferentes épocas históricas que conforman este primer capítulo.

El hombre, entendido como humanidad en Hegel, será la conciencia. Es decir, la narrativa que construyó de aquel proceso que formuló en la *Fenomenología del espíritu*. Para poder dar cuenta de ello, acudiremos directamente a lo que Hegel, escribió las siguientes líneas, y lo nombró como *“el camino de la conciencia natural que pugna por llegar al verdadero saber o como el camino del alma que recorre las series de sus configuraciones como otras tantas estaciones de tránsito que su naturaleza le traza, depurándose así hasta elevarse al espíritu y llegando, a través de la experiencia completa de sí misma al conocimiento de lo que en sí misma es.”*<sup>486</sup> Se expone el camino hacia el verdadero saber. Al exponerlo, se pone de manifiesto que para poder alcanzarlo es necesario recorrer una serie de paradas que permitirán a la conciencia, un modo distinto de conocer, y pulir su saber, para que así, la experiencia sea totalmente un encuentro con lo que, en sí, es la conciencia. Asimismo, podemos apuntar cómo es que Hegel, concibe al hombre, como un proceso y un devenir<sup>487</sup> del saber.

---

<sup>485</sup> No podemos disociar este concepto, de otro que hemos abordado de otro modo, es decir, el de humanidad. Hemos de significar el concepto de humanidad, generalizado en un sentido moderno, sin embargo, para poder abordarlo hay que ponerlo en la mesa: *“(lat. humanitas; ingl. humanity; franc. humanité; alem. Humanitat, Menschheit; ital. umanità). La forma acabada, el ideal o el espíritu del hombre. En este sentido, adoptaron los antiguos la palabra humanitas, que corresponde al griego paideia”* Abbagnano, N. (1974) óp. cit. p. 628. Lo humano, ha de estar ampliamente ligado al concepto de hombre. Lo humano es lo propio del hombre, aquello que crea, hace, determina, inventa, nos permite entendernos en relación al mundo, y otros hombres. Por lo tanto, el hombre como humanidad, es aquello a lo que responderá lo humano.

<sup>486</sup> Hegel, G. W. F. (1966) óp. cit. p. 54.

<sup>487</sup> Ibid. p. 21.

El hombre, según Hegel, ha de necesitar de formación, aquí es coyuntural el concepto que enunciamos porque se distingue debido a que ésta será el eje pedagógico vinculante para poder entender la incidencia que tuvo en el ámbito educativo, y el poder transformador de un filósofo de tal envergadura. Los alcances a partir de su pensamiento lograron extender el modo de entender la pedagogía. No sólo abordaremos en el cómo entiende lo pedagógico, sino, su incidencia en la concepción de los centros educativos, fundamentando su existencia en los antiguos griegos. Por lo tanto, acotará lo siguiente: *“el nuevo Centro, si bien mejorando y ampliando de forma esencial el conjunto, ha mantenido el conjunto de los más antiguos y, en ese sentido, es tan sólo una continuación de los mismos.”*<sup>488</sup> Mediante un discurso fechado del 29 de septiembre de 1809; intenta hacer de dominio público, lo concerniente al centro educativo, acerca de su historia, conformación y fundamentación que como señala, en los más antiguos, y éstos eran, como lo señala de este modo: *“El espíritu y la meta de nuestro Centro es la preparación para el estudio culto, y ciertamente una preparación que está cimentada en los griegos y los romanos”*<sup>489</sup> Esencialmente había propuesto dos tradiciones para sostener el centro que ahora le ocupaba, intentaba hacer de ellas un estudio culto, el cual estuviera totalmente conformado para no divagar en ninguna otra.

Hemos entrado en materia. Sin embargo, tenemos que dejar en claro el contexto que se vivía para que Hegel, tuviera que adentrarse en el ámbito educativo de esa manera. Venía de contemplar la entrada y revuelos napoleónicos. Compartía fervientemente la idea liberal de aquellos momentos, aún a costas de que salió de Jena de manera precipitada. Ya para el año de 1808, vendrían vientos nuevos en su carrera académica y filosófica. Gracias a su amigo, I. Niethammer, comenzó formalmente un periodo fructífero en el que incursionó en la reforma, a su vez, siendo el rector y profesor del Gimnasio de Nuremberg. Concordamos con Ginzo, amén de que, Hegel, al ocupar *“el cargo de Rector del Gimnasio le va a obligar a explicitar su concepción acerca del sentido y del alcance de la actividad educativa”*<sup>490</sup> Y

---

<sup>488</sup> Hegel, G. W. F. *Escritos pedagógicos*. FCE. México. D. F. 2000. p. 74.

<sup>489</sup> Ídem.

<sup>490</sup> Ginzo, Arsenio. Introducción en: *Ibid.* p. 20.

pedagógica. Por lo tanto, es primordial poner énfasis en sus escritos pedagógicos, para poder dimensionar la clarividencia puesta en éstos.

En ese primer informe afirma y alega, de que *“no se han liberado de aquella cultura más antigua.”*<sup>491</sup> Es decir, de los griegos y romanos en donde ha germinado y nacido la cultura. Esa antigüedad ha de ser la punta de lanza para que el sentido pedagógico, recobre su ímpetu como lo hacía en otros tiempos, por lo tanto, habrá que retornar a ella. El tiempo que se toma para poder realizar sus discursos, ha de poner exponer la actividad del pedagogo filósofo<sup>492</sup>.

Su actividad pedagógica, queda al descubierto no sólo en sus discursos sino en sus informes pedagógicos que realiza del año 1809 al año 1822; Siendo que en éstos plasma su concepción más íntima acerca de su quehacer pedagógico y docente. En ellos pone de manifiesto que, *“así como el primer paraíso fue el paraíso de la naturaleza humana, así éste es el más elevado, el segundo paraíso, el del espíritu humano que se muestra en su naturalidad, libertad, profundidad y serenidad más bellas, tal como la novia sale de su cámara. [E insiste,] Creo que no exageró cuando digo que quien no ha conocido las obras los Antiguos ha vivido sin conocer la belleza.”*<sup>493</sup> El despliegue del espíritu que deja de manifiesto porque da cuenta que no es hacia la naturaleza del hombre sino más bien hacia el espíritu del hombre en un camino que de fondo tiene la constitución de la conciencia. Al estar en un segundo plano, es posible conocer el espíritu humano en relación a la belleza contenida en el esplendor de la antigüedad. Otra incidencia de la pedagogía moderna es que, justamente se antepone lo humano y su libertad, que no deviene de la naturaleza, sino del idealismo. Asimismo, *“la filosofía de la Naturaleza trata de eliminar lo subjetivo, mientras que la filosofía transcendental se proponía liberarlo absolutamente.”*<sup>494</sup> Como hemos venido apuntalando. Ahora, lo subjetivo ha de ser la característica de la pedagogía, para exponerlo al pensamiento.

---

<sup>491</sup> Ibid. p. 75.

<sup>492</sup> Ibid. p. 181.

<sup>493</sup> Ibid. p. 78.

<sup>494</sup> Hyppolite, Jean. (1974) óp. cit. p. 13.



En la modernidad se creyó que el sentido último estaba dado, por lo menos, así lo consideró, Hegel. Al poner énfasis en la historia, como un devenir del espíritu. Asimismo, con esta consideración, retomaríamos lo que decía al final de la fenomenología acerca de la historia, *“su ser allí libre, que se manifiesta en la forma de lo contingente, es la historia, pero vista por el lado de su organización conceptual es la ciencia del saber que se manifiesta, uno y otro juntos, la historia concebida.”*<sup>495</sup> Y que, sin duda alguna en algún momento acabará. Lo único que permanecerá es la libertad, mediante el conocimiento de ésta. Así pues, nos hace un llamado, cuando dice: *“El mundo ha alumbrado una gran época, ojalá vosotros, jóvenes, os forméis de un modo digno de ella, adquiráis la preparación superior que dicha época exige y de esta forma también la felicidad que debe resultar de ella.”*<sup>496</sup> Pongamos nuestra atención en el estudio de los antiguos, la historia, para poder obtener una formación que la época convocaba. Asimismo, el contentamiento lo encontraríamos en ella, mientras no quitemos la mirada de lo que consideró fundamental demandaban aquellos tiempos.

En la rima LVI, del *libro de los gorriones*, nos dirá:

*“Hoy como ayer, mañana como hoy,  
y ¡siempre igual!  
Un cielo gris, un horizonte eterno,  
y ¡andar..., andar!”*<sup>497</sup>

Entendemos que nuestros tiempos, y los tiempos posteriores al romanticismo han podido conjugarse, debido a que la racionalización del mundo no basta para poder vivir en éste. No ha de ser de un modo racional que estamos y podemos entender el mundo, porque no todo pasa del mismo modo. Nos hemos creído y creado el sentido, que además de ser un motor para poder andar, lo hemos creado eterno. Y somos nosotros, quienes tenemos la tarea de seguir creando nuevos sentidos, para no estancarnos y estallar.

---

<sup>495</sup> Hegel, G. W. F. (1966) óp. cit. p. 473.

<sup>496</sup> Hegel, G. W. F. (2000) óp. cit. p. 130.

<sup>497</sup> Bécquer, Gustavo Adolfo. *Obras completas*. Aguilar. Madrid, España. 1954. p. 473.

CAPÍTULO II. LA EXPERIENCIA ESTÉTICA EN LA PEDAGOGÍA DE LA DIFERENCIA, DESDE EL MIEDO PROVOCADO POR LOS ANORMALES COMO IMAGEN QUE ROMPE CON EL SENTIDO DEL ORDEN, PARA DESMONTAR LOS DISCURSOS EN DONDE SON MIRADOS CON DESDÉN.

II.1. LA EXPERIENCIA ESTÉTICA DESDE UNA PERSPECTIVA POSMODERNA.

II.2. EL PROBLEMA DE LA DIFERENCIA Y EL LANZAMIENTO HACIA UN OTRO: LOS MONSTRUOS.

II.3. DEL TERRIBLE EXTRAÑAMIENTO QUE PROVOCA LA OTREDAD DE CARNE Y SANGRE.

*“Hubo un tiempo en el que te vestías tan bien  
tirabas una monedilla a los vagabundos, estabas en tu mejor momento, ¿o no?  
[...] ahora ya no hablas tan alto  
ahora ya no pareces tan orgullosa  
de tener que mendigar tu próxima comida  
¿Qué es lo que se siente?  
¿Qué es lo que se siente  
al no tener un hogar  
como una total desconocida  
como una bala perdida?”*

*[...] y nadie te enseñó jamás cómo vivir en la calle  
Y ahora te das cuenta de que vas a tener que acostumbrarte a ello  
Dijiste que nunca te entenderías  
Con el Misterioso Vagabundo, pero ahora te das cuenta  
De que no te va a vender ninguna excusa  
Mientras miras al vacío de sus ojos  
Y le preguntas ¿quieres hacer un trato?  
[...] Te solías divertir tanto  
Con ese Napoleón harapiento y el lenguaje que usaba  
Ve con él, te llama, y no puedes negarte  
Cuando no tienes nada, no tienes nada que perder  
Eres invisible ya, no tienes secretos que ocultar.”*

Like a Rolling Stone / Como una bala perdida.

Dylan, Bob.

II.1. De cómo es que el mundo ya no es lo que era y la experiencia estética.

*“La ausencia de sentido es la forma de sufrimiento que aparece cuando han fallado los grandes sistemas religiosos y metafísicos.”*

Mèlich, Joan-Carles.

*“¿No habéis oído hablar de aquel loco que, con una linterna encendida en pleno día, corría por la plaza y exclamaba continuamente: “¡Busco a Dios! ¡Busco a Dios!”*

Nietzsche, Friedrich.

No podríamos proseguir sin antes aclarar que los diferentes sentidos abordados de pedagogía y, por lo tanto, los significados de ésta han de seguir transformándose. El pensamiento metafísico había mantenido un tono sumamente abstracto por ser un tono que se adhiere a lo absoluto. Aquí nos vamos desmarcando de ese tono para poder entrar en una melodía diferente en la que damos el primer acorde de acuerdo al concepto de posmodernidad<sup>498</sup>. El concepto que enunciamos no se le tiene mucho aprecio ni a sus formas como diría Frederic Jameson en su ensayo *posmodernismo y sociedad de consumo*, el posmodernismo no se ha comprendido<sup>499</sup>. Incluso podríamos decir que se utiliza de forma peyorativa, cuando pretende una manera distinta de concebir el mundo.

---

<sup>498</sup> Entendemos el concepto como un rompimiento frente a la manera dominante de pensar el mundo, por lo tanto, de determinar ese pensamiento a un determinado principio absoluto inamovible. Con lo cual no niega, pero tampoco afirma que exista el absoluto. Hemos de considerar, si existe el absoluto, aquello que se supone como lo obvio e inamovible y nunca cambia, sólo se puede conocer desde un lenguaje, desde la experiencia de cada uno. Se abre una brecha para abordar la pedagogía desde un modo diferente al que se había entendido desde Abdera hasta Jena, es decir, la concepción metafísica de Protágoras a Hegel. Pondremos las concepciones de diferentes autores e intentaremos articular sus posturas para poder exponer sus inicios, lo que entendemos y los sentidos destronados de los grandes sistemas metafísicos. El destrone nos permite pensar la problemática del sentido como un sin sentido, es decir, como una ausencia de éste.

<sup>499</sup> Foster, Hal. (Sel.) *La posmodernidad*. Colofón. Puebla, México. 1988. p. 165.

Inauguramos en este espacio la problemática acerca de cómo nos posicionamos desde una perspectiva posmoderna en donde ésta quiere decir que siempre hablamos desde un contexto específico. Es decir, siempre hablamos y escribimos desde un espacio-tiempo. Incluso desde esta perspectiva podemos abordar lo que está más allá del espacio temporal, pero lo hacemos desde el contexto histórico en el que nos instalamos o si se quiere desde un espacio y desde un tiempo. Sin embargo, ¿En dónde surge dicho concepto? Consideramos que comienza con la muerte de Dios, o cuando menos allí reside el empuje para que se consolide una perspectiva como la posmoderna. Es decir, con la pérdida de sentido último. Por lo tanto, habrá que inventarse otros, hacer una revalorización. Para sostener dicha perspectiva habría que remontarnos a *la muerte de Dios*, es una sentencia del año 1882, que el filósofo alemán Friedrich Nietzsche formula en el famoso aforismo 125, de *La gaya ciencia*, cuando el hombre loco grita con desesperación: “¿Dónde está Dios?, exclamó, ¡Os lo voy a decir! ¡Nosotros lo hemos matado, vosotros y yo! ¡Todos somos unos asesinos!”<sup>500</sup> Con lo cual se derribaban los principios metafísicos en los cuales el pensamiento occidental se había sustentado, aquellos sentidos con los cuales la pedagogía tuvo que lidiar para encaminar y fundamentar su discurso. Evidentemente lo fue transformando hasta llegar al punto que presentamos. El punto es que los sentidos en que se sostenía habrían de cambiar radicalmente, es decir, ya no será posible fundamentarse en ellos. La transformación que acaecía era posible en el intento de encontrar un fundamento pedagógico que le permitiera a la pedagogía abrirse, extraviarse. Habría que encontrar nuevos sentidos. Porque el sentido último, o el sentido con mayúsculas, había muerto. Es decir, no sólo el sentido teológico, sino el mítico, barriendo con el helénico y por supuesto con el ilustrado.

Nuestros puntos de referencia, es decir, los sentidos que habíamos estado persiguiendo y en los cuales nos apoyábamos teníamos que abandonarlos. Genera angustia y desolación esa idea. Así le ocurrió al hombre loco cuando se encontraba en medio de los escépticos, nos cuenta Nietzsche: “Y como precisamente se habían juntado allí muchos que

---

<sup>500</sup> Nietzsche, Friedrich. *La gaya ciencia*. Edimat libros. Madrid, España. 2011. p. 139.

no creían en Dios, provocó una gran hilaridad. ¿Se te ha perdido?, dijo uno. ¿Se ha extraviado como un niño?, dijo otro. ¿No será que se ha escondido en algún sitio? ¿Nos tiene miedo? ¿Se ha embarcado? ¿Ha emigrado? Así gritaban y se reían a un tiempo.”<sup>501</sup> La desesperación y las preguntas angustiosas del hombre provocaban una risa sonora. Todos aquellos hombres respondían al hombre loco con preguntas burlescas. La provocación sirvió para generar una burda comedia. Ninguno, a excepción del hombre loco, daba cuenta de la angustiosa falta de sentido último, de un punto de referencia al cual acercarse y que éste, de seguridad o si quiera tranquilidad. Los hombres escépticos no creían en nada, es decir, no creían en Dios. El hombre loco daba cuenta del escepticismo con el que tomaban sus palabras, aun así, es persistente con las preguntas desesperadas. La gran disyuntiva es que los escépticos no creen en nada, mientras que el loco, se encamina hacia la nada.

El loco permite explicar el vaciamiento de sentido último. Al dar cuenta de que aquellos valores a los que se le habían dado tanto peso en la cultura occidental y la creencia en las grandes dualidades habían terminado. Aquellos sentidos habían brindado un soporte al convertirse en los grandes sistemas metafísicos, apoyados en titánicos absolutos. Habría que intentar llenar ese vacío, creando nuevos sentidos porque no podríamos sostenernos sin ellos. El problema es que sean sentidos absolutos. El sufrimiento que produce la angustia por no tener un punto de apoyo, un soporte, una verdad. Una verdad que, como quería Descartes, fuera tan firme y segura que ni las más extravagantes suposiciones de los escépticos fueran capaces de conmovérla, así enuncia su principio filosófico<sup>502</sup>. A diferencia de Descartes, el hombre loco seguía sin encontrarla causándole enorme angustia e incertidumbre.

La vida del hombre es incertidumbre porque nunca sabemos bien a bien hacia donde tenemos que ir. Asimismo, no podemos estar seguros de nada. Al no poder prever nada genera angustia, aún más el no tener una verdad. He aquí el sufrimiento que engendra al colocarse desde esta perspectiva. La sentencia nietzscheana ha sido parteaguas, entre una perspectiva metafísica que tiene arrastre sólo hasta la llegada de una perspectiva

---

<sup>501</sup> Ídem.

<sup>502</sup> Descartes. *Discurso del método*. óp. cit. pp. 123-124.

posmoderna, que da como resultado el rompimiento con la tradición metafísica. La muerte de Dios, o de los absolutos, no sólo provoca angustia, sino sobre todo una crisis del hombre en relación a su experiencia en el mundo. Con todo lo que hemos apuntado no consideramos la obra nietzscheana, como una obra posmoderna, en todo caso se encuentra en ella un romanticismo tardío. Simplemente decimos que su obra nos permite explicar y ahondar en una perspectiva como en la que nos queremos colocar, es decir, dar paso a lo que hemos denominado posmodernidad. Tomando impulso desde Nietzsche, es necesario decir cómo se han venido abajo los valores que dábamos por sentado, comenzando por el platonismo hasta la subjetividad implementada por Descartes, en el ya conocido *cogito ergo sum*. El hombre, incluso desde la mirada moderna, es decir, entendido como sujeto ha dejado de ser, eso que habría de ser por añadidura. Por lo tanto, ha de plantearse una nueva construcción del *cómo se llega a ser lo que se es*.

Hemos dado cuenta acerca de que se necesitaba plantear un modo distinto de percibir al hombre, y de cómo éste se percibía a sí mismo. Sucede que, con Nietzsche, aconteció una transformación del sujeto prefabricado, un sujeto que ontológica y epistemológicamente ya no está dado. He aquí la necesidad de la construcción de un sujeto que dista mucho del que pretendía ser racional, moral o trascendental. Nietzsche, pretendió resquebrajar la muralla fundamentalista de la metafísica occidental. El libro tercero de la *gaya ciencia* es decisivo, puesto que, cuando comienza con el aforismo 108, anuncia las nuevas luchas en el pensamiento y el modo de concebir el mundo, "*después de muerto Buda, su sombra -una sombra enorme y espantosa- siguió proyectándose durante siglos en una nueva cueva.*"<sup>503</sup> No podemos vivir sin la presencia de aquellos principios metafísicos, y, por lo tanto, de aquella concepción unívoca del mundo, pero si podemos desmarcarnos.

La sombra de la cultura, así como la de Platón, sigue permeando en el pensamiento contemporáneo y seguirá influyendo por muchísimos años más. Desmarcarse, como lo hizo Nietzsche, es la manera en que nos posibilitará abordar la problemática de cómo vivir si Dios ha muerto. Es decir, si los valores últimos, aquellos que nos daban una plena existencia

---

<sup>503</sup> Nietzsche, Friedrich. (2011) óp. cit. p. 127.

se esfumaron y podemos dejar de creer en ellos, el sujeto se ha de encontrar en una crisis bárbara, porque ya no tendría razón de ser. La crisis en la que se ha sumergido por la falta de sentido para su existencia ha de crear posibilidades de mirar desde nuestra biografía, desde nuestro cuerpo, sobre todo desde el contexto en el que nos encontramos.

Hablamos del sentido, o mejor aún de los sentidos porque éstos nunca son definitivos. Mas aún el significado cierra las posibilidades de abordar el sentido, de desmenuzarlo. Por lo tanto, Mèlich, apuntará en su fragmento 104: *“El significado es unívoco; el sentido es equívoco. El significado se establece de una vez por todas; el sentido se difiere.”*<sup>504</sup> Y es aquí, donde el discurso pedagógico y la misma pedagogía se inscriben, en lo que no es nunca definitivo y que, por lo tanto, cambia, se transforma. Incluso, en ese diferir de lo establecido puede ocurrir la deformación sino hay una formación pedagógica.

Dentro de lo que hemos abordado es importante argumentar que cada uno de los sentidos se conoce. En estricto sentido se conoce desde un contexto. Es decir, no tenemos un acceso directo porque siempre conocemos desde un marco de referencia adquirido en la cultura en que nacimos, y atravesado por unas costumbres de las que no nos podemos deshacer. Y en este modo de conocer el discurso se transforma y con él, la manera de hacer pedagogía. Y es que, es aquí donde frente a la angustia, el sinsentido ha de hacer presencia. El sinsentido, ha de aparecer cuando nos volcamos hacia la nada. Los valores supremos y encumbrados, es decir, el Bien, Dios, la Razón, o la Verdad, han fallado por lo tanto ocurre que nos encontramos desorientados que nos lleva al nihilismo<sup>505</sup>. Concepto que nos lleva a

---

<sup>504</sup> Mèlich, Joan-Carles. (2015) óp. cit. p. 51.

<sup>505</sup> Aquí, comencemos por definir el concepto, que según Abagnano, es: *“(ingl. nihilism; franc. nihilisme, alem. Nihilismus, ital. nichilismó). Término a menudo usado con intención polémica, y aplicado a doctrinas que rehúsan reconocer realidades o valores cuya admisión se considera importante. [...] se aplica a las actitudes de los que niegan determinados valores morales o políticos. Sólo Nietzsche usó en forma no polémica el término, sirviéndose de él para calificar su oposición radical a los valores morales tradicionales y a las creencias metafísicas tradicionales.”* Abagnano, N. (1974) óp. cit. p. 628. Concepto que es fundamental retomar para la negación de los valores que permeaban el mundo occidental, los cuales dominaban los ámbitos sociales, políticos, morales e intelectuales. Los modos de conocer se determinaban a partir de aquellos valores dominantes. Cada época previa a Nietzsche, estaba determinado por un valor puramente metafísico. A partir de Nietzsche y la mal entendida posmodernidad, ha de poder romperse con la tradición. Y tener clarificado el concepto ha de ser necesario entender que, *“El nihilismo europeo, su causa: la desvalorización de los valores hasta ahora vigentes.”* Nietzsche, Friedrich. *Fragmentos póstumos*. Grupo Editorial Norma. Bogotá, Colombia. 1995. 2[131] p. 27.

plantearnos una disyuntiva con la cual Nietzsche, lo define cuando apunta al comienzo del fragmento 2[131], lo siguiente: *“Se vislumbra la oposición entre el mundo que veneramos y el mundo que vivimos, que somos. No queda sino acabar con nuestros objetos de veneración o con nosotros mismos. Esto último es el nihilismo.”*<sup>506</sup> Y precisamente esta situación, o mejor aún, la encrucijada que nos propone Nietzsche, nos convoca nos pone en aprietos porque pocas veces o casi nunca nos planteamos dejar de creer lo que creemos o de pensar en lo que siempre habíamos pensado o dado por hecho. Con lo cual retomamos, que nos provoca una tremenda angustia deshacernos de los valores dados, y, por lo tanto, de la veneración que les profesamos. Sin embargo, ¿Qué queda cuando los valores, el sentido o Dios, nos ha fallado? La angustia, entendida en el sentido que la describe Nietzsche, en el fragmento 19[15]: *“la verdadera gran angustia es: el mundo ya no tiene sentido.”*<sup>507</sup> No hay nada en este mundo en sí mismo verdadero o bien, el mundo verdadero no existe ni ha existido nunca. Singular aseveración es angustiosa. Incluso intentamos ir más allá para preguntarnos por si es que hemos vivido como humanidad una vida intentando que el mundo tenga un sentido unívoco, cuando el sentido es equívoco como hemos intentado mostrar.

Hemos recogido el sentido que la frase: *“Dios ha muerto”* de Nietzsche, ha tenido. Desde luego, tuvo resonancia a la postre. Incluso el filósofo alemán Heidegger, en *Caminos del bosque*, hace una reivindicación de aquella frase. En un estudio extraordinario en el que arranca con la siguiente afirmación: *“La metafísica se ha privado hasta cierto punto a sí misma de su propia posibilidad esencial, ya no se divisan otras posibilidades para ella. [Y aclara un poco más] Tras la inversión efectuada por Nietzsche, a la metafísica sólo le queda pervertirse y desnaturalizarse.”*<sup>508</sup> Sí sus posibilidades se ven mermadas, la metafísica ha de perder fuerza. Es en este punto en que Nietzsche, según Heidegger, abre la posibilidad de que la metafísica tienda a extraviarse. Pero, ¿Será cierto que la metafísica se acerca a su fin? El mismo Heidegger, nos diría: *“Lo suprasensible se convierte en un producto de lo*

---

<sup>506</sup> Ibid. p. 25.

<sup>507</sup> Ibid. p. 18.

<sup>508</sup> Heidegger, Martín. *Caminos del bosque*. Alianza Editorial. Madrid, España. 2010. 193. p. 157.



*sensible carente de toda consistencia. Pero, al rebajar de este modo a su opuesto, lo sensible niega su propia esencia. La destitución de lo suprasensible también elimina a lo meramente sensible y, con ello, a la diferencia entre ambos. [...] La destitución aboca en lo sin-sentido. Pero aún así, sigue siendo el presupuesto impensado e inevitable de los ciegos intentos por escapar a lo carente de sentido por medio de una mera aportación de sentido.”*<sup>509</sup> Es decir, lo sensible<sup>510</sup> necesitará de lo suprasensible<sup>511</sup>, pero no siempre ni de manera permanente. Lo suprasensible estará presente sólo cuando lo sensible, también lo esté. Es decir, lo sensible necesita en distintos momentos de lo suprasensible a modo de puntos de apoyo porque sin ellos lo sensible simplemente carecería de todo sentido y andaría perdido todo el tiempo. Es por ello por lo que se entiende que lo sensible no puede vivir sin lo suprasensible, aunque tampoco puede vivir únicamente articulado a éste. Asimismo, lo suprasensible tampoco existiría sin que lo sensible lo nombre. Sin embargo, no es posible escapar del sin-sentido. La carencia de sentido estará latente, aunque aparezcan nuevos sentidos.

El resquebrajamiento de la metafísica tradicional, es un acontecer que pretende mediante el pensamiento nietzscheano ahondar en su pensamiento más decisivo, *“el propio Nietzsche interpreta metafísicamente la marcha de la historia occidental, concretamente como surgimiento y despliegue del nihilismo. Volver a pensar la metafísica de Nietzsche se convierte en una meditación sobre la situación y el lugar del hombre actual, cuyo destino, en lo tocante a la verdad, ha sido escasamente entendido todavía. [...] Para Nietzsche,*

---

<sup>509</sup> Ídem.

<sup>510</sup> Hace referencia de acuerdo a Abbagnano, como aquello que es: *“(gr. αἰσθητός; lat. sensibilis; ingl. sensible; franc. sensible; alem. sensibel; ital. sensibile). 1) Lo que puede ser percibido por los sentidos. En esta acepción, “lo S.” es el objeto propio del conocimiento S., tal como “lo inteligible” es el objeto propio del conocimiento intelectual”* Abbagnano, N. (1974) óp. cit. p. 1038. Asimismo, el concepto se aprovecha para poder explicar cómo lo sensible es la manera de conocer a través de los sentidos propios de un ser humano que precisamente tiene un cuerpo y una historia. Nuestra manera de conocer siempre es limitada porque nunca conocemos desde las cosas mismas, sino mediante un contexto.

<sup>511</sup> También lo encontramos en Abbagnano, cuando dice: *“(ingl. supersensible; franc. suprasensible; alem. übersinnlich; ital. soprasensibile). Lo S. es, por lo tanto, del dominio de las ideas de la Razón pura, con todo lo que ellas implican para la vida moral del hombre.”* Ibid. p. 1110. Aquel terreno en el que no pertenece al mundo tangible, sino que se evoca como diría Platón al mundo de las ideas, mismas que no podemos palpar porque al contrario pertenecen al mundo inteligible. Las ideas del mundo que pueden pensadas, pero no captadas por los sentidos.

*pensar también significa representar lo ente en cuanto ente. Todo pensar metafísico es, por lo tanto, onto-logía o nada de nada.*<sup>512</sup> Es en el nihilismo donde logra posicionar su pensamiento, darle un seguimiento a la historia occidental y a la metafísica. Asimismo, es importante entender que el hombre es más lo que le pasa porque vive situacionalmente que lo que ha predispuesto que hará. Por lo cual, la verdad no está del todo dicha, aún queda mucho por develar. Asimismo, Heidegger nos hace una invitación a seguir pensando la polémica sentencia nietzscheana por lo que nos dirá: *“Su pensamiento se ve bajo el signo del nihilismo. Éste es el nombre de un movimiento histórico reconocido por Nietzsche que ya dominó en los siglos precedentes y también determina nuestro siglo. Su interpretación es resumida en la breve frase: “Dios ha muerto”. [Sin embargo] Se podría suponer que la expresión “Dios ha muerto” enuncia una opinión del ateo Nietzsche y por lo tanto no pasa de ser una toma de postura personal y en consecuencia parcial y fácilmente refutable apelando a la observación de hoy muchas personas siguen visitando las iglesias y sobrellevan las pruebas de la vida desde una confianza cristiana en Dios.*<sup>513</sup> El pensamiento nietzscheano tiene un eje central enmarcado por el nihilismo. Estamos en continua inconformidad por lo tanto es necesario colocarnos desde la postura nietzscheana en donde precisamente su pensamiento apunta hacia una transformación en la que nos encaminamos constantemente hacia la falta de la meta, del punto final y por tanto seguimos en la búsqueda. Lo que hay y que acontece son situaciones, relaciones, caminos, posturas y que va más allá del ateísmo más férreo en el que se rechaza toda creencia en Dios por ser una respuesta fácil y definitiva que sigue siendo cómoda para muchos.

La polémica de la frase nietzscheana seguirá aun cuando intentemos ponerla en su justa dimensión. No se trata de medias tintas sino de reconocer la madurez y efervescencia que tuvo justamente ese pensamiento y que sigue teniendo. Nietzsche dio cuenta del rompimiento latente en aquel tiempo, porque *“ nombra el destino de dos milenios de historia occidental”*<sup>514</sup> Donde el eje central era inamovible, inconmensurable e

---

<sup>512</sup> Heidegger, Martín. (2012) óp. cit. 194. p. 158.

<sup>513</sup> Ibid. 196. pp. 159-160.

<sup>514</sup> Ibid. 197. p. 160.

inaprehensible, por lo cual, lo suprasensible era el dador de sentido. El pensamiento nietzscheano acerca de la muerte de Dios permeaba desde su juventud, incluso estuvo en otros pensadores como el mismo Hegel y Pascal<sup>515</sup> aunque en otra tonalidad nos dice Heidegger. Mas bien la *“frase nos revela que la fórmula de Nietzsche acerca de la muerte de Dios se refiere al dios cristiano. Pero tampoco cabe la menor duda -y es algo que se debe pensar de antemano- de que los nombres de Dios y dios cristiano se usan en el pensamiento de Nietzsche para designar el mundo suprasensible en general. Dios es el nombre para el ámbito de las ideas y los ideales.”*<sup>516</sup> Es decir, Nietzsche piensa en el dios del cristianismo, pero no sólo, sino que ahonda acerca del pensamiento y el valor que se le da a ese mundo suprasensible por encima del sensible. El dios cristiano es un pretexto. Los grandes ideales entendidos de esta manera como Dios mismo, sólo los conoceremos en abstracto mediante categorías y conceptos.

Lo suprasensible entendido como lo perteneciente al mundo de las ideas, al dominio de las ideas mediante la razón pura, aquello que es siempre racional y universal. Asimismo, Heidegger nos aclarará que *“este ámbito de lo suprasensible pasa por ser, desde Platón, o, mejor dicho, desde la interpretación de la filosofía platónica llevada a cabo por el helenismo y el cristianismo, el único mundo verdadero y efectivamente real. Por el contrario, el mundo sensible es sólo el mundo del más acá, un mundo cambiante y por lo tanto meramente aparente, irreal. El mundo del más acá es el valle de lágrimas en oposición a la montaña de la eterna beatitud del más allá. Si, como ocurre todavía en Kant, llamamos al mundo sensible ‘mundo físico’ en sentido amplio, entonces el mundo suprasensible es el mundo metafísico.”*<sup>517</sup> Los pensamientos próximos al platonismo, no sólo mamaron de este, sino que dieron una posibilidad de pensar el mundo acabada; tomaron como verdadero ese pensamiento. En el platonismo donde se sugiere que después de tantas peripecias en este mundo sufriente, todo terminará en la eternidad. Sin embargo, no conocemos un más allá

---

<sup>515</sup> Ibid. 197. p. 161. Hace la referencia de los *Pensamientos* pascalianos; *El origen de la tragedia* de Nietzsche. Asimismo, *Fe y saber* de Hegel. Incluso de este último podemos encontrar la referencia en su *Fenomenología del espíritu*, cuando en la sección la religión enuncia que Dios ha muerto como una *“pérdida [...] de la sustancia como del sí mismo”* Hegel, G. W. F. (1966) óp. cit. p. 435. Ya para 1807, Hegel ponía el pulso a todo lo que da.

<sup>516</sup> Ibid. 199. p. 162.

<sup>517</sup> Ibid. 200. p. 162.

y menos podríamos conocerle sin haber transitado un más acá lleno de experiencias, que se mantiene en constante transformación y eso lo sabemos porque estamos vivos, sentimos cómo todo puede cambiar en cuestión de un segundo. Conocemos un mundo cambiante, irreal, contradictorio, finito. Todos estos calificativos nos llevan hacia el nihilismo, ya que, *“si Dios, como fundamento suprasensible y meta de todo lo efectivamente real, ha muerto, si el mundo suprasensible de las ideas ha perdido toda fuerza vinculante y sobre todo toda fuerza capaz de despertar y de construir, entonces ya no queda nada a lo que el hombre pueda atenerse y por lo que pueda guiarse. Por eso se encuentra en el fragmento citado la pregunta “¿No éramos a través de una nada infinita?”. La fórmula “Dios ha muerto” comprende la constatación de que esa nada se extiende. Nada significa aquí ausencia de mundo suprasensible y vinculante. El nihilismo, “el más inquietante de todos los huéspedes”, se encuentra ante la puerta.”*<sup>518</sup> El nihilismo nos llama, nos convoca a pensar esa desembocadura en donde lo suprasensible cae de boca y sin meter las manos. Tremendo porrazo del cual no puede levantarse y, por lo tanto, pierde legitimidad como punto de referencia. No es que antes del nihilismo faltase la nada, sino que ésta ha estado presente. Mas bien ha estado porque *“es un movimiento histórico [Por lo tanto] mueve la historia a la manera de un proceso fundamental, apenas conocido, del destino de los pueblos occidentales.”*<sup>519</sup> A dichos pueblos les abre un espacio *de poder de la Edad Moderna*<sup>520</sup>, con lo cual permite pensar el nihilismo, no sólo como un sentir histórico latente sino como un proceso en constante cambio. Y este proceso se asentará no como una manifestación, aquello que aparece sino como un movimiento histórico en transformación.

La palabra del loco tiene implicaciones en la manera de pensar, de estar en el mundo y es posible porque se encuentra en movimiento. La palabra es histórica, trasgresora transformadora. Heidegger, nos advierte de la tergiversación acerca de la palabra del loco, considera que *“no tiene nada en común con las opiniones confusas y superficiales de los que “no creen en Dios”.* [Su frase tampoco se debe entender] *solamente como fórmula de la*

---

<sup>518</sup> Ibid. 200. pp. 162-163.

<sup>519</sup> Ibid. 201. p. 163.

<sup>520</sup> Ibid. 202. p. 163.

*falta de fe, la estaremos interpretando teológico-apologéticamente renunciando a lo que le interesa a Nietzsche, concretamente la meditación que reflexiona sobre lo que ha ocurrido ya con la verdad del mundo suprasensible y su relación con la esencia del hombre.”*<sup>521</sup> El asunto no es hacia el trasnochado ateísmo, ni siquiera en virtud de que la fe esté ausente en esta problemática. Va más allá de lo meramente religioso. Pone el mundo suprasensible en una situación crítica donde lo que le da legitimidad se va diluyendo poco a poco. No nos olvidamos de las críticas hacia el cristianismo, y particularmente a la idea de Dios como poder legitimador. Así como aquellos ideales que antepusieron su pensamiento, convirtiéndose en la meta; en aquel final de trayecto donde lo terrenal no tiene cabida, sino sólo la fe en Dios. Los ideales que contenían toda verdad absoluta y última. Por el contrario, lo que se vive es una falta de trayecto, de meta, de sentido, incluso una falta de fe. Sí, una falta. Por lo que podemos recuperar lo siguiente: *“El cristianismo es, para Nietzsche, la manifestación histórica, profana y política de la Iglesia y su ansia de poder dentro de la configuración de la humanidad occidental y su cultura moderna. El cristianismo en este sentido y la fe cristiana del Nuevo Testamento, no son lo mismo. También una vida no cristiana puede afirmar el cristianismo y usarlo como factor de poder, en la misma medida en que una vida cristiana no necesita obligatoriamente del cristianismo. Por eso, un debate con el cristianismo no es en absoluto ni a toda costa un ataque contra lo cristiano, así como una crítica de la teología no es por eso una crítica de la fe, cuya interpretación debe ser tarea de la teología. Mientras pasemos por alto estas distinciones esenciales nos moveremos en las bajas simas de las luchas entre diversas visiones del mundo.”*<sup>522</sup> El cristianismo se sigue concibiendo a sí mismo como un poder legitimador capaz de entrar en la historia, no obstante que el ser cristiano se encuentra alejada de esta concepción. La vida del cristiano no busca las luces del poder en su vida sino sólo el vivir su credo. Las concepciones del cristianismo son diversas y es justamente aquí donde se hacen los cuestionamientos, no así con relación al ser cristiano y su fe. Aquí nos encontramos un perspectivismo donde todas las visiones caben sin caer en el relativismo o peor aún, en el dogmatismo. Asimismo, las

---

<sup>521</sup> Ibid. 202. p. 164.

<sup>522</sup> Ibid. 203. p. 164.

consecuencias es el declive de la metafísica y el sentimiento de falta, *“llamamos a esta caída esencial de lo suprasensible su descomposición. La falta de fe en el sentido de la caída del dogma cristiano, no es por lo tanto nunca la esencia y el fundamento del nihilismo, sino siempre una consecuencia del mismo; efectivamente, podría ocurrir que el propio cristianismo fuese una consecuencia y variante del nihilismo.”*<sup>523</sup> Ningún dogma pudo llenar la falta de la que se había estado experimentando, por lo tanto, supone una consecuencia de ese movimiento histórico que había hecho caer a los dogmas habidos y por haber. *La desvalorización de los valores supremos*, también conocida como la *decadencia*. El mundo *“sigue ahí y que ese mundo en principio privado de valores tiende inevitablemente a una nueva instauración de valores. Después de la caída de los valores hasta ahora supremos, la nueva instauración de valores se transforma, en relación con los valores anteriores, en una “transvaloración de todos los valores.”*<sup>524</sup> El ser humano no podría prescindir de los valores, pero ya no como principios inmutables, sino que ocurre una transformación de éstos. El sentido absolutista se desvanecía, con lo cual uno nuevo vendría al poco tiempo, un nuevo valor *“esto es, a fin de fundamentar la nueva instauración de valores como movimiento de reacción, Nietzsche designa también a la nueva instauración de valores como nihilismo, concretamente como ese nihilismo por el que la desvalorización se consuma en una nueva instauración de valores, la única capaz de ser normativa.”*<sup>525</sup> Aquí es donde cabalmente se intenta poner en claro cómo Nietzsche buscó esa fundamentación que hizo posible una desvalorización, que a su vez se reconozca en el nihilismo como una transvaloración de aquellos valores posicionados como supremos. Principalmente en sus *Fragmentos póstumos*, *La voluntad de poder* y por supuesto en el *Crepúsculo de los ídolos*. El nihilismo es propiamente un movimiento de reacción frente a los valores que se instauran en un momento dado de la historia de la humanidad. Asimismo, el nihilismo como desvalorización de todos los valores dará paso a unos nuevos valores que no serán en ningún momento permanentes, ni eternos, sino que sólo pueden ser provisionales.

---

<sup>523</sup> Ibid. 204. p. 165.

<sup>524</sup> Ibid. 206. p. 167.

<sup>525</sup> Ídem.

En este punto nos encontramos con que el sujeto no tiene sustento, su existencia no tiene sentido, lo que hay es ausencia, pero también al punto final de la metafísica. Sucede *“una transvaloración de todos los valores, este signo de interrogación tan negro, tan enorme que arroja su sombra sobre quien lo pone, una tarea tan fatídica fuerza en cada instante a correr para colocarse donde a uno le dé el sol, a sacudir de sí una seriedad pesada, que ha llegado a ser demasiado pesada.”*<sup>526</sup> El mundo parece carente de valores, diría Heidegger en caminos del bosque. Así pues, ha de haber la necesidad de cubrir esa carencia. Asimismo, Heidegger nos orientaría, diciendo que *“aunque Dios, en el sentido del dios cristiano, haya desaparecido del lugar que ocupaba en el mundo suprasensible, dicho lugar sigue existiendo aun cuando esté vacío. El ámbito ahora vacío de lo suprasensible y del mundo ideal todavía puede mantenerse. Hasta se puede decir que el lugar vacío exige ser nuevamente ocupado y pide sustituir al dios desaparecido por otra cosa. Se erigen nuevos ideales.”*<sup>527</sup> Entendiendo el concepto de Dios como el ser que es inmutable, inalienable, imperturbable, inconmovible, estático. Si lo comprendemos de esta manera nos encontraremos con que Dios seguirá vivo, aunque se le pongan otros nombres o tenga diferentes atribuciones. La sombra de Platón, que cree en principios inmutables, inalienables e inconmovibles, es enorme y espantosa. Y en ese caso, ¿Seremos capaces de romper con aquella sombra? El mismo Nietzsche nos respondería: *“Me temo que no nos libraremos de Dios mientras sigamos creyendo en la gramática.”*<sup>528</sup> Somos concebidos en una determinada cultura. Asimismo, nacemos, crecemos y nos instauramos. Seguimos reproduciendo, transmitiendo y fomentando esa gramática la cual permite que los absolutos sigan vivos hasta estos días, decimos vivos porque siguen permeando en la atmósfera en la cual nos movemos. Hablamos de ellos, teorizamos, debatimos. Incluso creemos en ellos como parte de una convicción, un sentir, la costumbre; simplemente porque nos lo inculcaron. No hablamos de los ídolos contemporáneos, sino de los ídolos eternos, como diría Nietzsche al comenzar con el *crepúsculo de los ídolos*. Con lo cual nos instauraríamos en la línea que propone, es

---

<sup>526</sup> Nietzsche, Friedrich. Prefacio en: *El crepúsculo de los ídolos*. Ediciones Folio. Barcelona, España. 2007. p. 5.

<sup>527</sup> Heidegger, Martín. (2010) óp. cit. 208. p. 168.

<sup>528</sup> Nietzsche, Friedrich. (2007) óp. cit. p. 29.

decir, una gran declaración de guerra para sonsacar a los ídolos que ha llamado: ídolos eternos.

Los sentidos permanecen por poco tiempo y luego se esfuman, así como sucede con la vida o los ídolos eternos, nos referimos aquellos que son contemporáneos porque nunca se van y seguimos escribiendo acerca de éstos. Es por ello por lo que hablamos de sentidos en plural pues no hay un sentido fijo, último, ni siquiera duradero. Sin embargo, ¿Podemos alcanzar el sentido de la vida, o si se quiere, el sentido eterno? Nos dirá Mèlich que, *“si existe, no puede encontrarse en el mundo, sino fuera de él, allí, en el lugar en que el silencio irrumpe.”*<sup>529</sup> El fragmento 30 es decisivo para poder entender que nada alcanzaremos absolutamente, muchísimo menos en esta vida. A pesar de ello, hay la posibilidad de alcanzarlo, pero no en este mundo, ni en esta vida tal como la vivimos, sino más bien en la nada, en el vacío, en la presencia de la falta, en los instantes, en la caricia, en las sonrisas. Incluso en la tremenda carencia podemos encontrar rastros de sentido de la vida que humanamente no podríamos alcanzar y que a veces creemos rasguñar. Aquel sentido de la vida, si es que lo hay sólo se podría sentir en el perpetuo silencio y desde la experiencia de cada uno. Sin contar con que sería imposible transmitirlo porque sólo le pertenece a ese ser que lo vive. No hay descripción, ni manual. No hay respuesta.

Nos encontramos frente a la imposibilidad de la verdad, a la crisis de sentido, del sentido. Encontramos aquí, el concepto de nihilismo el cual podríamos definirlo como la muerte de la metafísica, es decir, la nulidad de cualquier verdad con mayúsculas. Sin poder acceder a la verdad, viene a nosotros el sinsentido y la crisis. No se sabe muy bien para qué de nuestra existencia. Sin saberlo, aparecerá un escepticismo que hemos de experimentar. En este sentir ha de faltar la meta, asimismo, la respuesta al porqué. El siglo de la industrialización, es decir, el siglo XIX, marcó no sólo el discurso pedagógico, sino que se encaminaba a seguir las certezas que ya, para ese momento nos ofrecían el pensamiento científico, asimismo se encruceció el positivismo. Desde la máquina de vapor hasta el primer vehículo de gasolina, pasando por los efectos sociales de la industrialización.

---

<sup>529</sup> Mèlich, Joan-Carles. (2015) óp. cit. p. 25.



Las certezas, así como el “mundo verdadero” terminan convirtiéndose en fábulas, como diría Nietzsche. Y precisamente a él, regresamos cuando apunta que *“el mundo verdadero, alcanzable para el sabio, el piadoso, el virtuoso: viven en él, son él.”*<sup>530</sup> Lo fabrica porque necesita de ese mundo para seguir en la perpetuidad. Sin embargo, y como ya hemos escrito de que no hay una verdad, a pesar de la insistencia a volcarse hacia los absolutos que se creen poseedores de la verdad. Es un intento de decir, yo soy aquella verdad. Desde luego a las verdades trascendentes al espacio y al tiempo, para que luego vengan los portadores de la verdad, aquellos que la conocen vengan a transmitirla a los pobres mortales que les hace falta conocer ese mundo verdadero. Aquellos que conocen y son el mundo verdadero nos han de orientar a la verdad, es decir, los metafísicos. Han de ser un candelero en medio de la oscuridad, una guía que nos muestre el camino. Sólo el metafísico ha de tener acceso a la verdad, a conocer el absoluto en toda la expresión de la palabra por lo tanto han de intentar decirnos qué y cómo debemos vivir, han de ser los calificados para decirnos por donde dirigirnos y hacer las cosas. En la contraparte, si no se está apegado al pensamiento metafísico, entonces se acusa de ser escéptico, nihilista o relativista.

Al no creer en nada, por lo menos en nada absoluto te convierte en un insensato. Es decir, Nietzsche abre las puertas con la muerte de Dios. En ese sentido el escepticismo se apodera del pensamiento supuestamente negando que haya verdades, o si se quiere verdades absolutas. Es otra manera de mirar el mundo, no negando que haya más allá del tiempo y el espacio, sino que si eso que está colocado desde ese punto de vista sólo ha de ser conocido desde nuestra experiencia con el mundo. Nadie puede conocer un absoluto en todo su esplendor, simplemente porque es un ser humano atado a un tiempo en el que intenta construir mundo, experiencias que sabe jamás volverán ni siquiera se parecerán entre ellas. Desde luego, al no creer en absolutos se supondrá ser relativista que en sentido estricto niega lo absoluto y cree en que cada uno tiene su verdad, siendo tan válida como

---

<sup>530</sup> Nietzsche, Friedrich. (2007) óp. cit. p. 31.

la del otro. Pero, finalmente, ¿Todo valdrá lo mismo? ¿No hay puntos de vista mejores que otros? No, no todo vale lo mismo. Y sí, hay posicionamientos mejores que otros.

Por lo tanto, al no encontrar relativistas, el escepticismo será el modo de conducirse por la vida. Mas aún el nihilista porque encuentra en la nada un sentido para volcarse hacia éste. Deshecha lo que creía para poder crear y creer en algo más. A menudo se dice que el nihilista y, por tanto, el pensamiento posterior niega la realidad en la que vive. Al contrario, intenta poner en su justa dimensión cada posicionamiento, causa, valor para poder llegar a conocer una realidad desde el contexto en el que se vive. El pensamiento nihilista va en contra de ese *mundo verdadero* que se dice inalcanzable por ahora, pero que pronto lo alcanzarán unos cuantos porque les es prometido. Ese mundo es *“inalcanzable, indemostrable, imprometible, pero ya como pensado, un consuelo, una obligación, un imperativo. [...] El mundo verdadero, ¿inalcanzable? En todo caso inalcanzado. Y en tanto que inalcanzado también desconocido.”*<sup>531</sup> Tiene esas características pertenecen a un mundo suprasensible. Es decir, ese mundo metafísico del que nos queremos despedir, ¿quién lo conocerá? Creemos que nadie lo conoce, ni lo podrá conocer. Ese mundo, se convierte en un mundo desconocido porque nos es ajeno, por lo menos en su totalidad. Nadie tiene acceso a él, no mientras tengamos un cuerpo y por lo tanto nos limite por todos los frentes a conocerle. Al estar frente a la idea de mundo verdadero que en consecuencia es inalcanzado y, por lo tanto, desconocido. ¿Tendría algún valor seguir hablando de esta idea? Por supuesto que no, es *“una idea que ya no sirve para nada, que ya ni siquiera es obligante, una idea que ha llegado a ser inútil y superflua, en consecuencia, una idea refutada: ¡decretemos su abolición! [...] Hemos abolido el mundo verdadero: ¿qué mundo queda?, ¿el aparente quizá?... ¡No!, ¡con el mundo verdadero hemos abolido también el aparente!”*<sup>532</sup> Asimismo, el mundo verdadero no permite entendernos desde nuestra experiencia corpórea al seguir creyendo en un mundo desencarnado, sin tiempo, ni vivencias. El mundo verdadero no reconoce los deseos por eso es necesario deshacernos de él, para poder comenzar a vivir. El mundo no sólo lo vivimos, sino que nos lo apropiamos.

---

<sup>531</sup> Ídem.

<sup>532</sup> Ibid. p. 32.

El mundo es una herencia que no podemos rechazar y que ni siquiera elegimos. Pero el mundo verdadero ese si hay posibilidad de seguir creyendo en él o rechazarlo. El mundo es un vaivén entre signos y símbolos. El mundo es incertidumbre. Siguiendo a Nietzsche, es también una gramática. Eso es el mundo, *“una gramática, una forma organizada de signos, de símbolos y de normas.”*<sup>533</sup> Estamos atados a él, aunque podemos ir más allá del mundo heredado y romper con éste.

Esta visionaria manera de concebir el mundo es en la que nos apoyamos, ya que nos da luces para conceptualizar lo que hemos llamado posmodernidad. El recorrido que hemos hecho a partir del nihilismo como un resquebrajamiento con respecto a la modernidad. También con respecto a la metafísica, como la manera hegemónica de conocer. Reafirmamos con el comienzo del fragmento filosófico 165 que, *“la metafísica no tiene en cuenta la existencia sólo la esencia: el alma”*<sup>534</sup> Y en ello se había basado la forma de entender el mundo, a partir de suponer esencias eternas y perdurables. Sin embargo, éstas esencias han de ser terribles, no sólo por lo que significan sino porque justifican el horror de un siglo como el XX que suponía en nombre del progreso traería prosperidad.

Recordemos que inauguramos el siglo XX con la muerte de Nietzsche en 1900, con la aparición del dirigible Zeppelin del ingeniero Ferdinand von Zeppelin, asimismo la aparición del Zeppelin marítimo el 10 de abril de 1912, es decir el Titanic que llegó a ser el objeto móvil más grande jamás creado, un trasatlántico de la clase Olympic en cargado por la naviera White Star a los astilleros Harland & Wolff de Belfast. Sin embargo, el 14 de abril de 1912 ocurrió el hundimiento de aquel Zeppelin marítimo al cochar con un iceberg, cerca de las costas de Terranova en el Atlántico Norte. El Titanic se hundió y se llevó con él a más de 1500 seres humanos<sup>535</sup>. No sólo los acontecimientos que hemos abordado sino las luchas de trabajadores en San Petersburgo en donde murieron alrededor de 200 trabajadores al exigir aumento y mejores condiciones laborales frente al Palacio de Invierno, esa masacre

---

<sup>533</sup> Mèlich, Joan-Carles. (2015) óp. cit. p. 25.

<sup>534</sup> Ibid. p. 76.

<sup>535</sup> Calle, Emilio. *“La tragedia del Titanic”* National Geographic España, 2018. Consultado en: [https://www.nationalgeographic.com.es/historia/grandes-reportajes/tragedia-del-titanic\\_11384/1](https://www.nationalgeographic.com.es/historia/grandes-reportajes/tragedia-del-titanic_11384/1)

se le conoce como el domingo sangriento. Asimismo, en 1914 es asesinado el Archiduque Francisco Fernando de Austria en Sarajevo, siendo este suceso el preámbulo de la que sería la Primera Guerra Mundial. No queremos dejar de mencionar que *“hacia comienzos del siglo XX, y en particular después de la intervención de Nietzsche, ya no era posible asignar a la razón de la Ilustración un estatuto privilegiado en la definición de la esencia eterna e inmutable de la naturaleza humana.”*<sup>536</sup> El cambio de paradigma se dio gracias a la fundamental filosofía nietzscheana misma que puso en jaque a la razón, habiendo en aquel tiempo un rompimiento con el que había sido punto de referencia de la modernidad. Desde luego la pérdida de validez que sufrían los valores instituidos en épocas previas a lo que en esencia Nietzsche instituyó como nihilismo y que en consecuencia el mundo verdadero, es decir el mundo metafísico perdía los valores supremos que intentó instaurar como verdaderos. Luego entonces el nihilismo da cuenta de la carencia de valores y la angustia de saber que falta la meta. Darse cuenta de que Dios muere causa una angustia profunda porque deja de ser la brújula que nos había mostrado el camino a seguir, porque nos damos cuenta que podemos ser libres. La libertad no se tiene, se conquista siendo osado.

En este mismo siglo, pero de la década de los setenta se instaura la pregunta por el posmodernismo, así lo ubica Harvey cuando escribe *“¿En qué consiste entonces este posmodernismo del que muchos hablan hoy? ¿Acaso la vida social ha cambiado tanto desde comienzos de la década de 1970 como para que podamos hablar con razón de estar viviendo en una cultura posmoderna, en una época posmoderna? ¿O se trata simplemente de que las tendencias de la alta cultura exhiben, como de costumbre, una nueva torsión, y que las modas académicas también han cambiado sin generar casi una variación de efecto o un eco de correspondencia en la vida diaria de los ciudadanos corrientes?”*<sup>537</sup> Es el mismo cuestionamiento del que nos ocupamos para poder entender la problemática de la diferencia. Además de que cabe en la coyuntura de la posmodernidad una singular posibilidad de indagar en la instauración de una época que sale de dos guerras mundiales.

---

<sup>536</sup> Harvey, David. *La condición de la posmodernidad*. Amorrortu editores. Avellaneda, Buenos Aires. 1998. p. 34.

<sup>537</sup> Ibid. p. 21.

Es justamente en esta década en que prolifera el cambio de paradigma *“En efecto, a partir de 1970 aproximadamente, se han generado transformaciones fundamentales en las características de la vida urbana. Pero que esas transformaciones merezcan la denominación de “posmodernas” es otro problema. En rigor, la respuesta depende de qué entendemos exactamente por ese término. Y en este sentido, sí es necesario apelar a las últimas novedades intelectuales importadas de París y a los giros operados en el mercado artístico de Nueva York, porque es precisamente de aquellos fermentos de donde ha surgido el concepto de “posmoderno”*.<sup>538</sup> Para poder abordar la posmodernidad desde su auge sí habría que poder conceptualizar e intentar ponerlo en su justa dimensión.

Una vez que ubicamos la aparición del concepto nos encontramos que como en todo concepto ha de ser complicado definirlo, aún más porque no había una concepción hegemónica. Sobre todo, porque era un concepto de reciente aparición en aquella década. Para un primer bosquejo retomamos la concepción que nos pueda ir abriendo brecha para ponerlo como aquello que *“representa cierto tipo de reacción o distancia respecto del “modernismo”. En la medida en que el significado del modernismo también es muy confuso, la reacción o distancia que se conoce como “posmodernismo” lo es doblemente*.”<sup>539</sup> Lo que ocurre es que primero se da una reacción y a consecuencia de ello la distancia del modernismo que haría falta conceptualizarlo como una reforma católica en Francia a finales del siglo XIX, que vuelve al fundamentalismo religioso. Así define Abbagnano este concepto pero va más allá con respecto a su inspiración, basándose en *“las exigencias de la filosofía de la acción que consiste en tomar de esta filosofía el significado que debe darse a los conceptos fundamentales de la religión: Dios, revelación, dogma, gracia, etc.”*<sup>540</sup> Es decir, se intenta encarnar de nueva cuenta en un concepto esencialmente que da un vuelco hacia la religión la cual siguiendo sus máximos conceptos significa volver a los fundamentalismos de los cuales nos queremos deshacer con el posmodernismo que marca la pauta para pensar al ser humano distanciado de este modernismo.

---

<sup>538</sup> Ídem.

<sup>539</sup> Ibid. p. 22.

<sup>540</sup> Abbagnano, Nicola. (1974) óp. cit. p. 814.

No nos queremos despegar de los conceptos que hemos estado anunciando partiendo del concepto de posmodernidad, mismo que hemos estado esbozando. Sin embargo, nos parece imprescindible poder profundizar un poco más a partir de autores que hemos identificado como posmodernos o por lo menos permitieron de algún modo poder entrar a la discusión sobre este concepto. Ahora bien, hemos considerado que *“lo primero que debemos preguntarnos es si existe el llamado posmodernismo y, en caso afirmativo, qué significa.* [He aquí la pregunta central para poder apropiárnosla junto con los siguientes cuestionamientos] *¿Es un concepto o una práctica, una cuestión de estilo local, todo un nuevo periodo o fase económica? ¿Cuáles son sus formas, sus efectos, su lugar? ¿Estamos en verdad más allá de la era moderna, realmente en una época (digamos) postindustrial?”*<sup>541</sup> El planteamiento hecho por Foster nos hace retomar el posmodernismo de manera muy particular para poder entender el presente que puede resultar complejo. Es así que la pregunta por su significado nos lleva a considerar sus posibilidades, incluso los terrenos que está pisando. Asimismo, poder ubicarlo de manera que rebasa la época moderna. Es decir, aquello que ha llamado época postindustrial para poder esbozar la problemática del posmodernismo que nos compete en estas instancias.

El posmodernismo lo han definido algunos críticos como *“una ruptura con el campo estético del modernismo”*<sup>542</sup> Con lo cual dicho campo se articula de manera muy particular al empuje que le damos al trabajar el concepto e intentar ampliar la concepción que tenemos de éste. Apenas es un bosquejo, otros críticos lo tratan desde la poscrítica. Otros más, *“particularizan el momento posmoderno como un modo nuevo, “esquizofrénico” de espacio y tiempo.”*<sup>543</sup> Esto en el caso de Jameson y Baudrillard. Es precisamente el posmodernismo algo nuevo que logra romper la lógica del modernismo, hay novedad en el planteamiento de la época. El posmodernismo como época de rompimiento *“enmarca su origen en el declive de los mitos modernos del progreso y la superioridad.”*<sup>544</sup> Los cuales han de cuestionar y derrumbar. Al entrar en la posmodernidad es innegable que los mitos

---

<sup>541</sup> Foster, H. (1988) óp. cit. p. 7.

<sup>542</sup> Ídem.

<sup>543</sup> Íd.

<sup>544</sup> Íd.

fundacionales para dar sentido a la modernidad se han ido en picada, es decir, la modernidad fundamentada en la invención de grandes sistemas de pensamiento que tienden a cerrar e intentan la construcción de un sujeto trascendental mismo que podrá cruzar las puertas del paraíso con lo cual se da a entender que ha progresado posicionándose superior frente a otros seres humanos. Sin embargo, hay un disenso debido a que *“todos los críticos, excepto Jürgen Habermas, tienen una creencia en común: que el proyecto de modernidad es ahora profundamente problemático.”*<sup>545</sup> Ya no es posible la continuidad por lo tanto hay que discutir si es que es posible como quería Habermas darle seguimiento y que este proyecto como pensamiento y práctica tenga una efervescencia. Tal parece que es la intención de Habermas, asimismo lo retrata Foster cuando nos dice que *“el modernismo fue inicialmente un movimiento de oposición que desafió el orden cultural de la burguesía y la “falsa normatividad” (Habermas) de su historia. Hoy, empero, es la cultura oficial. Como observa Jameson, somos nosotros quienes lo mantenemos: sus producciones, otrora escandalosas, están en la universidad, en el museo, en la calle. En una palabra, el modernismo, como escribe incluso Habermas, parece “dominante pero muerto”.*<sup>546</sup> Es decir, el modernismo no es lo que era antes. Hay una tergiversación de este concepto al haberse articulado al orden cultural porque ha dejado de ser crítico. Asimismo, se reproduce el modelo en todos lados sin control, lo que ha de significar la muerte.

La entrada hacia el posmodernismo es, ¿Será posible seguir creyendo en el proyecto moderno o si acaso ya está rebasado y, por lo tanto, habría que transitar hacia un nuevo horizonte? Por lo pronto Habermas ha de considerar que es posible seguir creyendo en la modernidad. Se reconoce que en la época hay un resquebrajamiento. *“Pero, ¿Cómo podemos exceder lo moderno? ¿Cómo podemos romper con un programa que convierte a la crisis en un valor (modernismo), o progresa más allá de la idea de Progreso (modernidad), o transgrede la ideología de lo transgresivo (vanguardismo)?”*<sup>547</sup> Lo moderno siempre será actual en tanto que contiene un sentido de romper con los designios de la cultura

---

<sup>545</sup> Íd.

<sup>546</sup> Ibid. p. 8.

<sup>547</sup> Íd.

dominante, es decir de la modernidad. El rompimiento que se genera a través de la crisis es precisamente la posibilidad de la trasgresión que nos permite la vanguardia. Es justo que nos coloquemos en el momento de la crisis que se da en el modernismo para ir más allá de la modernidad no sólo como proyecto sino como progreso.

La entrada que nos propone Habermas es adentrarnos al concepto de posmodernismo desde la modernidad. Así Foster, nos dirá: *“Especificar lo que pueda ser la modernidad. Su proyecto, escribe Habermas, es el mismo que el de la Ilustración: desarrollar las esferas de la ciencia, la moralidad y el arte”*<sup>548</sup> Es decir, con Habermas hay un regreso a un proyecto que sin duda había tenido en su momento una importancia para poder romper desde las esferas que propone Habermas. Dichas esferas se denominan autónomas y se han ostentado como criterios de la verdad. Además, *“plantea los problemas básicos de una cultura heredera de la Ilustración, de modernismo y vanguardia, de una modernidad progresista y una posmodernidad reaccionaria. [...] Aboga por una nueva apropiación crítica del proyecto moderno.”*<sup>549</sup> El filósofo de la segunda generación de la escuela de Frankfurt intenta fundamentar e incentivar el proyecto moderno desde una posición crítica, no obstante, podríamos cuestionar si acaso esa cultura que hemos heredado se ha vuelto obsoleta para poder pensar el mundo que sigue aconteciendo a pesar de la época en que se vive. Lo que Habermas quería era un vuelco a recuperar un proyecto que había dado de sí, es decir, ninguna pedagogía se podría seguir sustentando en la razón como eje articulador. Tampoco podríamos seguir creyendo en una modernidad progresista que se había inclinado hacia una versión rancia y marchita para traducir el progreso en la acumulación de bienes y no así en la convivencia del hombre frente a otro hombre. La crítica al proyecto ilustrado está latente pero no para volver a él, sino para decirlo con el nombre de su ensayo con el cual inició su charla al recibir el premio Theodor W. Adorno en 1980, y que tituló: *“La modernidad, un proyecto incompleto.”*<sup>550</sup> Y acabado, diríamos nosotros.

---

<sup>548</sup> Íd.

<sup>549</sup> Ibid. pp. 12-13.

<sup>550</sup> Ibid. p. 19.



En el ensayo Habermas no cree que la modernidad esté acabada e intenta regresar a ésta. Baste que nos adentremos a su texto para verificar cómo ahonda sobre lo moderno para lo cual nos dirá: *“Su forma latina “modernus” se utilizó por primera vez en el siglo V a fin de distinguir el presente, que se había vuelto oficialmente cristiano, del pasado romano y pagano. El término “moderno”, con un contenido diverso, expresa una y otra vez la conciencia de una época que se relaciona con el pasado, la antigüedad, a fin de considerarse a sí misma como el resultado de una transición de lo antiguo a lo nuevo.”*<sup>551</sup> Nos coloca en el momento en que ubica el concepto, moderno se entiende como aquello que hace frente a la época en la que se vive y en este caso se vivía el cristianismo. El moderno<sup>552</sup> es un crítico de su presente, es decir de la época en que está instalado con lo cual aparece la ruptura con respecto a lo antiguo. La ruptura posibilita lo nuevo. En la ruptura el moderno sabe que está la crítica al presente y recupera los clásicos no para repetir sino para poder dar sentido a la crítica. Asimismo, el moderno ha de poder rechazar el presente con argumentos y romper con lo establecido. El presente es impuesto, pero no podríamos dar cuenta de ello sin la reflexión. Heme aquí la práctica del pedagogo, piensa las imágenes impuestas por la época en que vive para poder criticarlas. Por lo tanto, el hombre moderno ha de ser el pedagogo. Asimismo, el moderno aparecerá en todas las épocas para hacerle frente al presente en que vive, reflexiona las imágenes de lo cotidiano para hacer lecturas e interpretar lo que ha sucedido y lo que está sucediendo. Piensa en imágenes no para repetir las sino para desestructurarlas. El pedagogo piensa el modelo no para imitarlo sino para romper con él.

---

<sup>551</sup> Ibid. 20

<sup>552</sup> Para precisar aún más lo que entendemos por el concepto de moderno, retomaremos la precisión que hace Habermas en su ensayo cuando dice: *“Algunos escritores limitan este concepto de “modernidad” al Renacimiento, pero esto, históricamente, es demasiado reducido. La gente se consideraba moderna tanto durante el período de Carlos el Grande, en el siglo XII, como en Francia a finales del siglo XVII, en la época de la famosa “querrela de los antiguos y los modernos”. Es decir, que el término “moderno” apareció y reapareció en Europa exactamente aquellos períodos en los que se formó la conciencia de una nueva época a través de una relación renovada con los antiguos y, además, siempre que la antigüedad se consideraba como un modelo a recuperar a través de alguna clase de imitación.”* Ídem. Un moderno no pertenece exclusivamente a la época del Renacimiento en donde también surgieron hombres modernos. El hombre moderno tendrá ese carácter en tanto se desmarque de su presente para desestructurarlo, criticarlo y pensar más allá de su tiempo. Al desmarcarse no se pensará como antes porque su desmarque se deberá al hastío de su presente y posibilitará pensarse como poeta, aquel que es raro y marginal por pensar cosas de otro modo que en el orden del presente están dadas y definidas.

La concepción del hombre moderno se ha transformado desde la antigüedad. Es por ello por lo que, *“el hechizo que los clásicos del mundo antiguo proyectaron sobre el espíritu de tiempos posteriores se disolvió primero con los ideales de la Ilustración francesa. Específicamente, la idea de ser “moderno” dirigiendo la mirada hacia los antiguos cambió con la creencia, inspirada por la ciencia moderna, en el progreso infinito del conocimiento y el avance infinito hacia la mejora social y moral. Otra forma de conciencia modernista se formó a raíz de este cambio. El modernista romántico quería oponerse a los ideales de la antigüedad clásica; buscaba una nueva época y la encontró en la idealizada Edad Media. Sin embargo, esta nueva era ideal, establecida a principios del siglo XIX, no permaneció como ideal fijo. En el curso del XIX emergió de este espíritu romántico la conciencia radicalizada de modernidad que se liberó de todos los vínculos históricos específicos.”*<sup>553</sup> El interés por los clásicos no es como se ha mencionado para repetir sino para repeler mediante la crítica la imposición de ideales que acuerdo con la época se establecen. Asimismo, debemos entender cómo históricamente el concepto de moderno se ha hecho presente en su contexto. En el hombre moderno hay una necesidad por lo nuevo, es decir de crear en contra del presente escatológico en el que vive. Por lo tanto, el hombre moderno crea a pesar y en contra de la mierda que encuentra en la época en que está instalado. Asimismo, un hombre moderno sabe que el ideal ha de cambiar para poder seguir creando y nunca repetir. Si el ideal cambia en algún momento es porque hay un hombre moderno, y porque éste tiene conciencia histórica. Así pues, y aunque es evidente el hombre moderno no lo es por pertenecer a una época específica sino por tener el coraje de ir en contra de los ideales de la época a través de la crítica y de la teoría que posibilitan la tensión de romper con lo establecido de la cotidianidad.

El modernismo apareció a principios del siglo XIX, pero pronto se difuminó, como lo señala Habermas. Además, ahonda en este sentido que, *“este modernismo establece una oposición abstracta entre la tradición y el presente, y, en cierto sentido, todavía somos contemporáneos de esa clase de modernidad estética que apareció por primera vez a*

---

<sup>553</sup> Íd.

*mediados del siglo pasado*”<sup>554</sup> Al difuminarse en aquel siglo no permitió en aquel tiempo ser claro del todo. Es por lo ello por lo que, según Habermas, sigue estando presente y, *“desde entonces, la señal distintiva de las obras que cuentan como modernas es “lo nuevo”, que será superado y quedará obsoleto cuando aparezca la novedad del estilo siguiente. Pero mientras lo que está simplemente “de moda” quedará pronto rezagado, lo moderno conserva un vínculo secreto con lo clásico. Naturalmente, todo cuanto puede sobrevivir en el tiempo siempre ha sido considerado clásico, pero lo enfáticamente moderno ya no toma prestada la fuerza de ser un clásico de la autoridad de una época pasada, sino que una obra moderna llega a ser clásica porque una vez fue auténticamente moderna. [...] La relación entre “moderno” y “clásico” ha perdido claramente una referencia histórica fija.”*<sup>555</sup> Así pues, aseveramos que el modernismo permite la innovación a través del hombre moderno. Es de ese único modo en que la modernidad sigue presente, ya que su proyecto fracasó. En ese sentido hablamos específicamente de obras, más que de hombres modernos. Las obras modernas no son aquellas que están de moda, sino las que permanecen en el tiempo para criticar e innovar y se convierten en clásicos. Aquellos que se mantienen vigentes a pesar de que el tiempo sigue su curso los seguimos leyendo porque nos dicen cosas, crean polémicas son los que llamamos clásicos. Asimismo, es que Platón se encuentra en el candelero después de dos mil años, y por lo tanto seguimos leyéndolo porque nos sigue diciendo cosas que de otro modo no podríamos saber, ni siquiera imaginar o mejor aún, pensar. Tenemos cierta confianza y esperanza de que los clásicos se sigan trayendo al presente para poder problematizarlo.

Nos encargaremos de aclarar la modernidad estética de la que hemos hablado con anterioridad y así, ampliar su concepción para poder entender parte del siglo XIX. Esto, para poder dar cabida al concepto de estética el cual hemos de ubicar a partir de la segunda mitad del siglo XIX. La modernidad estética acaecida en la época de Baudelaire, posteriormente con el surrealismo, *“se caracteriza por actitudes que encuentran un centro común en una conciencia cambiada del tiempo. La conciencia del tiempo se expresa*

---

<sup>554</sup> Ibid. pp. 20-21.

<sup>555</sup> Ibid. p. 21.

*mediante metáforas de la vanguardia.*<sup>556</sup> Por lo cual, la conciencia del tiempo encuentra en la vanguardia la materialización de las actitudes que cambian la época en que se vive. Y aquí, nos detenemos para poder decir a lo que nos referimos con vanguardia en palabras de Habermas, al decir que ésta, *“debe encontrar una dirección en un paisaje por el que nadie parece haberse aventurado todavía.”*<sup>557</sup> Y es por ello por lo que se tiende a ser crítica. Encuentra alternativas para poder ejercer la crítica, es novedosa y se arriesga a romper con lo establecido. La vanguardia incita hacer el camino desde el presente que vivimos para poder crear conciencia hacia el futuro. En este sentido *“la modernidad se rebela contra las funciones normalizadoras de la tradición; se vive de la experiencia de rebelarse contra todo cuanto es normativo.”*<sup>558</sup> Incluso se rompe mediante la rebelión con la tradición que normaliza. El hombre moderno ha de ser aquel capaz de rebelarse frente a la norma, romper con lo académico y lo acartonado del pasado.

Es en Baudelaire donde se encarna la experiencia<sup>559</sup> estética de la modernidad. Nos volcaremos hacia el estudio que hace Berman acerca de la concepción de modernidad en el capítulo llamado: *Baudelaire: El modernismo en la calle*. Antes de ello, quisiéramos poner a consideración cómo Berman entiende que *“ser modernos es encontrarnos en un entorno que nos promete aventuras, poder, alegría, crecimiento, transformación de nosotros y del mundo y que, al mismo tiempo amenaza con destruir todo lo que sabemos, todo lo que somos.”*<sup>560</sup> Es muy puntual en su apunte para poder entender el concepto de moderno. Es decir, ser moderno es estar abiertos al mundo y saber que éste en cualquier momento puede desvanecerse en el aire o cómo lo sólido que nos da confianza ha mermado.

---

<sup>556</sup> Íd.

<sup>557</sup> Íd.

<sup>558</sup> Ibid. p. 22.

<sup>559</sup> Un primer acercamiento lo retomamos de Berman, cuando en su análisis dice: *“Hay una forma de experiencia vital -la experiencia del tiempo y el espacio, de uno mismo y de los demás, de las posibilidades y los peligros de la vida- que comparten hoy los hombres y mujeres de todo el mundo de hoy. Llamaré a este conjunto de experiencias de “modernidad”.*” Berman, M. *Todo lo sólido se desvanece en el aire. La experiencia de la modernidad*. Siglo XXI Editores. México, D. F. 1994. p. 1. Aquí el autor abre paso para poder pensar el concepto de experiencia en el que cae en cuenta sobre las relaciones que se dan o son posibles mediante el tiempo y el espacio, es decir, estar en una atmósfera donde se comparten vivencias que son parte de la vida, nuestra vida.

<sup>560</sup> Ídem.

Pues bien, en el análisis sobre Baudelaire resaltamos un despliegue de la estética, Berman identifica sobre que la vida moderna se divide en dos planos: uno material y otro espiritual; así como el modernismo que está más cerca de un espíritu artístico y la modernización que trabaja con estructuras políticas, económicas y sociales que termina por morir. Asimismo *“este dualismo, que impregna la cultura contemporánea, nos aparta de uno de los hechos que impregnan la vida moderna: la mezcla de sus fuerzas materiales y espirituales, la íntima unidad de ser moderno y del entorno. Pero la primera gran ola de escritores y pensadores sobre la modernidad -Goethe, Hegel y Marx, Stendhal y Baudelaire, Carlyle, Dickens, Herzen y Dostoievski- tenía un sentimiento instintivo de esta unidad que dio una riqueza y una profundidad a su visión de las que lamentablemente carecen los autores contemporáneos que se ocupan de la modernidad.”*<sup>561</sup> Nos sigue aclarando el autor sobre el ser de la vida moderna y la necesidad de hablar de ella. Es decir, el entorno no nos permitiría del todo el despliegue del espíritu artístico, sin embargo, es necesario aprender a vivir con él para llegar a una vida moderna. La unidad de ser moderno, es decir, lo que permite la dualidad enriquecedora y profunda, según los pensadores sobre la modernidad.

Baudelaire intenta en el siglo XIX, que los hombres tomen *“conciencia de sí mismos como modernos [y que se entienda lo moderno como algo que es] sorprendentemente escurridizo y difícil de fijar.”*<sup>562</sup> Ser un hombre moderno es pensarse como modernos, tomar conciencia de ello. No sólo actuar sino reflexionar cómo se crea un hombre moderno. Reflexionar para poder ser conscientes de nuestra propia existencia y del entorno en el que nos encontramos, es decir, tener conocimiento del presente que le ha tocado. Asumirse como un hombre moderno significa no estar anclado a la época, es decir, al presente en que está instalado. El hombre moderno no está fijado en el presente, sino que lo confronta de manera crítica para romper con él; además se sobre entiende que no está atado al momento histórico que le ha tocado, antes bien, se separa al no quererse articular a una cultura en la que sólo se imita y que no nos dice nada.

---

<sup>561</sup> Ibid. p. 129.

<sup>562</sup> Ibid. pp. 130-131.

En la obra de Baudelaire hay diferentes concepciones y elementos de la modernidad, un concepto al que ha sido necesario regresar para poder abordar la noción de vanguardia y estética. Asimismo, recogemos lo que nos dice Berman acerca de que *“todas las visiones modernas de Baudelaire y todas sus contradictorias actitudes críticas hacia la modernidad han adquirido vida propia después de su muerte y hasta nuestros días.”*<sup>563</sup> Está tan presente que lo podemos traer a colación para explicar lo que le interesaba de la modernidad y rescatar conceptos que permitan entender la época que le precede en el ámbito de la estética.

Uno de los conceptos de los que aborda Baudelaire es el de *modernismo pastoral*, que lo trabaja en el prefacio del *Salón de 1846*. En donde se dirige principalmente a los burgueses, cosa contraria a lo que se ha pensado de que iba en contra de ellos, los adula y cree que quienes pertenecen a esa clase tienen voluntad, inteligencia y creatividad, según Berman. Asimismo, nos dice que *“debemos recordar que estamos en un mundo pastoral. En este mundo cuando los burgueses acometen empresas inmensas. No es, como podrían pensar algunos, para hacer mucho dinero, sino con un propósito más elevado: “realizar la idea del futuro en todas sus diversas formas: políticas, industriales, artísticas”. Aquí, la motivación burguesa fundamental es el deseo de un progreso humano infinito, no únicamente en lo económico, sino universalmente, también en las esferas de la cultura y la política.”*<sup>564</sup> En este mundo pastoral ocurre que no es como se piensa de él. Hasta podríamos pensar que Baudelaire iba en contra de la burguesía, por el contrario, nos encontramos que alienta y elogia a los burgueses que tienen empresas y por lo tanto adquieren el carácter de emprendedores. Es decir, tienen ideas nuevas para poder innovar. No sólo se enfoca en su carácter economicista. Su acometido no está definido por el dinero que puedan obtener, sino que su acometido tiene otras dimensiones que van de lo político hasta lo artístico. Y como en otras épocas nos encontramos con la necesidad del progreso humano que no se queda estático en lo económico como se piensa, sino que va hasta lo estético. Es de tal naturaleza lo que Berman ha hallado en una visión pastoral.

---

<sup>563</sup> Ibid. 132.

<sup>564</sup> Ibid. 133.

No deja pasar Berman cómo en la obra de Baudelaire se dibuja la idea de la modernidad estética. Es por ello por lo que nos dirá: *“Los pensamientos más ricos y más profundos de Baudelaire acerca de la modernidad comienzan justamente después de “El pintor de la vida moderna” a comienzos de la década de 1860 y continúan a lo largo de la década hasta el momento, no muy anterior a su muerte en 1867, en que está demasiado enfermo para escribir. Esta obra está contenida en una serie de poemas en prosa que planeaba editar bajo el título de El spleen de París. Baudelaire no vivió para terminar la serie o publicarla como un todo, pero sí terminó cincuenta de estos poemas, además de un prefacio y un epílogo, que aparecieron en 1868, justo después de su muerte.”*<sup>565</sup> Es en la segunda mitad del siglo XIX en que se puede mirar la gestación de la modernidad estética y que apuntamos tuvo sus brotes en la obra de Baudelaire. Es en aquellos poemas en prosa que se plasma de manera aún más nítida la estética del poeta parisino. El cuerpo de Baudelaire dejó de existir, pero no su poesía, tampoco sus ideas y conceptos. Por el contrario, en él encontramos desde el hartazgo en *El spleen de París*, hasta su visión por la vida eterna en el poema de *Lo imprevisto*.

En un primer momento Berman encuentra que *“en El spleen de París, la ciudad de París desempeña un papel central en su drama espiritual. Aquí Baudelaire se suma a una gran tradición literaria parisiense que se remonta a Villon, se pasa por Montesquieu y Diderot, Restif de la Bretonne y Sébastien Mercier, y llega al siglo XIX con Balzac, Hugo y Eugène Sue. Pero Baudelaire representa una ruptura radical con esta tradición. Sus mejores escritos parisienses corresponden al momento histórico preciso en que, bajo la autoridad del Napoleón III y la dirección de Haussmann, la ciudad estaba siendo sistemáticamente demolida y reconstruida.”*<sup>566</sup> En esta obra el elemento con el que nos encontramos indudablemente es la ciudad. No se refiere a cualquier ciudad, sino a París como la ciudad moderna. París encontró una gran recepción previamente en los escritos de varios autores de gran envergadura. Es hasta la aparición de Baudelaire que la ciudad de París encuentra ese matiz que le faltaba, a la par de la reconstrucción en que se encontraba.

---

<sup>565</sup> Ibid. p. 145.

<sup>566</sup> Ibid. p. 146.

Siguiendo con la idea de la ciudad moderna que se concretaba en París, y ya nuestro poeta había visto a la perfección dado que, *“mientras Baudelaire trabajaba en París, las obras de modernización proseguían a su alrededor, sobre su cabeza y bajo sus pies. Baudelaire se veía no sólo como un espectador, sino también como un participante y protagonista en esta obra en marcha; su propia obra parisiense expresa este drama y este trauma. Baudelaire nos muestra algo que ningún otro escritor ve tan bien: cómo la modernización de la ciudad inspira e impone a la vez modernización de las almas de sus ciudadanos.”*<sup>567</sup> La ciudad se sostiene por los ciudadanos que la habitan y desde luego por el trabajo que éstos realizan para que subsista. El capital que se invertía para reconstruir la ciudad se miraba con la modernización a la que estuvo sometida la ciudad. Sin embargo, la modernización Baudelaire no sólo la entendía en términos económicos, sino como un aliciente para los ciudadanos que encarnan el espíritu de cambio. Desde su obra plasma el espíritu de cambio se gestaba de manera armoniosa en la ciudad de París. Asimismo, sus poemas en prosa salían en la prensa parisina en forma de folletines.

Entrados en calor *“lo que Baudelaire transmite en este lenguaje es, sobre todo, lo que él llamará las escenas modernas primarias: las experiencias que surgen de la vida cotidiana concreta del París de Bonaparte y Haussmann, pero que también encierran una resonancia y una profundidad míticas que las impulsan más allá de su tiempo y lugar, y las transforman en arquetipos de la vida moderna.”*<sup>568</sup> Las experiencias a las que nos remite Berman son las que avivaron a la ambiciosa y titánica tarea por renovar París que emprendió el emperador Napoleón y el funcionario público Georges Haussmann. La segunda mitad del siglo XIX fue para París un despertar por encima y debajo del suelo. En una veintena de años Haussmann retrató una ciudad que trascendió al colocar 600 km de alcantarillas. Así como 175 km de calles gracias a la inversión privada. Las calles de París se extendían entre escuelas, plazas y parques con lo cual se pintaba un paisaje urbano renovado. Se erigía París no como una ciudad moderna, sino como la ciudad moderna. Es decir, como el ideal de la ciudad y de la vida moderna.

---

<sup>567</sup> Ídem.

<sup>568</sup> Ibid. p. 147.



Nos parece importante rescatar el poema *El cisne* que retrata lo que hemos venido apuntando acerca de la modernización de París, asimismo recordar como “*el nuevo bulevar de París fue la innovación urbanística más espectacular del siglo XIX y el paso decisivo hacia la modernización de la ciudad tradicional. [Además de que,] a finales de la década de 1850 y a lo largo de la de 1860, mientras Baudelaire trabajaba en El spleen de París, Georges Eugène Haussmann, prefecto de París y sus aledaños, armado de un mandato imperial de Napoleón III, abría una vasta red de bulevares en el corazón de la vieja ciudad medieval. Napoleón y Haussmann imaginaban las nuevas calles como las arterias de un nuevo sistema circulatorio urbano. Estas imágenes, típicas en la actualidad, en el contexto de la vida urbana del siglo XIX resultaban revolucionarias.*”<sup>569</sup> París se transformó. Y con ella los ciudadanos que la habitaron en aquel entonces. La construcción de la ciudad iba desde el descontento en sus inicios hasta el contentamiento por la creación de nuevos empleos. Es lo que miraban los ciudadanos al tener la imagen de una ciudad renovada a través de los bulevares, era todo un conglomerado urbano que funcionaba de manera sistemática.

Ahora bien, hemos presentado y preparado el terreno para poder enunciar el poema que dicho sea de paso le dedica al gigante Victor Hugo que se había exiliado a la entrada de Napoleón III. En el poema LXXXIX de *Las flores del mal*, Baudelaire escribe:

*“¡Andrómaca, yo pienso en vos! Este riachuelo,  
espejo pobre y triste donde antaño brillara  
la majestad de vuestras aflicciones de viuda,  
este falso Simois, que vuestro llanto acrece,  
mi memoria feraz de pronto ha fecundado,  
mientras atravesaba el nuevo Carrusel.  
Murió el viejo París (cambia de una ciudad la forma, ¡Ay!, más deprisa  
que el corazón del hombre)”*<sup>570</sup>

En el primer verso alude al Río de Asia Menor en el que su caudal es débil y se recuerda cómo anteriormente esto no era así. Aquí, aparece la nostalgia como un elemento

---

<sup>569</sup> Ibid. p. 149.

<sup>570</sup> Baudelaire, Charles. *Las flores del mal*. Ediciones Cátedra. Madrid, España. 2014. p. 341.

fundamental para entender el cambio que se vivía. De repente se siente cierta aflicción frente a dejar atrás aquello que fue y jamás volverá. París no se puede entender cómo se entendía, es decir como una ciudad precaria. Esa ciudad ya no estará más y cambia a pasos agigantados. La necesidad de cambio aparece con el hastío de la época. El hastío es un concepto que también está en la obra de Baudelaire y que nos permite comprender el símbolo de una época que se encontraba en transición, ya que es éste el eje articulador de su propuesta. Asimismo, dejemos que a través de *Al lector*, Baudelaire nos atraviese con su magnificencia:

*“El pecado, el error, la idiotez, la avaricia  
nuestro espíritu ocupan y el cuerpo nos desgastan,  
y a los remordimientos amables engordamos  
igual que a sus parásitos los pordioseros nutren.*

*Nuestro pecar es terco, la contrición cobarde;  
cómodamente hacemos pagar la confesión,  
y volvemos alegres al camino enfangado  
pensando que un vil llanto lave todas las faltas.*

*En la almohada del mal es Satán Trismegisto  
quien largamente mece nuestro hechizado espíritu,  
y el preciado metal de nuestra voluntad  
este sabio alquimista por completo evapora.*

*[...] Pero entre los chacales, las panteras, los linceas,  
los simios, las serpientes, los buitres y escorpiones,  
los monstruos aulladores, gritadores, rampantes,  
en el infame zoo de nuestras corrupciones,  
¡hay uno más malvado, mas inmundo, más feo!,  
Aunque no gesticule ni lance grandes gritos,  
gustosamente haría de la tierra un desecho  
y dentro de un bostezo al mundo engulliría;*

*¡Es el Hastío! El ojo lleno de involuntario  
llanto, sueña cadalsos, mientras fuma su pipa.  
Lector, tú ya conoces a ese monstruo exquisito,  
¡Mi semejante, - hipócrita lector, - hermano mío!”<sup>571</sup>*

Perplejos con la manera de plasmar en diez estrofas el sentir de una época a la que nos hemos remontado para poder dar cuenta del pensamiento que ha predominado en un momento histórico con el que dimos comienzo y que ha predominado hasta nuestros días. Sin embargo, ahora no volveremos sin antes releer y estremecernos con semejante poesía e intentar dar cuenta de los elementos que podemos traer para intentar entendernos mejor el cambio que se denota en Baudelaire. Todo comienza con el pecado como el error frente a los designios de Dios, de cualquier Dios. Es evidente que la moral cristiana ha sido la predominante cuando menos en el imaginario de los seres humanos. Asimismo, es el tema por lo menos en los libros de ley aglutinados en la Biblia en donde se concibe al pecado como la transgresión, el ir en contra de la ley, es decir, de Yahvé. Es precisamente en el capítulo tres del Génesis donde el pecado nace. Vemos cómo en la noción de pecado y error se concentran los pecados o si se quiere los deseos incontrolados de nuestras carnes, cualesquiera que sean éstos. Sin embargo, Baudelaire enuncia de manera muy puntual sólo dos. El primero es la idiotez y el segundo la avaricia que se enuncia en el Evangelio según San Mateo 6:24. El Evangelio dice que no puedes quedar bien con dos amos, es decir, sirves a Dios o vives para obtener riquezas. Éstos son los que están aún más arraigados en los cuerpos de los seres humanos y es en ellos donde se materializan dejando de estar en un modo abstracto. Es en nuestras carnes que podemos vivenciar el deseo vehemente provocado por la avaricia<sup>572</sup>, la cual nos nubla la vista y nos hace actuar de manera irracional. Y es esta manera de actuar en la que se dibuja la idiotez. Asimismo, hay un sentimiento de culpa que alimentamos diariamente que nunca se termina, al contrario. Los

---

<sup>571</sup> Ibid. pp. 75-79.

<sup>572</sup> Cuando el apóstol Pablo, le escribe en la primera carta a Timoteo sobre la avaricia lo hace de la siguiente manera: “Porque el amor al dinero es la raíz de todos los males; el cual codiciando algunos, se descaminaron de la fe, y fueron traspasados por muchos dolores.” 1 Timoteo 6: 10. La avaricia es el mal, aquello que nos lleva a perdernos de ese camino ya hecho. La consecuencia de no tomar el camino es el dolor.

remordimientos se perpetúan porque, aunque haya arrepentimiento, los pecados se vuelven a cometer. Regresamos a lo mismo.

Asimismo, encontramos en el primer verso de la segunda estrofa cómo caemos en la repetición, es decir, en lo mismo. Encontramos en el pecar un modo de vivir. Se supone que en tanto sentimos arrepentimiento de los pecados, éstos deben ir menguando, pero no sucede de esa manera. El pecado es fuerte frente al debilitado arrepentimiento sin importar que tan sentido sea. El arrepentimiento cae en la contrición su forma más patética en la que hacemos pagar a nuestro cuerpo la condena de la confesión. El hombre es pecado, a veces siente liviandad por confesarlo. Sin embargo, después de la contrición vuelve al fango. El camino del hombre es el camino enfangado. El hombre es atraído por el pecado, un camino sucio en el que transita a pesar de que sienta arrepentimiento y caigan lagrimas por sus mejillas. El sollozo no podrá limpiar nuestras faltas. Estamos condenados a vagar en medio del fango porque nosotros mismos somos fango.

Bajo el cobijo del mal está *“Trismegisto: tres veces muy grande; apodo que los griegos daban a Tot, dios de la Luna en Egipto, y al que asimilaban a Hermes. Más tarde se atribuyeron a Hermes Trismegisto gran número de obras filosóficas y religiosas. Se le consideraba como el padre del saber humano y de todas las ciencias, el equivalente a Prometeo, en tanto símbolo del progreso.”*<sup>573</sup> Según la nota aclaratoria a pie de página de los editores Verjat y Martínez de Merlo, con lo cual entendemos un poco más el término para poder continuar. Su semejanza a otros dioses es muy particular, además de ser tres veces más grande también es tres veces más fuerte. Satán tiene un poder que el hombre le otorga y hace que éste se mueva. El movimiento le permite avanzar para conocer y saber con lo cual se entiende que hablamos del progreso. El hombre está embelesado con el saber que le permitió Satán<sup>574</sup> en un principio. Sin embargo, el conocer como progreso también está en Prometeo, como pudimos ver en el primer apartado del primer capítulo.

---

<sup>573</sup> [N. del E] Baudelaire, Ch. (2014) óp. cit. p. 75.

<sup>574</sup> En el capítulo 3, versículo 5 del Génesis, cuando la serpiente tienta a Eva, o mejor aún cuando la provoca: *“Mas sabe Dios que el día que comiereis de él, serán abiertos vuestros ojos, y seréis como dioses sabiendo el bien y el mal.”* Así le dijo la serpiente a la inocente Eva, quien rápidamente le ofreció del fruto a su marido. Y así sus ojos fueron abiertos, conocieron. Adán y Eva transgredieron la ley, es decir, pecaron. A pesar de la

Hemos dado un salto hasta la octava estrofa en donde se nos presentan un par de animales. A éstos los hemos pensado como aquellas horripilantes bestias dispuestas a atacar. La representación de cada uno de ellos hace alusión a la estructura pecaminosa del hombre, es decir que están en nuestros cuerpos. Es precisamente los cuerpos recintos de nuestras corrupciones salvajes, los contiene y de vez en cuando los deja salir. La siguiente estrofa sigue en esta tónica porque nos da a pensar en que hay una bestia peor, peligrosa porque es silenciosa. La bestia mortífera es como un cáncer que se apodera del cuerpo y ni siquiera te enteras. Es por ello por lo que se enuncia a esa bestia y que podría poner en jaque al mundo tan sólo con un chasquido. El pecado que enuncia pasa gradualmente por ser malvado, inmundo y feo; éste aparece por el cansancio del presente. Un presente en el que impera la inactividad, una sensación de malestar que aparece con Baudelaire como el hastío. El concepto de hastío no pasa por pensar en la flojera de un momento sino por lo estático y repetitivo de una época. El hastío está tan presente que no nos damos cuenta que se mete hasta la cocina. El tedio niega la vida, nuestra vida y la de los demás. Es por ello por lo que el hombre se vuelve frágil frente a la vida porque se vuelve tediosa, no hay innovación sino simplemente imitación. Asimismo, el bostezo como un acto involuntario que ocurre a causa de la inacción, a su vez éste representa el hastío que provoca el presente.

El hastío ensalza al Diablo, muestra su grandeza y nos muestra la ruptura con lo establecido. Es decir, transgrede la ley. El hastío es el mayor de los pecados que aparenta no ser grave pero que provoca lágrimas inesperadas. Asimismo, el hastío como inactividad significa la muerte del sujeto. Esto ha sucedido. Esto sigue sucediendo, pues el hastío se presenta como inofensivo, pero es el pecado mayor porque nos incita a querer conocer.

---

advertencia de Yavhé: *“Y mandó Jehová Dios al hombre, diciendo: De todo árbol del huerto comerás, mas del árbol de ciencia de bien y del mal no comerás de él porque el día que de él comieres, morirás.” Génesis 2: 16-17.* Sin embargo, también estaba el árbol de la vida en medio del huerto, con lo cual podemos entender que la expulsión no sólo se debió a la transgresión de la ley, sino al miedo de que al conocer éstos pudieran comer del árbol de la vida. Así, el mismo Yavhé lo reconoce: *“Y dijo Jehová Dios: He aquí el hombre es como uno de Nosotros sabiendo el bien y el mal. Ahora pues, porque no alargue su mano, y tome también del árbol de la vida, y coma, y viva para siempre.” Génesis 3: 22.* Es por este medio que conocemos, pero no tenemos la vida eterna como el eterno Yavhé. Nuestra voluntad siempre se inclina hacia el mal porque es lo que nos ha permitido conocer. Ámamos lo malo, ámamos a Satán porque nos permitió dar cuenta nosotros mismos, de conocernos. Satán representa la sabiduría, la astucia, el engaño y el modo de conquistarnos.

Baudelaire nos provoca al llamarnos hipócritas porque eso es lo que somos. No queremos reconocer que lo único que deseamos es llegar a conocer. Él, también lo deseaba. Así pues, nos aclaran Verjat y Martínez de Merlo, acerca de su intención, cuando apuntan: *“El poeta romántico gusta de zarandear al lector y más aún de convocarle a una toma de conciencia que le revele su propia realidad”*<sup>575</sup> Nos habla a nosotros, a sus lectores para poder dar cuenta de nuestra mismidad.

Es por ello por lo que ha sido necesario retomar a Baudelaire para dar cuenta de cómo se nos presenta la estética en la modernidad. Además de que ya en el poeta se plasma el concepto fundamental de su poesía, es decir el spleen o si se quiere el hastío el cual nos permite dar paso al saber estético y construirnos a nosotros mismos como una obra de arte. Incluso es pensarnos desde la experiencia estética como poetas y reflexionar sobre nuestra instancia en el mundo en este instante, es decir en el presente. Lo que nos ha de permitir resistir a los embates del presente es la vanguardia. Aunado a ello la conciencia estética ha podido valorar el pasado de otro modo en el que precisamente la vanguardia retoma una conciencia histórica.

Asimismo, lo dice Habermas, acerca de que *“el espíritu moderno, de vanguardia, ha tratado de usar el pasado de una forma diferente; se deshace de aquellos pasados a los que ha hecho disponibles la erudición objetivadora del historicismo, pero al mismo tiempo opone una historia neutralizada que está encerrada en el museo del historicismo.”*<sup>576</sup> Se recupera el pasado para intentar decir cosas nuevas. En ese sentido el espíritu moderno es que recupera el pasado, pero nunca en un sentido objetivo, ni mucho menos cree en una conciencia histórica lineal.

Con relación a lo dicho anteriormente Walter Benjamin, sugiere una actitud posthistoricista. Ya que *“nos recuerda la comprensión de sí misma de la Revolución Francesa. “La Revolución citaba a la antigua Roma, de la misma manera que la moda cita un vestido antiguo. La moda tiene un olfato para lo que es actual, aunque esto se mueva*

---

<sup>575</sup> [N. del E] Baudelaire, Ch. (2014) óp. cit. p. 79.

<sup>576</sup> Foster, H. (1988) óp. cit. p. 22.

*dentro de la espesura de lo que existió en otro tiempo". Este es el concepto que tiene Benjamin de la Jetztzeit, del presente como un momento de revelación; un tiempo en el que se estiran las esquirlas de una presencia mesiánica.*"<sup>577</sup> Esa actitud es la que nos presenta Habermas en donde ésta se vuelve primordial en tanto que permite comprender cómo para el hombre moderno la moda es imprescindible sobre todo porque la entiende desde lo que hemos abordado como lo nuevo. En ese sentido la moda es lo actual y lo que permite retomar lo que estuvo presente en un tiempo pasado. Asimismo, lo nuevo aparece la moda a partir de elementos del pasado que nos permiten pensar nuestro presente. Y es por ello por lo que retomamos la moda para entender lo que es la vanguardia.

Recuperamos la visión habermasiana donde dice que *"este espíritu de modernidad estética ha empezado recientemente a envejecer. Ha sido recitado una vez más en los años sesenta. Sin embargo, después de los setenta debemos admitir que este modernismo promueve hoy una respuesta mucho más débil que hace quince años. Octavio Paz, un compañero de viaje de la modernidad, observó ya a mediados de los sesenta que "la vanguardia de 1967 repite acciones y gestos de la de 1917. Estamos experimentando el fin de la idea de arte moderno".*"<sup>578</sup> Aquella modernidad que Baudelaire dejaba plantada todavía en el siglo XIX y que sería haría gran resonancia a principios del siglo XX, tendía a decrecer en la segunda mitad del siglo pasado muy a pesar de que pataleaba para sobrevivir. Asimismo, el poeta Octavio Paz dilucidaba lo que en la década de los sesenta se estaba viviendo en la vanguardia en donde lo que habitaba era la repetición.

Es por ello por lo que podemos decir que, en esa repetición de la vanguardia de 1917, se vivía el fin del arte moderno. En la repetición lo único que se puede experimentar es la muerte. Aunado a ello, *"el impulso de modernidad está agotado; quien se considere vanguardista puede leer su propia sentencia de muerte. Aunque se considera a la vanguardia todavía en expansión, se supone que ya no es creativa. El modernismo es dominante pero ya está muerto.*"<sup>579</sup> Es de este tamaño la consideración que tiene Habermas

---

<sup>577</sup> Ibid. pp. 22-23.

<sup>578</sup> Ibid. p. 23.

<sup>579</sup> Ibid. p. 24.

a partir de lo que se estaba presentando en aquella década. Así pues, mira un agotamiento del modernismo y la vanguardia. Sin embargo, sostiene que la vanguardia sigue su cauce hacia la muerte por no ser creativa.

En lo que respecta al poeta Octavio Paz, es necesario traer ante todo la noción que tiene de vanguardia. Este concepto lo trabaja en su libro *Los hijos del limo*. Sin tanto preámbulo el autor nos dirá en el prefacio de su obra lo siguiente: “*Desde su origen la poesía moderna ha sido una reacción frente, hacia y contra la modernidad.*”<sup>580</sup> Nos habla acerca del romanticismo inglés y alemán, asimismo el simbolismo francés, el modernismo hasta llegar a las vanguardias del siglo XX. Así ubica la reacción con respecto a la modernidad donde se fractura la relación con ésta. En medio del racionalismo hay un destape de la poesía moderna. Asimismo, “*el tema de la poesía moderna es doble: por una parte, es un diálogo contradictorio con y contra las revoluciones modernas y las religiones cristianas; por la otra, en el interior de la poesía y de cada obra poética, es un diálogo entre analogía e ironía.*”<sup>581</sup> En este punto lo que se mira es una crítica hacia lo que ha resultado de la modernidad. Es decir, la ilustración, la razón crítica, el liberalismo, el positivismo y el marxismo, según nos dice Paz. Aunado a ello sobresale la ironía como parte de la crítica que enunciamos y de manera particular hacia el cristianismo. También al racionalismo y el progresismo.

Perfilado en el siglo XX, nos hace mención de cómo “*las vanguardias dibujan las mismas figuras que en el siglo anterior, sólo que en sentido inverso: el modernismo de los poetas angloamericanos es una tentativa de regreso a la tradición central de Occidente [Asimismo hace un salto hacia el periodo contemporáneo que] es el del fin de la vanguardia y, con ella, lo que desde fines del siglo XVIII se ha llamado arte moderno. Lo que está en entredicho, en la segunda mitad de nuestro siglo, no es la noción de arte, sino la noción de modernidad.*”<sup>582</sup> El regreso a las figuras no significa repetición si no otro modo de abordar

---

<sup>580</sup> Paz, Octavio. Prefacio en: *Los hijos del limo. Del romanticismo a la vanguardia*. Editorial Seix Barral. Barcelona, España. 1990. p. 10.

<sup>581</sup> Ibid. p. 11.

<sup>582</sup> Ídem.



el modernismo que los poetas entendieron bien. La vanguardia muere por la falta de novedad, aquello que a lo que el arte moderno apelaba. Es por ello por lo que la modernidad mengua día a día sin encontrar un punto de quiebre que sólo el poeta, el que se asume como tal puede volver a llevarnos hacia buen puerto.

No nos contentamos sin alumbrar aún más el concepto de modernidad, el cual nos atraviesa y nos hace pensar en la transformación no de una época sino de un volver a pensarse de otra manera, entendiendo que la modernidad *“es sinónimo de crítica y se identifica con el cambio; no es la afirmación de un principio atemporal, sino el despliegue de la razón crítica que sin cesar se interroga, se examina y se destruye para renacer de nuevo. No nos rige el principio de identidad ni sus enormes y monótonas tautologías, sino la alteridad y la contradicción, la crítica en sus vertiginosas manifestaciones. En el pasado, la crítica tenía por objeto llegar a la verdad; en la edad moderna, la verdad es crítica. El principio que funda nuestro tiempo no es una verdad eterna, sino la verdad del cambio.”*<sup>583</sup>

Por lo cual el hombre moderno no se podrá ostentar como tal sino ejerce sobre él, asimismo sobre su tiempo una crítica permanente. Asimismo, se nos presenta la modernidad en la que tendemos hacia lo nuevo mediante todo aquello que se nos presenta en la cotidianidad con todo y sus contradicciones. Comprende que la verdad no es verdad porque así se nos presente sino porque ella misma es crítica. Asimismo, la única manera de conocer una verdad es mediante la crítica a la que sometemos a ésta, y así estar abiertos al cambio. Un cambio que no representa al futuro, ni lo quiere hacer porque está instalado en el presente.

El mundo es ritmo, también es analogía. Por lo cual, *“la analogía concibe al mundo como ritmo: todo se corresponde porque todo ritma y rima. [...] Si el universo es un texto o tejido de signos, la rotación de esos signos está regida por el ritmo. El mundo es un poema; a su vez, el poema es un mundo de ritmos y símbolos.”*<sup>584</sup> En el ritmo todo rima como en el mundo. El mundo compuesto por signos que se mueven por el ritmo. Asimismo, el mundo es movimiento que permite que se vuelva a significar. El mundo es creación poética<sup>585</sup>. En

---

<sup>583</sup> Ibid. p. 50.

<sup>584</sup> Ibid. p. 97.

<sup>585</sup> Ibid. p. 107.

ese sentido no podemos disociar la importancia que Baudelaire sigue teniendo para poder explicar el concepto de analogía en donde *“aparecen dos ideas. La primera es muy antigua y consiste en ver al universo como un lenguaje. No un lenguaje quieto, sino en continuo movimiento: cada frase engendra otra frase; cada frase dice algo distinto y todas dicen lo mismo.”*<sup>586</sup> En el que sólo por ese medio, es decir el lenguaje conocemos. El lenguaje es nuestro acceso al mundo que se encuentra en movimiento, no se detiene. Asimismo, en el lenguaje hay una armonía que se puede encontrar en las frases compuestas por palabras. Es por ello por lo que se por da a entender en este sentido que *“El mundo no es un conjunto de cosas, sino de signos: lo que llamamos cosas son palabras.”*<sup>587</sup> Las cosas podemos significarlas mediante la palabra. Por lo cual las palabras son signos que significan el mundo en que habitamos. Aquí cobra sentido el lenguaje que hacemos mención.

Aquí mismo nombramos la siguiente idea que le preocupa mediante una pregunta en relación a que *“si el universo es una escritura cifrada, un idioma en clave, “¿qué es el poeta, en el sentido más amplio, sino un traductor, un descifrador?” Cada poema es una lectura de la realidad; esa lectura es una traducción; esa traducción una escritura.”*<sup>588</sup> El mundo hay que ponerlo en palabras, lo tiene claro el poeta que a través del poema hace que el mundo tenga sentido. El poeta hace lectura de la realidad en la que está inmerso, la cual la pondrá por escrito no para entender la realidad sino para intentar una posible lectura de una realidad que se nos presenta como verdad. Es decir, el poeta como descifrador entenderá cómo su tarea es volver a cifrar el mundo mediante su escritura a partir de las lecturas que haga de la realidad. No dejando de lado el concepto con el que nos encara Paz, diríamos que *“el juego de la analogía es infinito: el lector repite el gesto del poeta: la lectura es una traducción que convierte al poema del poeta en el poema del lector. La poética de la analogía consiste en concebir la creación literaria como una traducción; esa traducción es múltiple y nos enfrenta a esta paradoja: la pluralidad de autores.”*<sup>589</sup> El movimiento de la analogía entre el poeta y su lector nunca se acaba. El lector se asume como tal para poder

---

<sup>586</sup> Ídem.

<sup>587</sup> Ibid. p. 108.

<sup>588</sup> Ídem.

<sup>589</sup> Ibid. p. 109.

realizar una traducción del texto escrito entendiendo que es sólo una entre tantas y así entrar en el mundo de la analogía. Entramos en el juego de diferentes interpretaciones. Un mundo múltiple en donde hay una diversidad de autores y lecturas.

El juego de la traducción se vuelve inconmensurable debido a que la creación literaria se envuelve en un infinito mundo de traducciones en las que la pluralidad no termina con el autor ni con el lector. Son éstos apenas los que forman parte de un motor más grande. Una pluralidad que no es la de los autores, sino que tiene una dimensión mucho mayor como la que nos dirá a continuación: *“Una pluralidad que se resuelve en lo siguiente: el verdadero autor de un poema no es ni el poeta ni el lector, sino el lenguaje. No quiero decir que el lenguaje suprime la realidad del poeta y del lector, sino que las comprende, las engloba: el poeta y el lector no son sino dos momentos existenciales del lenguaje. Si es verdad que ellos se sirven del lenguaje para hablar, también lo es que el lenguaje habla a través de ellos.”*<sup>590</sup> El mundo, así como el poema son por el lenguaje. El lenguaje hace brotar la infinita pluralidad. Es en el lenguaje que el poeta y el lector pueden habitar, asimismo posibilita las lecturas que el lenguaje dice todo el tiempo. El lenguaje necesita al poeta y al lector, pero éstos sin el gigantesco motor que es el lenguaje no serían nada.

Retomamos lo que bien dijo Habermas del buen tino que tuvo Paz, acerca de que *“a mediados del siglo XIX, en la pintura y la literatura, se inició un movimiento que Octavio Paz encuentra ya compendiado en la crítica de arte de Baudelaire. Color, líneas, sonidos y movimiento dejaron de servir primariamente a la causa de la representación; los medios de expresión y las técnicas de producción se convirtieron en el objeto estético.”*<sup>591</sup> Para entender la modernidad estética hay que volver a Baudelaire. Toda esa crítica que ejerció en aquellos tiempos fue mediante la sutileza de su poesía. Fundamentalmente era un poeta que veía el renacer de la poesía mediante el auge de la ciudad de París, asimismo ya se miraba en pintura el declive de aquel modo de expresión para venir en mera producción. Es decir, lo nuevo ni lo moderno habitaban ya en la pintura. A la literatura le sucedía que se repetía lo mismo para decir nada. Es por ello por lo que acudimos al poeta mexicano.

---

<sup>590</sup> Ídem.

<sup>591</sup> Foster, H. (1988) óp. cit. p. 29.

Octavio Paz, un poeta fundamental para poder entender el movimiento de la poesía del siglo pasado. Además, nos permite adentrarnos en sus estudios acerca de los comienzos del Renacimiento, el auge de la modernidad. Asimismo, entendemos con él, la concepción que tiene acerca de la vanguardia. Nos permite seguir tomando postura cuando dice acerca de que *“la oposición a la modernidad opera dentro de la modernidad. Criticarla es una de las funciones del espíritu moderno; y más: es una manera de realizarla. El tiempo moderno es el tiempo de la escisión y de la negación de sí mismo, el tiempo de la crítica. La modernidad se identificó con el cambio, identificó al cambio con la crítica y a los dos con el progreso. El arte moderno es moderno porque es crítico. Su crítica se desplegó en dos direcciones contradictorias: fue una negación del tiempo lineal de la modernidad y fue una negación de sí mismo. Por lo primero, negaba a la modernidad; por lo segundo, la afirmaba.”*<sup>592</sup> Es decir, si no hay crítica, tampoco hay modernidad. Así es el espíritu moderno, uno que ejerce la crítica para poder decir que somos modernos. Además, se da por entendido que el hombre moderno no lo es porque haya vivido en la época moderna.

El hombre moderno también entiende el tiempo moderno como un tiempo de ruptura en donde se es capaz de negarse a sí mismo. La modernidad no puede estar distanciada de la crítica porque entonces no tendría ningún sentido. Asimismo, la modernidad entendida como crítica se compagina perfectamente con el progreso que nunca ha tenido que ver con la acumulación. Así lo entiende el arte moderno, fundamentalmente por la posibilidad de ejercer la crítica y seguir avanzando. Decimos que la modernidad como época ha sido rebasada desde muchas aristas, no sólo por el tiempo en que vivimos sino sobre todo porque su proyecto es netamente metafísico. El hombre moderno puede negar lo que es, para luego devenir en otra cosa sin importar la época o el tiempo histórico en el que se ubique. Incluso al hombre moderno lo hallamos previamente al comienzo de la modernidad. El hombre moderno es aquí y ahora, así como lo fue hace más de dos mil años.

---

<sup>592</sup> Paz, Octavio. (1990) óp. cit. pp. 210-211.

Sin embargo, vivimos la muerte del arte moderno. Así lo vislumbro Paz en donde *“cada movimiento artístico negaba el precedente, y a través de cada una de estas negaciones el arte se perpetuaba. Sólo dentro del tiempo lineal la negación podía desplegarse plenamente y sólo en una edad crítica como la muestra la crítica podía ser creadora. Hoy somos testigos de otra mutación: el arte moderno comienza a perder sus poderes de negación.”*<sup>593</sup> El moderno comprende que la negación al movimiento artístico anterior es primordial para que el arte pueda seguir subsistiendo. Así pues, la negación puede ser factible si hay una crítica importante que posibilite la creación. Sin la crítica caemos en el abismo de la repetición, asumiendo el movimiento artístico de la época como el único. Lo preocupante es que el arte moderno cae en ese abismo perdiendo toda crítica. Y como todo hombre visionario nos advierte que el arte moderno *“desde hace años sus negaciones son repeticiones rituales: la rebeldía convertida en procedimiento, la crítica en retórica, la transgresión en ceremonia. La negación ha dejado de ser creadora. No digo que vivimos el fin del arte: vivimos el fin de la idea de arte moderno.”*<sup>594</sup> Fingir la negación es caer en la repetición vulgar de la representación. La negación está hueca y, por lo tanto, se encuentra en agonía. Ha perdido la fuerza y toda idea novedosa para poder devenir en otra cosa. No es una visión fatalista, pero sí muy certera acerca de lo que ha sucedido con el arte moderno.

Con respecto a que el arte moderno ha llegado a su fin es un signo del presente en donde estamos instalados. Es por ello por lo que un autor como Fredric Jameson *“observa que el pastiche se ha convertido en una boga omnipresente, lo cual sugiere que nadamos en un mar de lenguajes privados, pero también nuestro deseo de que nos hagan volver a tiempos menos problemáticos que el nuestro. Esto, a su vez, indica un rechazo a ocupar el presente o a pensar históricamente, negativa que Jameson considera característica de la “esquizofrenia” de la sociedad de consumo.”*<sup>595</sup> En tiempos modernos la premisa es que todos los hombres fueran ilustrados pero lo que observamos en el presente es que lo que

---

<sup>593</sup> Ibid. p. 211.

<sup>594</sup> Ídem.

<sup>595</sup> Foster, H. (1988) óp. cit. p. 15.

ha ocurrido es el empobrecimiento intelectual, del arte y la cultura. Se respira un aire de melancolía por los tiempos pasados a los cuales jamás volveremos. Es decir, hay un sentimiento de rechazo al presente. Incluso genera anticuerpos el instalarse para hacerse cargo del tiempo en que se vive con un sentido de la historia. Un signo del presente.

En el posmodernismo lo que se vive es la reacción contra las formas y los modelos del modernismo. Asimismo, la imitación a través del kitsch, en donde *“se difuminan algunos límites o separaciones clave, sobre todo la erosión de la vieja distinción entre la cultura superior y la llamada cultura popular o de masas. Este es quizá el aspecto más perturbador desde un punto de vista académico, el cual tradicionalmente ha tenido intereses creados en la preservación de un ámbito de alta cultura contra el medio circundante de gusto prosaico, lo ostentadamente vulgar y el kitsch”*<sup>596</sup> Los nubarrones que hay entre la cultura alta y la cultura que cae en lo vulgar. Intentar hacer una diferencia se vuelve complicado al no haber distinción. El problema es que se ha caído en lo mismo, en la repetición y por supuesto en la imitación. Asimismo, el tedio de la época nos lleva a la supuesta esquizofrenia en que vivimos. Sin embargo, el posmodernismo no niega que haya un empobrecimiento de la cultura o que no esté consciente de la realidad en que vive. Al contrario, sabe que el arte se ha reducido a imitar. Incluso se vive un lenguaje muerto porque ya no hay que innovar. La muerte del sujeto moderno acaece por la imitación. El arte se convierte en un producto muy comercial en donde no hay novedad sino solamente en un producto tedioso. Es decir, una baratija producida en serie que encontramos en cualquier esquina. El consumismo de la sociedad responde al mercado que ofrece sólo la apariencia. Y es de este modo en lo kitsch se vive, respira y traga sin masticar.

Otro rasgo del posmodernismo es la construcción del discurso teórico en el que acaece de una manera radicalmente diferente a las especificidades del discurso. Lo avista Jameson muy bien al decir: *“Hace una generación existía aún un discurso técnico de la filosofía profesional en el cual todavía era posible distinguir aquel discurso muy diferente de las demás disciplinas académicas, de la ciencia política, por ejemplo, la sociología o la crítica*

---

<sup>596</sup> Ibid. p. 166.

*literaria. Hoy, cada vez más, tenemos una clase de escritura llamada simplemente “teoría”, que es toda o ninguna de esas cosas a la vez. Esta nueva clase de discurso, generalmente asociado a Francia la llamada teoría francesa, se está extendiendo y señala el fin de la filosofía como tal. Por ejemplo, ¿hay que llamar a la obra de Michel Foucault filosofía, historia, teoría social o ciencia política? Es algo que no se puede determinar, y yo sugeriría que ese “discurso teórico” ha de incluirse también entre las manifestaciones del posmodernismo.”*<sup>597</sup> Existía una especificidad en el discurso encajonado donde se creía haber creado uno propio. En nuestros días se dispersó en tanto que proliferó una manera de escribir alejada de la técnica y las especificidades. El nuevo discurso que se construyó es una teoría o una teoría francesa que se sale del esquema en que se pensaba la teoría, el ejemplo es claro cuando mencionamos a Foucault asimismo a su maestro Sartre. El fatalismo le embarga al no haber especificidad en su pensamiento. No podemos precisar con exactitud hacia donde se inclina Foucault y al no poder hacerlo es donde podemos hablar de una manifestación del posmodernismo.

No podríamos hacer caso omiso de que *“uno de los rasgos o prácticas más importantes en el posmodernismo actual es el pastiche, la gente tiende en general a confundir o asimilar a ese fenómeno verbal relacionado llamado parodia. Tanto el pastiche como la parodia recurren a la imitación o, mejor aún, a la mímica de otros estilos y en particular de los amaneramientos y retorcimientos estilísticos de otros estilos. Es evidente que la literatura moderna en general ofrece un campo muy rico para la parodia, puesto que se ha definido a todos los grandes escritores modernos por la invención o producción de estilos bastante únicos.”*<sup>598</sup> El pastiche es un lenguaje muerto que no puede crear nada por sí mismo. Es más, no puede crear porque sólo se dedica a imitar con lo cual desde en este acontecer sólo existe la muerte del estilo. La imitación es el punto de encuentro con la parodia en donde se mueven conforme a un estilo previamente establecidos del modernismo. Imitar los estilos del arte moderno permite la existencia de la parodia. Los estilos únicos tienen la característica de no confundirse con otros. Sin embargo, puede

---

<sup>597</sup> Ibid. p. 167.

<sup>598</sup> Ibid. p. 168.

ocurrir en ese afán de ser único que en lo que se caiga es en la imitación con la intención de burlarse del original<sup>599</sup>. Finalmente, lo que se hace es ponerse en el lugar del original para poder hablar desde éste.

El pastiche siendo una práctica del posmodernismo se conjuga con la parodia en la imitación. Es por ello por lo que Jameson nos dice: *“el pastiche, como la parodia, es la imitación de un estilo peculiar o único, llevar una máscara estilística, hablar un lenguaje muerto: pero es una práctica neutral de esa mímica, sin el motivo ulterior de la parodia, sin el impulso satírico, sin risa, sin ese movimiento todavía latente de que existe algo normal en comparación con lo cual aquello que se imita es bastante cómico. El pastiche es parodia neutra, parodia que ha perdido su sentido del humor: el pastiche es a la parodia lo que esa cosa curiosa, la práctica moderna de una especie de ironía inexpresiva, es a lo que Wayne Booth llama las ironías estables y cómicas de, digamos, el siglo XVIII.”*<sup>600</sup> Este modo de imitación es aún más trágico. En principio de cuentas es mera imitación, pero no sólo eso, sino que de él está fuera toda posibilidad de sátira. Asimismo, no tolera la risa. Así que, el pastiche a diferencia de la parodia le es impensable siquiera poder hacer mofa porque no hay un sentido del humor, tampoco la ironía cómica. Es por ello por lo cual decimos que *“el modernismo clásico es algo del pasado y el posmodernismo debería ocupar su lugar. Este nuevo componente es lo que se llama generalmente la “muerte del sujeto” o, para decirlo con un lenguaje más convencional, el fin del individualismo como tal.”*<sup>601</sup> Ya que el modernismo se centró en el individualismo que poco a poco se fue desgastando, quedando en los albores del nacimiento del yo. Y es por ello por lo que se piensa que el posmodernismo es un relevo al que teníamos que llegar en algún momento. Se postergó la inevitable muerte del sujeto que fundamentalmente estaba enraizado en su individualismo. En este momento *“lo que debemos retener de todo esto es más bien un dilema estético: porque si la experiencia y la ideología del yo único, una experiencia e ideología que informaron la práctica estilística del modernismo clásico, está terminada y agotada,*

---

<sup>599</sup> Ibid. p. 169.

<sup>600</sup> Ibid. p. 170.

<sup>601</sup> Ídem.



*entonces ya no está claro lo que hacen los artistas y escritores del presente periodo.*<sup>602</sup> La tradición estética modernista ya no dio para más. Sin embargo y a pesar de que el tiempo moderno se esfumo, un artista es moderno por ser innovador y crítico, pero no basta. No ha de bastar porque no hay creación de nuevos estilos, argumenta el autor. Asimismo, lo que se mira es una inautenticidad de los estilos porque han nacido muertos.

Tampoco podemos dejar de decir que el modernismo pone de lado las buenas costumbres para poder mirar desde el arte, el mundo de otra manera. Así como alejarse de los tabúes explícitos en los que se circunscribía la sociedad formalista y supuestamente bien educada. Por lo cual, *“cualquiera que fuese el contenido político explícito de los grandes modernismos superiores, éstos, de alguna manera implícita, eran siempre peligrosos y explosivos, subversivos dentro del orden establecido. Si entonces nos volvemos de súbito a la época presente, podemos medir la inmensidad de los cambios culturales que han tenido lugar.”*<sup>603</sup> Es justamente a lo que estamos apelando, es decir, poder salirnos del orden establecido. En ese sentido los modernismos tienen cabida en nuestros días. Ir en contra del orden establecido es lo que nos permite dar cuenta de la transformación que se vive en la cultura.

Es el presente tan problemático el que nos mantiene a raya. Sin embargo, es en esta época en donde recuperamos los clásicos del modernismo, pero no porque estén dentro del canon<sup>604</sup> que unos cuantos decidieron. Son clásicos precisamente porque al sujeto que se construye en este presente le permiten problematizarse y pensarse de otro modo.

Como hemos abordado la efervescencia del posmodernismo se da a *“principios de los años 1960 en que la posición del modernismo superior y su estética dominante llega a establecerse en el mundo académico y, en lo sucesivo, es percibido como académico por toda una nueva generación de poetas, pintores y músicos.”*<sup>605</sup> Su establecimiento en la manera de pensar y en los modos de concebir el mundo se había hecho evidente. La élite

---

<sup>602</sup> Ibid. p. 171.

<sup>603</sup> Ibid. p. 184.

<sup>604</sup> Ídem.

<sup>605</sup> Ibid. p. 185.

se estableció en la academia adjudicándose un modernismo superior que en estricto sentido con el modernismo subversivo. Y así es como en aquella década se los sesenta se instauró una oleada de intelectuales, una sociedad volcada al consumismo del capitalismo tardío en donde las ciudades comenzaron a poblarse de manera abrumadora. Asimismo, la comunidad rural se quedaba a la deriva por el cambio hacia las grandes ciudades.

El posmodernismo crea estructuras donde las masas consumen modas y estilos muertos gracias a los medios de comunicación que comenzaron a tener relevancia. Los medios escritos y la televisión jugaban un papel decisivo en la manera de relacionarse de los sujetos. Asimismo, era más común el uso del automóvil como una de las fuentes básicas de movilidad. El cambio con respecto a los antecedentes de luchas sociales, guerras era ya harto evidente. Lo que se vive es *“la desaparición de un sentido de la historia, la forma en que todo nuestro sistema social contemporáneo ha empezado poco a poco a perder su capacidad de retener su propio pasado, ha empezado a vivir en un presente perpetuo y en un perpetuo cambio que arrasa tradiciones de la clase que todas las anteriores formaciones sociales han tenido que preservar de uno u otro modo.”*<sup>606</sup> Un vivir en el aquí y en el ahora que de entrada no es preocupante sino que se vuelve peligroso en tanto que no se tenga un sentido histórico. Se desprecia la historia porque tal parece que no tiene nada para contarnos o para poder entender en dónde estamos y cómo es que llegamos hasta aquí. El pasado se desliza como arena entre las manos. Y así, el presente se ancla a nosotros como una sociedad que acepta el presente tal y como viene.

Tal parece que el presente se traga, no se mastica y, por lo tanto, se asume simplemente sin posibilidad de la crítica. Y sino conocemos nuestra historia, menos las tradiciones que resisten las embestidas de un presente que las rechaza. En este sentido podemos darnos cuenta cómo *“la función de las noticias es relegar tales experiencias históricas recientes lo más rápidamente posible al pasado. La función informativa de los medios de comunicación sería la de ayudarnos a olvidar, la de servir como los mismos agentes y mecanismos de nuestra amnesia histórica.”*<sup>607</sup> El ejemplo más evidente en el que

---

<sup>606</sup> Ídem.

<sup>607</sup> Ibid. 186.

se mira la amnesia histórica es la televisión con todo un mecanismo de imágenes que se tienen en un segundo y al siguiente desaparecen para formar parte de un pasado que no volverá y que poco importa. La información en los medios de comunicación es fugaz tanto que la olvidamos con el único fin de reproducir una sociedad amnésica a la que le importa muy poco su pasado. El acceso a la información lo tenemos en nuestras manos, pero se vuelve peligroso en tanto no exista crítica y sólo consumamos la imagen.

Es por ello por lo que no podemos escribir sino es desde el presente acerca de la problemática que hemos de presentar a continuación como es la diferencia. El concepto que tiene una centralidad para poder discutirlo fundamentalmente desde una lectura crítica y teórica en un tiempo como el que estaremos trabajando es el de presente. Lo inmediato se presenta como lo único que hemos de vivir. Sin embargo, es lo efímero y lo demasiado superficial a lo que nos hemos atenido con sociedades extremadamente nihilistas y hedonistas que poco valor han de tener para transformarse en otro modo de ser y de experiencia en el mundo con respecto siempre a un otro.

Asimismo, el problema que se discutirá es el de una época como la nuestra sumergida en el presente. Es por ello por lo que es necesario retomarlo de esta manera para que alcancemos la profundidad que queremos en nuestra problemática central que es el de la discusión en torno a la diferencia. Nos hemos de colocar desde un posicionamiento crítico y conceptual para dar cuenta de las teorías, discusiones y debates que están bordeando el problema. Ya los hemos recuperado conforme la confrontación con los autores del concepto de presente nos lleven hacia el problema de la diferencia.

Es por ello por lo que, andamos en *la búsqueda del presente* como diría Octavio Paz al titular de esa manera el texto del discurso que pronunció ante la Real Academia Sueca. En donde planteaba sentirse desalojado del presente. Era un estar en otro tiempo, pero no ahora ni aquí. Es, pues, una expulsión del presente. Además, dirá Paz, es la búsqueda de la realidad real. En el presente no encontramos satisfacción, sino sólo malestar. Porque, retomando al poeta, nos hemos quedado con las manos vacías. Y agrega, aparece el otro tiempo, el que buscábamos sin saberlo: el presente, la presencia.

II.2. El problema de la diferencia y el lanzamiento hacia un otro: los monstruos.

*"[...] Estáte en tu lugar, no te llegues a mí, que soy más santo que tú; éstos son humo en mi furor, fuego que arde todo el día."*

Isaías 65:5

*"El alma bella dice: somos diferentes, pero no opuestos..."*

Deleuze, Gilles

*"Educar es, en su esencia, lanzarse hacia el otro, y ésta ha sido la cuestión directriz de la filosofía contemporánea."*

Mèlich, Joan-Carles

No trabajamos un problema trivial sino uno sumamente relevante para la época en que vivimos. Una época enfrascada en el presente. Hemos dado pinceladas acerca la problemática del presente en el punto anterior. La diferencia tal como la abordamos es todo lo que no soy yo. Todo lo otro, lo que está fuera de mí. Sin embargo, a lo que nos hemos de volcar es al tiempo desde donde estamos hablando y cómo ese tiempo se convierte en un problema en este apartado. El concepto de tiempo<sup>608</sup> acaece debido a que no creemos en

---

<sup>608</sup> En una primera impresión podríamos definir el tiempo como: *"imagen moviente de la eternidad"* (Platón), *"el número del movimiento con respecto al antes y al después"* (Aristóteles), *"la vida del alma en movimiento al pasar de un estado de acción o experiencia a otro"* (Plotino), *"un presente de cosas pasadas, la memoria, un presente de cosas presentes, la visión, y un presente de cosas futuras, la expectativa"* (san Agustín). [Sin embargo] *Todas estas definiciones, como cualquier otro intento de capturar la esencia del tiempo en una fórmula concisa, son inserviblemente circulares porque emplean nociones temporales.*" Audi, Robert. (2004) óp. cit. p. 980. Según las concepciones más antiguas acerca de este concepto tienen que ver con el movimiento que necesita de elementos como es la imagen, el número, el alma o una determinada experiencia del tiempo. Asimismo, todos éstos se conjugan con o respecto a una posibilidad a la que el tiempo mismo los lleve. Es decir, el tiempo como experiencia posibilita la eternidad, el conocer lo que vivimos en la medianía del antes y el después. Incluso nos permite recordar cómo llegamos adonde estamos y proyectarnos a un futuro del que

las cronologías que se hacen a destajo aludiendo al tiempo, cualquiera que se esté abordando. El tiempo no es el calendario colgado en la pared. El tiempo es un instante que nos interpela hoy, nos hace volver al pasado, pero no para quedarnos en él sino por el contrario nos hace mirar hacia la eternidad. Parafraseando a Octavio Paz, el tiempo siempre querrá decirnos algo. Tanto así que, como nunca nos contentamos con la primera definición de tiempo, necesitamos ahondar un poco más en este concepto. Por lo cual, recurriremos a Abbagnano que nos comparte su concepción para poder abordarlo: *“(gr. χρόνος; lat. tempus; ingl. time; franc. temps; alem. Zeit; ital. tempo). Se pueden distinguir tres concepciones fundamentales: 1) el T. como orden mensurable del movimiento; 2) el T. como movimiento intuitivo; 3) el T. como estructura de las posibilidades. Con la primera concepción se relacionan, en la Antigüedad, el concepto cíclico del mundo y de la vida del hombre (metempsicosis) y, en la época moderna, el concepto científico del tiempo. Con la segunda concepción se relaciona el concepto de conciencia, con la que el T. se identifica. La tercera concepción, nacida de la filosofía existencialista, presenta algunas innovaciones conceptuales en el análisis del concepto de tiempo.”*<sup>609</sup> Alude en primera instancia a la concepción antigua. Por lo tanto, se mira limitado frente a la imagen estática que nos proporcionan los autores antiguos como los pitagóricos hasta Aristóteles que, aunque sea una imagen detenida ha de tener una movilidad que justamente tendrá el carácter de eterna. Nos ha dicho Abbagnano acerca de que el tiempo es una estructura de posibilidad lo cual nos augura una revolución de un concepto que sin lugar duda remueve la percepción de que es puro movimiento cíclico o estático. El tiempo en su significación es sobre todo orden. Sin embargo, el tiempo es mucho más que un orden cronológico.

Siguiendo aún al poeta, retomamos lo que dice al final de su pequeña obra de teatro basada en un cuento de Nathaniel Hawthorne, cuando hace hablar al personaje del mensajero y dice: *“Porque ayer y mañana no existen: todo es hoy, todo está aquí, presente.*

---

no sabemos pero que constantemente aludimos a él. De en tanto en tanto al definir el concepto de tiempo recurrimos constantemente a elementos temporales que aparecen, pero no son suficientes para poder concretizar una definición.

<sup>609</sup> Abbagnano, Nicola. (1974) óp. cit. p. 1135.

*Lo que pasó, está pasando todavía*<sup>610</sup> Un presente perpetuo en el que nos encontramos y no podemos escapar como la mosca atrapada en una perfecta telaraña tejida.

Es en el último diálogo de *La hija de Rappaccini* donde encontramos que en el presente todo está aquí. En el presente no está otra cosa sino lo que pasa en este instante. El tiempo no es lineal. Sin embargo, se viven cosas que ya habían pasado y tal parece que todo se repite. En uno de los poemas más emblemáticos, pero poco valorado, es el de *Viento entero* en donde nos hace reflexionar acerca de lo que llamó: presente perpetuo. Así pues, dejemos que el poeta nos hable:

*“El presente es perpetuo  
Los montes son de hueso y son de nieve  
están aquí desde el principio  
El viento acaba de nacer  
sin edad  
como la luz y como el polvo  
Molino de sonidos  
el bazar tornasolea  
timbres motores radios  
el trote pétreo de los asnos opacos  
cantos y quejas enredados  
entre las barbas de los comerciantes  
alto fulgor a martillazos esculpido  
En los claros de silencio  
estallan  
los gritos de los niños  
Príncipes en harapos  
a la orilla del río atormentado  
rezan orinan meditan*

---

<sup>610</sup> Paz, Octavio. *Obra poética I (1935-1970)*. FCE-Círculo de lectores. México, D. F. 2006. p. 259.

*El presente es perpetuo*  
*Se abren las compuertas del año*  
*el día salta*  
*ágata*  
*El pájaro caído*  
*entre la calle Montalambert y la de Bac*  
*es una muchacha*  
*detenida*  
*sobre un precipicio de miradas*  
*Si el agua es fuego*  
*llama*  
*En el centro de la hora redonda*  
*encandilada*  
*potranca alazana*  
*Un haz de chispas*  
*una muchacha real*  
*entre las casas y las gentes espectrales*  
*Presencia chorro de evidencias*  
*yo vi a través de mis actos irreales*  
*la tomé de la mano*  
*juntos atravesamos*  
*los cuatro espacios los tres tiempos*  
*pueblos errantes de reflejos*  
*y volvimos al día del comienzo”<sup>611</sup>*

Octavio Paz establece particularmente en este poema una manera distinta de concebir el tiempo. Es un fragmento de un poema monumental y bastante denso en donde hay giros dentro del mismo, pero siempre cae en la frase: *El presente es perpetuo*.

---

<sup>611</sup> Ibid. pp. 395-396.

Encontramos un regreso siempre a un punto específico para poder dar sentido a lo que se escribe. Las figuras poéticas nos recuerdan cómo es que el comienzo tiene una vigencia en nuestros días. Utiliza la figura de un monte para poder dar testimonio de un principio.

Tal parece que tanto un monte como el viento han estado siempre. Están tan presentes que no notamos su presencia dentro de nuestra atmósfera para poder decirnos con su majestuosidad y vitalidad que desde el comienzo ellos ya estaban. Asimismo, sucede con la luz que aparece como un recurso narrativo por ejemplo en el capítulo uno versículo tres del *Génesis*. Recurrimos constantemente al comienzo que se convierte en un tiempo sin tiempo. Incluso es un tiempo que no es cronológico y, por lo tanto, no se cuenta de manera lineal. Todo acontece de un modo repetitivo que creemos que el presente en el que vivimos se experimenta de una sola manera. La cotidianidad se convierte no en una portadora de novedad sino por el contrario nos aleja de lo que en ella existe como diferente a nosotros.

La maleza del presente crece tanto que no nos permite mirar lo que está frente a nosotros. Asimismo, ese desconocer lo que está frente a nosotros hace que la piel se erice y que aparezca al instante sea un movimiento violento que va siempre con cierta cautela y pasividad. Generalmente no gusta encontrarse con desconocidos. Dentro de este presente aún podemos encontrar destellos de humanidad entre gritos y locuras. El presente permanece con un sentido melancólico y frío. Un presente de estado anímico permanente, pero a la vez chocante. Los días pasan indiferentes frente a un abanico de otros seres humanos que sentimos tan ajenos. Lo único que hace voltear la mirada es la morbosidad de otro que sufre para poder capturarlo en una imagen o en una videograbación. No nos detenemos porque la esté pasando mal sino porque tenemos que ser los primeros en subir a la red lo que el lento de la cámara capturo. Tan efectivas que se vuelven inservibles para poder ayudar al otro. El tiempo sigue su marcha pintando una imagen fantasmal donde otros seres humanos vagan con mucho apuro metidos en las pantallas de los celulares ignorando lo que sucede frente a sus narices. Todo se vuelve virtual. El amor, la amistad, los abrazos, las miradas, las relaciones; nosotros mismos creemos tener una vida dentro de una red que ofrece popularidad, pero nunca una cálida caricia o un beso desenfrenado.



Vivimos en un presente perpetuo donde tal parece ser que las pantallas son la única vía de comunicación y un acontecimiento de cualquier índole deja de ser relevante en una milésima de segundo. En donde sino estás en una red social no existes.

Hemos visto lo que ha generado el presente, uno en el que converge lo que hacemos y cómo lo hacemos con un entorno cada vez más sumido en lo tedioso de lo cotidiano. La experiencia del presente *“encierra los acontecimientos más cotidianos de la existencia, el curso de nuestra propia vida, las referencias comunes del tiempo que estamos viviendo. El presente reúne lo más cercano a lo que somos. Pero cuanto es cercano posee una coraza que le hace defenderse ante cualquier consideración y le reviste de una dureza especial.”*<sup>612</sup> Vivimos en una constante repetición de lo mismo, éste es el eje de lo que experimentamos estando en un mundo que no cambia. Nos enfocamos en una habitual manera de vivir frente al tiempo en el que estamos colocados. El transcurrir del tiempo no se detiene. Tal parece como el caudal de un río o como caballos desbocados; incluso dentro de ese tiempo las relaciones en las que estamos inmiscuidos existen un entorno que siempre es el mismo, con lo cual podemos indagar acerca de lo que somos y estamos siendo. En este mismo sentido lo que aparece es una desconfianza frente a lo que somos, creando un mecanismo de defensa que nos hace ensimismarnos dentro de una coraza tan dura como la de un caracol. ¿Qué podemos hacer con esa dureza? Romper con ella. Así que, *“un modo de violar esta dureza que segrega lo cercano es elevar lo próximo a objeto de consideración teórica. Es decir, realizar una teoría de lo cercano. Pues la teoría es siempre una lucha cuerpo a cuerpo contra la dureza de lo inmediato.”*<sup>613</sup> Transgredir la coraza para que haya un acercamiento con lo que nos es próximo con lo otro y así, poder reconocer la diferencia como objeto que podemos conocer. Llevar a cabo una investigación acerca de lo que hemos llamado diferencia nos hace que no podamos disociar el objeto con respecto a la teoría. Mediante la teoría es que existe la posibilidad de la transgresión frente a lo inmediato del presente. Y así poder elucubrar y experimentar las relaciones con la diversidad.

---

<sup>612</sup> Izuzquiza, Ignacio. *Filosofía del presente. Una teoría de nuestro tiempo*. Alianza Editorial. Madrid, España. 2003. p. 17.

<sup>613</sup> Ídem.

La reflexión que nos convoca hablar acerca de la diferencia es posible abordarla desde un presente que alude a lo inmediato. El presente trae la representación de lo que somos y mirarlo porque no es ajeno sino cercano. Y tan cercano que tal parece que se puede perder en un abismal olvido. Esto sucede porque de tanto en tanto la novedad no existe sino sólo la imposición de un presente que se convierte en una inmediatez que aceptamos sin ninguna crítica. El presente como concepto hemos de ponerlo frente a actitudes que podemos tomar para no darlo por bueno. Es decir, para rechazar el presente. Para poder decirlo en palabras de Izuzquiza, sería del siguiente modo: *“Estas actitudes van desde una aceptación sin límites a lo que el presente dicta hasta una crítica de las imposiciones del presente que llevan a actitudes de marginalidad y hastío. Pero sobre todas ellas hay una muy peculiar: la que se deriva de vivir el presente como una tensión, lo que supone aprender a “estar”, simplemente en un presente determinado.”*<sup>614</sup> Viene a reforzar lo que veníamos trabajando con Jameson en donde se nos había planteado un sintomático presente en el que nos encontramos, pero en este caso habría que mirar qué actitud tomamos frente al presente. Lo más cómodo sería aceptarlo como viene sin protestar. Sin embargo, optamos por una crítica al presente lo que nos ha de llevar a que se nos mal mire. Se nos delega hacia la marginalidad y hastío. No se queda ahí, sino que vivimos en una constante tensión frente al presente porque no aceptamos ninguna imposición. La tensión en el presente supone una exaltación por la impaciencia o la exasperación provocada por un presente que nadie ha podido escoger y que nos toca afrontar.

Nos ha dicho Izuzquiza que el presente se vive como si fuese tensión y también es el objeto que le ha permitido disertar sobre el tiempo. Esa relación entre la tensión y el tiempo es la que constituye la sucesión que bien la podemos poner como un *momento temporal*, una *intersección*. Asimismo, nos lo dice y reafirma al decir: *“el presente es un concepto temporal. [...] exige advertir que el tiempo es una sucesión y que todo presente no es sino un momento de esa sucesión temporal. [...] una parte de esa cadena que constituye el tiempo.”*<sup>615</sup> Adscrito al tiempo supone el momento temporal que haya una continuidad del

---

<sup>614</sup> Ibid. p. 18.

<sup>615</sup> Ibid. p. 19.

presente que se coloca como una parte que constituye el fluir de un espacio que lo conlleva a ser parte de un sistema de eslabones compaginados que sin duda alguna tienen una mínima de secuencia.

El presente no sólo es temporalidad, sino que tiene en particular un *carácter tensional* frente a los eslabones que conforman el presente. Asimismo, *“exige mantener, en su seno, la tensión que lo une al pasado y al futuro.”*<sup>616</sup> Parece como dissociado de dichos tiempos. Sin embargo, la loza del tiempo se hace notar para poder pensar en cómo el presente en el que estamos tiene en cuenta el pasado, así como el futuro. Es justamente encontrarse en la medianía para experimentar el presente. El presente al no ser pasado, ni futuro coge una tensión que puede ser agradable o insoportable. Es por ello por lo que Izuzquiza nos dirá que es agradable debido a que *“parece dominar la sucesión temporal, eliminando la ansiedad que produce toda tensión. [Por otro lado,] es insoportable porque su carácter de ser intermedio le abre siempre a los otros momentos de la cadena temporal.”*<sup>617</sup> Se entrecruzan ambas características. En primera instancia tal parece que todo pasa con lo cual la tensión que nos produce el presente se desfoga, pero a su vez se tiende a ser complicado debido a que al colocarnos en la justa medianía abre la posibilidad de que éste se abra y transite entre el ayer y el mañana o se extienda desde el hoy, como diría el autor.

Asimismo, en el presente sucede una intersección entre la sucesión del presente y lo que se vive en él. Se alude al presente siempre y cuando se haga desde quien está lo viviendo. Asimismo, se habló de éste a partir de una o varias referencias. Por lo cual no podríamos hablar de lo que el presente significa para otro. Cuando hablamos del presente lo hacemos anclados a un momento determinado del tiempo; uno que no ha pasado pero que no es el que pasará. El tiempo al que nos referimos está pasando, por lo tanto, tiene ese carácter de intersección con lo cual podemos hablar del “aquí” y “ahora” que son términos propios de nuestro tiempo. Es decir, del presente. Izuzquiza nos dirá que dentro de ese engranaje temporal nuestros términos hacen referencia a una fijación de la cadena temporal y a una limitación precisa del espacio, impuesta por nuestro tiempo. Y va más allá,

---

<sup>616</sup> Ídem.

<sup>617</sup> Íd.

al decirnos que *“el presente es cuanto ocurre aquí y ahora respecto a quien lo está viviendo.”*<sup>618</sup> No sólo se refiere a una persona sino a lo que le rodea. Es decir, el presente está ocurriendo en relación a un objeto, un acontecimiento o una situación de un tiempo; un tiempo fijo e impuesto por el espacio, así caemos en cuenta de la intersección del presente. Vivimos en un presente determinado, es decir, siempre es “este” presente<sup>619</sup>.

Siempre olvidamos cosas que queríamos recordar y recordamos lo que intencionalmente, pero de manera fallida queremos olvidar; por otro lado, con respecto al futuro siempre le pisamos los talones, pero nunca lo alcanzamos, sólo como posibilidad de proyección. Una proyección que siempre es incierta y por lo tanto sentimos inquietud. Asimismo, éste presente es mi presente. El presente se vive mediante pronombres. En primera instancia vienen los demostrativos para luego dar paso a los posesivos. Es decir, ya no es este, sino “mi” presente. Sin embargo, no es porque estemos o sea mío son porque somos presente. Es decir, “se es” el presente. Al ser nosotros presente no podríamos renunciar a él porque perderíamos la propia identidad<sup>620</sup>.

El presente que vivimos es nuestro por el simple hecho de existir. Estamos siendo en un lugar determinado sin haberlo escogido. El presente no es premeditado simplemente pasa porque tiene que pasar. Ya está pasando. Asimismo, acontece el “tener”, “ser de”, “poseer”<sup>621</sup>. Con lo cual supone tener familia, ser de un país y poseer una cultura. Es decir, nacemos en un lugar determinado, en una cultura que nos transmiten dentro de un núcleo familiar. Sin embargo, interiorizamos tanto esa cultura que creamos de manera estúpida murallas alrededor nuestro que nos separa de los otros a tal grado que los violentamos. Nos creemos el discurso del patriota que defiende a su nación tergiversándolo de tal manera que el extranjero es una figura caricaturesca la cual no merece ni un poco de atención. Mencionar cómo en nombre de falsos patriotismos han germinado guerras brutales. Lo mismo sucedió y sigue sucediendo a través no sólo de guerras, supuestas conquistas sino

---

<sup>618</sup> Íd.

<sup>619</sup> Ibid. p. 20.

<sup>620</sup> Ídem.

<sup>621</sup> Íd.

mediante las constantes deportaciones de migrantes a lo largo y ancho del mundo. Cogemos el presente, es decir, lo poseemos. Él mismo nos está poseyendo. Nos apropiamos tanto del presente que nos envuelve en su modo de ser y estar. Yo soy el presente.

Sí, soy el presente. Al ser el presente e interiorizar cómo el presente lo esto viviendo es que nos asumimos como el presente. Este es nuestro presente tan cercano que no lo podemos contener, estamos siendo y viviendo en él. Todo al mismo tiempo. El presente se convierte en la posibilidad de tocar, sentir, palpar el agua de una cascada, pero no poderla contener entre las manos. El tiempo fluye como el agua en donde nos damos cuenta cómo el pasado lo hemos dejado ir, pero el futuro viene como un torrencial hacia nosotros colocados en un presente que no podemos contener, pero en el que sí *“podemos soñar otros mundos y otros tiempos diferentes.”*<sup>622</sup> El único espacio en donde podemos pensarnos de otro modo. Si nos pensamos así, posibilita al presente como el único tiempo en el que soñamos mundos, tiempos de otros modos. El presente si acaso no piensa más allá de su tiempo vivido no podríamos apuntalar a un futuro diferente.

Ya nos ha dicho Izuzquiza que el presente es *simultáneo, cercanía, una morada* y es *escatológico*. Primero, abordamos en relación a todo lo que se presenta en él. Es decir, todo se vive en él, todo *“ocurre a la vez, al mismo tiempo de quien lo considera, y forma con él una unidad que lo constituye como tal sujeto u observador.”*<sup>623</sup> Está en el presente donde todo al mismo tiempo y el sujeto se hace en el presente en el que se encuentra. Lo que se nos muestra es cómo el sujeto a partir de un ser *“ahí”*, se está constituyendo como lo ente en términos heideggerianos. Así lo miro Izuzquiza cuando alude al ensayo de *Ser y tiempo* en el que discute la problemática del ser. Asimismo, el concepto complementario de *“da”* en donde es el *“ser-ahí”*, convierte en un punto de partida para entender la pregunta por el ser y su estar en el mundo. Heidegger se pregunta por el sentido del ser, concepto que problematiza, el cual dará cuenta a lo largo de dicha obra. Sin embargo, no es sólo la búsqueda por el concepto de ser sino sobre todo por la exposición que éste tiene. Intenta una comprensión mediante la pregunta por el ser *“reiterar la pregunta que interroga por el*

---

<sup>622</sup> Ibid. p. 21.

<sup>623</sup> Ídem.

*ser quiere decir, por ende, esto: desarrollar de una buena vez y de una manera suficiente la pregunta misma*<sup>624</sup> Y así poder comprender mínimamente que ser no es el ente. Asimismo, la dificultad por significar este concepto de ser. La pregunta siempre será lo más sustancioso. El ser no es ni nos referimos al ente sino *“en cuanto es aquello de que se pregunta, requiere, por ende, una forma peculiar de mostrarlo que se diferencia esencialmente del descubrimiento de los entes.”*<sup>625</sup> Es el ser en cuanto ser que puede preguntarse por su existencia. Es en ese punto en donde radica la importancia del ser y la pregunta por éste. Nadie se pregunta por el ser sino nosotros mismos. Es decir, los seres humanos. Y es el único porque afecta a otros con su existencia. Y es el ser del ente es el único que se pregunta por su estancia en el mundo, *“en tanto el ser constituye aquello de que se pregunta y ser quiere decir ser de los entes, resultan ser aquello a que se pregunta en la pregunta que interroga por el ser los entes mismos. A éstos se los interroga, acerca de su ser [y así] se gane y se asegure por anticipado la recta forma de acceso a los entes. Pero “entes” llamamos a muchas cosas y en distinto sentido. Ente es todo aquello de que hablamos, que mentamos, relativamente a lo que nos conducimos de tal o cual manera; ente es, también, aquello que somos nosotros mismos y la manera de serlo.”*<sup>626</sup> El ser está ahí, está existiendo. Por lo tanto, el ser que está ahí, es el que se pregunta por su existencia. Es decir, por el ser del ente. Sin embargo, el ente no sólo es el ser que se pregunta en un estar ahí, sino que hablamos de los entes que podemos nombrar. A los entes que están ahí, sólo el ser da cuenta de ellos porque sabe de su existencia. El ser del ente está existiendo en relación a otros entes que nos constituyen lo que son y la manera de estar siendo en el mundo. Es en la pregunta por el ser que podemos comprender el modo de estar del ente en el mundo.

La simultaneidad no es fácil de abordar desde el punto en el que se ubica, es decir, en la época de la globalización que *“consiste en conseguir mayores cotas de simultaneidad. Los aparatos más sofisticados, los avances médicos, los medios de comunicación, pretenden*

---

<sup>624</sup> Heidegger, Martin. *Ser y tiempo*. FCE. México, D. F. 2002. § 1. p. 14.

<sup>625</sup> Ibid. § 2. pp. 15-16.

<sup>626</sup> Ibid. § 2. p. 16.

*alcanzar la simultaneidad. [...] el mercado de capitales actual no puede entenderse sin el deseo de alcanzar la simultaneidad.*"<sup>627</sup> Es una época de la rapidez en que se vive a bocanadas al mismo tiempo. Es como abrir cualquier red social y lo que era noticia en este momento al siguiente ya no lo es. Se experimentan diferentes sensaciones, emociones y sentimientos que tan pronto dejan de aparecer en la pantalla nos olvidamos de ellas. Nada permanece. Todo es efímero. Todo se vive *en tiempo real*. La ciencia ha pretendido mediante la simultaneidad vivir todo al mismo tiempo con lo cual ha logrado que al tener varias cosas, avances al mismo tiempo lo desechable se apodere de nosotros.

La presente pasa aquí y ahora, por lo tanto, está pasando en tiempo real, diría Izuzquiza. Asimismo, en el presente hay algo de la cercanía "*no solicitada: se impone y puede llegar a ser asfixiante.*"<sup>628</sup> En ella se vive un presente que se asemeja a la bota que está encima de nosotros justamente entre el pecho y el cuello, obstruye al aparato respiratorio causando una extrema desesperación. El impedimento que hay para que el aire circule y la sensación que podríamos llegar a sentir es lo que supone el presente como imposición. El presente que no pedimos pero que tenemos que vivir y por lo tanto se convierte en un problema porque llega a ser abrumador. Sentirse ahogado por el presente donde "*la masa de acoso se constituye teniendo como finalidad la consecución de una meta con toda rapidez.*"<sup>629</sup> Es una característica del tiempo presente del que parece que no podemos desafianarnos. Es un tiempo en cual lo que existe es lo rápido que eres en relación a la utilidad que puedas llegar a representar para convertirse en seres utilitarios y desechables. Entre más rápido produzcas y te pueda desechar será mejor de acuerdo con la masa de acoso. Tal parece ser que somos hombres de unicel en donde sólo servimos para una sola ocasión.

La masa ejerce su poder sobre otro hombre, actúa con rapidez y le es próxima para abalanzarse porque quiere matar. Esa es la meta: la muerte del otro. Es imposible detener su cometido porque la masa está decidida a matarlo. No importan las razones o los

---

<sup>627</sup> Izuzquiza, Ignacio. (2003) óp. cit. p. 21.

<sup>628</sup> Ídem.

<sup>629</sup> Canetti, Elías. *Masa y poder*. Muchnik Editores. Barcelona, España. 1981. p. 43.

argumentos, la meta es lo más importante. La masa *“avanza hacia la meta; es imposible privarla de ella. Basta dar a conocer tal meta, basta comunicar quién debe morir, para que la masa se forme. La concentración para matar es de índole particular y no hay ninguna que la supere en intensidad.”*<sup>630</sup> Se acerca, no es posible detenerla. Así el presente se abalanza sobre la víctima que es siempre un otro, pues la cercanía implica que se imposición, agresión e invasión. Esa es la cercanía del presente. Y así el presente como la masa avanza sobre el que debe morir para acometer con intensidad el acto. Así que la cercanía se convierte en la meta. Y *“la meta lo es todo. La víctima es la meta, pero también es el punto de la máxima densidad: reúne las acciones de todo en sí misma. Meta y densidad coinciden.”*<sup>631</sup> Por lo tanto tiende a ser agresiva. Vivimos un presente que nos agrede porque lo es todo, es la meta en donde lo que se siente es la densidad. Es allí, en la víctima donde todo se vive. La cercanía no sólo agrede, sino que invade la intimidad<sup>632</sup>.

En el presente no hay relación, mucho menos intimidad que supone la cercanía entre dos; es decir, entre nosotros. La consecuencia es clara: la agresión. Es el presente que nos posibilitará entrar a nuestra problemática acerca de la diferencia. Sin embargo, hay que decirlo apoyados en las palabras de Izuzquiza, que nos ha dicho cómo la cercanía *“cuando no es solicitada o conquistada voluntariamente, se convierte en una agresión, invade la propia intimidad. Todos poseemos experiencia de ello y criticamos a quienes desean estar cerca de nosotros sin que hayamos solicitado su presencia. Es difícil, hablar de intimidad y privacidad cuando se habla del presente: éstas conquistas deben realizarse, muchas veces, contra las exigencias que el presente impone.”*<sup>633</sup> La cercanía es una transgresión a la intimidad. Así se vive la cercanía frente a otros como la agresión de una presencia que es imprevisible. Jamás se espera la llegada de otros, pero desde ya es un acto violento sentir su cercanía. En el presente rehuimos de la cercanía que supone el otro. Es complicado estar abiertos a quienes desean acercarse, siempre alegamos querer privacidad; no contamos por otro lado que la intimidad sólo se puede llevar a cabo en compañía de otro y, por lo tanto,

---

<sup>630</sup> Ídem.

<sup>631</sup> Íd.

<sup>632</sup> Izuzquiza, Ignacio. (2003) óp. cit. p. 22.

<sup>633</sup> Ídem.



supone que sea una relación. Tenemos que ir por la realización de la intimidad, pero sólo se puede hacer en tanto que podamos negar el presente y sus supuestos.

El presente constituye una *cercanía absoluta* o un estar *ante* o *delante* de lo que supone presencia. También supone lo manifiesto, aquello que se encuentra abierto de quien lo esté viviendo, aunque esto no se haya pedido. Asimismo, quizá nos ha de decir cómo el presente es una morada porque no se puede renunciar a él. Vivimos en un presente impuesto y por lo tanto se vuelve irrenunciable. No es un habitar el presente, sino que se mira desde un *vivir en* el presente o *morar en* él. O sea, un *entorno impuesto* o un estar *voluntariamente*. El presente es un vivir en él sabiendo que está impuesto, al contrario de lo que supone morar en él es un cuestionarse si se quiere vivir conforme al presente. Es decir, un presente voluntario. En la morada habría que mirar cómo *“quienes vivimos en este tiempo, nos encontramos ante determinados hechos y acontecimientos que son nuestro medio. Pero ello no quiere decir que los aceptemos o que nos sintamos a gusto ante ellos. [...] Vivimos en ese entorno, que es nuestra propia habitación. Pero habremos de realizar el esfuerzo de construir, con los materiales de ese medio, una morada y un hogar propio.”*<sup>634</sup> Frente a los embates del presente que es el tiempo en que vivimos. Es decir, vivimos en un tiempo en el que tenemos que estar en un entorno con determinados materiales como medio. Por ejemplo, medios tecnológicos, de guerra o de riqueza, etc. Éstos dictaminan nuestro tiempo y no podemos desligarnos de ellos. Los tenemos como medio, pero no significa que tengamos que aceptarlos. Incluso es pensarnos hasta qué punto podemos vivir sin ellos. Los medios que mencionamos se han convertido en los nuevos dioses en un tiempo en que quienes tengan cuando menos estos medios controlados mandarán al resto. Hacernos cargo de nuestra habitación implicará utilizar los medios que estén al alcance para poder crear una nueva morada en la que nosotros, el resto, podamos decidir voluntariamente.

El presente también es un poder soñar otros mundos. Incluso otros tiempos posibles. Es por ello por lo que el presente es *“una cercanía que exige ir más allá de sus propios*

---

<sup>634</sup> Ibid. p. 23.

*límites. [...] Es el único territorio desde el que soñar tiempos distintos o mejores a él mismo. En suma: sólo con un tono esquizofrénico puede vivirse el presente. También en nuestra época.”*<sup>635</sup> Es un poder construir cercanía de otro modo, rompiendo con los límites por los cuales nos pensamos. Es posibilidad del soñar y pensar en otros tiempos que no sólo sean distintos sino mejores al que se está viviendo. Es un mundo que se piensa diferente en relación a éste que vivimos. El presente es un tiempo escatológico nos ha dicho Izuzquiza; sin embargo, nos podemos pensar de otra manera. El presente es mierda. Pero en este tiempo que es presente hay posibilidad de ir más allá de lo evidente. El presente se vive en tensión. Al mirarlo de esta manera es que podemos seguir pensando en un presente que, al ser escatológico, *apunta más allá de lo que es*<sup>636</sup>. Más allá de sí mismo.

La existencia es sobre todo contingencia. Asimismo, el presente está presto y bien sabido de que representa olvido y muerte. El presente quiere perdurar. Sin embargo, se topa de frente con un sentir de no morir, asimismo de no ser olvidado. Por lo cual *“quien vive en el presente con toda la intensidad que sea posible deseará no morir anticipadamente en el olvido y soñará en alentar un deseo de inmortalidad.”*<sup>637</sup> En el presente hay apertura para vivirlo en relación al olvido y lo que pudiera significar la muerte. Se vive en el presente con la intensidad de la existencia. Asimismo, la muerte no estará como en ningún otro ser humano presente. Tal parece que negamos de la existencia la fatídica muerte a la que cada uno tendrá que llegar. Tenemos un nacimiento, pero también una muerte segura en cierto momento pero que no sabemos cuándo será. Es por ello por lo que la incertidumbre se arraigará fuertemente en nosotros. El hombre no quiere morir y menos en el olvido. Por ello soñará en la inmortalidad, cuando Unamuno ha dicho que el hombre es aquel que vive y muere, sobre todo muere. Queremos perdurar y nuestra existencia perpetuar, pero al ser finitos se vuelve totalmente imposible. La muerte nos causa escozor, asimismo la sensación de ser olvidados. Sin embargo, es parte de la existencia del hombre.

---

<sup>635</sup> Ídem.

<sup>636</sup> Íd.

<sup>637</sup> Íd.

El presente es acción y tensión; asimismo en él hay en consecuencia huellas y resonancias. Es en ese sentido que le presente tiene cierto valor debido a que llegamos a conocer por medio de las huellas como experiencias inmediatas. Así, pues, las huellas han de poder distinguirse para poder mirarlas como un hecho histórico. Es por ello por lo que, un rasgo es *“algo que deja huella cuando ya no está [es] paradoja de una presencia producida por la ausencia: es un indicio, un rastro.”*<sup>638</sup> Es de este modo que sabemos al presente en movimiento. Asimismo, habría que tener muy en cuenta el sentido histórico que se le delega en este paradójico movimiento. No es contradictorio, pero si suma dos conceptos que lo son. Sólo a través de la huella que conocemos que hubo una presencia en un momento dado y que ahora, ya no está. Sin embargo, es la huella quien da testimonio. La huella pertenece al lenguaje de lo simbólico, cuentan la existencia de otro tiempo que no es el nuestro. Asimismo, nos dicen algo acerca de su origen. La huella no se programa, ni se adquiere, ni siquiera por el mucho deseo de querer dejar una. No aparecen por pretensiones o por vanidad de dejar huella a pesar de todo. Un ejemplo que nos sugiere quizá es el caso de Adolf Hitler que tenía un deseo obsesivo por perdurar a como diera lugar en la historia para poder dejar huella y a cualquier costo. Y vaya que lo consiguió, tanto que seguimos pensándonos desde el horror que presentó su imperio a través del nazismo. Construyó un imperio nazi que básicamente y simbólicamente es el odio hacia el otro hombre. Esas son las memorias del mal absoluto. Y habría que rememorarlos para que no se repita; o que Auschwitz no vuelva a existir como exigencia de toda educación nos dirá Adorno. Sin embargo, las huellas o son gratuitas o simplemente no perduran por más que así sea deseado por alguna acción humana. Las huellas que son valiosas han de ser aquellas que son por la gratuidad<sup>639</sup>. Además de que, hay la posibilidad de que perduren sólo por ser gratuita, una acción espontánea.

Nos colocamos en un presente que no pedimos, asimismo somos presente que estamos obligados a vivir. Es un presente es un destino impuesto<sup>640</sup>, el cual se puede

---

<sup>638</sup> Ibid. p. 25.

<sup>639</sup> Ídem.

<sup>640</sup> Ibid. p. 34.

aceptar, así como viene o rechazarlo para no vivir de manera paralela y mecánica. Estamos arrojados a un tiempo y espacio determinados con los cuales tenemos que lidiar debido a que nacimos en un cierto punto geográfico, con unas costumbres y cultura impuestas en nosotros. El presente al tenerlo tan presente no nos damos cuenta de que estamos interiorizando el molde. Es una época difícil para poder romper con ella, debido a que nos sentimos cómodos dentro de ella. Nos hemos acostumbrado a que la época nos dictamine. Y así es como *“hoy en día ejercemos un consumo que nos puede llevar muy lejos, agotamos los recursos de la naturaleza de un modo que puede llevar a su destrucción y nos hemos acostumbrado a vivir rodeados de guerras, violencia y pobreza. [...] Las cosas son así: el presente se impone y nunca se ha modelado según nuestros gustos o preferencias.”*<sup>641</sup> A pesar de ello, hay que ver hasta dónde somos capaces de romper con el presente. Es éste el camino más complicado que el simplemente aceptarlo todo tal cual nos dicta la época. Si es que tenemos gallardía de enfrentar la época y no sólo asumirla, hay que desacostumbrarnos a ser espectadores. Sin embargo, habría que dudar de nuestra entereza de enfrentar el presente que sigue tan vivo en las maneras de vivir de cada uno de nosotros.

En el presente todo lo tenemos al instante. Esto sucede debido a que los medios de comunicación se han convertido en el potenciador de la información. A lo largo del tiempo hemos obtenido la radio, asimismo la televisión que han permitido que tengamos de manera sino veraz cuando menos tener a la mano lo que sucede en otras latitudes del mundo. Asimismo, la internet como medio de comunicación del milenio ha desenfrenado el modo de conocer la información. En la época en que vivimos la inmediatez y rapidez es lo que impera. Asumimos que la tecnología es el nuevo dios que tanto esperábamos para poder seguir viviendo. Es lo que tiene el presente, la imposición de una época desbocada. Vivimos esclavos de una época en la que sólo existe subordinación a los dictados del presente. La pasividad del ser humano aviva el presente.

El rechazo al presente es contundente. Sin embargo, en este rechazo supone conocer y reconocer lo que se vive en el presente para saber hacia dónde podríamos movernos. El

---

<sup>641</sup> Ibid. p. 35.

rechazo es una manera *radicalmente negativa* de considerarlo. Para llevarlo a cabo hay que mirar los entramados que existen en él y de cómo pretende apoderarse de nosotros. Es por ello por lo que el presente se trata de una manera negativa. Asimismo, Izuzquiza nos propone maneras de vivir el presente en las que podemos rechazarlo fundadas en un conocimiento del mismo. Nos menciona *“la defensa del anacronismo, que es un común denominador a todas ellas. En segundo lugar, el cultivo de la rareza. A ellas se añade la urgencia de vivir en el margen del presente. Y, por último, el hastío que puede producir el presente a quienes viven en él. Pero antes es necesario considerar el denominador común de todas ellas: quienes las asumen son, en cierta forma, anacrónicos.”*<sup>642</sup> Estas formas de vivir frente al presente denotan anacronismo que las cobija. Es decir, podemos coger cualquier forma, pero sin ser anacrónicos es imposible llevarlas a cabo. Por lo tanto, abogar por el anacronismo es una manera de rechazo la cual podemos identificar en este primer momento. La manera de vivir el anacronismo es negar las imposiciones de cualquier modo que el presente nos pretenda imponer. Asimismo, sin las rarezas el mundo no podría ser, ni siquiera lo podríamos imaginar de otros modos. Los raros han de ser quienes pueden salvar a la humanidad de cualquier catástrofe que se nos venga encima. La rareza no se amolda al presente en el que vive. Por lo tanto, si es que podemos hablar de los raros han de ser aquellos que no siguen el statu quo, ni lo que el presente le imponga. Desde luego la necesidad de que en el presente podemos vivir justamente en los márgenes de éste. Al vivir así, supone sobre todo negar el presente del que nos estamos separando. No olvidamos el concepto de hastío del que hemos hablado en el apartado anterior a fin de que pudiéramos darle a éste una fuerza mayor frente al presente que es de lo que nos hemos ocupado hasta el momento. Así pues, es el hastío un signo del presente. El vivir en esta época es lo que surge como modo de vivir el presente. Es el punto más sofocante que se vive para quienes como forma de rechazo al presente.

Es por ello por lo que los raros, marginales y hastiados son los que rechazan el presente. Y así, a estos modos de vivir le podemos llamar anacrónicos. Un modo de vivir

---

<sup>642</sup> Ibid. p. 41.

desde el anacronismo que *“es siempre una forma de negación de la propia época: quien rechaza las imposiciones de su tiempo asumirá siempre variadas formas de desarraigo. No encuentra su lugar propio en el tiempo que está viviendo. No puede encontrar verdadero alimento en cuanto ofrece la época que vive. Y comparte el destino de los desarraigados: sin patria, sin nombre, sin referencias. Como los apátridas, los viajeros errantes, los extranjeros eternos o los que siempre se encuentran descontentos, quien no vive su propio tiempo asume su desarraigo [...] la ausencia de una raíz.”*<sup>643</sup> Este concepto se trata de una negación siempre y cuando sea con conocimiento de la época en que se está viviendo. Es decir, no podemos rechazar algo que no conocemos. El rechazo al presente significa no encontrar lugar en la época en que se vive. Y es justamente el no encontrar lugar lo que desestructura la época para posibilitar el anacronismo. En ese sentido el anacronismo se ha de mirar como un desarraigo frente al presente. Es decir, no se encuentra ni quiere el presente que se le ofrece. Por lo tanto, será un desarraigado a los cuales se les conciba con cierto recelo por no adaptarse al presente. Un desarraigado no intenta echar raíces, sino que es de aquí como de allá. No se sabe muy bien adónde va, ni de donde vino. Sin embargo, lo tienen claro.

El desarraigo es un anacronismo. Es decir, el desarraigo nunca significará una imitación o la pura apariencia frente al presente. Por el contrario, el desarraigo es una forma de rechazo al presente para pensarse de otra manera. Si se cae en una imitación ya no se está pensando el presente, ni mucho menos de manera crítica como hemos defendido el presentarse frente al presente. También es una manera consciente de mirar y estar en el presente. Es vivir el presente y al mismo tiempo negarlo, para luego seguir negándolo. Ser desarraigado significa una persistencia en relación a la época en que se vive. Así pues, se sabe cómo en todas las épocas ha habido un momento de tensión porque el presente está ahí, vivo. Y al ser así el presente como época se ha vivido de muchas maneras. La época manda cumplir con lo establecido, ojalá que siempre haya un desarraigado.

El rechazo al presente nos da miras para pensar el desarraigo de quienes viven desde la negación de un presente predeterminado. No lo pedimos, pero ahí está. Es una época

---

<sup>643</sup> Ibid. pp. 41-42.

latente. La primera forma del anacronismo es la de ser *raro*, es decir, aquel que no cumple con la norma. Un raro nunca intenta acomodarse, por el contrario, incomoda su manera de ser frente al presente. Hay en él una intención de incomodar a través de la crítica al presente. Ser raro es hacerles frente a los dictados del presente, a la norma. Y al mismo tiempo es resistir al dominio que puede llegar a ejercer ésta. El que es verdaderamente raro no lo puede ocultar, pero tampoco finge serlo. Además, habría que tener en cuenta que el raro conoce la norma y es por ello por lo que puede criticarla, negarla y apartarse de ella. Asimismo, *“quienes son verdaderamente raros suelen dar razón de su rareza y conocen bien las normas de las que se apartan. Realizan una crítica interna de la norma. Y permiten alcanzar una comprensión de la norma.”*<sup>644</sup> Son ellos, los raros quienes logran esa tarea de dar cuenta del tiempo en el que están colocados, conocen lo que se está viviendo dentro de éste. Por lo cual la norma la hacen a un lado para poder criticarla desde fuera y así, intentar comprender de tal manera que tenga razones para colocarse desde un ser raro.

No tengamos miedo de apartarnos de la norma. Los raros en cuanto se saben y pueden llamarse raros, han de conocer la norma dominante del presente. El raro no abunda demasiado. Es necesario conocer la problemática de su tiempo para que éste pueda decirse raro. No basta tan sólo hacer una crítica superflua que nada dirá al resto de la sociedad. Pensarse como raro es tener en cuenta que el reconocimiento jamás llegará. Es más, el raro no requiere del reconocimiento sino de la crítica que en conjunto pueda realizar a su tiempo. Y eso es lo que realmente hace al raro. Así pues, el raro pasa desapercibido en el sentido de que el mismo no quiere un distintivo por ser uno. Antes bien al saberse raro sigue desde el anonimato ejerciendo la crítica, sigue yendo en contra de la norma al mismo tiempo de que la conoce. No sigue ciegamente la norma. Da cuenta de su época y sus dictámenes para luchar en contra de éstos. Al raro le llega un cierto reconocimiento después de su muerte.

La aparición de la rareza es tan poco convencional que pocos alcanzan a reconocer a un raro en su tiempo histórico y frente a la época en que se vive. Las rarezas nos permiten

---

<sup>644</sup> Ibid. p. 43.

seguir creando mundo, asimismo posibilitan tener mundo en nosotros mismo como humanidad. Tener en una época determinada a un raro es abrir las puertas de un mundo desconocido, *“y es que permitir la existencia de raros y rarezas equivale a mantener la riqueza de la diversidad.”*<sup>645</sup> Porque es en ésta donde existe la posibilidad de creación como humanidad. Lo humano sólo es posible en la diversidad. Es allí donde encuentra la riqueza del encuentro con los otros, con aquello que es diferente a como cada uno está pensando su existencia. Es gracias a las rarezas que el mundo aún no ha sucumbido a lo largo de la historia. Siempre que haya un raro hay posibilidad de pensarnos y dar a pensar a otros su propia existencia en relación al momento en el que se está viviendo. Intentar un modo de ser diferente en la que podamos vivir con entrecruces.

En los márgenes es posible vivir de otro modo. Es por ello por lo que vivir al margen de la época es ir separándose de lo que ésta supone tendríamos que ser. Habría que adoptar una actitud frente a la época histórica. La actitud que nos propone Izuzquiza es una diferente a la dominante en la época en que estamos viviendo. Nos separamos frente al poder que tiene el presente porque sólo así es posible vivir una vida de otro modo e intentar habitar la marginalidad en relación al propio tiempo<sup>646</sup>. Es por ello por lo que la marginalidad permitirá vivir y pensarse de otro modo frente al presente y sus modos determinados. Es adoptar una actitud manteniéndose en la marginalidad. Y aquí, nuestro autor en la *Filosofía del presente*, nos propone una diferencia entre los raros y los marginales cuando dice que *“quien defiende y practica la rareza se encuentra en el propio tiempo y vive de un modo exótico. Quien se encuentra al margen habita en los límites de lo que constituye su propio tiempo y ni tan siquiera desea participar en él. Si se me permite la analogía, ocurre con él lo que ocurre con el margen de un texto: es su fondo de resalte, el marco que permite destacar un texto, el espacio donde poder escribir anotaciones y componer palimpsestos. En suma, el margen es algo siempre necesario para un texto. Y lo es también para lo que el presente significa.”*<sup>647</sup> Ambas figuras son extrañas para el

---

<sup>645</sup> Ídem.

<sup>646</sup> Ibid. p. 44.

<sup>647</sup> Ídem.



presente. Sin embargo, el raro si tiene el afán de estar inmiscuido dentro del tiempo y sus presupuestos. Aunque se le mal mire por cómo vive dentro de su tiempo, sigue siendo un extraño. El marginal es radical porque no quiere participar de lo que se está dando dentro del tiempo al que está adscrito. Está constantemente separándose de lo que en su tiempo se da por hecho. El *marginal* no encaja ni siquiera intenta encajar dentro del guión establecido por una época. Por el contrario, vive al margen de ese texto e identifica el contexto de éste. El margen también juega un papel de resalte del texto, asimismo en éste hay la posibilidad de corregir y leer el texto de otro modo. El margen es al texto, lo que el marginal es para el presente.

El marginal tiene la posibilidad de manera tajante de criticar el presente desde un margen en el que se piensa a sí mismo en relación al texto que está en el presente. Posteriormente es muy sugerente cómo Izuzquiza hace la distinción entre el marginal y el marginado en relación a la marginalidad. Es decir, el presente se impone de tal manera que la marginalidad se vive y entienda de modo distinto frente a la marginación. Una comprende donde es que está parado y la otra no le queda más que hacerse a un lado. El marginal es consciente del presente en que se instala. Por el otro lado, el marginado es señalado y condenado. La marginalidad de vive de otra manera. Es decir, en un constante rechazo del presente frente a los hechos que nos presente como verdades absolutas. Sin embargo, el marginal duda de todo ello para volverse a pensar. El pensar de un marginal nunca se ajustará a la época ni al orden establecido por ésta. La consecuencia de pensarse desde la marginalidad es que *“se es apartado de toda tarea constructiva del presente, de todo cuanto puede formar el presente. En suma, se está condenado a ser borrado y, sobre todo, a no participar en lo que el texto del presente pueda querer decir.”*<sup>648</sup> Asimismo aparece el elemento que nos hace decir que a la marginalidad se le acalla frente a la conformación del presente. Es decir, forma parte del presente, pero se relega al olvido. La marginalidad no puede ser participe porque sabe lo que está pasando en el presente y eso es peligroso.

---

<sup>648</sup> Íd.

La marginalidad frente al presente resulta peligrosa porque es consciente de lo que está sucediendo y la crítica la entiende como una posibilidad de estar en el presente. Asimismo, la crítica no le permite ser participe del presente y así se forma el marginal. En ese sentido podemos ahondar en la distinción entre el marginal y el marginado debido a que *“una cosa es situarse voluntariamente al margen y un ser “marginal”. Otra cosa es ser condenado al margen y convertirse en un “marginado”. La primera es una decisión voluntaria y, casi siempre, valiente. La segunda es una injusticia y una condena que posee diferentes niveles de refinamiento, y supone siempre la eliminación de todo lo que el presente supone.”*<sup>649</sup> El marginado no figura en ningún sentido en la lógica del presente. A éste se le ha separado y relegado a las orillas. El marginado está situado en el margen del texto porque así conviene a los dictados del presente. Es una acción descaradamente injusta. Jamás podrá decidir el marginado su destino porque está predeterminado por el presente en el cual no cabe. Asimismo, sucede con el marginal. Es decir, tampoco cabe dentro de la ecuación de que supone el presente. Sin embargo, pasa una cosa muy diferente con éste. Sucede que el marginal es aquel que de manera pensada se sitúa fuera de lo propio del presente, negándose rotundamente a participar en cuanto se da en él.

Al ser marginal habría que tener en cuenta el arrojo que se necesita para poder pensarse y serlo, en definitiva. La marginalidad no se vive de cualquier manera sino es mediante el rechazo, pero al mismo tiempo el conocimiento de lo que se presupone en el presente. El marginal es un disidente de su tiempo. Asimismo, el marginal se ha de mirar como un rebelde que con todo lo que implica el presente que además conoce perfectamente, y es por ello por lo que va en contra de él. Al mirarse a sí es porque no tiene contentamiento en el tiempo presente en que vive. El presente está al acecho, pero habría que tomarlo por los cuernos para poder hacer crítica de él. Pensamos y, además escribimos en contra del presente que presupone lo que uno debería ser. Es por ello por lo que, para hacer la tarea del pensamiento y la escritura hay que situarse en los márgenes del texto que representa el presente. Y así, en aquellos pequeños espacios escribimos de otro modo.

---

<sup>649</sup> Íd.

Tiene varias particularidades el marginal en su andar como por ejemplo la de ser un gran solitario y tiene otras perspectivas, nos ha dicho Izuzquiza. Asimismo, marca su distancia con respecto a la época. Es así que *“está instalado en la distancia, en la perspectiva. Y desde ella propondrá soluciones alternativas a lo que el presente desea exigirle.”*<sup>650</sup> Se piensa desde las distancias, asimismo propone desde otras perspectivas. No sigue al presente, sino que en un sentido propositivo se enfrenta a las exigencias del presente y da soluciones que nunca serán para reproducir sino para dar a pensar a quienes se intenten pensar de modo diferente. El marginal alborota en el tiempo en que vive. Es también una paradoja vivir en las distancias cuando sólo podríamos distanciarnos estando cerca de los dictados del presente y así, poder crear en contra de él. Vivir la paradoja es hacerlo desde los márgenes de la marginalidad.

Posteriormente hemos de pensar desde la posibilidad del *hastiado*. Es decir, el *hastío*<sup>651</sup> es una forma de vida. Es por ello por lo que el vivir de esta manera provoca cansancio y aburrimiento. Asimismo, Izuzquiza encuentra resonancias en la poesía de Baudelaire con el concepto de *spleen*<sup>652</sup>. El *hastío* es una manera de estar y vivir en el presente desde la negación. Se denota las consecuencias de un presente que no da para poder pensarnos de otro modo. Por lo tanto, ocurre que nos cansamos o aburrimos en todo caso. También es un pensar desde la más rotunda negatividad, asimismo un decantismo, que es básicamente una decadencia esencial. Sin embargo, el cansancio que se muestra en un *hastiado* *“es un modo de ser real en una época concreta.”*<sup>653</sup> De poder saberse en un momento de la historia determinado, pero ese saber es la posibilidad de pensarse frente a su tiempo. Y es así como el *hastío* permite pensar la existencia de otra manera.

No hay razón de ser o posicionarse como *hastiado* en un tiempo concreto. Poder pensarse mediante el *hastío* generalmente es una decisión que pocos tienen el valor de hacerlo porque implica darse cuenta que su época está vacía y no hay nada para ofrecerle.

---

<sup>650</sup> Íd.

<sup>651</sup> Supra. p. 215.

<sup>652</sup> Concepto que hemos trabajado desde Berman y la lectura del poeta francés. Supra. p. 221.

<sup>653</sup> Izuzquiza, Ignacio. (2003) óp. cit. p. 45.

El hastío no sólo es un hartazgo sino *“es una actitud radicalmente humana y suele ser muy dolorosa [...] Cuando se está dominado por el hastío, el tiempo en que se vive no asombra nunca y no se juzga interesante.”*<sup>654</sup> Nada extraordinario pasa en el tiempo presente en que se instala. Es más de lo mismo y eso, resulta ser agobiante para el hastiado.

Quisiera el hastiado encontrar algo que lo deje boquiabierto, pero no sucede. Entonces ocurre que el hastío aparece y nos hace inquietarnos acerca de lo que está pasando en la época en que nos encontramos. Es aquí donde tiene su resonancia el hastío, y no en ningún otro momento. Al mirarnos desde el presente nada encontramos para saciarnos porque todo está demasiado dicho y repetido. El hastiado nada mira resuelto, nunca tienen contentamiento en ningún punto del presente. La vida es tediosa para ser vivida de la forma en la que supone el presente. Hace falta mirar el espacio donde habitamos de otra manera para darse cuenta y no aceptar sin pena alguna lo que el presente ofrezca porque generalmente es muy menor a lo que uno supone que el presente podría significar. La inconformidad con el presente hace que nunca nos sentemos pasivamente a esperar. Habría que ocuparnos para saber cómo confrontar el presente. Confrontarlo implicaría saber que la consecuencia es ser mal mirado por todo el que te rodea. Asimismo, tendríamos la tarea de conocerlo, mirar sus entramados para no adoptar sus presupuestos.

Revisar el presente con el lento del hastío significa no dejarse asombrar y siempre juzgar el presente. Por lo tanto, nada es llamativo en ese poder revisarlo a detalle. Nada es prodigioso como para que se le preste atención. Lo que sucede con el hastío es que se traduce en aburrimiento porque todo ya está visto. Nada nuevo aparece en esta época que pueda resultar interesante. Con lo cual cada cosa que se le presenta como nuevo y que supone es capaz de captar su atención es parada en seco por algo que hemos de llamar lenguaje adversativo. Y es en ese concepto que Izuzquiza da ejemplos de cómo el hastiado de su tiempo lo usa de la siguiente manera: “pero”, “sin embargo”, “aunque”<sup>655</sup>. Y es esas formas que resiste el compaginar del todo con su época, con ese tiempo en el que está. Es

---

<sup>654</sup> Ídem.

<sup>655</sup> Íd.

una actitud y forma de vivir distinta. Un hastiado siempre está insatisfecho porque exige y se exige demasiado. La saciedad no es parte de cómo se mira frente a su presente y lo que éste le dé. Piensa desde los matices de su pensamiento, con lo cual podemos decir que no ejerce su pensamiento desde lo blanco y lo negro. Es decir, el hastiado no es un simplón. Por el contrario, es una actitud que toma al no encontrar en el presente algo sorpresivo.

Hemos abordado tres actitudes que especialmente nos permiten sino romper totalmente con el presente, cuando menos sí intentar otro modo de pensarnos en nuestra época. Es aquí donde se presenta una actitud que ha de requerir toda nuestra atención no sólo por lo que implica pensar en ella sino porque va a posibilitar abordar nuestra problemática que significa un poder pensarla desde un “estar” en el presente. Vamos pensando en esa actitud que significa un pensar radical. Es decir, vivir el presente como una tensión, diría Izuzquiza. Además, tiene a bien aclarar la tensión en el presente *“que lo constituye como momento temporal en un punto determinado de esa tensión. El presente es siempre un momento tensional y debe arrastrar el pasado, al tiempo que orientarse hacia el futuro.”*<sup>656</sup> El presente es tensión. No se puede vivir de otra manera en esta época porque todo lo que implica pensarse desde el presente como un punto donde todo converge. Es decir, en el presente se mezcla con el pasado, pero proyectándose hacia el futuro. No los podemos divorciar porque cada tiempo tiene resonancias uno en el otro. Sin embargo, caen en un tiempo que a su vez los acoge generando tensión.

No resulta fácil vivir el presente como tensión porque es coger una actitud recia. Es decir, una actitud fuerte y decidida que implica inestabilidad, vivir completamente sin certezas. La tensión también es ser precavido con los comerciantes intelectuales que te venden de manera amena certezas. De aquellos predicadores que intentan endulzar el oído para caer sin oponer resistencia. Esos que anuncian verdades, y no porque no existe algún tipo de verdad sino porque las anuncian como verdades absolutas. Con lo cual el presente se vuelve peligroso, pero también tensional. Estar en constante tensión es no dejarse por la inmediatez del presente, pero permitiendo que verdaderas novedades terminen por

---

<sup>656</sup> Ibid. p. 46.

instalarse en el presente. Tampoco debemos ser del todo optimistas porque estamos en la cuerda floja de un presente que no suelta prenda y que es aferrado en su intento de imponerse, ante todo. Es difícil nos dice Izuzquiza perpetuar auténticas novedades, asimismo mantenerse en tensión. Lo usual es sucumbir ante la *falsa tranquilidad* que se nos ofrece porque vivir en tensión es sumamente complicado.

Poco se atreven a vivir en tensión, porque lo que se quiere sentir ante todo es seguridad. Y no así, la inestabilidad que provoca, se vive y siente en la tensión. Es por ello por lo que generalmente la vida quiere ser vivida en uno de los extremos y no es precisamente en el caos. Por el contrario, siempre se busca una tranquilidad, pero lamentablemente para ellos ha de ser falsa. Casi de nada se dan cuenta. Todo pasa en sus narices sin que les mueva un solo pelo. Lo que sucede, si es que sucede algo interesante en su tranquilidad no es nada novedoso. Es más, lo que está presente es una indiferencia frente al mundo que les rodea. Una quietud con la que se complacen al vivir.

Sabemos que tenemos un presente por vivir y no queda de otra. Pero la tensión también debe estar para no perdernos. Es decir, estar viviendo en tensión supondría tener conciencia de la época en donde se está parado. Estamos en un presente que no pedimos, tampoco escogimos y tenemos que enfrentarlo. No podemos aislarnos del presente. Si bien tenemos que estar en el presente viviendo, asimismo es posible alzar la mirada para mirar más allá de lo que tenemos frente a nosotros. Es decir, significa desentrañar lo que estamos mirando para poder la mirada hacia el horizonte. Todo ello converge en intentar comprender el presente de otra manera. Una manera tensional. Por lo tanto, *“el presente exige abrirlo a perspectivas nuevas y, en cierto modo, soñar presentes diferentes al nuestro. Esto provoca, es cierto, una especie de esquizofrenia: vivimos ahora como si pudiéramos vivir en un futuro diferente y mejor.”*<sup>657</sup> Podemos desde ese modo tensional al mundo para poder comprender de tal manera la diversidad, los otros modos de vida y asimismo no dejar que otras particularidades pasen sobre de nosotros. Tampoco nosotros pasar por encima de otros con todo y su singularidad. Es decir, abrirse permite que el tiempo en el que vivimos

---

<sup>657</sup> Ibid. p. 47.

también tenga esa posibilidad de apertura. Es así, como podemos pensar y soñar con vivir el presente de otro modo. Uno donde podamos estar abiertos para seguir construyendo el espacio donde convivimos y que nadie quede fuera. Un espacio de respeto donde prevalezca el conflicto y la duda. No es el mundo rosa donde aparecen las certezas fáciles y la falsa tranquilidad sino pensar un futuro utópico nos pensemos de manera diferente.

Asimismo, pensar en un futuro utópico es pensarse como poeta. Es decir, poder soñar en mundos posibles, alternativos al que nos ofrece el presente. Este pensamiento diferente encaminado hacia un mejor futuro significa poder estar en el presente con todo lo que implica, pero no sometiéndose ni sometiendo sino por el contrario, siempre estando abiertos a nuevas posibilidades. Y ese pensamiento sólo el poeta lo puede soñar de esa manera. A ese que se le mira con recelo porque tal parece ser que está loco, y, por ende, no encaja. Sólo pensándonos de esta manera es que podemos encaminarnos hacia un futuro que pinta a todas luces como un futuro mejor. Se tiene un sentimiento de que es posible pensando desde el presente nuestro pasado para poder hacer un futuro que sea mejor. Y no pesarnos desde la esquizofrenia, sin identidad y viviendo un presente eterno.

La actitud tensional no se pierde en tanto mantengamos viva la intensión de hacer un futuro mejor. Es por ello por lo que vivir así el presente implicaría poder vivir en un horizonte. En este caso nos dice Izuzquiza que el horizonte *“es lo que se encuentra “más allá”: por eso permite ampliar la visión y contiene aquello que aún no se puede ver, pero podría ser visto. Es decir, el horizonte es siempre cuestión del futuro, algo que no se encuentra en el presente, sino más allá de él. El horizonte como capacidad de proyección, como especial aura que recubre una entidad, es morada de quien vive el presente como si fuera tensión.”*<sup>658</sup> Ese horizonte como el más allá es una proyección de un tiempo que será mejor. Asimismo, pensarnos más allá de nuestro tiempo. Es decir, pensarnos más allá de este presente que no es el mejor pero que tenemos que vivir para poder llegar al horizonte donde imaginamos un tiempo que suponemos es mejor. En algún momento llegaríamos a ese horizonte que se encuentra en el futuro, pero tenemos que trabajar en el presente para

---

<sup>658</sup> Ídem.

que sea posible. El horizonte nos posibilita movernos en el presente. Nunca hemos de recurrir a la resignación porque supondría aceptar totalmente el presente en el que nos encontramos. Si tenemos altura de miras podemos proyectarnos desde el presente para poder visualizar un horizonte al que queremos llegar porque así lo hemos pensado. Es por ello por lo que, el presente no se acepta porque lo vivimos como tensión y proyección.

La tensión como forma de vida permite que los horizontes aparezcan como aquellas proyecciones en las que soportamos el presente, asimismo crean posibilidades de pensarnos a futuro. El horizonte es aquella posibilidad de pensar la propia existencia desde una óptica diferente. Es decir, nosotros tenemos poder de crearnos y pensarnos de otro modo que no es nunca el establecido por el presente y sus normas. La tensión en la que nos movemos no permite que nos rindamos a los pies del presente, por el contrario, sabernos en tensión nos abre para poder estar en el presente con un sueño que es el del horizonte. Permitirse conocer el presente no es porque se le acepte sino porque es necesario para poder crear horizontes que vendrán. Vivir en tensión no se trata de sumergirse en una nostalgia por lo que significó el pasado sino poder tomar la batuta sin pretensión de una simplona pose de ser diferentes a los demás. Se trata de conocer para poder crear en relación con otros que viven dentro de este asfixiante presente.

Pensarse desde y en relación al presente no es para reproducirlo sino porque es la época en la que nos ha tocado vivir, pero no nos resignamos y tampoco añoramos tiempos pasados en los cuales sólo podemos pensar como parte de la constitución de lo que ahora somos nosotros. El presente como época funge como punta de lanza de horizontes posibles. Es decir, *“desde ella podemos generar campos de lucha y elementos de interés renovado. La imposición que caracteriza todo presente será una invitación para vivir siempre de un modo diferente y, quizás, de un modo nuevo.”*<sup>659</sup> Aunque la época no es la mejor para vivir es importante en sí misma porque la podemos usar para la resistencia frente a este presente persistente en homogeneizarnos y hacernos parte de una estructura que no se pregunta por el tiempo en el que vive, aceptando así todo lo que se le ofrezca sin dudar en ningún

---

<sup>659</sup> Íd.



momento. La lucha comienza con la resistencia. Una resistencia que nos ha de plantear cómo el presente cae sobre nosotros intentando impedir espacios de resistencia para poder ir en pos de luchas que tenemos que dar de cara a la época en que nos encontramos. Para que se vea realizadas las luchas no sólo hay que comenzar a resistir y no arrodillarnos ante el presente, sino que hemos de tomar impulso para pensar en otros modos de vida.

Vivir siempre de un modo diferente significa que nunca habrá resignación. Es decir, siempre habrá que luchar por crear mundos posibles pensados de otro modo al establecido. La imposición y el golpeteo de una época permite una manera frontal de actuar. No resignarse nos libera para dirigirnos hacia nuevos horizontes que se vivan siempre en tensión. El presente causa molestia, fastidio, encono hasta una persistente irritación. Nunca se puede estar complacido con el presente porque siempre le faltará la pasión. Cierta envidia que nos permita movernos. Es por ello por lo que desde un “estar” en el presente podamos comprender el concepto que convoca nuestro problema de la diferencia<sup>660</sup> que se distingue por estar demasiado presente.

Estar presente como lo está la diferencia no significará nunca su negación. Aunque al estar demasiado presente parece que estuviera escondida detrás de los albores del presente mecánico y gris en el que nos encontramos. Un presente que a pesar de presentarse como una luminaria abarcadora pero que en realidad nada abarca porque nada entiende acerca de la diferencia. Hay que ser partícipes del presente pero siempre con un ojo crítico frente a las atrocidades que generalmente se llevan a cabo en contra de la diferencia. Marcar distancia frente a nuestra época supone ser crítico para lograr entender algo de lo que está sucediendo. “Estar” en el presente, *“supone habitar el universo de la diferencia y la tensión”*<sup>661</sup> Aquí hablamos de una diferencia en el sentido de guardar distancia frente a las suposiciones de la época para no rendirse ante ellas. Tampoco huir sino por el contrario, asumir que estamos en un presente del que nos podemos distanciar

---

<sup>660</sup> El concepto de diferencia se aborda desde autores como Heidegger, Deleuze, Derrida y posteriormente Skliar. De repente hablar de una pedagogía de la diferencia se piensa sólo como un tema de moda. Sin embargo, es en ese momento donde pierde toda fuerza por no abordarse de otros modos. Es precisamente otro abordaje el que se hace en este trabajo para no caer en superficialidades que nada dicen del concepto.

<sup>661</sup> Izuzquiza, Ignacio. (2003) óp. cit. p. 48.

y, por lo tanto, diferenciarnos de él. Vivir el presente permite hacerlo y marcar diferencia frente a éste. Y, por lo tanto, lo que sucede es que podemos estar en el presente, pero siempre desde la diferencia y la tensión. Distanciarse es negación, pero con conocimiento de causa acerca de lo que pasa y nos está pasando en esta época. Intentar las diferencias para poder vivir de otro modo el presente.

El presente es lo cotidiano, aquello que nadie escogió. Hay que vivirlo desde la tensión que significa la fuerza del resistir. Esa tensión que se siente a través de la teoría, del arte, de todo lo que nos hace pensarnos más allá de lo predispuesto. Para que suceda hay que tomar distancia con respecto al modo de hacer y pensar cotidiano. Es así como la teoría toma fuerza para retomar en este presente la pregunta por la diferencia que es una pregunta teórica. Al decir que es una pregunta teórica es porque nos permite la reflexión más allá de lo puramente técnico y pragmático. Creemos que por ser teórica es porque no existe en la realidad inmediata o porque no se sustenta con datos visibles y verificables. La reflexión está encaminada hacia la práctica que va en el mismo sentido de la teoría. La práctica tal como la entendemos es un pensarse más allá de lo inmediato. La teoría y la práctica intentan reflexionar, asimismo comprender la totalidad del problema y no sólo una porción de ésta.

Entrados en materia hemos de decir de qué estamos hablando cuando decimos diferencia. Y es en ese momento donde retomamos lo que Abbagnano nos dice: *“(gr. διαφορά; lat. differentia, ingl. difference; franc. différence; alem. Differenz; ital. differenza). La determinación de la alteridad. La alteridad no implica, por su cuenta, determinación alguna; por ejemplo, “a es otro que b”. La D. implica una determinación: a es diferente a b en el color o en la forma, etc. Esto quiere decir que las cosas pueden diferir sólo en cuanto tienen en común la cosa en que difieren: por ejemplo, el color, la figura, forma, etc.”*<sup>662</sup> La diferencia siempre implicará hablar de, para y en relación a un otro. En la diferencia nos encontraremos con otro desde nuestra mismidad. Es decir, la diferencia está limitada porque ésta tiene algo en común con nosotros. Las cosas en común pueden ser muchas,

---

<sup>662</sup> Abbagnano, Nicola. (1974) óp. cit. p. 323.

pero es allí, donde encontramos la diferencia. Asimismo, encontramos en *Isagoge*<sup>663</sup>, una obra de Porfirio un filósofo neoplatónico, en la que plasmó sus comentarios acerca de las categorías de Aristóteles que se fundamenta en convertir al sujeto en predicado. Con Porfirio es el predicado quien tiene el poder de darle una pluralidad al sujeto. Y es aquí, donde aparece la noción de diferencia que conforma lo que se ha llamado el *Árbol de Porfirio*. Se entiende la diferencia en relación a la predicable de género, no sólo porque también es una de las cinco predicables que comenta Porfirio, sino porque comprende la pluralidad de la especie que es otra predicable. La predicable de diferencia se entiende en relación a las otras cuatro predicables “El género es, por ejemplo, “animal”; la especie, “hombre”; la diferencia, “lo racional”; el propio, “ser capaz de reír”; y accidentes son, por ejemplo, “blanco”, “negro”, “estar sentado”<sup>664</sup> Las predicables se comprenden de lo general a lo particular. Comienzan con la generalidad, luego la forma que tiene y que sabemos pertenece al género. Asimismo, esa forma se distinguirá de otro que es de la misma especie por ser racional frente a otras especies. Y así, la distinción con respecto a otras especies tendrá algo de lo propio de lo que se es capaz pero no ocurre siempre como lo es el sonreír. Finalmente, el poder estar haciendo o no algo. Es decir, el sentido de pertenencia. Así pues, la diferencia de acuerdo a Porfirio ha de ser una distinción en relación a una alteridad, “sea respecto de sí misma, sea respecto de otra.”<sup>665</sup> En un sentido amplio difiere de ella y en relación a otra. Ahora bien, en un sentido estricto “se dice que es una cosa que difiere de otra cuando una se distingue de la otra por un accidente inseparable.”<sup>666</sup> En esa diferenciación se da a partir de rasgos insoslayables y no podemos cambiar en nosotros. Y

---

<sup>663</sup> Nos refiere Abbagnano, lo siguiente: “La D. fue incluida por Porfirio en las cinco voces, o sea, entre los cinco predicables mayores. Porfirio denominó constitutiva la D. respecto de la especie y divisiva, con referencia al género; por ejemplo, la racionalidad es la D. que constituye la especie humana y la separa de las otras del mismo género. Distinguió por lo demás: la D. común, que es la que consiste en un accidente separable, por ejemplo, entre Sócrates sentado y Sócrates no sentado; la D. propia, que es cuando una cosa difiere de otra por un accidente inseparable, por ejemplo, por la racionalidad (*Isag.*, 9-10).” Abbagnano, Nicola. (1974) óp. cit. p. 324. A partir del comentario a las categorías aristotélicas a las que podemos llamar predicables en donde va de lo general a lo particular. Se hace la aclaración en donde encontramos algo en común o que las iguala es en la predicable de la especie a la que se refiere Porfirio como constitutiva de la diferencia. Por otro lado, encontramos una predicable general que en este caso es la de género que las resguarda como a otras especies que la conforman.

<sup>664</sup> Porfirio. *Isagoge*. Editorial Anthropos. Barcelona, España. 2003. p. 7.

<sup>665</sup> Ibid. p. 25.

<sup>666</sup> Ídem.

así, en un sentido aún más estricto “*una cosa se difiere de otra cuando se distingue por una diferencia específica*”<sup>667</sup> Como el hombre se distingue y difiere de otras especies gracias a una cualidad que Porfirio denomina racional. Lo que hace la diferencia es que “*diversifica agregando algo. Pero las diferencias en sentido amplio y en sentido estricto hacen distinto; en sentido estrictísimo hacen otro. De las diferencias unas hacen distinto y otras, otro.*”<sup>668</sup> Lo que notamos es cómo ya se presenta la diversidad dentro de las diferencias, y es que, es en ellas en las que podemos encontramos por un lado las que te posicionan como distinto. Es decir, lo distinto ha de ser aquello que pertenece a cómo es o está. La diferencia que lo hace otro es, y es otro, por medio de ser racional. Es decir, ese agregar algo por parte de la diversificación a animal que es lo racional es lo que lo hace ser otro. Las diferencias de lo distinto empatan con las separables que se dan por circunstancias y características, o dicho de otro modo por accidente. Y las diferencias de lo distinto congenian con las inseparables, en tanto que, al ser racionales saben diferencias inseparables como que somos finitos y algún día todos moriremos; y así, éstas se dan para igualarnos. A diferencia de la alteridad que es lo radicalmente otro, y de la cual nos encargaremos más adelante.

Luego, tomamos la lectura en particular de Heidegger, no sin antes intentar entrar en materia con un preámbulo acerca del concepto de diferencia en dicha obra. Causa escozor, pero ya hemos de adentrarnos con un primer acercamiento en el que abordamos el tema de diferencia mediante una conferencia dictada por Heidegger en 1957. Dicha conferencia que lleva por título *Identidad y diferencia*, un trabajo en el que podemos decir que las lecturas que Heidegger retoma son un pretexto para seguir pensando. Es decir, los textos son un mero pretexto para seguir pensando filosóficamente un tema que en su obra cumbre *Ser y tiempo*, trata como una filosofía de la historia y de ello hace su ontología. De repente sus contemporáneos quisieron meterlo en la misma olla del pensamiento posestructuralista en el que se desmarca posteriormente con un pequeño libro llamado: *Carta sobre el humanismo*.

---

<sup>667</sup> Ibid. p. 26.

<sup>668</sup> Ídem.

Hemos bordeado acerca de lo que es este texto en la obra heideggeriana y que presentamos a partir de la inquietud por la diferencia. Vemos en los textos de Heidegger una recuperación desde Parménides hasta Nietzsche. Es decir, en su pensamiento hay una recuperación no sólo de la historia en cuanto tal, sino sobre todo de la filosofía en su más noble sentido que es la del pensar. Esta construcción le permite no hacer comentarios vagos sino indagar en este caso las filosofías que se le presentaron. Es decir, comprender los textos como un mero pretexto para comprender cómo seguir pensando a través de la pregunta por el ser. De este modo asumir el rol de pensador. Es decir, uno no es porque pretenda ser algo sino porque llega a serlo. Es el caso del pedagogo que piensa y se piensa en relación a sus preocupaciones. Desde luego, se ocupa de ellas. La preocupación es dilucidar e indagar como hemos estado planteando y adentrándonos en la tarea de pensar el concepto de diferencia. Asimismo, entregarnos a él. Nuestra preocupación no es con la pretendida creación de una filosofía de la diferencia, sino que de manera hermenéutica podamos de tal manera comprender uno de los objetos y, en consecuencia, puertos al que pretendemos llegar. El modo no sólo es comprender hermenéuticamente cómo el pensamiento pedagógico se desinstala de un pasado no porque pretendamos olvidarlo sino porque la intención es volvernos a pensar. Y así, el pensamiento dominante se conozca, pero no lo reproduzcamos antes bien, lo desenredamos de un nudo que sólo puede pensarse desde el tiempo en que vivimos.

Ahora bien, asumirse como pensador es porque hemos de ser capaces de pensar pedagógicamente el concepto de diferencia. Es decir, pensar de esta manera implica pensar desde, a través; incluso, dudando de la diferencia. Con lo cual el pensamiento se ejercita mediante el tiempo y sin la pretensión de captar el todo. Nuestro pensamiento es fragmentario. Asimismo, somos conscientes de que la totalidad se rinde frente a la diversidad. Así pues, de qué manera pensamos cuando nos pensamos y si sabemos que el pensar no es por elección sino porque se ha dictaminado en un momento dado. Y si pretendemos un texto en donde se piense de otro modo lo que ya ha sido pensado, es momento de coger nuestros textos para intentar lograr un pensamiento distinto. En ese caso Heidegger nos ha de acompañar en este rastreo.

De una u otra manera vemos en Heidegger esa tarea del pensar, pero no lo pensado sino lo que aún no se ha pensado. Incluso lo pensado que se manifiesta en otras formas pero que no resulta un pensamiento distinto. Asimismo, creemos que no pensamos por pensar. Pensamos justamente lo obvio, aquello que supone lo pensado, pero en realidad no se ha pensado. El devenir del pensamiento supone pensar de otro modo, o bien, pensar lo no pensado. Es por ello por lo que se plantea el problema del principio de identidad, mediante la fórmula  $A = A$ , que supone el pensar. Mediante este planteamiento es que podemos saber acerca de este principio. Y así, Heidegger se pregunta “¿Qué dice la fórmula  $A = A$  con la que se suele presentar el principio de identidad? La fórmula menciona la igualdad de  $A$  y  $A$ . Para una igualdad se requieren al menos dos términos. Un  $A$  es igual a otro. ¿Es esto lo que quiere enunciar el principio de identidad? Evidentemente no. Lo idéntico, en latín *ídem*, es en griego *τὸ αὐτό*. Traducido a nuestra lengua alemana *τὸ αὐτό* quiere decir “*das Selbe*”.<sup>669</sup> No quiere fundamentar su pensamiento en la fórmula. Es decir, en el pensamiento de lo mismo. Prácticamente la igualdad  $A = A$ , no podría dar cuenta de la identidad. Para que haya identidad es necesario que existan dos términos.

Así como no quiere darnos una fórmula, tampoco una tautología que nada nos dirá acerca de la identidad. Es a través de un término que se puede llegar al pensamiento de lo mismo. Por el contrario, para que haya cierta igualdad se necesita de un término más. Luego, la identidad como un término de lo idéntico hemos de dar cuenta que se nos refiere a *τὸ αὐτό*. Así pues, lo que se puede notar es cómo se está pensando el pensamiento de lo mismo. Es decir, el pensar y ser es “lo mismo”. Y así, parece que la identidad se encuentra en el ser que piensa o, mejor dicho, el único que se piensa que es el hombre.

Es bastante evidente que la igualdad no quiere decir identidad. Para poder dar cuenta de la identidad habría que recordar la fórmula para saber cómo se refiere a igualdad por el hecho de que hay dos términos. No así, para lo que sucede con la identidad en la que es necesario un término. Luego entonces, lo que Heidegger nos dice es que el entramado aquí estriba en que la fórmula o mejor aún, en que el principio de identidad ha de ser, “*A es A*,

---

<sup>669</sup> Heidegger, Martin. *Identidad y diferencia*. Anthropos Editorial. Barcelona, España. 2013. p. 61.

*esto es, cada A es él mismo lo mismo.*<sup>670</sup> En este punto es donde encontramos el pensamiento de lo idéntico. No dirige su pensar a ningún otro lado, sino sólo al de un término como lo mismo de sí mismo.

No sólo es el uno como lo mismo de sí mismo, sino como lo refiere Heidegger citando a Platón en el diálogo llamado *Sofista*, acerca de que, refiere al *cada uno él mismo lo mismo para sí mismo*. Al ser lo mismo, pero en este punto para sí mismo. Es decir, el término no sólo es él mismo lo mismo, sino que tiende a ser lo mismo para sí mismo. Es por ello por lo que se nos propone que lo mismo es consigo mismo lo mismo. La identidad se manifiesta en su carácter de unidad.<sup>671</sup> Es aquí donde la mismidad construye una unidad en relación con otra para lograr que lo mismo sea lo mismo consigo mismo lo mismo. Y así, diría Heidegger, exista la unión en una unidad.

El principio de identidad se construye como aquello que permite el pensamiento del ser de lo ente. De este modo, el ente es la identidad que consigue la unidad para el ser. Es por ello por lo que, *“escuchado desde su tono fundamental, es precisamente lo que piensa todo el pensamiento europeo occidental, a saber, que la unidad de la identidad constituye un rasgo fundamental en el ser de lo ente. En todas partes, donde quiera y como quiera que nos relacionemos con un ente del tipo que sea, nos encontramos llamados por la identidad.”*<sup>672</sup> Lo fundamental es, pues, la unidad en este principio de identidad. Y así, podemos decir que es en ella donde tiene cabida ser de lo ente. También se puede interpretar cómo en este principio hay una relación del ser y el pensamiento. La identidad aparece sólo cuando un ente está en relación con otro.

Ya el principio de identidad lo tomamos como precepto para el pensar. Es decir, desde el ser es que pensamos al ente. Y como hemos señalado el pensamiento de lo mismo no viene de otro lugar sino de occidente. Así que, es importante rescatar lo que apunta Heidegger a propósito: *“La llamada de la identidad habla desde el ser de lo ente. Pero donde el ser de lo ente toma voz por vez primera y propiamente dentro del pensamiento occidental,*

---

<sup>670</sup> Ibid. p. 63.

<sup>671</sup> Ibid. p. 65.

<sup>672</sup> Ibid. p. 67.

en Parménides, allí habla τὸ αὐτό, lo idéntico, en un sentido casi excesivo. Una de las frases de Parménides dice así: τὸ γὰρ αὐτό νοεῖν ἐστὶν τε καὶ εἶναι. “Lo mismo es en efecto percibir (pensar) que ser.” Aquí, lo distinto, pensar y ser, se piensan como lo mismo.”<sup>673</sup> El pensamiento fundamental de occidente es el pensamiento de lo mismo y su origen lo tiene en las palabras de Parménides<sup>674</sup>. La metafísica de Parménides está centrada en el pensamiento de lo mismo. Y es en este pensador del primero que se tiene noticia en el que se centra la tradición metafísica. Este pensar en el ser de lo mismo se encrucece como el problema que tuvo mayor resonancia en los tiempos antiguos. Si el pensamiento metafísico había dicho que pensar y ser son lo mismo; Heidegger dirá que no, porque es distinto.

En el verdadero ejercicio del pensar, tenemos que pensar lo ya pensado para poder pensar lo que vendrá. El pensar sino es pensado de este modo es flaco cualquier otro esfuerzo. En este punto es el pensar sobre el ser que es al que Heidegger se remonta para poder dar cuenta del fundamento. Es decir, volver al problema del ser que es el problema de la causa del ser de lo ente. Es por ello por lo que, “Tenemos que reconocer que en la aurora del pensar la propia identidad habla mucho antes de llegar a ser principio de identidad, y esto en una sentencia que afirma que pensar y ser tienen su lugar en lo mismo y a partir de esto mismo se pertenecen mutuamente.”<sup>675</sup> Así, pues, entendemos que reflexionar acerca de la identidad no es por la identidad misma, sino por el principio de identidad en el que se ancla a la metafísica, al pensamiento de lo mismo. Es a través del principio de identidad que podemos dar cuenta de ello. Es decir, de la afirmación de que el pensar y ser son lo mismo cae en cuenta de la ontología que sigue pensando en el ser. El pensamiento acerca del ser sigue estando adscrito a una totalidad que es cerrada, a un camino que sigue pensando en lo mismo. El problema no sólo es pensar distinto para salir de Occidente, sino que tenemos que conocerlo para pensar de otro modo.

---

<sup>673</sup> Ibid. pp. 67-69.

<sup>674</sup> Máximo exponente de la metafísica tradicional en la que fundamenta su pensamiento en la teoría del ser. Es el pensamiento que predomina frente al pensamiento heraclitiano. Así pues, Parménides es heredero de la filosofía de los jonios que es una filosofía fundada en la idea de unidad. En consecuencia, el sistema filosófico de Parménides se concentró en el concepto del ser. Y es de este modo que Heidegger, dio cuenta de la importancia del problema acerca del ser en donde volcó sus esfuerzos por estudiar.

<sup>675</sup> Heidegger, Martin. (2013) óp. cit. p. 69.



El problema ontológico acerca del ser es con Heidegger que lo retoma a través de la pregunta por el ser de lo ente. Aquí, *“manifiestamente el hombre es un ente. Como tal, tiene su lugar en el todo del ser al igual que la piedra, el árbol y el águila. Tener su lugar significa todavía aquí: estar clasificado en el ser. Pero lo distintivo del hombre reside en que, como ser que piensa y que está abierto al ser, se encuentra ante éste, permanece relacionado con él, y de este modo, le corresponde. El hombre es propiamente esta relación de correspondencia y sólo eso.”*<sup>676</sup> El hombre es el ser que es. Es decir, es el ser que tiene plena existencia en el mundo. Y es ser porque como ente conforma al ser en conjunto con otros entes. El ente que es el hombre piensa y al pensar, es claro que tiene la posibilidad de pensar su existencia que reside en el ser. Es el ser, es decir, el todo quien le da su plena existencia. En este reconocerse del ente en el ser y se crea una relación que es recíproca y permanente.

Seguimos en la misma frecuencia de poder dar cuenta acerca del concepto de la diferencia. Por lo tanto, recuperamos al filósofo argelino Jacques Derrida que escribió ensayos, artículos y conferencias que recuperamos para este trabajo escrito. Se recuperaron en dos extraordinarios libros llamados: *La escritura y la diferencia* y *Los márgenes de la filosofía*. El primero de los textos al que hemos recurrido es un ensayo que vio la luz en 1964, *Violencia y metafísica*, en donde el autor recupera tanto la ontología de Heidegger como la fenomenología de Husserl. Lo cual es necesario para luego, comprender la propuesta que nos presenta Derrida a través del pensamiento de Emmanuel Levinas.

Y así, pues, antes de entrar en materia con el ensayo, hemos de recuperar algunos puntos importantes y referenciales que pudimos encontrar en este libro de *La escritura y la diferencia*. Este texto es completamente una invitación a la escritura en tanto querer escribir, no por vocación sino por un deseo que provoca un sentido de voluntad de la voluntad como diría, Derrida. El escribir es ruptura y sólo se da a través del ejercicio de la escritura. Así, pues, la escritura es *“en su relación con el ser, el querer-escribir querría ser la única salida fuera de la afección. Salida solamente pretendida y con una pretensión todavía no segura de que sea posible la salvación ni de que esté fuera de la afección.”*<sup>677</sup> No es por

---

<sup>676</sup> Ibid. p. 75.

<sup>677</sup> Derrida, Jacques. *La escritura y la diferencia*. Editorial Anthropos. Barcelona, España. 1989. p. 23.

voluntarismo, sino que se trata de escribir con libertad. Es por ello por lo que se mira como una salida que de ninguna manera es fácil. La afección que es la escritura invade al ser en su relación con el deseo de escribir. No sabemos si saldremos de la dolencia, pero lo que resulta como un modo de salida es lo que nos interesa. Es decir, la escritura llanamente.

Si hay necesidad de la escritura es por nuestra condición finita en la que nos colocamos con nuestros cuerpos, desde un lenguaje para poder habitar el mundo en el que estamos y así, dar cuenta de nosotros mismos. En ese sentido la afección está en la escritura, pero también en la literatura no es sólo por saber que un día dejaremos de existir tal como nos concebimos sino porque la escritura permite navegar en contracorriente de nuestra finitud. La escritura nos simbra, nos afecta y hace que nos demos cuenta de nuestra fragilidad frente a la vida y el mundo. Es así que, nos señala Derrida cómo: *“ser afectado es ser finito: escribir sería actuar astutamente con la finitud, y querer alcanzar el ser fuera del ente, el ser que no podría ser ni afectarme el mismo. Esto sería querer olvidar la diferencia: olvidar la escritura en la palabra presente, sedicente viva y pura.”*<sup>678</sup> La necesidad de la escritura es por un deseo de la misma, pero también por no morir del todo. No se trata de la pretenciosa trascendencia sino de que, al sabernos finitos surge un despliegue hacia la escritura. El ente como ente no puede salir de sí mismo para contemplar el ser. Y es este ser que no puede siquiera afectarnos, sólo la escritura. Pretender alcanzar el ser es negación de la diferencia. Esto es, dejar la escritura en la que aún hay la posibilidad de mantener la diferencia a través de la palabra.

Poner los ojos fuera del ente es olvidarse de la diferencia. Asimismo, sería olvidar la palabra escrita. El acto de la escritura no se puede desligar del deseo por la escritura misma. En la escritura me reconozco y reconozco lo otro, es en este lenguaje en el que es posible esta tarea. Es por ello por lo que, la palabra constituye en buena medida como hemos reconocido la posibilidad de encarnar y no dejar que la escritura sea cremada en los linderos del olvido. No dejar la escritura en el olvido es ejercerla restituyendo su valor irreverente y así, ponderar al escritor.

---

<sup>678</sup> Ídem.

Ya habíamos mencionado la recuperación que hace Derrida a través de la vuelta de lo mismo mediante la ontología y la fenomenología, en un sentido estricto es un estar *“cerca nuestro, y después de Hegel, en su inmensa sombra, las dos grandes voces por las que nos ha sido dictada la repetición total, que nos han despertado, en las que ha sido reconocida dicha repetición de la mejor manera como la primera urgencia filosófica, son, sin duda, las de Husserl y de Heidegger.”*<sup>679</sup> Dichas voces repercuten durante el siglo XX, el pensamiento de la repetición, pero desde principios del XIX se implementó mediante Hegel. Esta manera de pensar se alargó y tiene resonancias en nuestro tiempo. Entonces, lo que hemos llamado ontología está anclada fundamentalmente en la totalidad que tiene su arraigo en la tradición griega. Y es aquí, donde se puede mirar el componente de lo que Derrida ha llamado la dominación que es justamente una dominación de lo mismo. Es decir, tanto en la fenomenología como en la ontología está presente esto que llamamos: *dominación de lo mismo*<sup>680</sup>.

Intentamos una profundidad dentro del pensamiento de la diferencia, asimismo traemos de nueva cuenta el sustento del trabajo de Derrida. Con lo cual hemos de dejar que nos dé él mismo la entrada, diciendo que *“en esta profundidad es donde nos haría temblar el pensamiento de Emmanuel Levinas. En el fondo de la sequedad, en el desierto que crece, este pensamiento que no quiere ser ya, en su fundamento, pensamiento del ser y de la fenomenalidad, nos hace barruntar una desmotivación y una desposesión inauditas.”*<sup>681</sup> Se da por entendido cómo Derrida está sorprendido frente a la propuesta filosófica del maestro Levinas. Y no es ninguna cuestión banal sino por el arrojo que tiene frente al pensamiento predominante de occidente. Un pensamiento occidental al cual todos pertenecemos pero que nada nos impide pensar de otro modo al de la tradición que había tenido su fundamento en el pensar de lo mismo. Y es de este modo que al referirse al pensamiento tradicional se refiera como uno que no puede fructificar. Levinas suelta los pensamientos que se apoderaron de occidente, pero con todo el conocimiento de éstos.

---

<sup>679</sup> Ibid. pp. 109-110.

<sup>680</sup> Ibid. p. 110.

<sup>681</sup> Ibid. p. 112.

Yendo a profundidad como pretendía Derrida, hemos de anotar cómo Levinas en este estudio es parteaguas, asimismo Heidegger que por otro lado había sido su profesor. Luego, nos aclarará mediante tres puntos porqué recae en el pensamiento levinasiano el rompimiento con la sequedad del pensar antiguo. Así que, *“este pensamiento nos aboca a la dislocación del logos griego; a la dislocación de nuestra identidad, y quizás de la identidad en general; nos aboca a abandonar el lugar griego, y quizás el lugar en general, hacia lo que no es ya siquiera una fuente ni un lugar, hacia una respiración.”*<sup>682</sup> Este es el primer punto sobre el cual reflexiona acerca de la transformación del pensamiento acerca del ser. Es decir, se encamina dejando atrás ese pensamiento árido del pensar griego. De este modo transforma el pensar acerca de la identidad, en tanto que no retoma como lugar fundamental sino circunstancial el pensamiento griego acerca del ser. Y es aquí, en este momento donde como Derrida tomamos un pensar diferente y un camino alentador.

Intentar un pensamiento diferente, significa romper si quiera de manera mínima con el pensar griego dominante. Derrida se pregunta si acaso es un pensar no-griego, sin embargo, es sólo un pensamiento de lo otro de lo griego. Quizás a lo que se abocando es a un volver más antiguo de lo griego. Pero, no para repetirlo. Es por ello por lo que, el pensamiento es un *“pensamiento que quiere, sin filología, por la mera fidelidad a la desnudez inmediata pero enterrada de la experiencia misma, liberarse de la dominación griega de lo Mismo y de lo Uno (otros nombres para la luz del ser y del fenómeno) como de una opresión, cierto que no parecida a ninguna otra en el mundo, opresión ontológica o trascendental, pero también origen y coartada de toda opresión en el mundo.”*<sup>683</sup> Aquí, seguimos en el primer punto, es reiterativo en ese rompimiento con respecto a lo Mismo y lo Uno que predominó en el pensamiento griego. Lo Mismo es el pensamiento de una atadura griega que tal parece quiere permanecer. No le basta con ser pensado, sino que quiere perdurar. Pensar de otro modo que quiere una experiencia por sí misma pero no determinada por la dominación de la Grecia que en su momento dio un pensamiento acerca del mundo y el hombre.

---

<sup>682</sup> Ídem.

<sup>683</sup> Íd.

Así, pues, en el segundo punto Derrida se centra en lo siguiente: *“Este pensamiento quiere, no obstante, definirse en su posibilidad primera como metafísica (noción griega, sin embargo, si seguimos la vena de nuestra cuestión). Metafísica que Levinas quiere liberar de su subordinación, y cuyo concepto quiere restaurar contra la totalidad de la tradición salida de Aristóteles.”*<sup>684</sup> Es una manera de pensar la metafísica e intentar volver a ella, pero no para quedarse en ella. Es decir, se reconoce su posibilidad primera en donde tuvo cabida la el pensamiento occidental. Además, siguiendo a Levinas piensa en contra de la totalidad.

En este último punto, en donde con antelación hemos visto como se quiere pensar contra la tradición, se posibilita la relación. Sin embargo, no cualquier relación. Es así como *“este pensamiento apela a la relación ética —relación no violenta con lo infinito como infinitamente-otro, con el otro— que podría, y sólo ella, abrir el espacio de la trascendencia y liberar la metafísica. Ello sin apoyar la ética y la metafísica sobre otra cosa que ellas mismas y sin mezclarlas con otras aguas en su surgimiento.”*<sup>685</sup> Es muy interesante este punto fundamentalmente por el rumbo que Derrida le da. Es decir, es una propuesta dirigida hacia la ética. No es solamente el concepto de ética sino la relación que existe cuando es ética. Cuando Derrida apoyado en el pensamiento levinasiano regresa a la ética, es cuando mira que es en ella cuando hay la posibilidad de relación. Una relación ética es una relación el otro. Esa es la demanda de la ética, una en donde sino hay un otro entonces no hay relación. El otro, es lo que se entiende como la relación con lo infinito, como lo infinitamente-otro. Una relación ética es una relación de concordia con el otro. Es por ello por lo que, ir en contra de la tradición es abrir la posibilidad de la relación ética que ha de ser una relación con el otro. Asimismo, la relación ética de la que nos hace participes Derrida mediante este pensamiento es una en la que es posible un ir más allá de la metafísica, y así, liberar a ésta. Una metafísica que en sentido estricto está más allá del espacio y del tiempo. Es decir, se refiere en buena medida a aquello que es lo intangible. Sin embargo, es justamente de lo que nos hemos de liberar. De este modo, sucederá con la ética a la que ha de volverse a la formación de un carácter por el pensamiento.

---

<sup>684</sup> Íd.

<sup>685</sup> Íd.

Siguiendo el pensamiento derridiano recuperamos la conferencia pronunciada en la Sociedad Francesa de Filosofía, el 27 de enero de 1968. Dicha conferencia la hallamos en *Márgenes de la filosofía* y lleva por nombre: *La Différance*. La importancia de este texto significa un poder articular este pensamiento con la escritura y el lenguaje. Es a partir del lenguaje que se ha de posibilitar un análisis deconstruccionista en donde podemos encontrar la *différance*. Es decir, la *différance* hemos de comprenderla mediante la escritura. Asimismo, es importante el significado que nosotros le damos a las palabras cuando las decimos. Como hablantes encontramos distintos significados fundamentados en una serie de oposiciones valorativas<sup>686</sup> como lo señala Carmen González Marín en la introducción a *Márgenes de la filosofía*. Señala varias oposiciones valorativas, pero la más importante desde los griegos es el habla/escritura. Lo que encontramos es que mediante el análisis de las oposiciones valorativas es posible desmontarlas. Asimismo, permiten el funcionamiento real del lenguaje. Es por ello por lo que, la *différance* es tomada como la fuerza del lenguaje, es el lugar en donde podemos desmontar las oposiciones valorativas a través del análisis deconstruccionista. La *différance* ha de comprenderse en la escritura, ha de señalar González Marín. En la escritura hallamos las diferencias porque tenemos el texto presente. Asimismo, podemos interpretar y que éste tenga sentido.

En el lenguaje caben los textos que son diversos, asimismo, los cuales se han de interpretar. Siempre será una interpretación diferente. Es por ello por lo que, la deconstrucción<sup>687</sup> que no tiene una connotación objetiva o un significado puritano es la que posibilita en el pensamiento derridiano en la comprensión de las diferencias en el texto. Tampoco tiene un objetivo metafísico, ni mucho menos trascendental, sino uno que es interpretativo porque sabe de la inmensidad de interpretaciones que le pudiera dar el emisor y el receptor a un texto. Ningún texto está encadenado a objetividad alguna. Y es de este modo que podemos mediante la deconstrucción o si se quiere la destrucción nos podemos sacudir la tradición ontológica, como diría Heidegger.

---

<sup>686</sup> González Marín pone algunos ejemplos: presencia/ausencia, realidad/apariencia, esencia/accidente, hombre/mujer.

<sup>687</sup> Concepto que tiene resonancias heideggerianas. Cfr. Heidegger, Martin. (2002) óp. cit. § 6. pp. 30-37.

Los textos tienen diversas lecturas e interpretaciones, lo cual resulta evidente pero siempre necesario recordarlo porque en nuestra época resulta ser que se cree que todas son tan valiosas y validas como la nuestra. Sin embargo, no es así. Siempre habrá mejores. Lo que hay en Derrida como bien lo señala González Marín es que hay una pluralidad de interpretaciones, sentidos que no se adscriben a ninguna objetividad del mundo para determinar una superioridad. Y hay que tener en cuenta que ninguna es demasiado extraordinaria como para ser la mejor o la única.

Nos movemos entre el lenguaje y el texto que significa el mundo, en consecuencia, existe una infinidad de diferencias, interpretaciones, variedades dentro de él. Es de este modo que, entrando en el texto de su conferencia Derrida justifica el hablar de la *différance*. Alude sobre la escritura de dicha palabra en la que introduce la primera letra del alfabeto. Es imprescindible seguirle el paso para la intención que tiene anteponer la letra a en su concepto. Aunque *différance* no lo toma como palabra ni como concepto<sup>688</sup>. Además, la traductora aclara el uso de la palabra *diferancia* en lugar de *diferencia*. Es una variación con respecto a cómo se escribe en francés. Es una diferencia gráfica que se entrecruzan por lo que Derrida ha nombrado mediante la palabra *haz*. La diferencia entre la utilizar una u otra vocal no es perceptible al oído, pero sí en la escritura.

El punto de partida es la diferencia gráfica en donde se unen las palabras *diferencia* y *diferancia* en tanto que usan una vocal distinta. El problema es fonético entre ambas palabras y que liga tanto a la escritura como a la palabra. Aunque es más bien un juego silencioso como dice Derrida apoyado en Saussure. Da cuenta cómo *diferancia* cae en aquello que no es. Es decir, que no está presente. Sin embargo, aparece un verbo latino que es *differre* que es este caso le da un significado en la concepción de *diferir* que es un no ser idéntico, ser otro<sup>689</sup>. Asimismo, sabemos que hay un juego del lenguaje que sabemos gracias a González Marín respecto a la utilización de *diferente/diferencia*, aunque también utiliza el término *mouvance* que no es desavenencia sino diferencias.

---

<sup>688</sup> Derrida, Jacques. *Márgenes de la filosofía*. Ediciones Cátedra. Madrid, España. 1994. p. 39.

<sup>689</sup> *Ibid.* p. 44.

En Derrida podemos comprender que estamos inmersos en el lenguaje. Es decir, un entramado, un mundo que podemos llegar a mirar como un texto. Pero un texto no es, o no sólo es un cúmulo de palabras escritas y ordenadas en una hoja. También el habla constituye un texto. Asimismo, podríamos decir que la danza, el juego, una mirada o un gesto. Es decir, todo aquello que pueda significar algo y que pueda interpretarse. Asimismo, Derrida apoyado en Nietzsche, Freud y Levinas intenta un cierre de la ontología<sup>690</sup>. Es evidente que lo encontrado entre la diferencia y la diferancia es el tiempo. Es decir, es la presencia del ser y el presente del existente<sup>691</sup>.

Recuperando lo anterior podemos decir que el texto es el todo, nada escapa al lenguaje. Por lo tanto, no es ontológicamente sino epistemológicamente que podemos conocer. Es decir, no tenemos acceso al noúmeno, sino sólo al fenómeno que se nos presenta. O como dice Wittgenstein en su proposición 5.6, acerca del lenguaje: "*Los límites de mi lenguaje significan los límites de mi mundo.*"<sup>692</sup> Es de este modo que, mediante el lenguaje conocemos. Sin embargo, lo que no podemos poner en palabras y que está más allá del lenguaje no se conoce. Y es que, no podemos saber qué hay fuera del lenguaje. Sólo podemos conocer algo que decimos porque ejercemos la escritura.

En relación con el lenguaje, Derrida habla de la posibilidad de la palabra en general en su obra *De la gramatología* que vio la luz en 1967. Allí, recupera la pregunta por el ser que Heidegger se hace en su obra capital. Dice que el sentido del ser no es la palabra ni el concepto lo importante sino la posibilidad de la palabra en general. De este modo el "*sentido no es nada fuera del lenguaje y del lenguaje de palabras, está ligado, si no a tal o cual palabra, a tal o cual sistema de lenguas.*"<sup>693</sup> Todo recae en el lenguaje. Es decir, en este caso el lenguaje tiene la función de darle sentido a la palabra. La palabra sin un lenguaje que pueda significarlo estará perdida. Es dentro de un determinado lenguaje que podemos darle sentido a la palabra, cualquiera que sea ésta.

---

<sup>690</sup> Ibid. p. 57.

<sup>691</sup> Ibid. p. 58.

<sup>692</sup> Wittgenstein, Ludwig. *Tractacus lógico-filosófico*. Alianza Editorial. Madrid, España. 5.6 p. 163.

<sup>693</sup> Derrida, Jacques. *De la gramatología*. Siglo XXI Editores. México, D. F. 2003. p. 28.



Si nos colocamos en un contexto, es posible que todo texto se pueda interpretar. Luego, regresando al concepto de deconstrucción que retoma Derrida de Heidegger como método en el que busca quebrantar la tradición ontológica que había permeado toda la antigüedad hasta la modernidad. En ese modo de hacer filosofía que es un mantenerse en constante conflicto con aquellos grandes sistemas de pensamiento que parecen tan fuertes que poco tendríamos que cuestionar. Sin embargo, en la relectura de Platón, Rousseau o Hegel es donde Derrida va a dudar de esos sistemas de pensamiento que desde fuera se ven muy sólidos, pero que están contruidos sobre la arena, aunque aparenten ser tan firmes como una roca. Lo que hace desde el cómo pensar es ir a la palabra en general que retoma de Heidegger por medio de la pregunta por el ser. Y es así que Derrida nos dice: *“Si por una parte la lingüística moderna permanece íntegramente encerrada en una conceptualidad clásica, si se sirve en particular e ingenuamente de la palabra ser y de todo lo que ella presupone, lo que en esta lingüística desconstruye la unidad de la palabra en general no puede ya ser circunscripto, según el modelo de preguntas heideggerianas, tal como funciona potentemente desde el comienzo de Sein und Zeit, como ciencia óptica.”*<sup>694</sup> No sólo es una destrucción del pensamiento ontológico sino que, en cierta medida lo que Derrida hace hincapié en cómo sacudirse esa tradición. Asimismo, la lingüística tiene que poder sacudirse la conceptualidad clásica para poder comprender la palabra ser y que no esté determinada por el modelo de ninguna pregunta. Es decir, la palabra ser no se puede entender si está sujeta a los límites de las preguntas heideggerianas.

Ahora bien, nos atenemos a la pregunta por el ser que es el develamiento de la ciencia óptica. Pero, no se reduce simplemente a ella. Aunado a ello, la pregunta se une a la precomprensión de la palabra ser. Asimismo, afirma Derrida que *“la lingüística que trabaja en la desconstrucción de la unidad constituida de esa palabra no tiene ya que esperar, de hecho, o de derecho, que la pregunta por el ser sea planteada.”*<sup>695</sup> Detrás de la pregunta hay una comprensión previa de la palabra por medio de una lingüística que pueda comprender.

---

<sup>694</sup> Ibid. p. 29.

<sup>695</sup> Íd.

La deconstrucción tiene antecedentes filosóficos fundamentales en su concepción, bien es el caso ya mencionado de Heidegger, pero también de Husserl. Dichos conceptos son la *Destruktion* y la *Abbau*, respectivamente. El pensamiento de la deconstrucción no es ontológico, ni fenomenológico. La deconstrucción tiene un origen aún más antiguo. A comparación del que se inscriben los pensamientos de Heidegger y Husserl, que se inscriben al logos. En Derrida no hay una lógica de regreso al logos, lo que sí hay es un cierto desconocimiento<sup>696</sup> en torno a sus conceptos de la deconstrucción, *différance* o la huella. Asimismo, hay una violencia del olvido. Así que, *“olvido en cuanto mediación y salida fuera de sí del logos. Sin la escritura éste permanecería en sí. La escritura es la disimulación en el logos de la presencia natural, primera e inmediata del sentido en el alma. Su violencia aparece en el alma como inconsciencia. Deconstruir esta tradición tampoco consistirá entonces en invertirla, en volver inocente a la escritura. Más bien consistirá en mostrar por qué la violencia de la escritura no le sobreviene a un lenguaje inocente. Hay una violencia de la escritura porque el lenguaje es, en primer término y en un sentido que se mostrará progresivamente, escritura.”*<sup>697</sup> Es, pues, la importancia de la lectura puesta en las líneas que acabamos de recuperar. Aluden propiamente a cómo el olvido en su caracterización es violento. Escapa del logos por medio de la escritura. Aquí encontramos resonancias de una deconstrucción que, si bien no trae un martillo, pero si a la escritura en la que puede dismantelar los supuestos ontológicos de la tradición. La escritura no es inocente porque es, sobre todo, lenguaje.

Lo que intentamos, como Derrida sin pretender compararnos con él, con respecto a la escritura y la lectura como bien dice: *“Puesto que comenzamos a escribir, a escribir de otra manera, debemos leer de otra manera.”*<sup>698</sup> Es que, haya un ejercicio de la escritura. Y así, emulamos lo que el profesor argelino nos propone. La escritura no en un sentido insonoro y repetitivo sino en una escritura que nos permita escribir de otra manera, leer de otra manera para pensarnos de otra manera.

---

<sup>696</sup> Ibid. p. 21.

<sup>697</sup> Ibid. p. 49.

<sup>698</sup> Ibid. p. 116.

El pensamiento de la deconstrucción lo que hace es desestructurar la cosa, el desmantelamiento del sistema filosófico o bien, la Destruktion o la Abbau de la estructura ontológica. Es decir, romper la construcción de una metafísica occidental o si se quiere una ontología desde sus entrañas. Mirar esa su constitución, sus cimientos para mover y desestructurar toda la historia de una tradición. La deconstrucción no se sostiene en grandes principios, ni en supuestos inamovibles sino en la lectura y escritura. Lo que hay en Derrida como ya habíamos bosquejado es la historia del olvido o la violencia de la historia del olvido que tiene que ver con el olvido de la escritura. Y de ello, ni de la pedagogía podríamos saber, ni habernos dado cuenta si no hubiéramos regresado a sus transformaciones desde su concepción mitológica hasta el problema de la diferencia. La investigación no intenta confirmar sino desmontar los supuestos que viven muy dentro de los discursos que repetimos. Y es justamente en lo que se centra este trabajo.

Antes de entrar en el desmontaje hemos de dar un giro explicando primero la última parte que nos ha propuesto Derrida. Luego, entramos a la propuesta de Deleuze. Nos seguiremos de lleno con la propuesta pedagógica de Skliar acerca del concepto de diferencia. Asimismo, Foucault nos permitirá adentrarnos en su pensamiento con *Los anormales* uno de sus emblemáticos cursos en el Colegio de Francia. Así pues, lo que encontramos en la propuesta derridiana es que busca poner énfasis en el olvido de la escritura. Es decir, la historia de la metafísica es la historia de la violencia del olvido. Y ya no es como quería Heidegger, la historia de la metafísica como la historia del olvido del ser. En ese caso la intención es superar la metafísica que quiso el olvido del ser por el ente. La historia del pensamiento metafísico. Derrida nos propone un regreso, pero no para estancarnos, así como lo hizo con Saussure, Rousseau y Levi-Strauss en *De la gramatología*, sino para desestructurar desde dentro de las estructuras los sistemas constituidos. Asimismo, parafraseando a Derrida da cuenta del discurso dominante en su época que era el estructuralismo que seguía anclado a la metafísica logocéntrica y que ingenuamente se creyó haber sobrepasado<sup>699</sup>.

---

<sup>699</sup> Ibid. p. 132.

Afianzando lo que hemos abordado sobre Derrida acerca de la escritura donde ésta es posible desde un modo de lectura diferente. Dicho lo anterior nos da pauta para poder seguir pensando en una línea deconstructiva en donde ya en *de la gramatología* justo en la cuestión del método apunta acerca de que el escritor no puede dominar absolutamente su discurso porque escribe en una lengua. Y en ese sentido la lectura posibilita un darse cuenta de lo que impone la lengua en que se lee. Nos sigue diciendo Derrida: *No hay nada fuera-del-texto*<sup>700</sup>. Es decir, no hay un referente, ni siquiera un trascendental al que debemos dar cuentas. Por el contrario, hay apertura para la lectura crítica. Asimismo, permite la deconstrucción de lo mismo, del sentido único. Derrida se apoya en Rousseau, para afirma que es en la escritura más allá que cualquier otra cosa, más allá de lo real, donde todo tiene comienzo. Y es en ese comienzo, dice Derrida en donde se abre el sentido y el lenguaje. Y de esta manera es que, es la escritura la desaparición de la presencia natural<sup>701</sup>. Es la comprensión de ese comienzo donde la deconstrucción tiene cabida. Asimismo, la deconstrucción sino es dentro del texto entonces no tendría sentido.

La más mínima posibilidad de deconstrucción es dentro del texto, lo cual resulta exorbitante. Lo que quiere decir Derrida con exorbitante es que querría alcanzar una cierta exterioridad frente a la totalidad de la época logocéntrica, su época. Es por ello por lo que dirá: *“A partir de ese punto de exterioridad podría inaugurarse cierta deconstrucción de esa totalidad, que también es un camino trazado, de ese orbe (orbis) que también es orbital (órbita).”*<sup>702</sup> Una época de la represión de la escritura<sup>703</sup>. Pero, es en ese punto que ya mencionaba en que la deconstrucción tiene posibilidad. Esa exterioridad que es un camino posible para la deconstrucción que sale y juega con las certezas. Hay una salida en la exterioridad en la que podemos decir que la deconstrucción de todo texto comienza. Y es por ello por lo que, el filósofo argelino nos invita a hacerlo en cualquier lugar donde estemos, teniendo en cuenta el pensamiento de la huella por perspicaz.

---

<sup>700</sup> Ibid. p. 202.

<sup>701</sup> Ibid. p. 203.

<sup>702</sup> Ibid. p. 206.

<sup>703</sup> Ibid. p. 207.

Después del adentrarnos en la concepción de la diferencia, aunado a la escritura. Además, Derrida va a decir en *carta a un amigo japonés* que la deconstrucción que no se subordina a ningún modelo lingüístico sino por el contrario; se trataba de deshacer, descomponer y sedimentar los modelos y las estructuras institucionales, culturales y filosóficas<sup>704</sup>. Es aquí, donde tenemos que virar hacia el concepto deleuziano de diferencia. En 1968 publica su libro *Diferencia y repetición* en el cual imprime su sello filosófico, o mejor dicho su rigor filosófico. En dicha publicación trata la problemática de la diferencia. Este pensamiento filosófico de la diferencia tiene altos vuelos en la década de los sesenta. Asimismo, el año siguiente ha de ver la luz *Lógica del sentido*.

En *Diferencia y repetición* hay la posibilidad de discutir un tema que es contemporáneo. Asimismo, como Deleuze en el prefacio de dicha obra diremos que la diferencia es un tema que se encuentra en la atmósfera de nuestro tiempo<sup>705</sup>. Es decir, tanto en la época de Deleuze como en ésta es una problemática que nos hace volver a pensar nuestro tiempo desde otro sentido pedagógico. Y es un sentido, que como dirá Deleuze apoyado en Bergson, en el que uno se instala “de golpe”<sup>706</sup>. El sentido escapa de las concepciones binarias, de las oposiciones valorativas o localizaciones binarias como diría Skliar. Es por ello por lo que, escribimos desde un entre, “*ya que el sentido nunca está solamente en uno de los dos términos de una dualidad que opone las cosas y las proposiciones, los sustantivos y los verbos, las designaciones y las expresiones, ya que es también frontera, el filo o la articulación de la diferencia entre los dos, ya que dispone de una impenetrabilidad que le es propia y en la que se refleja, debe desarrollarse en sí mismo una serie de paradojas, esta vez interiores.*”<sup>707</sup> Nos coloca en sentido entre dos términos que conforman una oposición. En ese caso también es posible colocarnos en los márgenes. Deleuze hace mención de las paradojas de la regresión o proliferación indefinida para comprender las oposiciones desde los supuestos.

---

<sup>704</sup> Derrida, Jacques. *El tiempo de una tesis. Deconstrucción e implicaciones conceptuales*. Proyecto A Ediciones. Barcelona, España. 1997. pp. 24-25.

<sup>705</sup> Deleuze, Gilles. *Diferencia y repetición*. Amorrortu. Buenos Aires, Argentina. 2002. p. 15.

<sup>706</sup> Deleuze, Gilles. *Lógica del sentido*. Ediciones Paidós. Barcelona, España. 1994. p. 50.

<sup>707</sup> Ídem.

El sentido opera desde lo que Deleuze llama: una esfera. Es decir, se coloca en el entre de sus designaciones posibles para pensar sus condiciones. El sentido es un previo que viene desde el habla. El habla es un presupuesto en el que no se manifiesta el todo del sentido de lo que se quiere decir. Es por ello por lo que se produce una regresión infinita del presupuesto, como habíamos apuntado. La regresión de la que Deleuze habla es una imposibilidad de decir el sentido totalmente. Asimismo, el que habla se mira imposibilitado para decirlo. Es decir, nombrar el sentido y poder decir algo acerca de éste. Por lo tanto, al tener una proposición que en ese caso su sentido es proveniente de otra proposición. Así que, Deleuze lo ejemplifica de este modo: *“Si convenimos en considerar la proposición como un nombre, sucede que todo nombre que designa un objeto puede convertirse a su vez en objeto de un nuevo nombre que designe su sentido. [...] Para cada uno de estos nombres, el lenguaje debe contener un nombre para el sentido de este nombre.”*<sup>708</sup> El nombre tendrá sentido a partir del lenguaje, éste posibilita que tenga un sentido. Así, el nombre como proposición previamente dada puede convertirse en objeto. Es decir, el nombre ha de nombrar un objeto que a su vez el objeto de un nombre que le dará sentido. De este modo cada nombre da sentido a un nombre para que el nuevo nombre tenga sentido. Con lo cual posibilita paradojas de regresión infinitas o de progresión finitas<sup>709</sup>.

El sentido no existe, sólo es cuando *“siendo expresado el sentido por un verbo en la proposición, se expresa este verbo bajo una forma infinita, o participativa, o interrogativa: Dios-ser, o el siendo-azul del cielo, o ¿es el cielo azul? El sentido opera la suspensión tanto de la afirmación como de la negación.”*<sup>710</sup> Si es expresado por un verbo a través de la proposición es que existe. El sentido es expresado por la proposición. Y es justamente dentro de la proposición que el verbo se expresa y opera, ya sea como afirmación o negación. Así, pues, Deleuze dirá más adelante que el sentido no existe sólo es expresado por el verbo y subsiste en la proposición. Aunque es independiente de la proposición al suspender la afirmación o negación.

---

<sup>708</sup> Íd.

<sup>709</sup> Ibid. p. 51.

<sup>710</sup> Ibid. p. 53.

En sentido al moverse entre paradojas, aparece el absurdo y el sinsentido. El sentido deja de tenerlo aparentemente porque se mueve en un entre de las proposiciones. El sentido mira los objetos imposibles, los objetos “sin patria”<sup>711</sup>. Al ser de este modo no se ajusta a principio de contradicción aplicable a lo real y lo posible. Los imposibles son, según Deleuze, extra existentes ya que insisten en la proposición. Imposibles que son ideales inefectuales.

Asimismo, continuamos con el concepto de diferencia que como hemos mencionado es para Deleuze un tema para tratar porque está en el aire. Respiramos a través de los signos que detecta en la diferencia ontológica que tuvo cabida en el pensamiento heideggeriano. Asimismo, un signo evidente es el del estructuralismo, el arte de la novela contemporánea que esta alrededor de la diferencia y la repetición. El poder de la repetición. Todos los signos anteriores, dice Deleuze, corresponden a un anti-hegelianismo. La razón es también evidente, ya que la diferencia y la repetición ocuparon el lugar de lo idéntico y de lo negativo. Sin embargo, la diferencia no implica lo negativo ni lo idéntico. Y es en ese caso, como dice Deleuze, que la diferencia se subordinó a la identidad. Este pensamiento es la representación de un pensamiento moderno, un pensamiento que es simulador.

Vivimos, todavía, en un mundo que no sobrevive a Dios, tampoco la identidad del sujeto a la de la sustancia. Y es por eso que se viven identidades simuladas. De este modo, nos propone Deleuze, pensar la relación entre lo diferente y lo diferente prescindiendo de las formas que nos dirigen hacia lo Mismo<sup>712</sup>. Es en las repeticiones que encontramos diferencias. Sin embargo, las repeticiones se enmarcan aún más las repeticiones. Es de este modo que Deleuze nos dice acerca de que la vida es coexistir todas las repeticiones en un espacio donde la diferencia se distribuye. Es menester volver a pensar en que la diferencia al ser el espacio de encuentro de las repeticiones no ha de estar sujeta a lo idéntico, tampoco. Es decir, la repetición de lo Mismo no impide la proliferación de la diferencia o lo que Deleuze llama diferencia sin negación.

---

<sup>711</sup> Ibid. p. 56.

<sup>712</sup> Deleuze, Gilles. (2002) óp. cit. p. 16.

Además, Deleuze, apunta acerca de las diferencias puras que nada tienen que ver con lo idéntico o lo negativo. En el alma bella pueden resultar peligrosas porque apunta a diferencias conciliables, lo cual no siempre se cumple al llegar a las luchas sangrientas. Es por ello por lo que al alma bella debe tener en cuenta que al ser diferentes no quiere decir que seamos opuestos. En ese caso el alma bella busca para nutrirse le interesan los problemas y las preguntas. Sin embargo, cuando alcanzan una positividad o una afirmación pueden destruir al alma bella. Y así, pierde su identidad. Lo diferencial en lo negativo se convierte en apariencias.

Todo pensamiento se convierte en una agresión, va a decir Deleuze. Es decir, un pensamiento que crea problemas y preguntas será una posibilidad de llegar a conocer algo. En tanto que, haga pensar y el pensamiento se piense más allá de lo aparentemente aceptado. El pensamiento no puede ser pasivo porque desencaja lo establecido, pone en duda todo a su paso. De este modo, encontramos en el pensamiento una característica de ser agresivo. Así, nosotros emprendemos un pensamiento de la diferencia en el que hemos venido trabajando para poder dar cuenta en el pensamiento deleuziano. Encontramos que es en un empirismo que se centra en el concepto y no en la experiencia vivida como quiere Deleuze donde los conceptos son las cosas mismas, pero en estado libre. También dirá: *“Hago, rehago y deshago mis conceptos a partir de un horizonte móvil, de un centro siempre descentrado, de una periferia siempre desplazada que los repite y diferencia. Corresponde a la filosofía moderna superar la alternativa temporal-intemporal, histórico-eterno, particular-universal.”*<sup>713</sup> Siempre hay la posibilidad de redescubrir el horizonte de conceptos que están en constante movimiento. Los conceptos se mueven y habría que volver a pensarlos en las repeticiones y diferencias que existen en ellos. Asimismo, es desde un nuevo pensamiento que podamos pensar de otro modo. Es decir, encontrar alternativas que es parte de la filosofía, pero también de la pedagogía moderna que se constituye como un pensamiento diferente o un pensamiento otro que logre superar los dualismos en los que se ha venido pensando de manera muy marcado a lo largo y ancho de la historia.

---

<sup>713</sup> Ibid. p. 17.



Dicho lo anterior es que Deleuze mira en el pensamiento nietzscheano su posibilidad de volver a pensar la manera de hacer filosofía. Es en este pensamiento que encuentra “*lo intempestivo como más profundo que el tiempo y la eternidad: la filosofía no es ni filosofía de la historia ni filosofía de lo eterno, sino intempestiva, siempre y exclusivamente intempestiva, es decir, “en contra de este tiempo, a favor, lo espero, de un tiempo por venir”.*”<sup>714</sup> En contra de un *Erewhon*. Es decir, de un aquí-ahora. Y para decirlo con el título de una de sus obras, es *Nietzsche y la filosofía*<sup>715</sup> la posibilidad de este pensamiento intempestivo. Un pensamiento que desencaje a la filosofía misma, sus tradiciones para poder pensar en una filosofía otra. Es decir, una filosofía nietzscheana que va en contra de la corriente, de este tiempo o de este tiempo tan presente. Sin embargo, no todo está perdido, aún es momento de un tiempo mejor a éste. Un tiempo en el que podamos seguir escribiendo y podamos crear nuevos modos de pensar el mundo. 61

Y es de este modo que Skliar en su bellísimo libro aparecido en 2003, *¿Y si el otro no estuviera ahí? Notas para una pedagogía (improbable) de la diferencia*, ha de retomar la lectura deleuziana acerca de la temporalidad del otro. A través de la pregunta por el otro. Pregunta que el mismo Deleuze respondería que no habría mundos posibles. En relación a la misma cuestión cita a Machado<sup>716</sup>. Parfraseando la cita diríamos que, el otro no es otro porque yo lo esté mirando, sino porque es el otro quien me mira y me da plena existencia. Es decir, no somos hasta que otro nos mira. El otro que no sólo es cuerpo sino expresividad.

Nos parece de suma importancia que Skliar nos llama a “*volver la mirada más hacia la literatura que hacia los diccionarios, más hacia los rostros que hacia las pronunciaciones, más hacia lo innombrable que hacia lo nominado. Y seguir desalineados, desencajados, sorprendidos, para no seguir creyendo que “nuestro tiempo”, “nuestro espacio”, “nuestra cultura”, “nuestra lengua”, “nuestra mismidad” quiere decir “todo el tiempo”, “todo el espacio”, “toda la cultura”, “toda la lengua”, “toda la humanidad”*”<sup>717</sup> Es de este modo que,

---

<sup>714</sup> Ibid. p. 18.

<sup>715</sup> Vid. Deleuze, Gilles. *Nietzsche y la filosofía*. Anagrama. Barcelona, España. 2012.

<sup>716</sup> Skliar, Carlos. *¿Y si el otro no estuviera ahí? Notas para una pedagogía (improbable) de la diferencia*. Miño y Dávila Editores. Buenos Aires, Argentina. 2011. p. 15.

<sup>717</sup> Ibid. p. 17.

en primera instancia la pedagogía de la diferencia es una pedagogía de la mirada. Es decir, de mirar de otros modos la problemática de la diferencia. Es decir, no nos quedamos en lo superficial de lo academicista, sino que vamos hacia la exploración de mundos posibles. No es la conceptualización llana y básica sino de adentrarnos en la literatura la cual nos haga mirarnos de otra manera. Es mirarnos en relación no sólo de lo que decimos de nosotros mismos o a partir de categorías. Sobre todo, es voltear a los rostros de los demás, esos que se miran desde una función biológica del mirar, sino que es un ir a profundidad. Tampoco nos quedamos en lo mismo, sino que en el poder decir más y de otras maneras. Lo ya expuesto es una manera de decir o conocer las cosas, pero no la única. Incluso es poder asumirnos como niños. Es decir, sorprendidos de lo que nos acontece en la búsqueda diaria. También es estar a la expectativa, despiertos y sorprendidos. Y así, no seguir apropiándonos de todo. Es decir, comprender que hay otros tiempos, otros espacios, otras culturas, otras lenguas. Asimismo, hay otros, desafanándonos de la supremacía de la mismidad.

No hay una atención a la diversidad sino sólo la violencia de lo mismo. Es una violencia ejercida contra la diversidad, los que *“viven angustiados entre pateras, indocumentados, magrebíes, latino-americanos, árabes, cuerpos-nativos-con-su-documentación-al-día, pero deficientes, vestimentas raras, sonidos guturales, religiones oscurantistas, cuerpos sin clítoris y otras rarezas, excentricidades y anormalidades multi/inter-culturales.”*<sup>718</sup> Lo que les espera es desolación, desprecio o ser ninguneados. Se es violentado por no pertenecer o por no ser. En nombre de un patriotismo blandengue no se permiten los extraños, ni los extranjeros, los indocumentados o los inmigrantes. Tampoco los desplazados. Es el raro, el excéntrico o el anormal el que sufre la violencia. En seguida Skliar apunta acerca de que no hay hospitalidad para la diversidad que irrumpe nuestra frágil tranquilidad. Lo que aparece es la violencia que día tras día se ejerce en contra. Las consecuencias es justamente lo que recalca acerca de que no hay hospitalidad sino sólo hostilidad. Es decir, son víctimas todo el tiempo de la hostilidad de lo mismo, una que sin duda encrucece la animadversión por el otro.

---

<sup>718</sup> Ibid. p. 18.

Asimismo, ejemplifica esa hostilidad a la que la diversidad<sup>719</sup> se enfrenta. Skliar nos habla de la negación rotunda para que puedan estudiar los niños gitanos. Asimismo, son multados por hablar lo que han denominado “su dialecto”. Es decir, su lengua es negada y multada por ser pronunciada<sup>720</sup>. Son *los nadies* como nos ha dicho un grandísimo escritor como Galeano:

*“Sueñan las pulgas con comprarse un perro y sueñan  
los nadies con salir de pobres, que algún mágico día  
llueva de pronto la buena suerte, que llueva a cántaros  
la buena suerte; pero la buena suerte no llueve ayer, ni hoy,  
ni mañana, ni nunca, ni en lloviznita cae del cielo  
la buena suerte, por mucho que los nadies la llamen y aunque  
les pique la mano izquierda, o se levanten con el pie derecho,  
o empiecen el año cambiando de escoba.*

*Los nadies: los hijos de nadie, los dueños de nada.*

*Los nadies: los ningunos, los ninguneados, corriendo la  
liebre, muriendo la vida, jodidos, rejodidos:*

*Que no son, aunque sean.*

*Que no hablan idiomas, sino dialectos.*

*Que no profesan religiones, sino supersticiones.*

*Que no hacen arte, sino artesanía.*

*Que no practican cultura, sino folklore.*

*Que no son seres humanos, sino recursos humanos.*

*Que no tienen cara, sino brazos.*

*Que no tienen nombre, sino número.*

---

<sup>719</sup> Habría que puntualizar acerca del concepto diversidad. En ese caso bosquejamos un poco con la siguiente definición: “(ingl. *diversity*; franc. *diversité*; alem. *Verschiedenheit*; ital. *diversità*). Toda alteridad, diferencia o desemejanza. [Puede contener las tres o sólo una aseveración. También numéricamente son distintas.] *En este sentido, la D. es la pura y simple negación de la identidad.*” Abbagnano, Nicola. (1974) óp. cit. p. 351. Resulta frívolo dicho concepto con las palabras que se enuncian. Sin embargo, hemos de indagar con mayor ahínco para poder dar cuenta del especial acercamiento que tenemos con él.

<sup>720</sup> Skliar, Carlos. (2011) óp. cit. p. 18.

*Que no figuran en la historia universal, sino en la crónica  
roja de la prensa local.*

*Los nadies, que cuestan menos que la bala que los mata.”<sup>721</sup>*

Los sueños de los nadies pasan en un momento dado por la ingenuidad del que los sueña. Sin embargo, soñar con otras posibilidades abre paréntesis para vivir la vida sin las pretensiones del éxito, la acumulación o la vaga idea de prosperidad. Es un estar abierto a la lectura, la crítica, el dudar de las cosas que nos pasan, ser curiosos y maliciosos. Soñar no es resignarse, pero tampoco es esperar a la buena suerte. No es por buena o mala suerte sino por circunstancias externas a nosotros y que no podemos transformar. A menos que adoptemos una actitud de ser raro en un presente que no tiene prácticamente ninguna esperanza para los nadies. Esa actitud que no nos permite creer que la vida se gana vive día tras día a pesar de las adversidades, de no ser dueños o hijos de nadie. Esos mismos nadies que no viven porque tienen que sobrevivir. Esos que por no pertenecer a un statu quo de supremacía no son considerados o bien recibidos ni económica, ni social, ni políticamente.

Tal parece que no toda diversidad tiene posibilidades o derechos porque está cubierta de lenguajes técnicos, jurídicos o economicistas en los que las alteridades, otredades o diferencias se ven desencarnadas, minimizadas y también excluidas. Galeano lo mira muy bien desde Latinoamérica y los indios que pueblan a lo largo y ancho. Esos que justamente son ninguneados, rejodidos, que hablan dialectos que poco a poco desaparecen porque a los mismos hablantes se les prohíbe, no es difundida su lengua y ni siquiera es considerada una lengua. Los mismos que creen en supersticiones y supercherías, ésas a las que se arrancaron en gran medida durante la Colonia para instaurar una religión hegemónica a base de sangre. Asimismo, su cultura es ridiculizada y nunca es reconocida a menos que sea bajo el título de folklore. Aquellos que, sólo son mano de obra y nunca se conoce su cara, ni el nombre propio que tienen. Son los silenciados, desaparecidos y muertos a manos de las dictaduras, los estados totalitarios o los que sienten odio por el otro hombre. Son sólo números en las escuelas, cárceles, empresas o instituciones gubernamentales.

---

<sup>721</sup> Galeano, Eduardo. *El libro de los abrazos*. Siglo Veintiuno Editores. México, D. F. 2000. p. 59.

Lo que impera y rodea a la diversidad es la violencia perpetua en su contra. Una violencia ordenada por *“unos decretos; evaluaciones que pretenden medir el cuánto y el cómo el ser o no ser tolerante; actividades donde sólo pueden unirse los iguales (el negro con la negra, el indio con la india, el blanco con la blanca, el oriental con la oriental, etc.); y el otro como problema, y su didactización, y su curricularización; y las dinámicas en torno de un otro que bien haría en estar, si quiere aquí mismo, pero en otro lado.”*<sup>722</sup> Se le apuesta al decreto y no a la transformación; se realizan evaluaciones al por mayor, pero no cómo intentar convivir con el otro. La posibilidad formativa de estar con el otro, sin tener un sentimiento de tolerancia porque tampoco se trata de eso. Ese estar juntos no se traduce en que sólo entre iguales se pueda estar, sino que, podamos comprender que entre iguales existe la diferencia. Esa diferencia que está entre iguales es la posibilidad formativa de relacionarme, convivir, alimentarme; y transformarme con-junto-para el otro. Es el otro con su particularidad el que me permite ser lo que soy e intentar comprender el mundo que nos rodea. Es el otro, ese que puede reconocerse en y reconocer, la diversidad<sup>723</sup>.

Asimismo, Skliar capta la violencia que se ejerce de manera permanente y constante para con los otros. Le acongoja que lo otro termine cediendo ante la hegemonía de lo mismo. Para lo cual, nos confiere lo siguiente: *“Hay momentos en que la forma de la letra me conmueve, que un número cualquiera es capaz de someterme y que zozobro ante cualquier patio de cualquier escuela en cualquier recreo. Pero advirtiendo también que me sublevan, en el siguiente orden, todos los festejos escolares, la apariencia etérea de los pizarrones, la estúpida presencia del dictado, la indecente rima vocálica de la lengua oficial y esa tenacidad para prohibir que el otro sea otro en nombre de la mediocridad, egocéntrica y mezquina, de la mismidad.”*<sup>724</sup> Es decir, hay un sentir acerca de que lo mismo a través de la violencia, la vulgaridad, la repetición o la temible reducción de lo otro a lo mismo. Se opaca la singularidad del otro, el tiempo libre para el disfrute o la escritura.

---

<sup>722</sup> Skliar, Carlos. (2011) óp. cit. p. 18.

<sup>723</sup> Cfr. Calderón Almendros, Ignacio et Verde Francisco, Paula. *Reconocer la diversidad. Textos breves e imágenes para transformar miradas*. Octaedro. Barcelona, España. 2018.

<sup>724</sup> Skliar, Carlos. (2011) óp. cit. p. 19.

Con lo que hemos bordeado parece ser imposible una pedagogía de la diferencia y su reconocimiento, impensable. Es por ello por lo que, retomamos lo que apunta Meneses Díaz: *“Skliar pretende lo imposible, una pedagogía de la diferencia, imposible especialmente por el enorme peso que tiene la burocratización de lo educativo, la jerga política y los trucos ideológicos que la caracterizan, donde cuando la otredad llega a aparecer es una mismidad simulada, donde cuando se dice cambio no hay sino repetición, donde la grandilocuencia engaña.”*<sup>725</sup> La imposibilidad de la diferencia no es porque sea imposible sino que, existen factores externo que le impiden salir adelante. Es de este modo que tenemos la tarea de remar a contracorriente para que la diferencia en su imposibilidad o su improbabilidad sea discutida frente a un presente sumergido en la rapidez de la tecnología. En la tecnología que se ha vuelto el paradigma de lo que se pretende como novedoso encontramos simple y llanamente una imposibilidad como la de la burocratización de los directivos de las escuelas, la política hipócrita con la cual algunos representantes populares o no tan populares han hecho pasar como mierda. Lo más catastrófico es la falsaria otredad que recae una y otra vez en lo mismo, en la repetición.

Asimismo, Meneses da cuenta del problema de la alteridad que está discutiendo Skliar en relación a Levinas, Derrida y Baudrillard. Asimismo, las espacialidades del otro y las localizaciones binarias presentes en la alteridad. *“Es decir, exterioridad/interioridad, dentro/fuera, centro/periferia, mayoría/minoría, mente/cuerpo, masculino/femenino, nativo/extranjero, turista/vagabundo, global/local, alta cultura/baja cultura, educabilidad/ineducabilidad, inclusión/exclusión, igualdad/diferencia, etc.”*<sup>726</sup> Dichas localizaciones binarias las encontramos en el lenguaje de la cotidianidad. Y es justamente en el entre de la escritura donde podemos abordar la alterización de la que formamos parte en este entramado del lenguaje llamado: mundo. El binarismo no es reciente, sino que, tiene resonancias desde la antigüedad en donde ambas categorías quedan excluidas de acuerdo a los dictados del poder que en ese momento se ejerza.

---

<sup>725</sup> Meneses Díaz, Gerardo. *Discurso pedagógico e infancia: la formación de una realidad sui generis*. Tesis de doctorado en pedagogía. FES Aragón, UNAM. San Juan de Aragón, México. 2008. p. 594.

<sup>726</sup> Skliar, Carlos. (2011) óp. cit. p. 26.

Asimismo, en Foucault hay un genealogista, un arqueólogo, un historiador, que desentrañó los mecanismos de control, la genealogía de los procesos de poder donde la exclusión tiene protagonismo. Sobre todo, un auténtico pensador. Además, decía en *Mesa redonda del 20 de mayo de 1978*: “Mis libros no son unos tratados de filosofía, ni unos estudios históricos; a lo más, unos fragmentos filosóficos en unos talleres históricos.”<sup>727</sup> En los que trató su tema central acerca de las relaciones entre sujeto-verdad. Asimismo, el concepto de poder en el que se producen discursos de verdad dentro de una sociedad. En nuestra sociedad se producen repercutiendo en los sujetos de manera individual o colectiva. También es bien sabido que Foucault, se apropió de problemáticas y objetos de estudio que poca relevancia tenían como la locura, la locura, la sexualidad, el deseo, el castigo; así como los marginados y que son los excluidos de las sociedades: los criminales, los locos, los enfermos, los homosexuales. Es decir, los anormales donde la sociedad disciplinaria intenta objetivarlos. Así lo entendió Skliar con lo que llamó *alteridad deficiente*<sup>728</sup> en el que buscó evidenciar el problema en torno a sus significados y sentidos culturales.

Es, pues, como Skliar se apoya en la lectura foucaultiana del curso *Los anormales*, que dictó en el *Collège de France* de 1974-1975. Propiamente lo aborda en el cuarto capítulo de *¿Y si el otro no estuviera ahí? Notas para una pedagogía (improbable) de la diferencia*. En dicho capítulo trata la anormalidad partiendo y entendiendo que el concepto de normalidad ha de posibilitar la discusión. Concretamente lo que hace es invertir epistemológicamente el problema de la anormalidad para poner en la mesa a la normalidad. Es decir, desconstruir la problemática de la deficiencia y el deficiente. Así, pues, se traslada al concepto de la norma, de lo normal, la normalidad o normalización. Es por ello por lo que, introduce el concepto de alteridad deficiente como una expresión de lo “otro”, como atención a la diversidad. No es un lenguaje de designación o resignación, tampoco de eufemismos. Ni como dice Skliar, para utilizar palabras que restituya la retórica de la normalidad.

---

<sup>727</sup> Foucault, Michel ft Léonard, Jacques. *La imposible prisión: debate con Michel Foucault*. Editorial Anagrama. Barcelona, España. 1982. p. 57.

<sup>728</sup> Skliar, Carlos. (2011) óp. cit. p. 27.

En las pedagogías del otro, o como ha dicho recientemente las pedagogías de las diferencias<sup>729</sup>, *“el otro ya no parece ser sólo un afuera permanente, o una promesa integradora, o su regreso a nuestro hospedaje, o su extranjería, o su andar errante y/o vagabundo. Su irrupción confunde el espacio de la mismidad.”*<sup>730</sup> El otro con su singularidad irrumpe el espacio de la mismidad. Ese espacio es el que nos encontramos con el otro. Sin embargo, cuando dejan de ser y estar afuera no se sabe qué hacer con el otro. Una posible respuesta sea la violencia que es permanentemente el signo de nuestros tiempos, o quizás una insensible inclusión en donde su alteridad sea borrada para ser incluido. Skliar cita a Larrosa para poder decirnos la alteridad del otro está bajo el manto de nuestra identidad con lo cual se confirma nuestra normalidad.<sup>731</sup> La normalidad es el eje central en donde *“el otro de la diferencia, con toda la imperfección y las trampas político-lingüísticas que la utilización de este término presupone, no viene simplemente a sustituir el de diversidad o el de pluralidad; no son una obviedad cultural, ni una marca de pluralidad apenas perceptible; no puede ser caracterizada como totalidad fija, esencial e inalterable; es siempre diferencia; no debe ser entendida como un estado indeseable, impropio, alguna cosa que más temprano o más tarde volverá a la hacia la “normalidad”; no supone/significa lo contrario de igualdad ni se constituye en sinónimo de desigualdad; se debe buscar una visión de la diferencia más allá de la lógica entre asimilación y resistencia; aun cuando es percibida como totalidad o cuando es puesta en relación con otras diferencias, no es fácilmente permeable; que existe independientemente de la autorización, de la aceptación, del respeto, de la tolerancia, de la oficialización o del permiso otorgado desde la normalidad legalista.”*<sup>732</sup> El otro siempre supone una diferencia y nunca un regreso hacia lo mismo. Es decir, partimos de lo mismo en donde la normalidad constituye su condición y posibilidad de estar. La diferencia está en la atmósfera independientemente si es reconocida o no. La diferencia no se apega a ningún marco legal, ni moral para que sea otro.

---

<sup>729</sup> Skliar, Carlos. *Pedagogías de las diferencias: notas, fragmentos, incertidumbres*. Noveduc. Buenos Aires, Argentina. 2017.

<sup>730</sup> Skliar, Carlos. (2011) óp. cit. p. 80.

<sup>731</sup> Ibid. p. 96.

<sup>732</sup> Ibid. pp. 116-117.



Así, pues, se presenta el otro de la diferencia, la alteridad<sup>733</sup> que llega como ladrón sin ser esperado. Nos referimos *“a la irrupción (inesperada) del otro desde su alteridad (irreductible) agrega una nueva dimensión a la cuestión de las “imágenes del otro” y que nos aproxima a la filosofía y a la poética de la diferencia.”*<sup>734</sup> No te esperas al otro, su acontecimiento, ni siquiera lo imaginas. Asimismo, asumirse como otro, siempre fuera de uno mismo. La alteridad nos hace pensarnos desde las imágenes de otro, ese que no soy yo. Posibilita crear en relación con y para el otro, desde unas políticas y poéticas de la diferencia<sup>735</sup>.

La alteridad, diría Gabilondo: *“ni pura ni mera diferencia”*<sup>736</sup> sino la irrupción del otro. Y que, como diría Derrida acerca de que dicha irrupción posibilita la alteridad absoluta e irreductible de lo otro. Asimismo, *“ésta es ya otra alteridad, la de lo otro como el otro. Y es en dicho sentido en el que se produce una auténtica modificación de la relación.”*<sup>737</sup> Siempre se es otro. Por lo tanto, la relación de lo otro como el otro es una nueva manera de entenderse en el mundo. Ser siempre en relación con lo otro, y entenderse como otro. Se dice que es auténtica en el sentido de que no regresa a lo mismo, por lo tanto, la relación se transforma. Aquí se presenta otra alteridad para constituirse como otro. Dice Gabilondo que la irrupción es una experiencia que hace posibles formas de alteridad. Formas en las que el otro, en su irrupción, es infinitamente otro<sup>738</sup>. Siguiendo a Skliar la irrupción del otro sucede cuando *“el otro ya no es dato sino una perturbación de la mismidad, un “rostro” que nos sacude éticamente.”*<sup>739</sup> Es sobre todo un cimbrar donde el otro, nos confronta. Pone a temblar a nuestra mismidad porque hay un rostro que nos llama e interpela.

---

<sup>733</sup> Nos refiere Abbagnano lo siguiente, acerca del concepto que nos ocupa: *“(gr. ἑτερότης; lat. alteritas, alietas; ingl. otherness; franc. altérité; alem. Anderheit; Anderssein; ital. alterita). El ser otro, el colocarse o constituirse como otro”* Abbagnano, Nicola. (1974) óp. cit. p. 42. Es un saberse como un otro, un ser otro para salir del yo, de lo mismo.

<sup>734</sup> Skliar, Carlos. (2011) óp. cit. p. 118.

<sup>735</sup> Cfr. Larrosa, Jorge ft Skliar, Carlos. *Habitantes de babel. Políticas y poéticas de la diferencia*. Editorial Laertes. Barcelona, España. 2001.

<sup>736</sup> Gabilondo, Ángel. *La vuelta del otro. Diferencia, identidad, alteridad*. Editorial Trotta. Madrid, España. 2001. p. 193.

<sup>737</sup> Ibid. p. 203.

<sup>738</sup> Skliar, Carlos. (2011) óp. cit. p. 118.

<sup>739</sup> Ídem.

Hemos notado ya las resonancias levinasianas en la obra de Skliar con la noción de rostro<sup>740</sup>. Asimismo, la irrupción del otro se presenta como *“lo que posibilita su vuelta; pero no irrumpe para ser bienvenido o desquiciado, ni para ser honrado o denostado. Irrumpe en cada uno de los sentidos en que la normalidad fue construida. No vuelve para ser incluido, ni para narrarnos sus historias alternativas de exclusión. Irrumpe, simplemente, y en esa irrupción sucede lo plural, lo múltiple, la diseminación, la pérdida de fronteras, el desvanecimiento de la propia identidad.”*<sup>741</sup> El otro es aquel que me excede. De este modo es que, irrumpe con su alteridad en el espacio de nuestra mismidad. Corrompe la normalidad en que se estructura la relación entre otredades. Así, se posibilita la vuelta del otro con todo y su particularidad. En consecuencia, no retorna para ser objeto de una soflamera inclusión. Tampoco para ser tratado con una piedad lastimosa. Irrumpe la atmósfera de la normalidad, allí donde sucede plural y acontece lo múltiple; allí donde la identidad se destaza y la normalidad se ve rebasada.

No sólo es la violencia de lo mismo para que lo otro sea lo mismo, sino que, es la ontología que del yo que reduce lo otro. Por tal motivo, *“es aquí donde la política, la filosofía y la poética de la diferencia se reúnen, aunque dispersas, aunque disímiles: la única aceptación posibles la de aceptar al otro en la soberanía de su diferencia, en su misterio, en su lejanía, en su ser irreductible.”*<sup>742</sup> La diferencia nos permite la relación con el otro, el pensarnos en relación con y para el otro. Asimismo, es posible que la diferencia en su radical diferencia pueda converger los elementos de la irrupción. La relación con el otro sucede cuando no se somete a lo que yo soy. Es decir, en un momento el otro llega con su particularidad, pero no para integrarse a lo que nosotros somos. Por el contrario, el otro es capaz de decidir sobre su particularidad. Y así, no matar su diferencia, el misterio, ni reducirlo a lo mismo. Ni sobajarlo a la pretenciosa y peligrosa normalidad<sup>743</sup>.

---

<sup>740</sup> Levinas, Emmanuel. (2015) óp. cit. p. 71.

<sup>741</sup> Skliar, Carlos. (2011) óp. cit. p. 118.

<sup>742</sup> Ibid. p. 119.

<sup>743</sup> Concepto que atraviesa al último Foucault y como lo habíamos mencionado a Skliar. En estricto sentido lo normal es aquello que actúa o hace *“conforme a la norma [normas que se establecen de acuerdo] a un hábito, a una costumbre o a una medida aproximativa o matemática [...] normas que se obtienen por generalizaciones empíricas, son adoptadas, sin embargo, como criterio de juicio y establecen, por lo tanto, una “normalidad”.*”

El análisis que Skliar hace de la normalidad parte de este concepto, aunado a la premisa de que si lo anormal fuese ciertamente anormal ni siquiera existiría. Además, se apoya en Levinas para decirnos que no somos en singular, sino siempre estamos en relación con el otro, pero nosotros no somos el otro<sup>744</sup>. En este desbarajuste, lo que Skliar nos propone es que *“hay un otro, en medio de nuestras temporalidades y de nuestras espacialidades, que ha sido y es todavía inventado, producido, fabricado, (re)conocido, mirado, representado e institucionalmente gobernado en términos de aquello que podría denominarse como otro “deficiente”, una alteridad “deficiente”, o bien, aunque no sea lo mismo, otro “anormal”, una alteridad “anormal”.*”<sup>745</sup> Ese otro siempre irrumpe sin previo aviso. Siempre aparece en un espacio y tiempo específico para recordarnos que no sólo somos nosotros y nuestra singularidad. Ese otro aparece como aquella alteridad deficiente, eso otro a lo cual algo le hace falta. Así, pues, Skliar traslada lo deficiente por lo anormal. Es decir, una alteridad que se convierte en anormal por no ser suficiente.

Es en este punto donde Skliar reconoce en Foucault un autor imprescindible, asimismo, encuentra en su curso sobre *Los anormales* las figuras de la anormalidad en la que identifica la del individuo a corregir. Con lo cual propone una similitud con lo que él ha llamado la alteridad deficiente. Esa imagen que representa el otro deficiente es de este modo como correspondería abordar las figuras de la anormalidad. Figuras en las que el filósofo francés trabaja. En el resumen del curso<sup>746</sup> que apareció en el anuario del Collège de France del año de 1976; correspondiente a la cátedra *Historia de los sistemas de pensamiento* del año de 1974 a 1975; ha de señalar que convergen instituciones de control, mecanismos de vigilancia. Asimismo, los anormales se conforman por tres figuras o elementos: *el monstruo humano, el individuo a corregir y el onanista*. El monstruo responde a un marco normativo-biológico, en éste converge lo imposible y lo prohibido; el individuo a corregir es susceptible a las técnicas de disciplina; el onanista frente a la sexualidad.

---

Abbagnano, Nicola. (1974) óp. cit. p. 860. Es decir, responden a un parámetro, a un modelo, a la norma. La normalidad brota conforme a las generalizaciones que se adoptan sin cuestionar.

<sup>744</sup> Skliar, Carlos. (2011) óp. cit. p. 121.

<sup>745</sup> Ídem.

<sup>746</sup> Foucault, Michel. *Los anormales*. FCE. Buenos Aires, Argentina. 2014. p. 297.

Al cabo de ir esbozando algunas ideas en las primeras clases, Foucault nos dice acerca de cómo es que se adentró en la problemática que nos atañe: *“El siglo XVIII introdujo, con las disciplinas y la normalización, un tipo de poder que no está ligado al desconocimiento, sino que, al contrario, sólo puede funcionar gracias a la formación de un saber, que es para él tanto un efecto como una condición de su ejercicio. [Y de cómo] a partir del siglo XVII y hasta fines del XVIII, se intentó practicar la normalización en el dominio de la sexualidad.”*<sup>747</sup> Son los acercamientos que se tienen con el concepto que se conjuga con la ubicación que se hace de la aparición del concepto de normalización y la disciplina con la cual se corrige a un sujeto. Asimismo, en el ámbito de la sexualidad es que la normalización aparece.

Aquí, también se puede vislumbrar la presencia de oposiciones binarias, tales como son: normalidad/anormalidad, eficiencia/deficiencia, educación/reeducación, salud/enfermedad, inclusión/exclusión. Además de dichas oposiciones binarias, Skliar nos ha de comentar acerca de la alteridad deficiente o alteridad anormal que son conceptos despreciados. Es por ello por lo que nos dirá que *“la deficiencia no es una cuestión biológica sino una retórica cultural. [...] Está relacionada con la misma idea de la normalidad y su historicidad.”*<sup>748</sup> Es justamente lo que nos decía acerca de que la problemática está más cerca de lo epistemológico que de un hecho biológico. Y desde ese punto es posible pensarlo de otras maneras y no simplemente tener una mirada científicista que se nos presente mediante una silla de ruedas o una prótesis. Sigue clarificando Skliar que, por el contrario, al tener un carácter retórico, histórico y cultural, ha de ser mucho más enriquecedor conocer al otro o esa alteridad anormal. Además, Skliar se fundamenta en Foucault para poder vislumbrar cómo los sujetos entendidos dentro de una alteridad anormal permean en los discursos de control. Dichos sujetos se convirtieron en objetos de estudio enfocados a la medicalización y control de los cuerpos como ya la había estudiado Foucault en el *Nacimiento de la clínica. Una arqueología de la mirada médica*. La alteridad deficiente forma parte de los estudios sobre los binarismos en el auge de discursos y prácticas pedagógicas centradas en la sujeción de cuerpos.

---

<sup>747</sup> Ibid. p. 59.

<sup>748</sup> Skliar, Carlos. (2011) óp. cit. p. 126.

Es el otro el que se presenta con su alteridad deficiente que no encuentra espacios, ni tiempos en los que con su mismidad pueda estar sin necesidad de justificar su estancia. Es la presencia del cuerpo de la alteridad deficiente el que no se amolda a la normalidad establecida. Más bien, habría que buscar *“un intento por desconstruir esa espacialidad y temporalidad, tan natural como naturalizada, que se instala dentro de contextos rígidos de medicalización, corrección, caridad y beneficiencia, donde la alteridad deficiente es habitualmente posicionada, des-posicionada, y re-posicionada en términos de cuerpo dócil, entrenable.”*<sup>749</sup> En la cotidianidad lo que se nos presenta es una mirada normalizada en donde habrá cuerpos que no se podrán articular en ningún contexto. Al contrario, en cualquiera que sea el contexto en el que nos encontremos, su rigidez habrá de pasar por encima de los cuerpos inarticulados mediante la medicalización donde las farmacias serán altamente enriquecidas gracias a especialistas neurólogos o psicólogos que se basan en pruebas estandarizadas; la corrección de cuerpos mediante las instituciones que fungen como un medio de educación para los sujetos que con su cuerpo no se ajustan a la normatividad. Es de este modo en el que, la alteridad deficiente se determinará por la forma en que coloque su cuerpo. Se querrá siempre un cuerpo dócil, altamente manejable y, por lo tanto, corregible. Un cuerpo que sea entrenable para que el entrenador lo adopte como funcional. Asimismo, en los tiempos del coaching lo que se mira es que comienza a tener una fuerza descomunal no sólo en el ámbito laboral sino en las escuelas, en las universidades donde se desprecia la educación y la formación porque lo que aparentemente tiene importancia es la remuneración y la capacitación. La ferocidad del pragmatismo y la velocidad de la época no permiten que las relaciones humanas, los cuerpos, los deseos o los proyectos de vida puedan compaginarse en medio de una atmósfera de respeto, concordia y tranquilidad. El pedagogo no entrena, sino que problematiza; tampoco acepta el presente en el que se encuentra. Antes bien, lo critica con fundamentos. El pedagogo como alteridad frente a otras alteridades lo que hace es que desajusta los contextos rígidos.

---

<sup>749</sup> Ibid. p. 133-134.

El cuerpo ha sido soterrado para intentar llegar a la gracia divina. Es decir, si se quiere llegar ahí, *“es necesario primero, negar, someter, sacrificar, mutilar, matar el lenguaje del cuerpo”*<sup>750</sup> Pero, no sólo ha pasado en el ámbito de lo religioso sino sobre todo en el que nos interesa que es el de la pedagogía. Existe un ocultamiento del cuerpo, se niega. Asimismo, se somete a las estructuras de las instituciones, discursivas y del cuerpo normal. Tal parece ser que *“en el cuerpo no hay razón, ni sensibilidad, el cuerpo no conoce, no sabe de las cosas, pues un objeto no puede por sí mismo ser, el cuerpo no es.”*<sup>751</sup> Por lo tanto, debe ser sometido a los dictámenes de lo que ha llamado Skliar contextos rígidos. El cuerpo ha sido sobajado porque por sí mismo no puede ser, porque es un cúmulo de células, de órganos o porque es la máxima expresión del pecado.

Así, pues, es al pedagogo al que le interesa el cuerpo, o si se quiere los cuerpos de las alteridades deficientes. Sin embargo, lo que hay es un desinterés por saber, una voluntad de olvido de lo que implica la corporeidad en la construcción del discurso pedagógico. Compartimos con Skliar cuando dice que *“normalidad y cuerpo normal, éste es el problema. Norma: palabra latina que deriva del griego ópoos, prefijo que dio origen a términos tales como: ortografía, ortopedia, ortodoxia, etc. [...] Y el problema es que la normalidad y el cuerpo han sido construido para, al mismo tiempo, crear el problema del otro deficiente.”*<sup>752</sup> Es muy clara la intención de poder esa idea de la norma que pertenece a lo estándar. Aparece hasta 1840 en la lengua inglesa, según Skliar. Además, agrega que tiene un sentido de orden. Es una palabra moderna que aparece hasta 1855. En aquella década aparecen las palabras de normalidad y normalización. Es decir, el concepto de normalidad es una palabra acaecida en la modernidad<sup>753</sup>. Con todo ello querríamos llegar a Foucault en su clase del 22 de enero de 1975 donde hace una arqueología de la normalidad en donde estudia al *monstruo humano* que es una de las figuras en la que converge lo prohibido y lo imposible.

---

<sup>750</sup> Mata García, Verónica. *Voluntad de olvido: cuerpo y pedagogía*. Lucerna Diogenes. México, D. F. 2006. p. 36.

<sup>751</sup> Ibid. p. 38.

<sup>752</sup> Skliar, Carlos. (2011) óp. cit. p. 135.

<sup>753</sup> Ibid. p. 136.

La figura del monstruo es un concepto que al igual que la razón son acaecidas en la modernidad o como lo expresara Francisco de Goya: *el sueño de la razón produce monstruos*<sup>754</sup>. Es, pues, importante tener en cuenta que Foucault en la mencionada clase acerca de la problemática de la anomalía rescata tres de las figuras que la conforman. Se remonta al siglo XVIII, luego se encamina por el siglo XIX. Aquí ha de aparecer el monstruo humano enmarcado por la ley. El monstruo se encuentra en la atmósfera de lo jurídico porque en sí mismo transgrede éstas. Las leyes sean sociales o naturales dentro de ellas el monstruo va más allá para romper con las leyes. La atmósfera es de orden jurídico-biológico, diría Foucault. Asimismo, ha de decir: “*el monstruo aparece en este espacio como un fenómeno a la vez extremo y extremadamente raro. Es el límite, el punto de derrumbe de la ley y, al mismo tiempo, la excepción que sólo se encuentra, precisamente, en casos extremos. Digamos que el monstruo es lo que combina lo imposible y lo prohibido.*”<sup>755</sup> El monstruo es la marca de la diferencia, de la alteridad radical, de una otredad que no se puede describir sino sólo existen vestigios de lo que podría ser. Tan solo pinceladas de lo que simbólicamente representa en relación con la cansada normalidad. El monstruo nunca se ajusta a la norma, no sólo porque no puede sino porque, aunque quisiera la marca de la anormalidad le persigue en un tiempo y un espacio en el que nunca encajará. El monstruo en ese sentido también es el raro. Asimismo, el monstruo no sólo es el límite sino el punto de partida para que la ley, ni el discurso biológico tenga la última palabra. El monstruo es transgresión de la ley, la excepción de la norma por la extensión de una situación extrema. Una situación extrema es el encuentro imposible y prohibido entre alteridades.

Cuando aborda el concepto de monstruo, Foucault, estaba pensando en la concepción aparecida en el libro *Historia de los monstruos desde la antigüedad hasta nuestros días* de Ernest Martín. Frente al monstruo el orden jurídico poco tiene que decir porque para este todo está dado y enmarcado. Pero, el monstruo trastoca la norma y deja sin voz a la ley.

---

<sup>754</sup> Cfr. Browning, Tod. (1932) *La parada de los monstruos*. [película]. Estados Unidos: MGM.  
Oliva Santiesteban, Héctor. *Tratado de monstruos. Ontología Teratológica*. Plaza y Valdés Editores/UABCS. México, D. F. 2002.

<sup>755</sup> Foucault, Michel. (2014) óp. cit. p. 61.

Sin embargo, dice Foucault que no sólo dejará sin voz a la ley, sino que, la infringe, la viola en tanto que el monstruo esté presente. No es por la respuesta que supone la ley o el modelo que pudiera representar el monstruo de las diferencias. Identifica que en la problemática de la anomalía como principio de explicación lo único que hace es regresar a sí mismo<sup>756</sup>. Asimismo, da cuenta como el anormal se convierte en un *monstruo trivializado*. Es una figura sin color que como habíamos dicho aparece en el siglo XVIII. Luego aparece el *individuo a corregir* que aparece en los siglos XVII y XVIII; con un marco de referencia limitado en relación al del monstruo. Es decir, *“va a aparecer en ese juego, ese conflicto, ese sistema de apoyo que hay entre la familia y la escuela, el taller, la calle, el barrio, la parroquia, la iglesia, la policía, etcétera. De modo que ese es el campo de aparición.”*<sup>757</sup> Ese espacio limitado es la familia. Es en su interior donde radica su importancia y su relación con las instituciones con las que ha de lidiar. Es en ese mundo donde tiene fluidez la problemática del anormal. El individuo a corregir se presenta constantemente y se identifica con rapidez por estar demasiado cerca de la regla. Es evidente que se convierte en un incorregible frente a la norma de la ley.

Luego, ha de aparecer la figura del masturbador a finales del siglo XVIII hacia el siglo XIX. Está presente fundamentalmente en la familia. Incluso es aún más estrecho<sup>758</sup> su marco de referencia en relación al monstruo y el individuo a corregir. Es decir, la sociedad y la familia con lo que le rodea. Aparece, dice Foucault, como un individuo casi universal. Y, por lo tanto, *“esa práctica de masturbación que se reconoce como universal, se afirma al mismo tiempo que es una práctica que se desconoce o es mal conocida, de la que nadie habla, que nadie conoce y cuyo secreto jamás se revela. La masturbación es el secreto universal, el secreto compartido por todo el mundo, pero que nadie comunica nunca a ningún otro.”*<sup>759</sup> Se enmudece todo el mundo frente a la masturbación que implica el cuerpo de un sujeto abrumado por el micro universo de la familia. Se practica, pero jamás se revela.

---

<sup>756</sup> Ibid. p. 63.

<sup>757</sup> Ídem.

<sup>758</sup> Ibid. p. 64.

<sup>759</sup> Ibid. p. 65.



El descubrimiento, la corrección y la transgresión del cuerpo con respecto a la ley constituye al anormal. Foucault, se sitúa en el siglo XIX con el anormal que es descendiente del monstruo, el incorregible y el masturbador. Asimismo, apunta a que éstos estarán atravesados por la práctica médica y jurídica, así como por las instituciones que le rodean. A su vez estarán cercados por aparatos de rectificación y la monstruosidad que marca al anormal. Este individuo anormal se nos revela en tres figuras: el monstruo, el correccionario y el onanista.

El monstruo es creado en occidente como una figura que es molesta, que perturba porque es todo lo que no somos nosotros, es lo extraño; el monstruo es el otro. Incluso, el monstruo es la representación que como el cuerpo significa la voluntad de olvido o como dijera Meneses Díaz en el prólogo de *Voluntad de olvido: cuerpo y pedagogía*: “*la voluntad es aquella fuerza poderosísima que está más allá de la ocultación, es lo real, lo indecible, lo violento, lo cruel, lo asqueroso, lo maldito. Su imposible es que es siempre posible; esto es, como poder del cuerpo constituye realidad, enmascara y desenmascara, transgrede, empuja a la historia.*”<sup>760</sup> Lo monstruoso se presenta como un saber del cual no se quisiera saber. Sin embargo, el monstruo está presente, está allí latente como aquella particularidad que con su cuerpo desajusta la realidad. El monstruo está más allá de la ocultación.

Aquí, bien podría aparecer la figura de *Frankenstein o el prometeo moderno* en la que mediante el afán de vencer a la muerte aparece la creación o mejor dicho la fabricación de una figura que no es humana. Hay retazos de lo humano, pero jamás podrá serlo. Es abandonado por su padre, el creador. Es echado a su suerte, no puede vivir sino es escondiéndose porque al mostrarse lo único que miraríamos es lo monstruoso. Al final, nada quedará del monstruo, ni siquiera su recuerdo. Se perderá en la oscuridad de la noche, en medio de las olas tempestuosas que lo arrastrarán al olvido. Es por ello por lo que, es necesario que lo nombremos. Nosotros que llevamos la marca de la monstruosidad a cuestas. Llevamos esa marca en el cuerpo, porque somos cuerpos putrefactos, cuerpos imperfectos, cuerpos deficientes, carne de crematorio.

---

<sup>760</sup> Mata García, Verónica. (2006) óp. cit. p. 6.

II.3. Del terrible extrañamiento que provoca la otredad de carne y hueso.

*“El loco confirma nuestra razón; el niño nuestra madurez;  
el salvaje nuestra civilización; el marginado nuestra integración;  
el extranjero nuestro país; el deficiente nuestra normalidad.”*

Larrosa, Jorge

*“La amenaza no enseña sino a temblar. El miedo no ofrece sino deseos de retirada”*

Skliar, Carlos

*“Encadenado al cielo, en paz y orden,  
mutilado de todo lo imperfecto,  
en esta soledad desmemoriada  
—paisaje horizontal de arena o hielo—  
nada se mueve y ya nada se muere  
en la pureza estéril de mi cuerpo.”*

Owen, Gilberto

No es difícil comprender que lo que se vive en nuestro presente es el miedo. Este sentir es generalizado en las sociedades en que vivimos. Lo mismo sucede en los cuatro puntos cardinales del planeta tierra. Es el miedo un sentimiento generalizado de nuestra época, la sensación que experimentamos frente al monstruo. El monstruo es la otredad que vivimos todos los días, a la cual le rehuimos o le sacamos la vuelta para no ser molestados. El otro lleva a cuevas la monstruosidad de ser diferente, de ser lo extraño. Esa otredad presente nos impacta, hace que nos quedemos estupefactos frente a su presencia. Sin embargo, la reacción frente a la presencia del otro es de sorpresa porque es inesperado. Acontecen otredades que son opuestas a nuestra mismidad, surgen alteridades que no se parecen en nada a nosotros. El encuentro con el otro nos deja pasmados, pero hay la posibilidad de convivir con su singularidad o arrancársela por el miedo que provoca.

Justamente el encuentro con el otro es un encuentro de extrañamiento frente a un ser que tiene cuerpo, un ser corpóreo. Un cuerpo de carne y sangre, pero también de deseos. Un cuerpo que sufre, goza y muere. Enfrentarse con un cuerpo genera un estado de alerta que nos hace tiritar y tendemos a salir despavoridos. Eso es el miedo. También ha de ser un sentimiento que recorre el cuerpo desde la planta de los pies hasta la nuca, te envuelve con su piel erizada.

Todos los seres vivos desde los mamíferos hasta los organismos unicelulares reaccionan por instinto al peligro. Sí exponen una bacteria a un químico tóxico huirá o utilizará otro mecanismo de defensa. Nosotros somos iguales, cuando nos encontramos ante un peligro nuestro corazón se acelera y las palmas de las manos nos sudan. Estos son los signos del estado físico y emocional que llamamos miedo, como dijo Mr. Clarke, un personaje ficticio de una serie<sup>761</sup> muy popular. Estar en el mundo es estar expuestos frente a ese mundo que parece ser, conocemos. Sin embargo, siempre hay una situación, un lugar, un otro que nos hace reaccionar frente a su presencia. Nada se repite en estricto sentido, aunque hagamos las mismas actividades todos los días. Siempre hay algo distinto por lo cual nos tenemos que mover. Incluso, diríamos que nos obliga a hacerlo.

Una posible respuesta con la que pudiéramos ilustrar lo que entendemos como miedo y que, además denuncia la falta de relación con el otro con lo cual se vuelve casi imposible vivir con el otro en un espacio común en el que podamos todos estar sin imponernos. Es, pues, con este motivo que traemos una cinta cinematográfica que lleva por nombre *La Zona*<sup>762</sup>. De modo breve diremos que la Zona es un lugar residencial, cerrado, con un amplio dispositivo de seguridad mediante cámaras de vigilancia que todo observan y saben qué cosas pasan dentro y en los alrededores de dicho sitio. Son las realidades desiguales en términos sociales, político y económicas en el mundo. Se obliga a aislarse de la ciudad. La primera escena es impactante porque parece ser que todo en la Zona funciona a la perfección. Pero, los vidrios polarizados de la camioneta de Alejandro ocultan el horror.

---

<sup>761</sup> Es el profesor de ciencias de la Secundaria Hawkins. Levy, Shawn. (2017) Ditcher, Paul. “Capítulo cuatro: Will, the wise” En Los hermanos Duffer. *Stranger Things*. [Serie online] Estados Unidos: Netflix.

<sup>762</sup> Plá, Rodrigo. (2007) *La zona*. [Película] México: Morena Films.

La separación mediante una gigante barda perimetral con alambre de púas, es un signo de la falta de relación con el otro, con el exterior. Es decir, con el extraño. Tal parece que es una relación solamente de miedo y odio hacia aquello que pudiera venir de fuera. Y así sucedió. Tres jóvenes penetrar en la Zona aprovechando que un espectacular había caído momentos antes, éste ocasionó que la electricidad se cortara y las cámaras dejarán de funcionar. Teniendo a su merced la casa más cercana del complejo habitacional. En ese momento ocurre el primer encuentro de alteridad. El otro irrumpe en un determinado lugar el cual no le pertenece, ni debería estar ahí. La reacción es inmediata. Defenderse frente al extraño que irrumpe, la anciana dueña de la casa se defiende con un arma. Sin embargo, la respuesta es contundente. Miguel, frente al peligro reacciona, golpeándola en la cabeza. Posteriormente se sabe que la anciana muere estrangulada a manos de otro de los jóvenes que irrumpió en su casa.

La segunda imagen sobre relación de alteridad da comienzo cuando vuelve la luz. En medio de la confusión y frente a la reacción de los vecinos que habitan la Zona que, además portan armas dentro de sus casas asesinan a dos de los tres jóvenes que entraron y a un guardia de seguridad. El único que logra escapar es Miguel. Asimismo, da pauta a una cacería feroz. Cada uno de los habitantes de la Zona están pendientes y el ojo en el cielo también lo está. Acuerdan patrullar las calles haciendo brigadas de hombres armados. Las cámaras no descansan. El miedo como vehículo del encuentro con el otro, lo único que nos puede asegurar es la respuesta violenta.

Asimismo, podemos encontrar una tercera imagen cuando Alejandro se encuentra con Miguel en el sótano de su casa. Encontrarse causa que Alejandro se eche para atrás, al tiempo en que saca un arma de fuego con la que apunta a Miguel que está temblando de frío. Evidentemente la respuesta es sumamente violenta al apuntarle con el arma, asimismo lo golpea. Pero luego, intenta escuchar lo que Miguel tiene para decirle acepta que la intención era robar, pero no matar. Mientras todo el mundo por las calles está de cacería. A fin de cuentas, accede a ayudarlo, aunque de alguna manera u otra sigue siendo molesta su presencia.

Aunado a que la policía es un títere de quien puede pagar, hacen como si no hubiera pasado nada dentro de la Zona. Es decir, como si las muertes de los jóvenes y el vigilante se cubrieran mediante un cheque con un par de ceros. Aquí, aparece una cuarta imagen de alteridad en la que el padre de Alejandro encuentra a Miguel. A pesar de las suplicas de su hijo y su esposa, él lo entrega a la horda enardecida que clama su sangre y lo asesinan.

Luego entonces, nos encontramos en un mundo amenazante en el que sólo nos puede arropar mediante el miedo. Es el miedo la consecuencia de un sentimiento de retirada. Es en ese mismo tenor que nada ocurre, no hay relación con el otro. Y si hubiese una relación sería para matarlo, para anularlo. Siguiendo con el intento de definir el concepto de miedo, nos encontramos con Abbagnano que nos remite al concepto de emoción. Dice con respecto a la emoción que se refiere *“a todo estado, movimiento o condición por el cual el animal o el hombre advierte el valor (el alcance o la importancia) que una situación determinada tiene para su vida, sus necesidades, sus intereses.”*<sup>763</sup> Es decir, se tiene la capacidad de dimensionar y comprender una situación irrepetible en la que se esté inmiscuido. El miedo como emoción es una condición de un momento determinado.

Posteriormente, Abbagnano recupera el libro II de la *Retórica* de Aristóteles para poder dar cuenta de lo que es el miedo: *“(Ret. II, 5, 1382 a 20 ss.): “El miedo es un dolor o una agitación producida por la perspectiva de un mal futuro que pueda producir muerte o dolor.” En efecto, anota Aristóteles, no se temen todos los males sino solamente aquellos que pueden producir grandes dolores y destrucciones e incluso éstos sólo en el caso de no ser muy lejanos, sino que aparezcan como inmediatos e inminentes.”*<sup>764</sup> El miedo entre más cercano es aún más latente. Y, por lo tanto, es letal. Es decir, es crucial el miedo sólo cuando le damos el valor que tiene en una situación a la que nos enfrentaremos. Se pone más adelante el ejemplo de la muerte. Todos sabemos que nos vamos a morir algún día, pero no se siente tan cerca sino es hasta ese momento en que la tenemos en nuestros cuerpos y va poco a poco acortándose nuestro tiempo de existencia.

---

<sup>763</sup> Abbagnano, Nicola. (1974) óp. cit. p. 379.

<sup>764</sup> Ídem.

Asimismo, recuperamos el problema de la otredad en relación al miedo. Es decir, ese sentimiento de extrañeza en el encuentro con otro. Y para ello, ha sido necesario echar mano de lo que se ha constituido como una pedagogía de la otredad<sup>765</sup>. Una pedagogía que permite la problematización de las relaciones entre el yo y los otros, de la mismidad y la alteridad. Es decir, las relaciones con el otro, con la alteridad. Es intentar desocultar relaciones éticas y políticas en torno al problema de la otredad. En ese caso la otredad como sentido de lo pedagógico es también una imagen de la pedagogía. Asimismo, es una “cuestión central para la construcción de un discurso pedagógico abierto al reconocimiento de los otros, [...] como sujeto[s] pedagógico[s] siempre en relación con otros, una alteridad de la que ella misma es otredad.”<sup>766</sup> Es por ello por lo que, la pedagogía de la otredad es parte fundamental para la construcción de un discurso pedagógico porque, si bien da cuenta de la complejidad de un sentido pedagógico, también comprende la relación con otredad. Es decir, la pedagogía se abre siempre en relación con otro. Ese otro que es un sujeto pedagógico porque tiene relación con otros de una u otra manera. Es una relación

---

<sup>765</sup> Cfr. Entre los autores contemporáneos que han abordado dicha problemática podemos encontrar autores como: Bartra, Roger. *El salvaje en el espejo*. Universidad Autónoma de México. México, D. F. 1992, Bartra Roger. *Las redes imaginarias del poder político*. Océano. México, D. F. 1996, Bartra, Roger. *El salvaje artificial*. Universidad Autónoma de México. México, D. F. 1997, y Bartra, Roger. *Territorios del terror y la otredad*. FCE. México, D. F. 2013; Todorov, Tzvetan. *Nosotros y los otros: reflexión sobre la diversidad humana*. Siglo XXI Editores. México, D. F. 1991; Skliar, Carlos. *Poner en tela de juicio la normalidad, no la anormalidad. Políticas y falta de políticas en relación con las diferencias en educación*. Revista Educación y Pedagogía. Medellín, Colombia. Universidad de Antioquía, Facultad de Educación. Vol. XVII, No. 41. Enero-abril, 2005. pp. 11-22, Skliar, Carlos. *Saber, mito y sentido: entre la normalidad y la alteridad*. Revista Diálogos y Perspectivas en Educación Especial. Vol. 2, No. 1. Enero-junio, 2015. pp. 117-126, Skliar, Carlos. *Pensar y sentir las diferencias. Cartas entre la amistad, la incomodidad y el sinsentido*. Revista Teias. Vol. 16, No. 40. Junio, 2015. pp. 6-26, Skliar, Carlos. *El lenguaje de la norma y los individuos frágiles*. Childhood & philosophy. Rio de Janeiro, Brasil. Vol. 12, No. 24. May-ago., 2016. pp. 371-389; Gentili, Pablo. *La exclusión y la escuela*. Cuadernos de pedagogía. Barcelona, España. Diciembre, 2001. pp. 1-9; Ramírez Castiblanco, Iván. *¿Quién es el otro? [un secreto] Saberes y prácticas*. Revista de Filosofía. Vol. 2. 2017. pp. 1-10; Cohen, Esther ft Martínez de la Escalera, Ana María. (Coord.) *Lecciones de extranjería. Una mirada a la diferencia*. Siglo Veintiuno Editores. México, D. F. 2002. Gerardo Meneses Díaz, entre otros. Este último ha identificado algunas aristas que intentan dar cuenta acerca de la otredad. Apunta que en el terreno filosófico desde la antigüedad con el Parménides de Platón, Hegel, Husserl, Heidegger hasta la contemporaneidad con Levinas y Derrida; en las ciencias sociales, las coloca en el contexto del siglo XX, con la Antropología de Auge, el Multiculturalismo e Interculturalismo; desde el psiquismo en el siglo XX, con el Psicoanálisis; asimismo, el extrañamiento en el siglo XX, con autores como Bartra, Duque y Castilla y finalmente la condición postmoderna en los siglos XX y XXI, con Guillaume y Baudrillard. Meneses Díaz, Gerardo. (2008) óp. cit. p. 580.

<sup>766</sup> Ibid. 539.

siempre compleja porque implica encontrarse de frente con otro que no soy yo, una alteridad. Pensar en una otredad o alteridad es hacerlo en relación a la humanidad.

Dar cuenta de la problemática que tenemos enfrente es una tarea harto complicada que atañe a lo humano. Y, *“la cuestión de la otredad se constituye en una clave de interpretación indispensable para pensar el problema de la construcción del discurso pedagógico. [Además] se ha bordeado la otredad desde los más diversos lugares, ha sido preocupación tanto de la filosofía como de la teología, además de asunto de interés para etnólogos y antropólogos, materia de reflexión creativa tanto del arte como de la estética, y aparece invariablemente como una importante cuestión ética de pensadores modernos y postmodernos, entre los que se involucran psicoanalistas, hermeneutas e incluso educadores.”*<sup>767</sup> Incluso se hace mención de cómo se ha intentado introducir a la otredad en la lógica de lo económico. Es decir, en una vulgar mercancía que se puede vender al mejor postor. La otredad es una imagen de pedagogía. Efectivamente, abordada desde otros discursos que intentan dar cuenta de su complejidad. Es, también, una problemática que ha dado pie a distintas reflexiones desde lo filosófico hasta lo antropológico pasando por lo estético y el sentido ético que tiene pensarnos desde una óptica en la que siempre somos lo otro.

Así, pues, la alteridad es ser radicalmente otro, porque siempre somos lo otro. Lo otro es una imagen que hemos construido de nosotros mismos, frente a otro. Es por ello por lo que, ser otro es estar en *“tensión entre lo conocido y lo ignorado, lo desconocido y lo por conocerse, da a la problemática una dimensión escurridiza mostrando las dificultades y la importancia que tiene su estudio.”*<sup>768</sup> Es, pues, una reflexión como lo menciona posteriormente. Pero, también es una necesidad de poder encumbrar dicha problemática que intenta bordear la otredad. Asimismo, como hemos hecho alusión de la alteridad que parece ser se mueve entre aguas caudalosas y que, apenas surge. Pero, ciertamente la problemática de la otredad e intentar dar cuenta de la importancia de la alteridad

---

<sup>767</sup> Ídem.

<sup>768</sup> Ibid. p. 540.

tendríamos que regresar al pensamiento de Parménides<sup>769</sup> en donde se encumbra el creer que pensar y ser son lo mismo. Un pensar enfocado en el ser o un estar *“aduciendo que el ser se caracteriza por permanecer en su mismidad.”*<sup>770</sup> Y que, además, se convierte en un pensar hegemónico de Occidente. Asimismo, nos hace pensar al apoyarse en Llano Cifuentes y su obra *Etiología de la idea de la nada* en que el no-ser no quiere decir la nada, sino aquello que es distinto. Incluso lo dice de otro modo, cuando menciona que, el no-ser es lo otro.

Aquí, suscribimos la reflexión de Meneses Díaz cuando menciona esa complicada retórica de los filósofos griegos, en tanto que, al ser, se reconoce lo distinto al ser, pero a la diferencia no tiene la misma suerte sino solamente se le otorga la negación. Aún siguiendo la reflexión Llano Cifuentes, dice que, *“desde sus orígenes y apuntalada como diferencia, la otredad se constituye como una radicalización ontológica, poco comprendida, pues es mirada por el que no es el otro.”*<sup>771</sup> Se reconoce a Parménides y aquel poema que dio sustento a la filosofía occidental. Sin embargo, la centralización ontológica del ser. Al quedarse en la mera diferencia, no le queda a la otredad más que replegarse al rincón de la incompreensión. Además, tiene el buen tino de recuperar a Ana María Martínez de la Escalera en su texto *El extraño: metáfora de la situación humana*, ya que *“aporta elementos que permiten recrear el origen occidental de la alteridad como extrañamiento, cuando explica que “el concepto de alteridad -pese a su actual imprecisión semántica- ha sido usado con un propósito muy determinado por los filósofos occidentales: el de identificar las categorías centrales de sus filosofías mediante su opuesto radical. Por ejemplo, Platón que habría de postular lo héreton, es decir, lo otro en general, como la radical antinomia de la categoría de lo mismo. En no pocas sociedades antiguas se expresaría el sentimiento de horror hacia lo absolutamente diferente, lo indecible, lo impensable, mediante la fuerza mítica de la voz ‘otro’, apenas susurrada con pavor y reverencia”.*<sup>772</sup> Es, pues, lo extraño una posibilidad de comprender la pedagogía. Asimismo, es ese intento remontarse al origen

---

<sup>769</sup> Cfr. Supra. p. 280.

<sup>770</sup> Meneses Díaz, Gerardo. (2008) óp. cit. p. 540.

<sup>771</sup> Ibid. p. 541.

<sup>772</sup> Ídem.



de la alteridad. Esa alteridad ha de ser ante todo y, sobre todo, extrañamiento. Es decir, una imagen que intenta dar cuenta de lo humano. La alteridad como lo extraño, no sólo sufre de modificaciones por ser una palabra polisémica, sino que, aunado a ello tiene imprecisiones de carácter semántico. Un posible origen es con Platón con su concepto de héreton como lo otro en general. Y es por ello por lo que, en ese sentido lo extraño se manifiesta con una sensación de horror hacia lo otro, como diría Martínez de la Escalera.

Es, pues, una sensación de miedo como lo hemos venido trabajando. Y es, una creación de negación frente a lo otro, o como lo propone Meneses Díaz una perspectiva de desconfianza, negación o pretensiones de dominio ante la otredad. Es decir, un sentimiento de rechazo a la otredad fue creciendo con el paso de los tiempos, nos dice. Además, comparación de lo humano con lo europeo y lo masculino, con lo cual se generaban formas cerradas de mirar la alteridad. En consecuencia, la paranoia y la esquizofrenia, dominarán el mundo de las relaciones entre diferentes. Y, dirá, esa historia es cuan larga como al relato occidental le ha implicado adueñarse de la forma de contar la historia<sup>773</sup>. Asimismo, nos propone la lectura de Duby en donde éste analiza el cambio de milenio al que se estaba enfrentando, pero también el del medioevo en donde el miedo hacia lo extraño era inminente. Escribía acerca del miedo hacia lo desconocido. Es decir, lo otro. Es, pues, el miedo del otro, asimismo, se está preguntando como historiador acerca del porqué escribir la historia de los miedos. Es decir, de lo que pretendemos desconocer, pero está muy presente como lo es la miseria, el otro, las epidemias, la violencia o el más allá. Reflexiona en torno para poder dar cuenta de la construcción del miedo a través del tiempo. Por ello es por lo que, recuperamos la memoria que es una capacidad antropológica e indispensable para poder tener presente algo del pasado. Y, Duby, nos dirá cómo es que *“nuestra sociedad está inquieta. Lo prueba el hecho mismo de que se vuelva decididamente hacia su memoria.”*<sup>774</sup> Nos mueve el conmemorar o recordar algún punto del pasado. Es por ello por lo que con la memoria los miedos están presentes junto a otros sentires.

---

<sup>773</sup> Ibid. p. 542.

<sup>774</sup> Duby, Georges. *Año 1000, año 2000. La huella de nuestros miedos*. Editorial Andrés Bello. Santiago de Chile. 1995. p. 13.

Es el miedo donde *“el hombre medieval teme sobre todo al pagano, al musulmán y al judío, infieles que debe convertir o destruir, pero desconfía también del otro, de su vecino.”*<sup>775</sup> Incluso de su hermano. Siempre amparados el estandarte de ser santos, al que les es extraño lo separan, para luego intentar convertirlo, quitándole su singularidad. El miedo al extranjero obliga al hombre medieval a matar la diferencia. El extranjero no tiene tierra, nada le pertenece por lo tanto es el judío, el musulmán, el pecador, el no-cristiano.

Encarrilados en este concepto de alteridad, recuperamos la discusión que nos propone Ana María Valle en *Alteridad entre creación y formación* dice en un primer momento que, *“pensar es un cambio de mirada, una búsqueda, es una peculiar interrogación que conlleva a encaminarse al fondo de aquello sobre lo que se piensa, es trabajar con las preguntas que nos arrojan a lugares insospechados hasta el momento. Pensar es habitar zonas y momentos en donde no sólo se mueve y cambia la forma de ver, antes bien, lo mirado sufre una metamorfosis. Así, pensar la alteridad preguntarse por lo otro sin duda nos permite interrogarnos por lo más propio y cuestionar lo más íntimo. Interrogarnos por la alteridad implica ir hacia las profundidades de lo radicalmente otro.”*<sup>776</sup> Es bastante interesante comenzar por el pensar. Es decir, cuando se está pensando se puede presentar un cambio que no es ni bueno ni malo. Pensar en estricto sentido es poner en práctica la facultad de interrogar. Asimismo, es una búsqueda en la que cabe la pregunta y algo de mí ha cambiado. En este sentido la pregunta nos lleva a la profundización. Quedarse en la respuesta es comodidad. En cambio, la pregunta constante e incisiva nos obliga a caminar hacia el fondo de lo que se está preguntando. Es, pues, evidente que la pregunta es mucho más importante e interesante que la respuesta. Efectivamente, las preguntas nos llevan a lugares que jamás hubiéramos imaginado. La pregunta abre horizontes para seguir pensando. Y en este caso pensar la alteridad como un sentido pedagógico. Asimismo, preguntar es salir de uno mismo hacia lo otro. Al salir podemos habitar lo extraño, para luego intentar comprender la complejidad del mundo y así,

---

<sup>775</sup> Ibid. p. 51.

<sup>776</sup> Valle, Ana María. (Ed.) *Alteridad entre creación y formación*. UNAM, FES Acatlán. México, D. F. 2012. p. 9.

transformarse. Luego entonces, nuestra mismidad ha cambiado porque no regresa como salió. La alteridad nos implica en la relación con el otro, nos descoloca en la transformación.

Desde luego, queremos recuperar la pregunta por el porqué. Es decir, el porqué de la alteridad o si se quiere el porqué de lo radicalmente otro. Incluso el porqué del monstruo como imagen que rompe con el sentido del orden. Es decir, con la concepción de lo anormal. Y es de este modo que acontecen *“las preguntas que se dirigen a la extrañeza son caminos que nos posibilitan mirar, desde ángulos inhóspitos lo conocido. Lo que hemos llamado alteridad puede ser lo nefasto de lo fasto, lo ominoso de lo venturoso. Es decir, la alteridad es la creación que se funda en la destrucción o las formas que se enraízan en la deformidad. Indagar en lo otro justamente es interrogarse por aquello que es creación y destrucción de cultura, que es formación y deformación de lo social.”*<sup>777</sup> Todo aquello que me confronta y me obliga a echarme para atrás. Es decir, lo que nos impacta es lo que en el encuentro nos excede y nos deja intranquilos, es lo extraño. Nos saca de orbita. Pues, sólo a través de la pregunta es cómo vamos a saber algo de lo otro y mirar de otro modo lo aparentemente anormal. Cuestionar lo que aparece como verdadero es como nos vamos a descolocar de lo que es demasiado conocido. Por lo tanto, la pregunta por la alteridad es la pregunta por lo nefasto, eso que es estricto quiere decir que causa desgraciada. Asimismo, se pregunta por lo asqueroso, abominable y que se desprecia. La alteridad como una imagen que da cuenta de lo humano ha de ser creación de poder pensarse desde la idea de humanidad. Es por ello por lo que lo humano es deformidad. Y, sin embargo, la duda para la posibilidad de crearnos y devenir humanidad. La formación de humanidad es un acto de la cultura, es decir, creación. Aunque siempre está el riesgo en el que adentrándose demasiado en los menesteres de la cultura ocurra una deformación. Así, pues, *“pensar la cultura desde la alteridad implica una búsqueda hacia las raíces de lo más profundo del enrarecimiento, de la zona más radical de la ironía y del asombro en torno a las formas de vida conocidas.”*<sup>778</sup> Y pensarnos dentro de la cultura es saber que las formas de vivir. Asimismo, nos implica querer indagar acerca de esas formas de vida conocidas y por conocer.

---

<sup>777</sup> Ídem.

<sup>778</sup> Íd.

Es imprescindible llegar a reconocer *“que preguntarse por lo educativo, la formación y la cultura desde la alteridad, conlleva a ser arrojados a la disolución de lo propio, arriesgarse a suspender lo preestablecido, a desconocer lo conocido, a sospechar de lo aceptado, a quebrar lo inquebrantable. En pocas palabras, los entramados entre alteridad y educación son un llamado a subvertir la cultura misma. [...] Es arremeter en la extrañeza de la cultura y la educación.”*<sup>779</sup> La pregunta resquebraja lo propio. Es decir, colocarse para poder pensar desde la alteridad supondría un poder enfrentarse a lo que no somos nosotros. Es decir, a lo terriblemente extraño. Hacer preguntas, lecturas en la atmósfera de la alteridad es permitirnos penetrar en lo obvio y poder dudar de la realidad. Atreverse a cuestionar lo que ya estaba predeterminado es poner a tambalear nuestra mismidad. Incluso es poner de cabeza la cultura que hemos recibido. Y, por lo tanto, reconocer que en lo extraño hay algo de nosotros como posibilidad de comprender el mundo y la pedagogía.

Asimismo, la pregunta por la alteridad permite comprender de tal manera que ésta es también una búsqueda. Y justamente Ana María Valle, más adelante va a decir que esta búsqueda es un mirar de otra manera, desde la radicalidad de la alteridad. Seguir preguntando es intentar develar algo del sentido pedagógico y ponerlo en consideración para poder pensarnos de otro modo. Es, también, un reconocer que lo otro no sólo está contenido en nosotros, sino que nos desborda. Comprender la complejidad de la alteridad es existe una tensión entre yo y lo otro. Es de este modo en que surge en este encuentro con lo otro, lo inesperado. Es decir, un reconocimiento de lo otro como experiencia de mi mismidad con lo extraño. El mundo ciertamente es enigmático, pero sobre todo es el punto en donde encontramos la diversidad. Aparece como un chispazo lo otro que en gran medida es lo que permite que el mundo pueda aprehenderse como experiencia de lo humano. La experiencia pedagógica no es un experimento sino la apropiación del mundo en nuestros cuerpos. Somos la marca de la diversidad, cargamos en nosotros todo lo otro que irrumpe para desestructurar nuestra estancia en el mundo. Nuestra experiencia ha de ser la que comprenda que, en la relación con los otros, está la posibilidad de formación.

---

<sup>779</sup> Íd.

Hemos de trabajar la relación entre alteridad y experiencia. Sin embargo, haremos una parada en un texto tan profundo como interesante. Profundo porque intenta dar cuenta sobre el concepto de alteridad. Pero, además, resulta bastante interesante porque sintetiza de manera seria dicho concepto. El texto es: *Un estudio de vocabulario: alteridad (Entre creación y formación)*, en éste Ana María Martínez de la Escalera nos va a proponer una lectura bordeando el concepto de alteridad. Se deja notar cómo el vocabulario “*deja ver que la alteridad significa la condición o índole de lo diferente; también se dice de una suerte de trabajo, tarea u operación de diferenciación la cual interviene singularizando entidades entre sí.*”<sup>780</sup> Es, pues, un primer acercamiento al concepto que en estricto sentido podríamos ponerlo como lo radicalmente otro, pero que siempre es perteneciente al terreno de lo diferente. También es un intento de comprensión de que el mundo es un mar de singularidades. Asimismo, en cada singularidad hay una posibilidad de apertura.

Es compleja la lectura de la alteridad en tanto que como bien ya hemos dado cuenta a parte del mencionado concepto, también está inmiscuido el concepto de diferencia y otredad. Siendo de este modo que la alteridad “*nombra la diferencia, pero no la otredad que reservamos, más bien, para indicar la acción de exclusión que media entre un uno y un otro u otros cuya identidad es así el resultado de la discriminación. Su sentido es mayormente ideológico o en el menor de los casos, prejuicioso debido a la jerarquización acrítica que la exclusión realiza (aunque por lo general, en el discurso de los prejuicios, la exclusión es resultado del privilegio detentado por uno sobre el otro).*”<sup>781</sup> No es posible que la alteridad se quede corta con la mera diferencia, siendo así que, se convierta en un principio moral en el que se deje fuera la otredad. Es por eso que, en su fragmento 211 Mèlich va a decir que “*hemos sustituido la alteridad por la diferencia. Y ahora tenemos la conciencia tranquila.*”<sup>782</sup> El otro no sólo es lo diferente, sino lo radicalmente otro. Es en ese caso es que la alteridad es lo que incomoda porque se radicaliza, pero la diferencia entra en un bache de clasificaciones y categorías que la legitiman.

---

<sup>780</sup> Ibid. p. 33.

<sup>781</sup> Ídem.

<sup>782</sup> Mèlich, Joan-Carles. (2015) óp. cit. p. 92

Asimismo, encontramos un quiebre en una latente exclusión que se agudiza en la discriminación de la otredad. La alteridad denuncia esta atrocidad para repensar la relación con lo otro. Pero, también señala el prejuicio hacia lo otro y la extremada jerarquización acrítica contenida en la exclusión. Es decir, al trabajar el concepto de alteridad forzosamente tenemos que discutir el concepto de exclusión. Y, aunque se ha estado bosquejando desde lo que hemos llamado la relación con el otro, es necesario recuperar el problema ostentado por la exclusión que la retomamos justamente como la supremacía por estar encima del otro. Además, la diferencia no podría sola dar cuenta de lo pantanoso que es creer estar por encima, sino que, además, pensar se tiene el poder de pisotearlo hasta reventarlo.

Siguiendo con este punto coyuntural para comprender la alteridad, hemos de recuperar la propuesta de Saúl Karsz en lo que él ha llamado: *La exclusión: un concepto falso, problema verdadero*. Se plantea desde un inicio un abordaje desde una deconstrucción social del concepto de exclusión. Es, pues, la propuesta de poder trabajar la exclusión para poder descifrarlo, nos dirá Karsz. Pero, también va a decirnos que *“la exclusión es una modalidad determinada de nombrar lo real y de intervenir sobre él.”*<sup>783</sup> No está dado el concepto sino sobre todo es poder seguir trabajándolo, en donde lo nombramos, pero seguimos descifrando lo que nos quiere decir lo que aparentemente es la realidad que se nos está presentando. El problema lo plantea con Saussure, ya que nos dirá que *“la mirada inscribe lo real en una red significativa. [Por lo tanto,] nos proponemos desmontar esta mirada particular posada sobre lo real, que lleva el nombre de exclusión.”*<sup>784</sup> Es, pues, que mediante la mirada hay ya un principio de exclusión. Lo que miramos es mera apariencia, hay que desestructurar la realidad que se nos presenta ante nosotros. Y así, poder desmontar aquello que hemos tenido implantado. Es decir, desmontar los discursos mediante miramos como miramos, pero que no pueden dar cuenta de lo que están mirando porque la complejidad del mundo sólo podemos hermenéuticamente interpretarla. Cuando nos quedamos en la mirada particular, nos estamos cerrando al mundo.

---

<sup>783</sup> Karsz, Saúl. (Coord.) *La exclusión: bordeando sus fronteras*. Gedisa. Barcelona, España. 2004. p. 133.

<sup>784</sup> Ídem.

Posteriormente, Karsz nos dirá que la exclusión es una construcción, pero que en esos términos no es ni eterna ni universal. Mas bien es un resultado en el que aparentemente todos caben. Sin embargo, al tomarla como construcción se ha de referir a una *“reglada, ordenada, singularmente coherente. Le dicen “multifunción”, “comodín” incluso lo que es indiscutible. Pero una lógica implacable -en absoluto aparente, por cierto- está operando en ella. Virtualmente se puede meter allí de todo, pero de hecho no es así.”*<sup>785</sup> En la exclusión paradójicamente también se queda algo fuera. En ella hay también una lógica de separación en donde se encajona lo que es excluido y lo que no lo es. Lo que hace Karsz es retomar el concepto de exclusión y hablar sobre éste. No lo hace desde lo que es o en la exclusión porque se cierra la discusión sobre su concepción. Es un comprender de qué se habla cuando se habla de exclusión, nos dirá el autor. Además, al hablar nos repetimos tanto que ya ni siquiera estamos hablando de ella. Habría que intentar otras maneras como nos sugiere el autor. Es, pues, un desconstruir el concepto.

Asimismo, no es excluido el que quiere sino aquel que por los discursos mediáticos, políticos o dispositivos sociales en los que la exclusión se mueve, como nos dirá Karsz. También ha dicho de cómo es que existen itinerarios escolares, salariales, conyugales o la vida familiar en donde nos hace volver a pensar la exclusión. Reiteramos que no el excluido no es el que quiere sino aquel que no tiene lugar. Denuncia cómo se llega con el afán de categorización a querer poner un irrisorio perfil del excluido. Coincidimos en que la exclusión es una problemática cultural e ideológica. Además, aterrizándolo hablamos de los excluidos, es decir, en plural. Es por ello por lo *“que hay sin duda excluidos de carne y hueso que viven en situaciones subjetiva y objetivamente intolerables y cuyo número aumenta sin parar. Pero, señalo que, para que las cosas sean así, se requiere la existencia de una problemática de la exclusión: sin esta problemática, los llamados excluidos no lo son todavía o han dejado de serlo. Sin psiquiatría no hay locos sino poetas, extravagantes, idiotas del pueblo u otros personajes: el diagnóstico no es el mismo, ni el modo de tratamiento, ni los profesionales de lo social. En los hospitales psiquiátricos no atienden a poetas, salvo que los*

---

<sup>785</sup> Ibid. p. 134.

*tomen como poetas. Habrá que preguntarse entonces qué ocurre con dichos excluidos cuando no hay problemática de la exclusión y qué tipo de acciones los implican.*<sup>786</sup> Los excluidos no sólo son, sino que están presentes en todas las sociedades, comunidades y territorios. Sufren con o sin la existencia de la estructuración de la problemática o de tener el concepto de exclusión. Es decir, ni siquiera dan cuenta de la exclusión. El excluido es, mientras haya alguien que así lo determine. Dejarán de serlo en tanto se le descatalogue. Sin los discursos que son determinados por la moral de la época que crean estigma y determinan como en este caso la psiquiatría al loco. Es decir, sin la construcción de dicho discurso no tendríamos la necesidad de catalogar y separar. Sobre todo, porque comprenderíamos que la verdad sobre lo humano es determinarlo y sujetarlo. Es por ello lo que, habría que seguir discutiendo el concepto de exclusión. Incluso como lo propone Karsz, donde coloca la exclusión de la siguiente manera: puesta en escena, puesta en cuestión y puesta en estructura.

Es cierto, la exclusión puesta en escena deriva en una ampliación del mismo concepto o un desplegado de lo que implica su amplitud y sus ramificaciones como va a decir posteriormente el mismo Karsz. Lo que intenta es *“señalar su diseminación, su fuerza, su impacto, su presencia en toda clase de discursos y prácticas de todo orden.”*<sup>787</sup> Para que con ello tenga una amplia difusión. No se trata de que la exclusión se convierta en un mecanismo de intervención, tampoco un concepto únicamente para con los excluidos. Como todas las palabras que son polisémicas, la exclusión data de 1453 con *exclusive*; posteriormente *esclusive* en 1838; *exclusivité*, en 1918. Asimismo, nos va a decir Karsz que aparece en los ensayos de P. Massé (1969), de R. Lenoir (1974). Aunque es para la década de los noventa en donde toma fuerza y se amasa su utilización sobre todo para referirse al ámbito de lo económico y político. Pero, no sólo es en esos aspectos en donde se da la exclusión, sino que, además deriva en enfrentamientos entre sujetos y comunidades por razones religiosas, étnicas, sociales, económicas hasta ideológicas. Es prácticamente en todo el mundo donde se presenta la exclusión, pero se agudiza más en ciertos lugares.

---

<sup>786</sup> Ibid. p. 136.

<sup>787</sup> Ídem.



La exclusión no conoce fronteras, tampoco condición social o económica. Aunque, en buena parte contribuye a la proliferación de agudizar la desigualdad en dichos términos. Además, *“se entiende por exclusión una renegación de la alteridad que se corresponde con una rigidez creciente de las instituciones y empresas, impregnadas unas de burocracia y las otras de culto a la productividad. La exclusión del otro, de los otros, constituye una suerte de reserva inagotable por la que asoman sus formas múltiples, multiformes, inconexas.”*<sup>788</sup> No sólo es sufrir en carne propia la exclusión, sino también un embate en contra de la alteridad. Se intenta ocultar la alteridad que no concuerda con la burocratización de las instituciones ni con la productividad de las empresas. La alteridad es molesta. Es más sencillo desdeñar a la otredad no sólo como discurso sino como aquello que no soportamos porque seguimos siendo parte de lo otro.

Es cierto, los otros, así como la exclusión se vuelve parte del discurso sobre todo políticos y de investigación. Además, Karsz señala que en ese sentido se incorporan las intenciones de retomar dicho concepto desde el ultraliberalismo pasando por la izquierda liberal hasta los protestantes y católicos progresistas. Y, cómo *“algunos llegan a considerarla natural. No habría existido, no podría existir una sociedad sin exclusión: de los esclavos, de los extranjeros, los inválidos, los locos, los inmigrantes, los desempleados, los trabajadores, los judíos, los árabes, los pobres, los ricos; en suma, del otro, del Otro. La exclusión sería tributaria no de una coyuntura (temporal), sino de una estructura (irrebasable): sus formas y sus contenidos cambiarían sobre el fondo de un armazón que atraviesa las épocas y las sociedades.”*<sup>789</sup> La exclusión no es algo dado, sino que culturalmente se construye. Es decir, en todas las sociedades ha habido exclusión. A través de muchas figuras que bien enuncia Karsz. Desde siempre han estado ahí como lo otro que, sin la exclusión, ni siquiera hablaríamos de ellos. Siempre ha estado presente, por eso no pertenece a un momento con exclusividad. Aunque se comenzó a conceptualizar hasta finales del siglo pasado y luego se volvió paradigma. La exclusión no sólo es puesta en cuestión sino como una estructura que nos permite discutirla y desentrañarla.

---

<sup>788</sup> Ibid. p. 138.

<sup>789</sup> Ídem.

El concepto de exclusión se utiliza de modo genérico, pero también de modo específico. Sabemos que la exclusión conlleva a múltiples facetas. Es decir, nos encontramos con ella y formamos parte en tanto que somos excluidos y siempre excluimos. Sin embargo, en esas facetas, se nos muestran las exclusiones específicas. Es por ello por lo que, *“si se busca bien, uno está siempre excluido con relación a alguien, uno está siempre excluido de algo.”*<sup>790</sup> En menor o mayor medida la exclusión está en la atmósfera del espacio en el que nos movemos. El ser humano nunca puede encajar del todo en relación con otros, ni en lugares específicos. Es por ello por lo que, la exclusión es siempre del ámbito de lo social.

La exclusión es un concepto que tiene diversas significaciones. No es pronunciada nunca en un solo sentido *“no en todos [vocabularios] cumple los mismos roles, no ejerce siempre las mismas funciones, no designa siempre las mismas cosas, no tiene siempre el mismo sentido.”*<sup>791</sup> Es cambiante en todos los sentidos que bien se le pudieran dar. Sufre como cualquier concepto variaciones y significados diversos. No habla de las mismas cosas, ni siquiera en un solo sentido. Así, de este modo es que podemos decir que la exclusión es sin duda un aire que todos respiramos en momento dado de la vida. Se quiera o no, siempre estamos arropados por ella. Parafraseando Karsz a Descartes, nos va a decir lo siguiente: *“como el buen sentido, la exclusión es la cosa mejor repartida del mundo.”*<sup>792</sup> Siempre es cuestionable que el buen sentido esté repartido como había pretendido Descartes, pero lo que sí es evidente es la exclusión. Está inmiscuida en todas las relaciones, instancias e instituciones. Así como en todo discurso, sistema o pensamiento. Siempre se hay algo de lo excluido. Y sucede de este modo porque está ligada a lo social. Así, pues, *“en su uso contemporáneo, la exclusión es siempre, en última instancia, una exclusión social.”*<sup>793</sup> Estando instalada en este rubro, la exclusión no puede dejar de lado nada de lo humano. Es, pues, de este modo en que se le comprende mucho mejor. Aquí, es donde ponemos el dedo para que la exclusión pueda articularse de cierto modo con la alteridad.

---

<sup>790</sup> Ibid. p. 141.

<sup>791</sup> Ídem.

<sup>792</sup> Ibid. p. 143.

<sup>793</sup> Ídem.

Hemos estado desenmarañando el concepto de exclusión, no sólo porque compete con la articulación de la indagatoria que realizamos, sino que, además, creemos requiere un enfoque no sólo social sino pedagógico para poder continuar con la relación que hemos anunciado entre alteridad y experiencia. La lectura pedagógica la hacemos desde un ser entrañable como lo es Pablo Gentili. Dicho autor nos introduce y ahonda en la exclusión de una forma distinta. En un bello texto con el que abre su artículo llamado: *Un zapato perdido (o cuando las miradas “saben” mirar)*, encontramos elementos que tenemos a bien recuperar para poder vislumbrar de otro modo la exclusión.

Sostiene que la exclusión es invisible a los ojos. Es decir, la mirada tiende a la selectividad de situaciones o determinados sujetos. Lo que ocurre es que hay una falta de memoria. Nos volvemos desmemoriados, pero también ciegos porque como dirá Gentili más adelante: El otro, es un obstáculo. Es decir, el otro se vuelve una molestia. Lo molesto siempre es relegado, separado y segregado, representa lo no moderno, lo antinatural, lo monstruoso, lo no ortodoxo, lo que debería ser superado porque se tiene un ideal bastante menor y muy básico de lo que bien pudiera ser el progreso<sup>794</sup>. Entendido el progreso en la línea de la acumulación, la obtención de bienes materiales, la familia modelo y de ese modo es un lastre que no permite la posibilidad de pensar de otro modo. Es decir, pensarnos en la relación que se pudiera construir la ciudad en donde se pueda vivir y convivir.

Gentili, comienza narrando la historia de un zapato perdido el cual causó que le increparan en varias ocasiones. Pensando en lo irresponsable que era un padre con su hijo o simplemente advirtiendo que había perdido un zapato. Mateo, el hijo ni siquiera se dio cuenta de que su padre le había quitado uno de sus zapatos porque estaba durmiendo. Tenía la cuerda floja y no quería que se perdiera. En los lugares en los que estuvo, hubo una llamada de atención para que su padre se detuviera el paso y poder saber qué había pasado con el zapato aparentemente perdido. Y aunque son muestras de solidaridad de los transeúntes, curiosos y conocidos. No deja de ser paradójico que frente a la desigualdad social y económica que nos rodea, sin inmutarnos, un pie descalzo llame más la atención.

---

<sup>794</sup> Supra. p. 51.

Alude, Gentili, a la ciudad en donde vive que es Río de Janeiro en donde existen contrastes en donde unos viven el lujo y otros la miseria. También apunta que no sólo es en aquel territorio brasileño sino en toda Latinoamérica. Aunque, sucede en todo el mundo ya que en las enormes ciudades se vive en desigualdad de condiciones. Y los ciudadanos que en ellas conviven de ese modo, quizás ya no les parece extraño. Es decir, toda desigualdad se normaliza para que no llegue a impactar en la movilidad de la ciudad, en la cotidianidad en la que todos estamos inmersos. Se pregunta cómo se pueden alarmar de un niño clasemediero en una metrópoli donde hay niños que ni siquiera tienen para comer, mucho menos para un calzado. Da cuenta cómo se prefiere evadir la realidad, centrándose en un zapato perdido. Parece un sermón moral pronunciado por un politiquillo cualquiera. Sin embargo, es la realidad en la que estamos inmersos. Ni Gentili, ni nosotros queremos exhortarlos, ni predicarles. Son cuando menos lecturas de lo que como seres humanos damos cuenta en la realidad inmediata.

Hay un momento en que relacionado a la pregunta que se hace posterior al breve relato con el que nos introdujo al tema de exclusión, dice: *“La pregunta me parecía trivial. Sin embargo, de a poco, fui percibiendo que aquel acontecimiento cerraba algunas cuestiones centrales sobre nuevas (y no tan nuevas) formas de exclusión social y educativa vividas hoy [...] Y esta sensación, lejos de tranquilizarme, me perturbó todavía más.”*<sup>795</sup> Da cuenta de que no se puede quedar en el señalamiento de la desigualdad porque la exclusión sin duda estaba presente. Pero, habría que añadir algunos elementos para poder trabajarlos y pensar por qué estamos viviendo como lo hacemos. Incluso si esa manera de conducirnos en la relación con otros ciudadanos no merma al normalizar lo que nos encontramos frente a nosotros en las calles de nuestras ciudades. Asimismo, dar cuenta que la exclusión está enmarcada fundamentalmente por el ámbito de lo público. Es decir, en todo espacio en el que dos o más pudieran convivir. Incluso a la pregunta de por qué la exclusión y qué de lo que llamamos excluidos, se queda fuera. Y cómo la ferviente normalidad nos condena a cerrarnos y no mirar lo que en nuestra sociedad está pasando.

---

<sup>795</sup> Gentili, Pablo. *La exclusión y la escuela*. Cuadernos de pedagogía. Barcelona, España. Diciembre, 2001. p. 1

Asimismo, incluye los elementos que hemos mencionado con antelación, pero que tienen una lectura distinta. Como por ejemplo cuando alude a lo normal y anormal, en términos de poder dar cuenta de lo paradójico que puede resultar un zapato perdido. La normalidad encubre, pero la anormalidad visibiliza. Sin embargo, sólo lo hace con acontecimientos selectivos en los que la problemática resulta siempre muy cómoda. Lo normal, va a decir Gentili, es que se vuelve cotidiano que en este caso la exclusión pueda ser selectiva con algunos y segregar al resto que por lo regular los ocultamos.

Vivimos en sociedades selectivas, o como dice Gentili, sociedades fragmentadas. Es decir, sociedades en donde la riqueza está concentrada en unas cuantas manos. Y esa situación la volvemos parte de la cotidianidad normal que se termina aceptando. En donde se normaliza que los ciudadanos, desde niños hasta los ancianos pasen hambre. En los discursos que se reproducen una y otra vez generalmente ellos mismos tienen la culpa de la situación en la que están o peor aún porque alguna divinidad así lo ha querido. Pero, no todos aceptan esas realidades de desigualdad y, por lo tanto, habrá quienes en su intento de comprender la exclusión como parte de una mirada normalizadora van a cuestionar el modelo o en palabras de Gentili, cómo es que la exclusión es invisible a los ojos. Recordemos que nuestro autor escribe a principios del siglo XXI, en donde la exclusión sigue más presente que nunca. Nos movemos como dice con una mirada selectiva que es implacable, pero además es cruel y brutal, porque *“nos enseñan las esquinas, que comentan los diarios, que exhiben las pantallas. Sin embargo, la exclusión parece haber perdido poder para producir espanto e indignación en buena parte de la sociedad.”*<sup>796</sup> Es, pues, que lo otro y lo que no es agradable se esconde detrás de las pantallas. Es que dice Ignacio Calderón, el problema es lo invisible e indecible. La modernidad nos enseñó que la mierda no compagina con ella. Por lo tanto, se vuelve lo invisible, lo indecible, lo detestable, es por ello por lo que se intenta ocultar en los basureros fuera de la ciudad, en la cárcel, en los hospitales, psiquiátricos, en los asilos para que no molesten. Asimismo, habría que volver a pensar la mierda como lo hizo Dominique Laporte en su *Historia de la mierda*.

---

<sup>796</sup> Ibid. p. 2.

La exclusión es aquello que no se ve, por lo tanto, no se puede decir. Y sucede porque es detestable, molesto y causa indignación para las ciudades que han sido modernizadas. Asimismo, va a decirnos Gentili que la exclusión se naturaliza. Por lo tanto, no habrá que problematizarla y discutir entorno a ella. El problema se anula y aparece sólo el dato. El número en las estadísticas se vuelven fríos porque se normaliza que una sociedad en su conjunto pueda haber si quiera un solo ciudadano viviendo de manera precaria o como nos dice en el artículo viviendo por debajo de la “línea de pobreza”. Prácticamente cuando hablamos de los datos, estamos hablando de los nadie como ha dicho Eduardo Galeano.

Se tiene la información de los datos en donde se mira cómo la exclusión en su más férrea crueldad, y tal parece que con eso bastará. Pero no, porque el problema sigue ahí. Gentili en el año dos mil uno, recuperó datos de la Cepal que podrían indignarnos en un primer momento. Sin embargo, habría que comprender cómo es que esa realidad inaugurando el siglo XXI sigue siendo muy similar veinte años después. Sólo unos cuantos países muestran mejores índices de igualdad como Argentina y Uruguay, para dos mil diecisiete. Caso contrario como en Brasil y México, donde se incrementa la pobreza. Lo que muestra la Cepal desde comienzos del milenio es que la pobreza es un lastre que se ha normalizado y aceptado en toda América Latina y que se agudiza desde dos mil ocho a la fecha. En dos mil diecisiete Alicia Bárcena que es la secretaria ejecutiva del organismo regional de las Naciones Unidas que la pobreza bajaría, para años próximos. Sin embargo, seguirían siendo más de ciento ochenta millones de personas en esa condición. No hay una distribución de la riqueza, por eso es que dice Gentili que el mapa de la pobreza hace a la región latinoamericana la más injusta del planeta. Y atesta lo siguiente: *“datos que, en rigor, a todos le importan, pero que casi nadie recuerda. Datos que a todos indignan, pero que rápido se desvanecen. En nuestras sociedades fragmentadas, los excluidos deben acostumbrarse a la exclusión. Los no excluidos, también. Así, la exclusión se desvanece en el silencio de los que la sufren y en el de los que la ignoran o la temen. De cierta forma, debemos al miedo el mérito de recordarnos diariamente la existencia de la exclusión. El miedo a los efectos de la pobreza, de la marginalidad. El miedo a los efectos que produce el*

*hambre, la desesperación o, simplemente, el desencanto.*"<sup>797</sup> Es una atmósfera hipócrita en la que nos vemos inmersos. El dato es efímero, pero queda la interpretación de lo que significa y de cómo se convierte en un lastre que tenemos que cargar con él. Simplemente para poder dimensionar el problema. Es, pues, que lo que se ignora se convierte en una costumbre la cual no se piensa y, por lo tanto, no se problematiza. Y así, la exclusión se queda en el aire. Mientras que los excluidos tienen que lidiar con ella, hay quienes la ignoran y por eso le tienen miedo. Sin embargo, es ese miedo el que apunta a los excluidos. Pero, no sólo a ellos, sino al hecho de llegar a ser uno. Incluso serlo, sin querer darnos cuenta.

En la exclusión, el miedo es un factor determinante para cegarnos cuando la tenemos en frente. Dice Gentili que hace a la mirada selectiva y al ser temerosa puede ser implacable en sus juicios. Pone el dedo en el renglón cuando dice que *"el miedo sólo nos conduce a temerla. Y el temor es siempre, de una u otra forma, aliado del olvido, del silencio. El miedo [puede ser en algunas regiones] un subproducto de la violencia. Una violencia cuya vocación es ocultarse, volverse invisible a los ojos de los que la sufren, o presentarse de forma edulcorada en los discursos de las elites que la producen."*<sup>798</sup> El miedo no sólo anula, sino que también es un sepulturero de la posibilidad de poder confrontar el problema de la exclusión. Además, detona en olvidarnos del problema para poder esconderlo, aunque esté presente, tan presente. Es, pues, como en ese sentido la exclusión enmarca una violencia que no es física ni emocional, sino que es sumamente simbólica al pretender enterrar el problema. La violencia es explícita, pero también es muy sutil en sus manifestaciones. Ignorar la alteridad en su diversidad es ya una violencia que interiorizamos por lo cual, no damos cuenta de ello. Está en la pronunciación de un discurso, mismo que damos por hecho porque el sólo pensar el problema causa un impulso de salir corriendo.

La llamada exclusión es también una mirada normalizadora, dirá Gentili, pero también moralizadora. Se dice que está muy mal, a la vez que la reproducimos en los espacios en que podemos. Ya damos por hecho que la exclusión es parte de la cultura en la que nos movemos. A fin y al cabo los excluidos, siempre van a aparecer. Se sabe de sobra que los

---

<sup>797</sup> ídem.

<sup>798</sup> ibid. p. 3.

excluidos son más que los incluidos, también va a decir Gentili que los hay por todas partes, y es más específico: *“pobres, desempleados, inempleables, sin-techo, mujeres, jóvenes sin tierra, ancianos/as, negros/as, personas con necesidades especiales, inmigrantes, analfabetos/as, indios/as, niños/as de la calle. La suma de las minorías acaba siendo la inmensa mayoría. Y ser mayoría tiene su costo: la transparencia.”*<sup>799</sup> Así como Karsz los ha identificado y vuelto a recoger para seguir discutiendo en torno de todas las alteridades presentes en la cultura. Y cómo éstas son una mayoría sometida por las políticas gubernamentales, por minorías rapaces y sin formación política. Y, sin embargo, las mayorías son tan transparentes que se pierden de la mirada de quienes conformamos la sociedad.

Decíamos que la exclusión es aquello que no se quiere ver porque la interiorizamos y la vivimos día tras día, porque la mierda se prohíbe para que crease un orden en donde se simula con reglamentos que se aceptan aparentemente para que la sociedad se sujete a la normatividad de la época en que se vive. La exclusión sigue arraigada en las alteridades que cimbran la cultura como diversidad en la que están presentes. Es por ello por lo que, Martínez de la Escalera dirá que la alteridad, así como la exclusión en términos modernos, tiene que ver con las experiencias de la modernidad. Asimismo, cabe en un vocabulario ético productor de responsabilidad que es determinante y, por lo tanto, modélico como en Levinas. Para la autora la alteridad se deberá entender como *“una práctica semántica cuya condición es inventar la diferenciación de lo diferente”*<sup>800</sup> Es, pues, un concepto bastante complejo en el sentido de que las significaciones y transformaciones que viven en él tendrían un punto de quiebre en la invención. Es decir, la alteridad es creación que conforma en este caso un sentido pedagógico a polemizar y problematizar. Asimismo, nos encontramos que crea dentro de la diferencia. Es por ello por lo que, no se cree las clasificaciones en las que propiamente ha caído la diferencia. Dentro de lo diferente hay posibilidades de encontrar diferenciación, la cual no separa, sino que permite que las alteridades se encuentren.

---

<sup>799</sup> Ídem.

<sup>800</sup> Valle, Ana María. (2012) óp. cit. p. 34.



Para Martínez de la Escalera, no hay oposición entre alteridad e identidad como para otros autores como Comte-Sponville. Al contrario, es una posibilidad de creación de la singularidad. Además, la alteridad es un trabajo colectivo, dice la autora, de la diferencia que interviene en la construcción de subjetividades, en formar identidades socio-históricas e identidades prácticas y de sentidos en los avatares del tiempo y las circunstancias<sup>801</sup>. Es decir, entran aquí las posibilidades que se conocen como otro, marginal o el excluido que hemos trabajado anteriormente.

También en el siglo XX donde movimientos de diferenciación sexual, dice nuestra autora, que han de proliferar. Asimismo, movimientos feministas, entre otros tantos que a diferencia de otros tiempos habían estado fuera del mapa. Por lo tanto, estos movimientos se anclaron en la concepción de alteridad. Es decir, las luchas críticas ante, lo que ha llamado Martínez de la Escalera, las experiencias opresivas y estereotipadas de la modernidad. Refiriéndose específicamente a la experiencia del capitalismo, su globalización y la segunda naturaleza técnica.

La alteridad es invención, nunca se reduce pues se contrasta con las identidades puestas en la cultura. Asimismo, *“la alteridad es forma pero también es el llamado a la continuación de la diferencia (que no debe ser reducida a pluralidad sino a invención permanente de lo otro), un llamado que viene del futuro el cual no podríamos esperar si no estuviera trabajando hoy, codo a codo con el presente y el pasado, la memoria, la tradición, la experiencia; semas, todos ellos, propios del ideal de formación y la invención de uno mismo y de lo humano, significados, también propios, del ideal de formación.”*<sup>802</sup> Es, pues, necesario comprender cómo la alteridad nunca se cierra. La diferencia, así como lo otro está presente en ella, pero no en un sentido de quedarse en la pluralidad, sino que siempre está en apertura. La alteridad siempre nos desborda porque está en constante invención de lo otro. La alteridad es una imagen de proyección a futuro en la que hemos de trabajar con lo que somos y queremos llegar a ser. La alteridad es un ideal antropológico por excelencia.

---

<sup>801</sup> Ibid. p. 35.

<sup>802</sup> Ibid. p. 39.

Asimismo, la alteridad no sólo es creación, sino que tiene un punto de emergencia en la formación que trabaja cuando menos con un concepto que hemos anunciado con antelación y que recuperaremos como lo es de experiencia. Además de que, la experiencia converge como dice Martínez de la Escalera con la invención de uno mismo y de lo humano. Así pues, que la alteridad y la experiencia se mueven entre creación y formación. La autora lo dice de otra manera. Sin embargo, nosotros diremos que la formación es la apropiación de lo otro humano para nosotros mismos para la construcción de la ciudad.

Luego entonces, la alteridad como posibilidad de experiencia nos ha de decir Martínez de la Escalera que *“la alteridad se referiría a una fuerza de reproducción de lo incalculable (Derrida) de la experiencia, por lo cual lo nuevo emerge garantizando con ello la posibilidad de la invención. Invención de lo humano, aunque ella suceda a través de re-emergencias, de prácticas y sentidos más que sólo mediante mutaciones.”*<sup>803</sup> Es en ese sentido es que la alteridad encuentra en la experiencia la posibilidad de creación. De modo que la alteridad en el sentido derridiano encuentra un punto de quiebre en donde brota lo nuevo que permite la posibilidad de la invención. Por lo cual, es por medio de transformaciones que el sentido de la alteridad está la posibilidad de creación de lo humano. Son en esas emergencias en las que como aclara la autora hay una resignificación de interpretaciones. Incluso poder mirar en esa constante experiencia con la alteridad cosas de las que no habíamos dado cuenta.

La autora nos recuerda que *“el concepto de alteridad emergió retrospectivamente en la filosofía del siglo XX (Levinas, Lyotard, Foucault, Derrida, etcétera) conjuntando significados diversos e incluso contrapuestos procedentes de campos de experiencia heterogéneos.”*<sup>804</sup> Precisamente es en la segunda mitad del siglo XX cuando surge un pensamiento que no se desgasta en el pensamiento occidental dominante de lo mismo, sino que por el contrario se volcó a pensar lo otro. Sin duda en este caso es en Levinas que hay un modo de comprender la alteridad desde el deseo que es lo absolutamente otro.

---

<sup>803</sup> Ibid. p. 40.

<sup>804</sup> Ibid. p. 41.

Posteriormente rescata algunas concepciones que se destacan por contraponer el concepto de alteridad frente al de identidad, creando binarismos o binomios como mismidad/otredad, lo propio/lo ajeno o el de identidad/alteridad que logra poner en la mesa a través de Comte-Sponville en su *Diccionario filosófico*. También la tematización filosófica del Otro(s) como en Levinas o bien, se referirá de la Escalera al trabajo de la diferencia sobre el binomio antagónico en Derrida, el cual hemos trabajado.

Todo texto es un texto político, porque no puede dejar de lado su contexto. Y es en Levinas en donde se concentra un trabajo extraordinario en torno a la alteridad. Nos lleva a pensar en la supremacía delegada al Yo mediante la experiencia de lo Mismo. Pero, además por la experiencia de la primera y segunda guerra mundial, pasando por el nazismo. Frente a ello, y para decirlo con el título de una de las novelas del escritor checo Milan Kundera tal parece que, *la vida está en otra parte*. O mejor aún, cuando el propio Levinas cita al comienzo de *Totalidad e infinito* un verso de Arthur Rimbaud: “*la verdadera vida está ausente*”<sup>805</sup> Y le responde al poeta francés: “*pero nosotros estamos en este mundo. La metafísica se mantiene en esta excusa.*”<sup>806</sup> A pesar de que en el bello poema titulado *Desvaríos I*, que forma parte de *Una temporada en el infierno* hace alusión a una relación tortuosa. El poeta está narrando la relación entre una virgen loca y el esposo infernal en donde existe conflicto, pesadumbre y diríamos que también angustia. Así vivimos la vida. Incluso de manera trágica como lo va a decir Rimbaud de manera contundente: “*He olvidado todo mi deber humano para seguirle. ¡Qué vida! La verdadera vida está ausente. No estamos en este mundo.*”<sup>807</sup> Los versos del poeta nos hacen pensar en cómo es que la memoria no está presente sino sólo el olvido de lo que el ser humano como compromiso con el mundo tendría que tener. Al olvidarse de sí mismo, también se olvida de que pertenecemos a este mundo, porque estamos en él. Tendríamos que recordar acerca de que nuestro compromiso es con lo humano. Diría Nietzsche, con lo demasiado humano. Sí, lo humano, eso que se mueve entre el olvido, el sufrimiento y el deseo. Pero, que también

---

<sup>805</sup> Levinas, Emmanuel. *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*. Ediciones Sígueme. Salamanca, España. 2016. p. 27.

<sup>806</sup> Ídem.

<sup>807</sup> Rimbaud, Arthur. *Poesía completa*. Ediciones 29. Barcelona, España. 1984. p. 86.

conjunta la vida y la muerte; así como la tensión entre dolor y placer. Somos seres humanos que deseamos un *deseo de lo invisible*, diría Levinas. Y en ello, se nos puede ir la vida. Podríamos decir que un deseo de lo imposible en tanto que no lo hemos experimentado, ni tenemos la certeza de que haya una exterioridad la cual se reduce a un melancólico deseo del paraíso y parafraseando a Augusto Monterroso diríamos que lo único malo de irse al paraíso es que estando en él, ya no habría la posibilidad de desearlo.

Así pues, la experiencia en torno a la alteridad es un estar abierto a lo otro. En ese sentido *“la alteridad es un indicador de la pluralidad y divergencia de las experiencias de lo humano, más allá de los intentos hegemónicos y de apropiación violenta de sus recursos. Sin embargo, es también el resultado del trabajo de la diferencia sobre la producción socio-histórica del sentido”*<sup>808</sup> Es decir, la alteridad es un sentido pedagógico que está articulado precisamente con lo humano. En él, se encuentra la diversidad, la otredad, la diferencia. Asimismo, todo lo otro, sin clasificaciones sino por el contrario, la posibilidad de encuentro. En la alteridad se manifiesta la diversidad como un entrecruces de todo lo que no somos. Es por ello por lo que, *“la alteridad actúa también más allá de su relación con la identidad. Llamamos alteridad por tanto también, a una tematización de la diferencia sin pretensión de absoluto; una diferencia que opera creando y produciendo lo diferente y con ello abriendo camino a experiencias de lo humano aquí y ahora, aunque su potencial de futuro sea todavía innombrable.”*<sup>809</sup> Y va más allá de toda identidad porque ésta aprisiona y etiqueta toda posibilidad de alteridad en nosotros mismos. Es decir, sólo cuando somos capaces de soltarnos para ser todo lo que no somos y vamos a ir más allá, todo lo que no nos hemos atrevido a ser, mirar e intentar si quiera que algo de lo diferente esté en nosotros. No hay alteridad si aparece el absoluto. Tampoco puede hallarse si hay una tendencia a la clasificación, separación o tematización. La alteridad como experiencia de la diferencia nunca se cierra a las posibilidades de lo diferente. Por lo tanto, las diferencias siempre están en un constante brote, nunca cesan. La alteridad es la experiencia que tenemos como humanidad en relación con el mundo desde este presente proyectándolo hacia el futuro.

---

<sup>808</sup> Valle, Ana María. (2012) óp. cit. p. 42.

<sup>809</sup> Ibid. p. 44.

El concepto de experiencia no está agotado, por el contrario, creemos tendríamos que matizar algunas de sus acepciones y tener presente que en cuenta que es un concepto que hemos ligado con la estética<sup>810</sup>. Es por ello por lo que, nos sentimos extasiados de expresar mediante la escritura nuestra postura con una argumentación basada en lecturas como las que hemos referido, pero también por la posibilidad de proseguir con el concepto de experiencia. La articulación que intentamos no está en términos de una mera transición, ni como quería María Zambrano cuando aludía a la experiencia como un transitar. Es decir, una forma de viaje. En donde encontramos punto de encuentro es cuando lo retoma como un trascender, un salir de sí mismo<sup>811</sup> y diríamos nosotros, para el encuentro con el otro. Tampoco es lo previsible, sino ha de ser aquello que acontece de manera circunstancial. La experiencia es un acto de creación frente a lo extraño, es un modo de responder aquello que es diferente. Pero, también es un camino que no está dado, por tanto, se camina en una imprevisibilidad que provoca miedo frente a las alteridades que van apareciendo.

La experiencia no se tiene, ni se experimenta al menos no en un sentido pragmático. Por el contrario, ésta se vive encarnadamente en los cuerpos de las alteridades que comprenden el mundo de maneras distintas. Es, pues, que retomamos lo que escribe José Contreras Domingo en el prólogo a un extraordinario libro y dice: *“Decir algo sobre la experiencia, como hacerlo sobre la alteridad, puede llegar a ser lo mismo que intentar conservar un puñado de agua: a la vez que la sentimos, que durante un momento hemos pensado que lo hemos conseguido, sin embargo, al sacar la mano del agua, sólo vemos cómo chorrea, cómo se nos escapa. Y, sin embargo, la hemos sentido, hemos podido notar la posibilidad de tenerla, de percibir las sensaciones que nos produce; mientras teníamos la mano sumergida, la hemos ahuecado y por un momento la hemos sentido plena de líquido. No, no ha sido en vano; aún conservamos las sensaciones y, junto con la consciencia de la imposibilidad de nuestro reto, mantenemos la vivencia de haberlo hecho.”*<sup>812</sup> Es por ello por lo que no podemos apresarlo en un marco conceptual definitivo. Es decir, habría que estar

---

<sup>810</sup> Supra. p. 221.

<sup>811</sup> Cfr. Zambrano, María. *Filosofía y educación. Manuscritos*. Editorial Ágora. Málaga, España. 2007. p. 11.

<sup>812</sup> Larrosa, Jorge. ft Skliar, Carlos. *Experiencia y alteridad en educación*. Homo Sapiens Ediciones. Rosario, Argentina. 2016. p. 7.

reconceptualizándolo, argumentando para poder decir qué entendemos por alteridad y por experiencia. Y cómo hay posibilidad de articulación entre los conceptos y podamos seguir discutiendo la problemática que se nos presenta. El autor nos presenta una analogía en torno de la experiencia y la alteridad, su imposibilidad de poder concentrarla. Podemos coger momentos que no se retienen, tan sólo se quedan en la memoria como marcas, o como dijera Levinas como huellas en un momento específico de nuestra historia que nunca volverá. La experiencia de la alteridad se nos escapa de las manos. Es decir, nunca podríamos contener nada de manera absoluta, ni definitiva. Por el contrario, lo único que ha de quedar es la marca de un momento específico, la marca de la experiencia en donde dos alteridades se encontraron en algún punto y pueden rememorar ese acontecimiento.

Así como en el mito, la experiencia ha de poder narrar algo de lo vivido. Aunque no sea del todo verdad o se nos escape cosas fundamentales que quisiéramos relatar, pero no podemos porque hay una imposibilidad de recordarlo todo expresamente. Y es a través de la palabra que ha de ser posible expresar, como dijera Jorge Larrosa, la experiencia no como que pasa, sino lo que me pasa. Una concepción que ha trabajado claramente en uno de sus grandes libros como lo es *La experiencia de la lectura*. La experiencia es un estar buscándose entre las palabras. Y por lo tanto, ha de ser un acto de creación de experiencias que se entretajan entre palabras que nos trastocan, y *“si nos toca profundamente, si nos ha hecho mella, tiene algo de inasible, de impronunciable; cualquier intento de decirla va acompañado de un sentimiento íntimo de incompletud, de incapacidad para expresar los matices, los efectos íntimos con que fue vivida [...] También sabemos de nuestra dificultad para contar sensaciones y repercusiones llenas de ambigüedad o incluso de contradicciones.”*<sup>813</sup> La experiencia tiene la necesidad de contar lo que nos ha pasado. Siempre decimos nuestras experiencias de muchas maneras y de otro modo, nunca igual. Cuando nos pronunciamos, nos estamos narrando, pero siempre hay una sensación de que algo nos faltó por decir. Y es ahí, donde damos cuenta que anhelamos seguir haciendo uso de la palabra. Seguimos en la búsqueda de las palabras que nos completar.

---

<sup>813</sup> Ídem.

Contar las experiencias de nuestra vida es saber que nunca las diremos todas, ni totalmente. Heme aquí, sólo podemos contar de manera ambigua, contradictoria y mentirosa lo que nos pasa. Añadimos y quitamos algo de lo que hemos vivido. Nunca tendremos ni contaremos nuestras experiencias como quisiéramos. Antes bien, tendremos la experiencia de la incompletud que nos obligará a narrarnos, pero siempre en relación a una alteridad. La experiencia *“es la tensión de la insuficiencia lo que mueve la búsqueda.”*<sup>814</sup> En ese sentido podemos acotar de que se trata de una inquietud que no tiene ninguna intención de causar tranquilidad. Es, pues, un cosquilleo que no para porque nunca es demasiado, nos ha de mantener en movimiento. La intranquilidad de la experiencia nos perturba, nos obliga a caminar para saber algo de nosotros en el encuentro con la alteridad. Es decir, *“intercambiar palabras, palabras que son el eco de una experiencia misma del encuentro. Paradójicamente, necesitamos palabras para de dar cuenta con ellas de la experiencia. [...] Pero necesitamos sobre todo palabras, pensamientos, relatos, diversas formas textuales, para abrirnos a la posibilidad de la experiencia, para hacernos sensibles a ella.”*<sup>815</sup> Es menester hacer uso de la palabra, aunque ésta pueda todo lo que quisiéramos. La experiencia son las resonancias que quedan de lo que se ha vivido, de aquellos encuentros de los cuales sólo quedan vestigios de lo sucedido. Así pues, echamos mano del texto para dar cuenta de los contextos en los que hemos estado inmersos. La palabra es un ropaje que nos abraza todo el tiempo y por la cual damos cuenta de la presencia del otro.

Más adelante Contreras Domingo nos dirá acerca de la imposibilidad de abrirnos a la experiencia por el exceso de las palabras. Estamos tan atiborrados de ellas que nuestra capacidad de escucha se vuelve nula. Y es por ello por lo que necesitamos una escucha atenta, en la que impere el silencio y la lentitud se apodere de la palabra. Lo que necesitamos dice el autor es silenciar la palabrería. Es decir, para que haya posibilidad de una mínima palabra hay que detenerse, prestar toda nuestra atención para crear otras maneras de relación con el otro. Dirá el autor que otra manera de relacionarnos con el mundo, sin ese taponeo de nuestras categorías es irlas deshaciendo.

---

<sup>814</sup> Ibid. p. 8.

<sup>815</sup> Ídem.

Estamos necesitados de palabras, pero no de esas vacías que se repiten en los discursos banales a los que nos incrustamos ya sea social, económico o políticamente. Por el contrario, requerimos palabras que nos descoloquen de una cotidianidad en la que nos sumergimos sin ni siquiera preguntarnos porqué llegamos a ese punto. En las palabras hay que poder desdecirnos, contradecirnos y volver a contar de otra manera nuestra experiencia en el mundo. De este modo es que hay posibilidad de que algo no previsto irrumpa, algo de lo nuevo pueda conmover nuestra existencia. Poder vivir un lenguaje en el que nos miremos y pensemos de otro modo, un lenguaje en donde *“lo nuevo sea acogido y vivido como otro. Necesitamos palabras para recuperar el silencio, [...] para lo imprevisto, para la escucha.”*<sup>816</sup> Es de tal manera que la construcción e invención de un lenguaje diferente ha de ser propicio para que lo otro esté presente. Para ello, ha de ser necesario que podamos detener. Sí, mediante el brindarnos una pausa hemos de poder recuperar el silencio que no tenemos. A partir del silencio es que lo nuevo surge de modo imprevisto y no hay manera de saber lo que viene. Sin embargo, en el silencio podemos escuchar que lo otro necesita. Y de este modo el lenguaje sea el de la atención, el detenimiento y la palabra para poder construirlo.

Nuestra indagatoria recae en la invitación a pensar la relación de la experiencia y la alteridad. Aunado a que en ella hay la posibilidad de la construcción de la relación el otro, dicha relación es ya un encuentro estético por la posibilidad de la creación. Las certezas anulan la creación. Por lo tanto, siguiendo a Contreras Domingo, diremos que no estamos aquí para decir quién es el otro, sino para acabar con aquellas certezas que nos den una respuesta definitiva. La creación como diversidad es necesario que sigamos indagando y no pretendiendo ofrecer certezas. Así, pues, la pedagogía ha de ser ese encuentro de la creación y *“el lugar de la relación, del encuentro con el otro. [...] Esto es lo que la hace ser, lo que le da la posibilidad de ser.”*<sup>817</sup> Luego entonces, no podemos modelizar dicho encuentro, ni pretender saber cómo es que será porque no lo sabemos de antemano. El otro sorprende con su particularidad y surge una experiencia irrepetible.

---

<sup>816</sup> Ibid. p. 9.

<sup>817</sup> Ídem.



La experiencia si es auténtica nunca nos dejará satisfechos. En ella, hay la posibilidad del éxtasis. Sin embargo, la insatisfacción nos llevará a buscar una nueva. Para ello, necesitamos la escritura. Además, las experiencias han de ser narradas. No se dirá todo porque es justamente en esa imposibilidad es que tiene razón de ser la experiencia. Encontramos en la palabra el motor de narrar para poder ser y saber algo de la relación con el otro, pero también de nosotros mismos. La experiencia, es también un saber de nosotros mismos. Asimismo, hemos de recuperar la concepción del profesor Jorge Larrosa cuando en el capítulo que nombra *experiencia y alteridad en educación* trabaja con una cita de *Lenguaje y silencio* un libro de George Steiner nos dice cómo es que después de una lectura no podemos seguir siendo los mismos, en esta cita se retoma la *Metamorfosis* de Kafka. En ella, Steiner de manera tajante dice que, si alguien después de leer dicha obra es capaz de mirarse de la misma manera frente al espejo, es porque sabe leer técnicamente, pero es un analfabeto en el único sentido que cuenta. Es decir, si no hay una transformación en nosotros tampoco es posible que exista una experiencia. Larrosa se refiere a una relación con un texto, nosotros nos seguimos refiriendo a la relación con el otro. En ese sentido la experiencia no sólo está en el texto sino en el contexto, en aquello que nos ha pasado en relación de otro. La experiencia es capaz de la comprensión, pero también lo ha de ser para realización otras lecturas.

Va a asegurarnos Jorge Larrosa que la experiencia como eso que me pasa, ha de significar tres cosas. Y dice: *“Primero, que la experiencia es una relación con algo que no soy yo. En este caso, el libro de Kafka: su condición de alteridad, de exterioridad, de amenidad.”*<sup>818</sup> Es decir, la relación con aquello que está fuera de mí. Sin embargo, lo que no soy yo, puede transformarnos de manera abrupta si es que nos pensamos en relación a lo que nos trastoca como un yo. La relación que se establece con lo que no soy yo, nos excede y no lo podemos aprehender.

Así, pues, enseguida y como *“segundo, que la experiencia es una relación en la que algo tiene lugar en mí. En este caso, que mi relación con el texto, es decir, mi lectura, es de*

---

<sup>818</sup> Ibid. p. 20.

*condición reflexiva, vuelta para adentro, subjetiva, que me implica en lo que soy, que tiene una dimensión transformadora, que me hace otro de lo que soy. Por eso, después de la lectura, yo ya no soy el mismo que era, ya no puedo mirarme impávido frente al espejo.”*<sup>819</sup>

La relación ha de ser experiencia en tanto que ese encuentro con la alteridad nos transforme. Es decir, la experiencia acontece siempre frente a aquello que nos excede y deja una marca imborrable. Pero, la dejará sólo si hay reflexión. En ese caso la experiencia nos transforma de tal manera que no podemos seguir siendo lo que somos, algo de nosotros se rompe. Es como un portazo en la cara que nunca vimos venir. En la experiencia ha de haber un despliegue y un repliegue. Es decir, algo del encuentro y la relación con eso que no somos a implicarme al desplegarme, en ese momento tendríamos que ser capaces de dejar de ser lo que somos para que lo otro pueda trastocar lo que somos y nuestra mismidad se transforme radicalmente. Luego, al replegarnos a nuestra mismidad, ya no somos los mismos. Sin embargo, sino hubo una quiebra en nuestro yo, entonces no entendimos nada. Por lo tanto, no pudo haber relación, ni mucho menos una experiencia. Pero, si la hubo nuestro yo se desencaja y al volver, regresamos siendo lo otro.

Asimismo, hay un tercero en donde propone *“que la experiencia es una relación en la que algo pasa de mí a lo otro y de lo otro a mí. Y en ese paso, tanto yo como lo otro sufrimos algunos efectos, somos afectados.”*<sup>820</sup> Si la experiencia como relación con lo otro es auténtica, ocurrirá una afección. Ha de ser tanta la impresión que quedaremos estupefactos frente a lo otro. En ese encuentro con eso otro que descubrimos podemos coger algo para apropiárnoslo, pero siempre respetando su particularidad. En esa apropiación de lo otro, es que no regresamos siendo los mismos porque cargamos y tenemos como una marca a lo otro en nosotros. Nosotros, somos lo otro. Y dirá De la Borbolla: *“sólo somos lo otro, lo no ortodoxo. Otro horóscopo nos tocó, otro polvo nos formó los ojos, como formó los olmos o los osos o los chopos o los hongos. Todos somos colonos, sólo colonos. Nosotros somos los locos, otros son loros, otros, topos o zoólogos; o como vosotros, ontólogos. Yo no los*

---

<sup>819</sup> Ídem.

<sup>820</sup> Íd.

*compongo con shocks, no los troncho, no los rompo, no los normo.*<sup>821</sup> No respondemos a principios que anulen lo otro. Por el contrario, lo diverso no se normó, ni se apaciguó frente a ningún modelo. Habitamos el mundo y podemos ser el mundo si nos apropiamos de él. Es decir, podemos ser el mundo, si rompemos con lo ortodoxo que siempre ha caracterizado por lo violento de su actuar frente a lo que no se ha ajustado. Si nos atrevemos a ser el mundo, podemos terminar como Rodolfo, el personaje loco, con el foco fundido. Y lo otro, hemos de reconocerlo como lo otro, lo diverso. Esa alteridad que nos transforma.

Hemos de proseguir con una aclaración que nos hace Jorge Larrosa cuando al cabo de un par de citas de su texto *La experiencia de la lectura*, en donde alude a la experiencia como un mostrar en el que si se tiene formación ha de haber apertura. Pero, enfatiza en que la experiencia no es el experimento que está atravesado por la técnica. En la experiencia hay la posibilidad de formación. Pero, también de la duda. Es por ello por lo que señala que habría que descontaminar el concepto de experiencia de lo que son *“las adherencias empíricas y empiristas que se le han ido pegando [de manera más enfática] afirmar que la experiencia no es un experimento al modo de las ciencias experimentales.”*<sup>822</sup> Habría que separar en definitiva dichas concepciones pues distan una de otra en el sentido pragmático de lo que resulta un experimento. En dicha concepción la técnica es lo más importante. Por el contrario, en la experiencia es la reflexión parte fundamental que no nos permite ser empíricos. Antes bien, la crítica que está presente forma de manera permanente la pregunta por el porqué. Es decir, pensarnos más allá en la práctica para conformar una experiencia. Así, pues, no será el procedimiento sino el proceso en el que nos pensamos a pesar, más allá y en contra de nosotros mismos.

Hemos de ser aguerridos como Jorge Larrosa, en el sentido de que no se queda en una primera distinción con respecto a la experiencia y el experimento. Nos propone otros principios de la experiencia a los cuales ha de identificar como singularidad, irrepitibilidad, pluralidad. En este punto retoma los tres puntos antes mencionados para aclararnos más.

---

<sup>821</sup> De la Borbolla, Óscar. *Las vocales malditas*. Random House Mondadori. México, D. F. 2010. p. 44.

<sup>822</sup> Larrosa, Jorge. ft Skliar, Carlos. (2016) óp. cit. pp. 28-29.

Si seguimos en esta reflexión con Larrosa nos encontramos evidentemente con *“lo que podríamos llamar “principio de singularidad”*. *Si un experimento tiene que ser homogéneo, es decir, tiene que significar lo mismo para todos los que lo leen, una experiencia es siempre singular, es decir, para cada cual la suya.”*<sup>823</sup> Es, pues, que quien puede dar cuenta de una experiencia es un singular. Ese singular habla por sí mismo y nunca puede decir de antemano lo que otro pueda estar pensando. La experiencia se remite al cada uno, por lo tanto, no se puede homogeneizar ni modelizar la singularidad. Es decir, como singular aprehendo desde y para mí. Sin dejarnos someter, ni sometiendo al otro.

Al dar cuenta de un hecho, un acontecimiento o una lectura siempre lo hacemos desde nuestra singularidad. Es decir, a todos podemos vivir el mismo acontecimiento o leer el mismo libro. Sin embargo, va a decir Larrosa que la manera en que uno siente o vive o piensa o dice o cuenta o da sentido es, en cada caso diferente, singular. Pone el ejemplo de la muerte. Es decir, el hecho es el mismo para todos, pero la experiencia siempre es distinta en cada uno. Es por ello por lo que, introduce lo que va a llamar el *“principio de irrepetibilidad”*. Y ahonda sobre el tema, argumentando que, *“si un experimento tiene que ser repetible, es decir, tiene que significar lo mismo en cada una de sus ocurrencias, una experiencia es, por definición, irrepetible.”*<sup>824</sup> Es decir, cada experiencia es única, aunque se trate del mismo hecho. Por el contrario, en un experimento todo se repite porque hay un manual o una guía que dictamina exactamente cómo seguir un procedimiento que significa lo mismo. En ello recae un experimento. En una experiencia siempre ha de significar más de lo que significa. Por ejemplo, el mismo concepto de experiencia, significa de un modo en un diccionario. Sin embargo, siempre va a significar más allá, porque pertenece al ámbito de lo simbólico. Aunado a ello, la experiencia como un hecho es y ha de ser siempre irrepetible. O como recordará en un momento Sócrates de la época de transición frente a la entrada de la época de madurez, cuando afirma que: en algún sitio dice Heráclito *“todo se mueve y nada permanece”* y, comparando los seres con la corriente de un río, añade: *“no*

---

<sup>823</sup> Ibid. p. 29.

<sup>824</sup> Ídem.

*podrías sumergirte dos veces en el mismo río*<sup>825</sup> Y es justamente a lo que responde la irrepetibilidad. El río cambia, las aguas son otras, aunque la acción de bañarse sea la misma. Nadie lee el mismo poema, la misma novela o contempla un cuadro. Aunque de hecho sean los mismos. Nuestra experiencia es una antes y será otra después de coger un texto. Antes decíamos como es que el agua no se puede contener entre las manos. Y es cierto, el agua fluye en el río, por lo tanto, nunca se repite la experiencia. Lo que hay es un ir y venir de las aguas, en consecuencia, no habrá ni un solo punto de referencia. Hay algo en la experiencia con el río, con una lectura que nos hace ser otros. Estamos en constante transformación. Y si esto es así, es porque comprendemos que hay una infinidad de diversidad.

Asimismo, da un par de ejemplos, como el de la fecundidad que trabaja Levinas. Es decir, tener hijos. Alude a que la experiencia del primer hijo nunca se repetirá, aunque se tengan más hijos. Siempre es distinta la maternidad como la paternidad. Es como volver a comenzar, pues, cada hijo es único apunta Larrosa. Posteriormente aparece el ejemplo del amor.<sup>826</sup> Es, pues, el amor una experiencia irrepetible. Ha de ser como la lectura o la muerte *“en cada una de sus ocurrencias, diferente, singular, otra.”*<sup>827</sup> Se vive en la singularidad de cada uno y nunca se presenta del mismo modo. Siempre hay algo que como experiencia la hacer ser diferente. La experiencia nunca podrá ser la misma. Llegado este momento, *“podríamos decir, entonces, que, en la experiencia, la repetición es diferencia. O que, en la experiencia, la mismidad es alteridad. La experiencia de la paternidad, o del amor, o de la muerte, o de la lectura, repitiéndose, son también diferentes. [...] siendo las mismas, son siempre también otras. La experiencia, por tanto, siempre tiene algo de primera vez, algo de sorprendente.”*<sup>828</sup> Es por ello por lo que va a aparecer la marca de la pluralidad. Si en la repetición hace su aparición la diferencia, luego entonces hemos de encaminarnos hacia todo lo otro. Así, pues, la experiencia se vive de manera encarnada. Es decir, en uno mismo. Nosotros somos alteridad. Es menester comprender cómo la experiencia es, por ende,

---

<sup>825</sup> Crátilo, 402a.

<sup>826</sup> Es un concepto que pertenece al orden de lo simbólico y que se tratará a profundidad en el capítulo siguiente de esta investigación. El amor, como experiencia es irrepetible, pues, cada amor es el primer amor. Retomaremos algunas precisiones que Jorge Larrosa nos hace para poder entrar plenamente al capítulo.

<sup>827</sup> Larrosa, Jorge. ft Skliar, Carlos. (2016) óp. cit. p. 30.

<sup>828</sup> Ídem.

desde nuestra mismidad una experiencia de alteridad en donde en la repetición hay un punto de partida para la diferencia. Asimismo, hablamos de la experiencia, aunque en realidad es una experiencia entre tantas otras que viviremos, pero no de la misma manera. Es por eso que, siendo en la experiencia siempre se crea una atmósfera que recrea el sentimiento de la primera vez. La experiencia como primera vez impacta, nos ha de impactar.

Hay vestigios para abordar el principio de pluralidad. Así, pues, entramos en el terreno de la pluralidad en donde Larrosa nos dice que no podemos dissociar la singularidad de la pluralidad. Dicho de otro modo, el principio de pluralidad es consecuencia del de singularidad. Para explicarse de mejor manera Jorge Larrosa va a decir cómo es que, *“un experimento se produce “en general”. Sin embargo, si la experiencia es cada cual la suya o, lo que es lo mismo, en cada caso otra o, lo que es lo mismo, siempre singular, entonces la experiencia es plural. El plural de singular es plural y el singular de plural es singular.”*<sup>829</sup> Hay en la experiencia una connotación del cada cual. Por lo tanto, la experiencia en la singularidad del cada uno es siempre una pluralidad. La experiencia al pertenecer al cada uno, es decir, a una singularidad es otra. La experiencia es singular, excesivamente singular y, por lo tanto, plural. Al no haber disociación, el plural del cada cual la suya ha de quedar abierto para lo otro.

De cara al hecho o al texto, *“hay siempre una pluralidad de experiencias. La experiencia, por tanto, es el espacio en el que se despliega la pluralidad. La experiencia produce pluralidad. Y la mantiene como pluralidad.”*<sup>830</sup> Es, pues, evidente que la experiencia es también pluralidad. En ese caso si se crea una atmósfera de experiencias, también habrá la posibilidad de la pluralidad. La experiencia lo es porque hay pluralidad, sino hubiese toda experiencia se anularía. Luego, dirá Larrosa que la experiencia se abre a lo real como singular, al haber una apertura habrá un acontecimiento que siempre será de lo singular, irreplicable y, por supuesto, plural. La experiencia nunca es genérica sino incertidumbre.

---

<sup>829</sup> Íd.

<sup>830</sup> Ibid. p. 31.

Ahondamos en el pensamiento de que la experiencia le pertenece siempre a lo singular, nunca lo general. Va a decir Larrosa a propósito que *“la experiencia lo es siempre de lo singular. No de lo individual, o de lo particular, sino de lo singular. Precisamente de lo que no puede haber ciencia porque la ciencia trabaja generalizando, la ciencia trabaja con lo que es “en general”. Pero si es verdad que de lo singular no puede haber ciencia, sí que puede haber pasión.”*<sup>831</sup> Es, pues, que la experiencia como la pasión pertenecen a lo singular. Lo que ocurre dice Larrosa es una afección por lo singular y ese afecto es lo que ha llamado pasión. Así, pues, lo singular se acompaña de la pasión y de la experiencia que, a su vez, *“se abre a lo real como singular. Es decir, como acontecimiento. El acontecimiento es, precisamente, lo singular.”*<sup>832</sup> En este punto lo que ha de decirnos nuestro autor es que, al estar abiertos a lo singular no sabe, ni puede, ni quiere identificarlo, representarlo o comprenderlo. Es decir, comprender que lo singular está y va más allá, como otro<sup>833</sup>. Por lo tanto, va a decir que la experiencia supone que lo real se mantenga en su alteridad constitutiva. Y mantenerse es constituirse como sujeto de la experiencia.

Partíamos de la premisa de la experiencia como “eso que me pasa”, con lo cual singulariza al sujeto. El “me” pasa hace referencia a la singularización, por lo tanto, la experiencia también singulariza, ha dicho Larrosa. Y justamente singulariza a lo que ha llamado el sujeto de la experiencia, como hemos anunciado. Por lo tanto, *“ese sujeto que hemos caracterizado como abierto, vulnerable, sensible y ex/puesto, es también un sujeto singular que se abre a la experiencia desde su propia singularidad. No es nunca un sujeto genérico o un sujeto posicional.”*<sup>834</sup> Es, pues, el sujeto de la experiencia abierto desde su singularidad. Se sobreentiende que el sujeto de la experiencia es un sujeto singular y, al ser de este modo el sujeto ha de moverse entre la incertidumbre. Es decir, el sujeto singular está totalmente expuesto. Lo cual, el sujeto de la experiencia es vulnerable, está a merced de lo que suceda, más aún de lo que le pueda suceder.

---

<sup>831</sup> Ídem.

<sup>832</sup> Íd.

<sup>833</sup> Ibid. p. 32.

<sup>834</sup> Ídem.

La experiencia, decíamos, no es genérica. Por lo cual, no podemos hablar “en tanto que”, tal o cual posición genérica, dirá Larrosa. La experiencia del singular nunca es genérica. Por lo tanto, *“el sujeto de la experiencia es también, el mismo, inidentificable, irrepresentable, incomprensible, único. La posibilidad de la experiencia supone, entonces, la suspensión de cualquier posición genérica desde la que se habla, desde la que se siente, desde la que se vive. La posibilidad de la experiencia supone que el sujeto de la experiencia se mantenga, también él, en su propia alteridad constitutiva.”*<sup>835</sup> Una alteridad singular, irreplicable y plural. La experiencia aunada a la alteridad es para el singular una incertidumbre. Desde la mirada de la incertidumbre, es que el sujeto de la experiencia, el singular o esa alteridad constitutiva, no podríamos hablar, sentir o vivir sino es por lo que llamará el “principio de incertidumbre”. La experiencia, dice Larrosa supone una aventura, un riesgo, un peligro. Por lo tanto, la incertidumbre, es encaminarse sin saber lo que pasará.

Es necesario recalcar la diferencia con el experimento que es, *“por definición, anticipable, aunque sea relativamente anticipable, aunque su anticipación dependa de un cálculo de probabilidad, la experiencia no puede ser anticipada. No se puede saber de antemano cuál va a ser el resultado de una experiencia, adónde puede conducirnos, qué es lo que va hacer de nosotros.”*<sup>836</sup> La experiencia es incertidumbre y eso es lo que somos como seres humanos. Lo humano no se puede predecir en la experiencia, no podemos saber el camino indicado. Siempre andamos escogiendo entre una cosa u otra, entre un camino u otro, pero nunca sabemos de antemano qué escoger, ni lo que resultará. Si supiéramos, no nos haríamos preguntas, ni nos angustiaríamos de la manera en que lo hacemos frente a las diferentes circunstancias. Por eso mismo, es que somos incertidumbre. Además, *“porque la experiencia no tiene que ver con el tiempo lineal de la planificación, de la previsión, de la predicción, de la prescripción, sino con el tiempo de la apertura.”*<sup>837</sup> El tiempo de la alteridad en donde el otro aparece de manera circunstancial. Nunca pensamos, sentimos o sabemos nada previamente, ni de manera total, sino que somos terriblemente circunstanciales.

---

<sup>835</sup> Íd.

<sup>836</sup> Ibid. p. 33.

<sup>837</sup> Ídem.



Es por ello por lo que, al comienzo del capítulo decíamos que el mundo ya no tiene sentido. Es decir, aquello a lo que le dábamos todo el valor, es decir, los ídolos ya no lo tienen. La angustia nos hace pensarnos y tener una experiencia distinta con respecto al mundo en que vivimos. Nuestro mundo seguro e inamovible se perdió en un vaciamiento de sentido en el que la incertidumbre tomó lugar. El mundo ya no es lo que era. Por lo tanto, el mundo ya no tiene sentido, dirá Nietzsche. En consecuencia, nos vivimos en una constante angustia. Ya no hay sentido último, sino sólo ausencia de sentido. El hombre tendrá que encargarse de su existencia y experiencia creando sentidos de humanidad.

Para decirlo de otro modo, con un poeta que estaba escribiendo un siglo después que Nietzsche. Nos referimos a Paul Valéry, que de cara al siglo XX señalaba cómo es que el problema de nuestro tiempo. Es decir, de nuestro presente es que el futuro ya no es lo que era. Por lo tanto, la proyección que teníamos se ha desmoronado. Es por ello por lo que, nuestro mundo se encuentra con la pesadumbre de un mundo cambiante. Y, por lo tanto, nuestra experiencia en el mundo es fundamentalmente incertidumbre. Habría que superar la angustia y proponer nuevos sentidos que nos permitieran vivir nuestra existencia de otro modo. Aunado a ello, el siglo XX nos mostró cómo las proyecciones románticas e ilustradas se convirtieron en sepulturas del cementerio metafísico. El proyecto de la modernidad se ha terminado, no es posible traerlo de nueva cuenta como pretendía Habermas al hacerlo pasar como inconcluso.

Es, pues, que reafirmamos cómo es que el proyecto metafísico está acabado. Retomamos de nueva cuenta a Paul Valéry con una de sus obras poéticas, para decir que el mundo es un *Cementerio marino* inmerso en una atmósfera de incertidumbre; un canto a la imposibilidad de la inmortalidad. Al comienzo recupera *Píticas* III, ep. 3 de Píndaro en aquel epígrafe inicial que dice: "*Alma mía, no aspiras a la vida inmortal, pero agota el campo de lo posible.*"<sup>838</sup> De este modo nos recibe el poeta para recordarnos nuestra condición mortal. Pero, además la duda acerca de la trascendencia. Lo cual nos hace volvernos a pensar desde un aquí y ahora que es en donde nos posicionamos.

---

<sup>838</sup> Valéry, Paul. *El cementerio marino*. Universidad Nacional Autónoma de México. México, D. F. 2007. p. 6.

Ni nuestro presente que es desde donde escribimos, ni la proyección de futuro que tenemos son inamovibles. El presente es un modo de vivirnos; también una manera de colocarnos. Sin embargo, se vive entre el miedo y el recelo frente a una alteridad distinta a nosotros. En ese caso el otro se convierte en un monstruo del que debemos cuidarnos ya sea porque lo miramos como una competencia al que debemos ganarle o rehuimos la intimidad con el otro. Tal parece que nos encontramos en una imposibilidad de relación como experiencia con la alteridad. Entrado en el poema, Valéry nos dirá:

*“Mastín magnífico, aparta al idólatra.  
Si con sonrisa de pastor y solo  
apaciento corderos misteriosos  
-el rebaño tranquilo de mis tumbas-,  
haz que se ausentes las cautas palomas,  
los sueños vanos, los curiosos ángeles.  
  
Aquí llegado, el porvenir es lento.  
Nítido insecto araña sequedades.  
Deshecho todo, el aire lo recibe  
sin saber en qué esencia es contenido.  
La vida es vasta en su ebriedad de ausencia  
y la amargura es dulce, y claro el ánimo.”<sup>839</sup>*

Todo ha cambiado completa y radicalmente. El mundo se ha convertido en una inhóspita estampa de un futuro que desde la mirada del presente está totalmente desértico. Nuestro siglo y el que dejamos atrás, se han constituido en epitafios. Han quedado debajo de una lápida fría y firme los sueños metafísicos de la inmanencia y la trascendencia. Es cierto, el porvenir es lento. Sin embargo, en el presente se tiene demasiado afán. Con nada tenemos contentamiento, aunque aparentemente se muestre resuelto. Nada sabemos acerca de lo que vendrá, pero estamos deseosos por saberlo.

---

<sup>839</sup> Ibid. p. 8.

Estamos en este mundo viviendo una vida en la que nos tenemos que posicionar de manera crítica frente al presente, colocar nuestros cuerpos de modo que no nos sometamos, ni intentemos someter. Es decir, vivimos gramaticalmente porque justamente eso es el mundo, va a decir Mèlich cuando se pregunta: ¿Y qué es el mundo? Y responde: una gramática<sup>840</sup>. También dirá que es una forma organizada de signos<sup>841</sup>, símbolos y de normas. Y la vida se vive entre invención, experiencias, circunstancias y ambigüedades. No podemos vivir al margen del mundo, pero sí con una actitud crítica.

Estar en el mundo es una experiencia en relación a la alteridad es un estar abierto a lo otro. Ese otro que está sujetado a una gramática. Es decir, a unas determinadas formas de ser y estar en el mundo. La experiencia que es azarosa, ambigua y enigmática. No sabemos nada sobre el futuro, pero si nos preguntamos por él. Aunque, no nos ocupamos de éste. La apuesta es el preocuparse por el futuro como una proyección que nos hace movernos siempre en una relación de alteridad. En el preocuparse, aparece la incertidumbre. Y, aunado a ello, el miedo también aparece como un desconocimiento de la alteridad radical que hace presencia como lo absolutamente otro.

El sentimiento que acontece frente al extraño, al desconocido es justamente el miedo. La intranquilidad se apodera de nosotros cuando la normalidad desaparece. La seguridad que en la norma se establece, cuando la alteridad se nos presenta como lo inexplicable. Para ilustrar lo que entendemos con respecto al concepto de miedo, hemos de retomar a Chejov, un extraordinario cuentista ruso del siglo XIX, nos relata a través de su cuento *miedos*. Apoyado en un narrador dice que, solamente tres veces ha sentido miedo, “*de esos miedos que erizan el cabello y hacen correr un hormiguelo por todo el cuerpo [una de ellas] tuvo por causa un suceso insignificante, pero misterioso.*”<sup>842</sup> Comprende que el miedo no sólo es un proceso biológico sino sobre todo es una experiencia del saber de su cuerpo. En él se viven sensaciones que nos permiten saber de nosotros mismos. Asimismo, nos remite a su magnífica escritura en prosa.

---

<sup>840</sup> Mèlich, Joan-Carles. (2015) óp. cit. p. 25.

<sup>841</sup> Coincide con el poeta Octavio Paz. Supra. p. 236.

<sup>842</sup> Chejov, Antón. *Cuentos completos*. Aguilar. Madrid, España. 1962. p. 426.

El suceso que nos profiere Chejov es uno que pareciera ser cualquiera. Sin embargo, el misterio se apoderó de aquel momento en que caía el anochecer y un torrencial *“Iba yo subido en un simple carro. Detrás de mí, y con la cabeza apoyada en un saco de avena, roncaba plácidamente Paschka, el hijo del jardinero, muchacho de unos ocho años, que llevaba conmigo por si se hacía preciso atender al caballo.”*<sup>843</sup> Tendrían que transitar por un camino estrecho y recto. Detuvieron su andar porque se encontraron de frente con una maleza en donde se miraban sombras y figuras extrañas. Despertó a Paschka para que se percatara de sí mismo y no fuera a caer del carro. Era preciso llegar al pueblo. Por lo que emprendió la bajada hacia Lukovo.

El buen Paschka estaba inquieto por el arribo al pueblo y aún con pesadumbre pregunta si habían llegado. Le contesta: *“Hemos llegado. Sujeta las riendas. Mientras bajaba llevando al caballo de la brida, miraba al pueblo. Desde el primer momento algo singular atrajo mi atención. En la parte más alta del campanario, en una pequeña ventana situada entre las campanas y la cúpula, oscilaba una pequeña lucecita. Esta llama al apagarse, quedaba un instante suspensa; luego, semejante a una lamparilla, ardía más vivamente, ¿De dónde venía? Su procedencia me parecía incomprensible. No podía estar encendida tras la ventana, ya que en esa parte del campanario no había iconos, ni lámparitas. Allí, como yo sabía muy bien, solo se encontraban vigas, polvo y telarañas. Conseguir llegar a esa parte de la torre era difícil, pues el acceso al campanario estaba herméticamente cerrado. Mas bien podía ser aquella lucecita el reflejo de alguna luz exterior, pero a pesar de todos mis esfuerzos visuales, en todo el espacio inmenso tendido ante mí no pude distinguir, aparte de esta luminaria, ni un solo punto de claridad.”*<sup>844</sup> La atmósfera en la que se halla la narración es una en donde de antemano aquella sensación de miedo comienza a brotar. Pues, aparece la imposibilidad de explicar de manera razonada un instante en el que nos encontramos. Aquel momento, como cualquier alteridad pertenece a lo singular. Es pues que, al encontrarnos ante una situación que no logramos

---

<sup>843</sup> Ídem.

<sup>844</sup> Ibid. p. 427.

comprender, nos invade una extraña sensación. No hay claridad, sino sólo una oscura realidad que invade el cuerpo.

Pareciera ser que hubiera pasado un largo tiempo, pero sólo habían avanzado un poco. En su cabeza estaban pensamientos al suceso inexplicable de aquella lucecita inquietante, la cual se encendía y apagaba. Era un fenómeno extraño, demasiado que no encontraba una explicación. Ninguna posible lógica lo dejaba satisfecho y el cerebro sólo se desgastaba. No había explicación sino sólo suposiciones sin fundamento. Luego, entonces cayó en cuenta que, *“era presa del miedo. Un sentimiento de soledad, de tristeza y de espanto me envolvió, como si a pesar mío hubiera sido arrojado a este hoyo lleno de crepúsculo, en el que, solo, habría de enfrentarme con aquel campanario [nosotros diríamos con aquella alteridad] que me miraba con su ojo carmesí.”*<sup>845</sup> Vuelve a expresar magistralmente ese momento en que, tal como un parpadeo de ojos el miedo llega. Podríamos creer que esos momentos no se pueden decir. Sin embargo, Chejov logra decirlo como si estuviese cada vez que el miedo nos invade. El miedo avanza como una gacela que no detiene el paso.

El miedo, es también una experiencia viva y que intensamente nos hace movernos de lugar. No se repite. Y, aunque sepamos que es miedo, cada vez es distinto. Siempre es singular. Demasiado singular, quizás es por ello por lo que el miedo se vuelve tan terrible porque se presenta de manera distinta. Finalizando con la primera de aquellas tres veces que ha sentido miedo, Chejov nos narra cómo se quiso asegurar de aquella lucecita preguntándole a Paschka acerca de lo que miraba. El breve diálogo con el pequeño lo tranquilizó. Es cierto, cuando sentimos a alguien cercano nos sentimos protegidos. Sin embargo, Paschka contempló la lucecita y al momento comenzó a sentir miedo. Ninguno de los dos comprendía lo que sucedía en aquel campanario. Razonar sobre aquel fenómeno desconocido que estaban experimentando no era opción porque en seguida el miedo se apoderó de ambos. Se precipitaron arreando los caballos para escabullirse, saliendo lo más pronto posible de aquel lugar y de esa imagen que los perturbó.

---

<sup>845</sup> Ibid. p. 428.

Nos hemos centrado solamente en una de las veces que ha sentido miedo. Remata aseverando: *“-¡Qué tontería!- iba diciéndome a mí mismo-. Si ese fenómeno infunde temor es solo por lo que tiene de incomprendible. ¡Todo lo incomprendible resulta misterioso, y por lo mismo inspira miedo...!”*<sup>846</sup> Pero, justamente esa tontería es la que permea en nosotros los seres humanos para violentar a una alteridad que se presente de manera radical y sorpresiva. La imposibilidad de comprender el encuentro con la alteridad es por lo que deviene el miedo. Por ello, el miedo es incompreensión de ese fenómeno que es el encuentro con ese otro misterioso que siempre es diferente a lo que somos nosotros.

Los sentimientos nunca los podemos decir del todo. Siempre se nos escapa un detalle, una palabra que pudiera narrar mejor lo que hemos sentido cuando aparece en este caso el miedo. El sentir del miedo no se puede explicar, además siempre deja la huella de la intranquilidad, sólo mediante la narración algo se pueda decir de éste. Y quien puede decir del miedo es el singular, aquel que en su experiencia la vive cada vez como la única. Asimismo, como el miedo se vive el amor. El amor, es un concepto bastante maltrecho por lo rosa que suena al pronunciarse. Sin embargo, demostraremos una concepción distinta desde nuestra experiencia, aunado a los autores, concepciones y sentidos que tiene.

Es por ello por lo que también desde la experiencia podemos abordar el concepto de amor. La experiencia del amor es irreplicable. Aunque, se presente en imágenes, momentos, sentires nunca será lo mismo. Pues, todo amor es, en tanto que experiencia, el primer amor va a decir Jorge Larrosa. Ya que, es el singular el que lo está viviendo y descubriendo. Es decir, el amor se vive y se descubre en la pluralidad de experiencias. Y es que, *“uno ha aprendido algo de sus anteriores amores, alguna cosa le ha pasado, sus otros amores determinan, en alguna medida, su manera de enamorarse, su manera de hacer, o de padecer, la experiencia del amor, pero, al mismo tiempo, la experiencia del amor es, en cada caso, distinta.”*<sup>847</sup> Y es en la experiencia del amor que sabemos del vacío de nuestra existencia. El amor no se presenta homogéneo, es distinto por eso pertenece al singular.

---

<sup>846</sup> Ídem.

<sup>847</sup> Larrosa, Jorge. ft Skliar, Carlos. (2016) óp. cit. p. 30.

## CAPÍTULO III. UNA MIRADA PEDAGÓGICA DESDE LA PEDAGOGÍA DE LA DEFERENCIA.

### III.1. LA INVENCION DEL AMOR. SOBRE EL ORIGEN DEL CONCEPTO.

### III.2. EL AMOR PEDAGÓGICO. PENIA O DE LA INCOMPLETUD.

### III.3. LA DEFERENCIA O DE CÓMO MIRAR CON LOS OJOS DE LA INFANCIA.

*“Imagina que no existe el cielo,  
es fácil si lo intentas.  
Ningún infierno debajo de nosotros,  
encima de nosotros, sólo el cielo.*

*Imagina a toda la gente,  
viviendo el hoy...  
Imagina que no hay países,  
no es difícil hacerlo.  
Nada por lo que matar o morir,  
ni tampoco religión.  
Imagina a toda la gente,  
viviendo la vida en paz...*

*Puedes decir que soy un soñador,  
pero no soy el único.  
Espero que algún día te unas a nosotros,  
y el mundo vivirá como uno.*

*Imagina que no hay posesiones,  
me pregunto si puedes.  
Sin necesidad de gula o hambre,  
una hermandad de hombres.  
Imagínate a toda la gente,  
compartiendo el mundo...”*

Imagine / Imagina

John Lennon

III.1. La invención del amor. Sobre un posible comienzo del concepto.

*“Un alma que se sabe amada y que no ama hace traición.”*

Nietzsche, Friedrich

*“el mito cuenta una historia sagrada; relata un acontecimiento que ha tenido lugar en el tiempo primordial, el tiempo fabuloso de los “comienzos”.”*

Eliade, Mircea

No es imposible que retomemos un discurso tan viejo como lo es el de la invención del amor, así como hicimos con el nacimiento de la pedagogía a través del mito que narra Protágoras, en el diálogo que lleva su nombre. Y decimos que no es imposible, porque entendemos la coyuntura que ha significado para la cultura a través de aquella enigmática civilización griega. Pero, además, en aquellos tiempos se comenzaba a construir el sentido de la democracia, de la cultura, pero también del amor. Es por ello por lo que siempre regresamos con los griegos, para intentar hallar los comienzos. El origen de la palabra es Grecia. Sócrates era el artífice para que se llevarán a cabo los diálogos que mantenía con diferentes hombres en la vida pública siendo o no entendidos. Es en la palabra que encontramos el alegato acerca de la creación del amor. Es decir, la invención de éste.

Sin embargo, habría que decir cómo el amor es también experiencia en el sentido en que veníamos trabajando. Es, pues, una indagatoria de representaciones que son extrañas, misteriosas y singulares por ser irrepetibles. Asumimos el concepto del amor ligado al de experiencia, porque nunca pasa del mismo modo, siempre hay algo diferente que le hace ser una experiencia distinta. Nadie padece la experiencia del amor del mismo modo. Y eso sucede porque la experiencia y el amor mismo es incertidumbre, también es diferente y, por lo tanto, singular. Asimismo, el amor ha de ser despliegue de pluralidad.



Nos hemos condenado a saber del amor. Es decir, saber de la experiencia del amor como parte de lo que atraviesa nuestra existencia. Al ser de este modo, el amor es saber de la incompletud que experimentamos. Es por ello la necesidad de detenernos para poder regresar a los comienzos que es en donde se halla el tiempo primordial y fabuloso en el que se narra un acontecimiento, dice Eliade, un mito. El mito es creación de la que sabemos por una narración que nos relata de cómo algo ha comenzado a ser, mediante la palabra<sup>848</sup>. También habría que aclarar cómo es que estamos pensando el tiempo de los comienzos, el cual sería el tiempo también de la poesía. Es el poeta Octavio Paz quien lo expresa en un emblemático poema en el que la composición de la escritura permite distintas lecturas. Nos referimos a *Blanco* que apareció en 1966 y en el que nos dice:

*“el comienzo*  
*el cimiento*  
*la simiente*  
*latente*  
*la palabra en la punta de la lengua*  
*inaudita                      inaudible*  
*impar*  
*grávida                      nula*  
*sin edad*  
*la enterrada con los ojos abiertos*  
*inocente                      promiscua*  
*la palabra*  
*sin nombre                      sin habla”<sup>849</sup>*

El poeta hace que se escuche su voz, sin pretenderlo. La voz de Octavio Paz resuena para hablarnos de acerca de que es tiempo de la palabra. No es cualquier tiempo, sino el tiempo en el que comenzó a ser el cimiento patente de la cultura en Occidente. Sin los poetas no tendríamos conocimiento de un tiempo sin tiempo en el que se mueve el mito.

---

<sup>848</sup> Supra. p. 23.

<sup>849</sup> Octavio, Paz. (2006) óp. cit. p. 422.

La palabra en el mito está viva, funge como una posibilidad de saber. Siempre está por decirse. Y, aunque algo se haya dicho, nunca estará del todo dicha. La palabra nos posibilita saber aquello que, como a un niño causa asombro. La palabra es asombrosa, en el sentido de que causa extrañeza porque nunca se espera de la manera en que se presenta. Es insólito que la palabra se pronuncie a través de un mito. Así, pues, en el mito la palabra parece ser confusa por la narración de quien lo pronuncia. Sin embargo, esa es una de las virtudes del mito. Es decir, que se siga pronunciando, aunque no se diga, ni se interprete de la misma manera. La palabra del mito es única, no se le asemeja ninguna.

El mito como la palabra es impar, no tiene igual. La palabra del mito, es una palabra viva. A veces desaparece, por eso es necesario seguir pronunciándola. La palabra nos narra los comienzos, por lo tanto, no tiene edad. Desde los tiempos remotos ha estado viva. Asimismo, por la palabra el mito es heterogéneo y ambiguo. Y sus sentidos siempre se entrecruzan. La palabra nunca es fiel a un sentido. Asimismo, el mito porque entiende que no hay una sola interpretación. Por el contrario, siempre encontramos nuevas maneras de decir con la palabra, de interpretarla. Y también de interpretar el sentido pedagógico. La pedagogía se dice de muchas maneras, pero siempre atravesada por la humanidad.

Hemos de retomar la función de palabra en la que se sostiene todo mito. La invención del amor no escapa a la palabra. Es por ello por lo que hemos de mostrar cómo es en *El Banquete*, este diálogo, donde se surge la invención del amor. Y, además, recuperamos aquello que nos decía Joan-Carles Mèlich en el prólogo al libro de *Mito y razón* acerca de que, *“aunque vivamos en la “época de la razón”, no es menos cierto que las cuestiones sobre lo religioso, lo mítico y lo ritual interesan ahora más que nunca. Pero tratar hoy del mito implica necesariamente confrontarlo con el pensamiento racional, con la ciencia y la técnica, con el logos. Así, una filosofía del mito debe necesariamente abordar la pregunta siguiente: ¿qué papel desempeña el mito en una sociedad dominada por la razón científica?”*<sup>850</sup> Bordeamos la filosofía del mito para justificar y sostener, como ya hemos hecho, el nacimiento de la pedagogía. Y en éste tercer momento es de igual manera indispensable.

---

<sup>850</sup> Gadamer, Hans-Georg. (1997) óp. cit. p. 9.

Todo pensamiento mítico pretende dar cuenta del origen del concepto. Es por ello por lo que, para la invención del amor es primordial el mito. A pesar de la época, como ésta en la que el mundo global y tecnologizado se pretende mantener sobre el pensar racional, científico o técnico habría que volver sobre el mito como narración.

También rescatamos, cuando Mèlich hace referencia a Gadamer cuando dice que es necesario que, la pedagogía *“contemporánea reconozca su doble origen: la ilustración y el Romanticismo, por otro.”*<sup>851</sup> Y, aunque nos está hablando de la filosofía, nosotros nos permitimos sustituir por pedagogía para que se pueda comprender cómo es que estamos presentando el sentido mítico acerca de la creación del amor. En pedagogía, habría que retomar el mito en su justa dimensión, darle la importancia, la relevancia y tomarlo en serio. Mèlich se muestra optimista desde antes que acabara el siglo XX, cuando en el mismo prólogo que referíamos con anterioridad nos dice cómo *“poco a poco, parece que la filosofía contemporánea se va tomando en serio la cuestión del mito.”*<sup>852</sup> Del mismo modo la pedagogía tendría que estar preocupada por lo mítico, precisamente porque está sostenida en ello. Habría que seguir discutiendo la cuestión del mito no sólo porque la pedagogía tenga su origen en uno, sino porque también el amor lo tiene en uno de ellos.

En el siglo XXI, tendríamos que afianzar la cuestión y la discusión sobre el mito. Nunca es demasiado tarde para que la pedagogía contemporánea reconozca, discuta y recupere el problema de lo mítico. Tenemos el antecedente de cómo *“el positivismo había lanzado el mito al cajón de la falsedad y de la especulación.”*<sup>853</sup> Sin embargo, es la pedagogía quien lo recupera. No sólo la filosofía. Se recupera porque de antemano porque comprendemos que sin el mito el sentido pedagógico fundante, la pedagogía estaría condenada a las cuestiones técnicas y pragmáticas. Es una reivindicación para la pedagogía y quienes se han preocupado por ella, recuperar el mito. Además de sacarlo de aquel cajón al que había sido arrojado. Parafraseando a Mèlich, diremos que es tarea correspondiente de la pedagogía comprender en su complejidad la dimensión de lo mítico, la palabra y el lenguaje.

---

<sup>851</sup> Ídem.

<sup>852</sup> Ibid. p. 10.

<sup>853</sup> Íd.

Hemos podido notar cómo es necesario retomar el mito con sus implicaciones. Negarlo e intentar sobajarlo para no discutirlo es verdaderamente una actitud necia y errante. En este momento del estudio sobre la relación mítica con respecto al amor es imprescindible hacer como Gadamer en cuanto a que, como dice Mèlich, *“reconoce la importancia de la filosofía romántica en la revalorización del mito. Así el mito es “portador de una verdad propia”, el mito es “la voz de un tiempo originario más sabio”*. [Además es, por parte de Gadamer,] *un intento serio de tratar el fenómeno mítico sin abandonar el logos*. [Pues,] *no hay cultura sin horizonte mítico, es necesario situar al mito en la época de la ciencia, porque sin el mito resulta imposible comprender la complejidad del mundo contemporáneo.*<sup>854</sup> El mito es y crea el sentido pedagógico originario. Es por ello por lo que, es en el Romanticismo donde encontramos la palabra del mito porque se recupera los tiempos originarios que, a su vez son más sabios. Es de este modo en que la palabra hablada no muere, pues la seguimos pronunciando. El fenómeno mítico es, sin medias tintas, el primer dador de sentido<sup>855</sup>. Además de que, como ya habíamos dado cuenta con Nietzsche, a la cultura no le puede faltar la fuerza creadora del mito. Pues, sólo un horizonte mítico da sentido a la cultura<sup>856</sup>.

El mito fundamentalmente es una narración que no pretende comprobar una verdad ni depende de ningún logos sino sólo dar a conocer una verdad propia que se contiene en el mito y que es inalcanzable para la explicación racional del mundo, como diría Gadamer. Es una invención que se da a conocer por la palabra hablada, pero también por la palabra escrita. Siempre es una palabra creadora de sentidos de humanidad. La palabra del mito no prueba, sino que propone sentidos de humanidad en el que encontramos en el amor uno de ellos. Ya hemos anunciado que el abordaje ha de ser por medio de un escenario en el que nos colocaremos en medio de una reunión en donde tienen cabida pronunciamientos en torno a Eros. Pero, sobre todo hemos de colocarnos en medio de los discursos pronunciados para dar cuenta de nuestro concepto. Primero, hemos de conceptualizar.

---

<sup>854</sup> Ibid. p. 11.

<sup>855</sup> De lo cual hemos dado cuenta y fundamentado en el primer punto del capítulo uno.

<sup>856</sup> Supra. p. 20.

Es de este modo que, retomaremos lo que apunta Abbagnano en torno al concepto de amor. En donde incluso lo separa de la concepción de amistad en tanto que el amor se acompaña, dice él, de la excitación y el deseo. Además de ser provocado por la vista de la belleza<sup>857</sup>. De modo más conceptual el amor lo abordamos con las siguientes palabras: “(gr. *ερωσ, ἀγάπη*; lat. *amor, caritas*, ingl. *love*; franc. *amour*; alem. *Liebe*; ital. *amore*). Los significados de este término en el lenguaje común son múltiples, diferentes y contrastantes; e igualmente múltiples, diferentes y contrastantes son los que presenta en la tradición filosófica.”<sup>858</sup> Las palabras que nos da Abbagnano es una advertencia en tanto que, el concepto de amor se entiende de manera muy distante en el lenguaje como en la filosofía.

Hemos de retomar también el abordaje que hace en torno al concepto. “En primer lugar, la relación entre los sexos, cuando esta relación es selectiva y electiva y se halla acompañada, por lo tanto, por la amistad y por efectos positivos [...] Pero a menudo el mismo lenguaje común extiende también a este tipo de relaciones la palabra amor, como cuando se dice “hacer el amor” [Asimismo,] designa una vasta gama de relaciones interpersonales, [...] con referencia a cosas y objetos inanimados, [...] por objetos ideales, [...] por actividades o formas de vida, [...] por comunidades o entes colectivos, [...] amor al prójimo y de amor a Dios. Es indudable que algunos de estos significados pueden eliminarse como impropios, ya que pueden expresarse y designarse más adecuadamente por otras palabras.”<sup>859</sup> Ya hemos dado cuenta de las conceptualizaciones y acepciones en las que cae en cuenta Abbagnano. El amor se comprende como relación. Es decir, de poder saber con quiénes, cómo y de qué manera nos relacionamos. Se reconoce un anclaje de la concepción de amor en la copula. Aunque, la copula siempre es un acto de la carne en donde el amor no se hace presente, sino que es el punto en donde nunca se presenta. Las relaciones pueden o no ser con seres humanos, sino que también con objetos inanimados o ideales. También con maneras de hacer y estar en el mundo. Así como entender el amor desde un enfoque religioso en donde siempre es condicional. Intentaremos ahondar más.

---

<sup>857</sup> Abbagnano, Nicola. (1974) óp. cit. p. 46.

<sup>858</sup> Ibid. p. 47.

<sup>859</sup> Ídem.

No nos contentaremos con las primeras acepciones. Desde luego, partiremos desde la antigua Grecia en donde “los griegos vieron en el amor ante todo una fuerza unitaria y armonizadora y lo entendieron como fundamento del amor sexual, de la concordia política y de la amistad. [...] Platón nos ha dado el primer estudio filosófico del amor: en él se recogen y conservan los caracteres del amor sexual, pero, al mismo tiempo se generalizan y se subliman. En primer lugar, el amor es conciencia, insuficiencia, necesidad y, a la vez, deseo de conquistar y conservar aquello que no se posee [...] En segundo lugar, el amor se dirige hacia la belleza, que no es otra cosa que el anuncio y la apariencia del bien y es, por lo tanto, deseo del bien [...] En tercer lugar, el amor es deseo de vencer a la muerte [...] En cuarto lugar, Platón distingue tantas formas del amor como formas de belleza, comenzando por la belleza sensible para terminar con la belleza de la sabiduría, que es la más alta de todas y cuyo amor, la filosofía, es pues el más noble.”<sup>860</sup> Sería necio de nuestra parte no reconocer en los griegos una fundamentación primordial para abordar el concepto de amor. Además, saber cómo, en palabras de Whitehead, toda la filosofía occidental es una serie de notas a pie de página de las obras de Platón. Ya en los diálogos de Platón encontramos la discusión frente al amor, un concepto del que nos importa por formar un sentido pedagógico. Nos centraremos en el *Banquete*.

De este modo hemos de iniciar aclarando, como lo ha hecho Marcos Martínez Hernández en la introducción<sup>861</sup> al diálogo, sobre que los acontecimientos y discursos entorno a Eros comienzan en un momento posterior a la comida, justamente en el momento de la bebida. Es decir, se da una reunión en donde es convidado Sócrates por Agatón, en primera instancia. Pero, además, tendríamos que recordar que estamos entrando de cara con Sócrates mucho más maduro que en el diálogo con Protágoras. Como lo señala Marcos Martínez es un período de diálogos ideológicos en donde también está presente *Fedón*, *Fedro* y *República*. Precisamente se discuten diversas ideas como son belleza, alma, educación, Estado, pero también el amor. Sócrates se enfrenta, dice Marcos Martínez, a la vida. No como en el *Fedro* que dialoga frente a la muerte.

---

<sup>860</sup> Íd.

<sup>861</sup> Platón. *Diálogos III*. Editorial Gredos. Madrid, España. 1988. p. 145.

Asimismo, en este momento del apartado lo que intentamos es, de la manera más clara que nos sea posible, dar cuenta de la invención del amor como un sentido pedagógico. Además, presentar la imagen de Diotima como la imposibilidad de la completud, la cual nos hace mover de lugar. La pedagogía es creación de sentidos de humanidad y han sido éstos en los que nos hemos sumergido a través de los conceptos abordados. Es aquí, donde nos adentraremos al concepto del amor mediante el discurso que pronunciaron cada uno de los participantes en aquel festín. Es decir, hay un modo discursivo del diálogo<sup>862</sup> y es pertinente que lo aclaremos con Abbagnano, cuando dice: *“(lat. discursivus; ingl. discursive; franc. discoursif; alem. discursiv; ital. discorsivo.) El adjetivo corresponde al sentido de la palabra griega diánoia, ya que designa el procedimiento racional que prosigue, derivando conclusiones de premisas, por sucesivos y concatenados enunciados negativos o afirmativos.”*<sup>863</sup> Es a través del pensamiento que podríamos llegar al entendimiento que implica lo humano. Por lo tanto, es en este pensar en donde al ser un proceso racional sólo se dará mediante conceptos. En consecuencia, diánoia alude a la razón o si se quiere a un pensamiento racional.

El concepto de discurso nos remite a la palabra griega diánoia. Dicha palabra se refiere a: *“(gr. διάνοια). El conocimiento discursivo en cuanto procede derivando conclusiones de premisas.”*<sup>864</sup> Es decir, parte de una proposición que luego se sustenta en razonamientos que conforman el conocimiento del discurso y llega a un entendimiento humano. Diánoia es el momento conceptual que atraviesa todo pensamiento para poder sustentarlo.

---

<sup>862</sup> Así como en el diálogo de Protágoras en donde el sofista a través de un mito, narra el origen de la humanidad. Y luego, se ve obligado a responder las preguntas del filósofo. Es, pues, el diálogo un modo del discurso. Nos dice al respecto Abbagnano: *“(gr. διάλογος; lat. dialogus; ingl. dialogue; franc. dialogue; alem. Dialog; ital. dialogo). Para buena parte del pensamiento antiguo hasta Aristóteles, el D. no es solamente uno de los modos en que puede expresarse el discurso filosófico, sino su modo propio y privilegiado, porque este discurso no es hecho por el filósofo a sí mismo ni lo encierra en sí mismo, sino que es un conversar, un discutir, un preguntar y responder entre personas asociadas en el común interés de la investigación. El carácter asociado de la investigación, tal como los griegos la concebían en el periodo clásico, encuentra su expresión natural en el D.”* Abbagnano, Nicola. (1974) óp. cit. p. 322. Por lo que hemos de comprender que, el diálogo no es en un sentido plano y llano, sino que atraviesa la pregunta, la conversación y la discusión. Está la posibilidad de presentar mediante la palabra un entendimiento. Y es a través del discurso que podemos dar cuenta de los conceptos implicados.

<sup>863</sup> Abbagnano, Nicola. (1974) óp. cit. p. 348.

<sup>864</sup> Ibid. p. 323.

Así, pues, *“La palabra [diánoia] equivale, más o menos, a lo que nosotros entendemos por razón en sentido objetivo e implica, en el uso platónico y aristotélico, cierta contradicción con el sentido específico de nous o entendimiento, en cuanto designa la facultad, considerada superior, de intuir los principios últimos, de los que surgen los mismos procedimientos racionales.”*<sup>865</sup> Asimismo, equivale a un “a través de” la palabra surgida de un pensamiento. Es decir, un razonamiento objetivo. Llegar a un conocimiento que ha de partir de un pensamiento es lo que hemos de entender por diánoia. Este concepto nos permite saber o mejor dicho intuir cómo las premisas han de salir a flote, gracias al proceso racional que ejercemos en el pensamiento. El uso aristotélico al que se refiere, nos dice, es precisamente un conocimiento científico, es decir, al relacionarse con causas y principios. Incluso una suposición<sup>866</sup>, en el uso platónico de diánoia.

El discurso parte de una premisa, una idea que la damos por buena y la tomamos como base para luego poder sustentarla con conceptos, razonamientos en una discusión o en este caso en un diálogo, en el que cada uno presenta un elogio a Eros; mediante la palabra que otorga sentido a lo que se está diciendo y llena de significados al concepto que tratamos como lo es el amor.

En los setentas del siglo XX aparecía *Fragments d'un discours amoureux*, un texto de Roland Barthes, en donde se afirma que, *“Dis-cursos es, originalmente, la acción de correr aquí y allá, son idas y venidas, “andanzas”, “intrigas”.*<sup>867</sup> Es un concepto que, cuando menos en este momento, lo tratamos justamente como un andar. Es decir, el discurso se crea a partir de recuperar y negar un sentido; incluso podemos decir que lo entendemos como un crear y desdejar la creación; asimismo, un intentar decirlo todo y a la vez entender que nunca hemos de lograrlo. Encaminarse para poder emprender la acción de correr.

---

<sup>865</sup> Ídem.

<sup>866</sup> Nos ha sugerido Abbagnano el sentido que le da Platón al concepto de diánoia. En donde para este último es, *“indagar a partir de suposiciones sirviéndose, como de imágenes, de las cosas que en el ámbito de lo visible eran las imitadas, avanzando no hacia un principio, sino hacia una conclusión”* La República, VI. 510b. Es, pues, lo que al uso platónico se refiere. Ya que, sugiere que se inicia la búsqueda mediante suposiciones las cuales han de permitir encaminarse hacia lo que nosotros habíamos llamado un entendimiento humano.

<sup>867</sup> Barthes, Roland. *Fragments de un discurso amoroso*. Siglo Veintiuno Editores. México, D. F. 1993. p. 13.



Como ya hemos señalado, Sócrates está dialogando frente a la vida en torno a Eros. Sabemos lo acontecido en el *Banquete*, gracias a que Aristodemo seguía a Sócrates en ese momento, a su buena memoria y a que supo informar, como pretendía el amigo de Apolodoro. Es decir, le contará, sin preámbulo, acerca de los discursos que se pronunciaron en casa de Agatón. La exigencia para comprender el diálogo es demandante porque la experiencia que vivió Aristodemo, nos la ha de narrar Apolodoro de Falero. Y como narrador tuvo a bien esforzarse en rememorar la palabra de su cercano. La palabra que ha de dar cuenta de un concepto. Es por ello por lo que recordaremos a Armando Zambrano que al respecto nos dice: *“la comprensión de la palabra exige de nosotros un retorno a su sentido tácito, a sus funciones e indicios; a su capacidad de comunicación y al concepto que presupone su existir en la lengua, en los textos y en los discursos. También, creemos oportuno iniciar desde ella porque un concepto es primeramente una palabra.”*<sup>868</sup> Es la palabra que nos demanda intentar comprender aquello que no está dicho, pero está implícito. Ir sobre de ella, implicaría una búsqueda del sentido que tiene la palabra. Es aquí, donde nos percatamos cómo a través de la palabra hacemos presente un concepto que no estaba. Es decir, el amor que ha estado en la lengua, los textos y en los discursos.

Parafraseando a Zambrano, diremos que el amor es “palabra” porque enuncia “algo”. Es decir, enuncian algo sobre el sentido pedagógico. Y ese “algo” lo encontramos en un diálogo que es narrado para presentar diversos discursos que son fundamentalmente una serie infinita de frases. Y así, Zambrano fundamentado en Barthes nos dirá que, la lingüística se detiene en la frase. Es decir, *“la frase constituye para los lingüistas un discurso y cuando está articulada por una serie infinita de frases, deviene el objeto de estudio de lo que se ha denominado, con certeza, Retórica o Lingüística del Discurso.”*<sup>869</sup> Al detenerse en la frase es, también, detenerse en un discurso. El discurso es, una articulación de frases en las que podemos dar cuenta del sentido pedagógico. Es decir, el discurso en un proceso articulado que llega a serlo mediante la palabra que se pronuncia acerca del objeto de estudio, es decir, las razones que hay en torno al amor.

---

<sup>868</sup> Zambrano, Armando. (2006) óp. cit. p. 20.

<sup>869</sup> Ibid. p. 21.

Apolodoro de Falero, el narrador o el que relata los acontecimientos, nos remite al arte, a las formas míticas. Es decir, existe, por cierto, un “arte” del narrador que es el poder crear relatos (mensajes) a partir de la estructura (del código)<sup>870</sup>. Asimismo, Barthes señala que, el sentido en el cual veníamos trabajando, *“la lingüística se detiene en la frase: es la última unidad de que cree tener derecho a ocuparse; si, en efecto, la frase al ser un orden y no una serie, no puede reducirse a la suma de las palabras que la componen y constituyen por ello mismo una unidad original, un enunciado, por el contrario, no es más que la sucesión de las frases que lo componen: desde el punto de vista de la lingüística, el discurso no tiene nada que no encontremos en la frase [nos recordará que:] “La frase, dice Marinet, es el menor segmento que sea perfecta e integralmente representativo del discurso.” La lingüística no podría, pues, darse un objeto superior a la frase, porque más allá de la frase, nunca hay más que otras frases: una vez descrita la flor, el botánico no puede ocuparse de describir el ramo.”*<sup>871</sup> La frase es el discurso en el que es preciso detenerse para ocuparse de él. Es por ello por lo que, la lingüística le reconoce y trabaja en ella como un orden. Se sobreentiende que el discurso<sup>872</sup> no sólo es un relato, sino también es un orden<sup>873</sup>.

Ya anteriormente Gadamer nos había recordado que, el discurso está sumamente ligado al concepto de *mythos*. En el antiguo uso lingüístico homérico, dice Gadamer que, *mythos* no quiere decir otra cosa que “discurso”, “proclamación”, “notificación”, “dar a conocer una noticia”<sup>874</sup>. Sin embargo, el uso lingüístico bartheano nos lleva al concepto de frase que es un “orden”, “relato”, “discurso”, “sucesión de frases”. Y es por ello por lo que, nada hay fuera de la frase, es en ella que encontramos el sentido del discurso. Es, pues, que el discurso está supeditado a la frase, ya que en ésta la lingüística encuentra su interés.

---

<sup>870</sup> Barthes, Roland et al. *Análisis estructural del relato. Comunicaciones*. Editorial Tiempo Contemporáneo. Buenos Aires, Argentina. 1972. p. 10.

<sup>871</sup> Ibid. pp. 11-12.

<sup>872</sup> Foucault, Michel. *El orden del discurso*. Tusquets Editores. Barcelona, España. 1983.

<sup>873</sup> Para ello, nos dice Zambrano lo siguiente: *“la frase es un gran relato, lo cual presupone la idea de discurso, entendiendo por éste la presentación ordenada de un conjunto de frases distribuidas en un auditorio universal. Aunque también discurso se refiera a formas de saber que una tradición produce a través de las prácticas y las instituciones.”* Zambrano, Armando. (2006) óp. cit. p. 23. El concepto de frase antecede al relato, es decir, al discurso. Así, pues, el discurso es una sucesión de frases ordenada que conforman una unidad original y universal. El discurso es, también, representación y formas de saber inmiscuidas en la tradición.

<sup>874</sup> Supra. p. 21.

Entrando de frente con el diálogo, que es un texto. Por lo cual, ha de ser *“un discurso por su forma, sus elementos y sus sentidos. Pero también, un texto es una producción histórica que resume las formas de pensamiento de una época.”*<sup>875</sup> Apolodoro le cuenta a su amigo, cómo accede ante la insistencia de un conocido suyo que estaba deseoso por saber sobre el festín en casa de Agatón. Aunque Fénix, un personaje desconocido que, de acuerdo a la nota de Marcos Martínez, bien pudiera ser ficticio<sup>876</sup>, ya le había informado alguna cosa, pero sin mucha claridad. Es por ello por lo que, acude a nuestro narrador Apolodoro. Antes tiene a bien, como narrador, la amabilidad de hablarle con franqueza al decir que él, no había sido participe en aquella ocasión.

Así es como Apolodoro se asume como informador, es decir, narrador de un texto. De este modo, afirmamos que, *“todo lo que contiene un texto informa de los modos de pensamiento de los sujetos, sus prácticas del decir y del hacer.”*<sup>877</sup> Y esa es la tarea del narrador de Falero. Hizo algunas aclaraciones a su conocido en las que incluía no sólo apuntar que él no estuvo presente en el banquete. Además de que, ni siquiera había podido coincidir con Agatón porque éste había salido de Atenas. El buen Apolodoro tenía escasos tres años de seguir a Sócrates para aprender de él. Recordaba cómo antes de seguirlo *“daba vueltas de un sitio a otro al azar y, pese a creer que hacía algo importante, era más desgraciado que cualquier otro, no menos que tú ahora, [le dice a su conocido] que piensas que es necesario hacerlo todo menos filosofar.”*<sup>878</sup> A pesar de seguir a Sócrates, la reunión con Agatón acaeció mucho antes de ocuparse en filosofar.

Apolodoro no podía saber acerca del *Banquete* en casa de Agatón sino fuera por alguien más que tuvo a bien, informarle de buena manera. Y no había sido ni siquiera Sócrates sino el mismo que se lo había contado a Fénix, sólo que éste sí supo informar a detalle porque estuvo presente. Es decir, *“fue un tal Aristodemo, natural de Cidateneon, un hombre bajito, siempre descalzo, que estuvo presente en la reunión y era uno de los mayores*

---

<sup>875</sup> Zambrano, Armando. (2006) óp. cit. p. 23.

<sup>876</sup> Platón. (1988) óp. cit. p. 185.

<sup>877</sup> Zambrano, Armando. (2006) óp. cit. p. 23.

<sup>878</sup> *Banquete*, 173a.

*admiradores de Sócrates de aquella época.*<sup>879</sup> Incluso Apolodoro corroboró con Sócrates algunos detalles sobre lo que este seguidor le había contado. Y así, se aseguró que la información recibida fuera la correcta. A pesar de la apariencia con que le pintan, no dejaba de estar cerca de Sócrates. Gracias a su severa admiración por el filósofo, sabemos de los encomios a Eros.

No sólo es gracias a Aristodemo, sino que, también a Glaucón, conocido aguerrido de Apolodoro y del que se sospecha es hermano de Platón. Aunque, Marcos Martínez que es sólo un homónimo por ser demasiado ingenuo e inocente<sup>880</sup>. Es decir, por su terquedad es que Apolodoro puede contar lo referido por Aristodemo. Glaucón, el inocente personaje, propone que le cuente lo sucedido mientras emprendían camino hacia la ciudad. Incluso podríamos pensar que Glaucón es un pretexto para dar a conocer los discursos de la reunión. No tenemos ninguna certeza de que haya estado, así como del mal informador Fénix. Son sólo sombras, figuras ficticias que nos permiten abordar el sentido del amor. Lo mismo podríamos pensar de Apolodoro, Sócrates y Aristodemo. Ya que, aunque tenemos muchas más noticias y referencias de éstos, finalmente sólo son vestigios que nos posibilitan pensar y dar a pensar sobre un tema que nos preocupa. La propuesta surge efecto y Apolodoro comienza a caminar junto a Glaucón.

Y así lo hacen. Mientras caminaban, Apolodoro con su amigo, comenzaron a hablar sobre el festín. Además, agrega, *“cuando hago yo mismo discursos filosóficos o cuando se los oigo a otros, aparte de creer que saco provecho, también yo disfruto enormemente.”*<sup>881</sup> Pero, se queja de oír a otros porque le aburren. Ya que ha de considerar que no hacen nada. Cree que los demás, lo consideran un desgraciado. Por lo tanto, él piensa lo mismo de ellos. Su amigo, le recrimina esa actitud cobarde de terminar hablando mal de todos. Incluso, de él mismo. Ya que, se irrita y pierde la compostura como el mismo Apolodoro reconoce. Sin embargo, su amigo le reitera que se deje de rodeos y delirios para que pudieran conocer los discursos proferidos por los asistentes del *Banquete*.

---

<sup>879</sup> *Banquete*, 173b.

<sup>880</sup> Platón. (1988) óp. cit. p. 186.

<sup>881</sup> *Banquete*, 173c.

Apolodoro comenzó a narrar lo que le habían contado. Y fue que, Aristodemo se encontró con Sócrates muy aseado y emperifollado. Le preguntó, ya que le sorprendió que anduviera acicalado, que adónde iba. Sócrates, amablemente le explicó que a casa de Agatón. Pues, el día anterior, logró desafanarse, pero no podía postergar hacer acto de presencia. Y al dirigirse a casa de un hombre elegante como Agatón es que él iba peripuesto para ese encuentro. Asimismo, Sócrates le preguntó a Aristodemo si quería ir al banquete sin ser invitado. Al no saber que decir con exactitud, le contesta al maestro que él decida. Enseguida, le rebate con un proverbio "*los buenos van espontáneamente a las comidas de los buenos*"<sup>882</sup> Por tanto, Aristodemo tendría que estar presente acompañando a su maestro. No sólo los buenos. Ya que, Sócrates, recordando a Homero dirá que se puede ir a un festín no sólo sin ser invitado, sino que, también siendo el peor.

Abriéndose paso hacia casa de Agatón, Sócrates le propuso ir pensando en lo que iban a decir al llegar. Sin embargo, se concentró demasiado en su pensamiento sobre sí mismo, que mandó a Aristodemo por delante. Y así, éste llegó primero. La puerta de la casa de Agatón estaba abierta de par en par. Lo que le preocupaba de llegar sin ser invitado y considerándose un mediocre, terminó siendo un momento gracioso. Ya que, llegó sin Sócrates. Al momento de arribar a la casa, le salió al paso un esclavo de Agatón que lo llevó hacia donde estaban todos los invitados que se disponían a comer.

Y así, amablemente el anfitrión le convidó a sentarse a la mesa. Posteriormente le preguntó por Sócrates. Ya que no se miraba por ningún lado, Aristodemo le explica al generoso Agatón cómo es que él venía detrás suyo. Además, de ser invitado por éste. Ambos se desconcertaron por la ausencia de Sócrates. Querían que estuviera, tanta era la ansiedad de Agatón que mandó buscarle. Asimismo, le indicó a Aristodemo que se reclinara junto a Erixímaco. Y así lo hizo<sup>883</sup>.

---

<sup>882</sup> Banquete, 174b.

<sup>883</sup> Aunque, estaba sentado a modo de que, "*los invitados a un banquete griego eran acomodados en una especie de lechos o klínai, generalmente bipersonales. [Es interesante la] colocación de Aristodemo al lado de Erixímaco y su posterior desaparición de la serie de oradores.*" Platón. (1988) óp. cit. p. 191. Los presentes, incluso un orador que llegó posteriormente hizo su alegato, pero Aristodemo no. Quizás, su encomienda era rememorar y su cualidad escuchar para luego, dar a conocer los discursos.

Se enteraron por boca de Aristodemo que, Sócrates no aparecería sino después de sus acostumbradas concentraciones del pensamiento en sí mismo o lo que Martínez llama estado de recogimiento o la meditación estática<sup>884</sup>. Aristodemo, les exhortó a dejarlo en paz hasta que el viniera por propio pie. Acto seguido, Agatón ordeno a los esclavos traer la comida y servir. La mesa estaba puesta, los comensales, el anfitrión, pero seguía faltando Sócrates. Ya iban avanzados en los alimentos, Sócrates llegó<sup>885</sup>.

Agatón, al ver a Sócrates le invito a sentarse junto a él, consideraba que al ponerse en contacto gozaría de su sabiduría. Y Así lo hizo. Se sentó pronto no sin antes recordarle a Agatón que, *“estaría bien que la sabiduría fuera una cosa de tal naturaleza que, al ponernos en contacto unos con otros, fluyera de lo más lleno a lo más vacío de nosotros, como fluye el agua en las copas, a través de un hilo de lana, de la más llena a la más vacía. Pues si la sabiduría se comparta también así, valoro en alto el estar reclinado junto a ti, porque pienso que me llenaría de tu mucha y hermosa sabiduría. La mía seguramente, es mediocre, o incluso ilusoria como un sueño, mientras que la tuya es brillante y capaz de mucho crecimiento, dado que desde tu juventud ha resplandecido con tanto fulgor.”*<sup>886</sup> La respuesta le pareció exagerada a Agatón. Sin embargo, lo que Sócrates intentaba era mostrarle que alguna sabiduría tendría para aprenderle y admirarle. Aunque, no basta con estar cerca de aquel que se piensa sabio, sino que, habría que trabajar sobre uno mismo.

Luego, entonces, tras la llegada de Sócrates, todos comieron. Y cuenta Aristodemo que hicieron lo acostumbrado, es decir, cantaron a la divinidad y comenzaron a beber en honor a ellas. De los presentes, Pausanias fue el primero en tomar la palabra. Haciendo la propuesta de beber con comodidad, pues había bebido un día antes. Sabían, como él que la bebida era un punto esencial para la reunión que tenían en aquel momento. Además, propiciaba el tema que tratarían. Nos recuerda Martínez las constantes referencias al vino y al alcohol<sup>887</sup>, presentes en el diálogo. Y Aristófanes, secundo la idea.

---

<sup>884</sup> Ibid. p. 190.

<sup>885</sup> Una escena de hombres preocupados por la búsqueda de la belleza y el bien. Incluso nos remite a la esplendorosa pintura mural *“La última cena”* (Il cenacolo) de Leonardo da Vinci.

<sup>886</sup> *Banquete*, 175d-e.

<sup>887</sup> Platón. (1988) óp. cit. p. 196.

Asimismo, Erixímaco y Agatón al no sentirse preparados para la bebida, apoyaron la idea de Pausanias. Era menester, según Erixímaco, evitar embriagarse, ya que es una cosa nociva. Abogó por los demás, para no tener que beber tanto. Y menos, si en ellos había resaca. El único capaz de soportar la embriaguez era Sócrates. Incluso, Fedro estuvo de acuerdo. Por tanto, cada uno bebería de acuerdo a su gusto. Ya que, si alguien sabía de medicina ese era Erixímaco, el cual, no tuvo reparos en proponer que la flautista los dejara solos. Aunque, en los banquetes era una costumbre que estuvieran presentes e hicieran compañía a los asistentes. Erixímaco, quería pasar el tiempo en mutuos discursos “*y con qué clase de discursos, [insiste] es lo que deseo exponeros, si queréis.*”<sup>888</sup> Al estar Fedro, Erixímaco, Pausanias, Aristófanes, Agatón, Sócrates, de acuerdo. Erixímaco, comenzó su discurso para explicarse mejor. Aclaro que su discurso no era suyo sino de Fedro.

Aunque, en realidad la preocupación original era de Fedro. La sabemos por boca de Erixímaco, que comienza la propuesta más importante de aquel momento, diciendo: “*¿No es extraño, que, mientras algunos dioses tienen himnos y peanes compuestos por los poetas, a Eros, en cambio, que es un dios tan antiguo y tan importante, ni siquiera uno solo de tantos poetas que han existido le haya compuesto jamás encomio alguno?* [Dice que le preguntaba Fedro. Incluso,] *los buenos sofistas, escriben en prosa elogios de Heracles y de otros.* [Sin embargo, a Eros nada digno] *¡Tan descuidado ha estado tan importante dios!*”<sup>889</sup> El razonamiento de Fedro, tenía resonancias para comenzar los discursos. Además, bien podríamos decir que el pretexto son los discursos, pero el tema de Eros lo ponía en la mesa Erixímaco a propósito de Fedro.

Así, nosotros recogemos esa preocupación que como en aquel momento se hicieron cargo los participantes del Banquete a propuesta de Erixímaco. El escenario estaba bien puesto para que se honrara a Eros. Asimismo, era pertinente que comenzara el padre de la idea de elogiar a Eros y causante de que se pronunciaran tantos discursos. Ya sea por él, u obligando a otros<sup>890</sup>.

---

<sup>888</sup> *Banquete*, 176c.

<sup>889</sup> *Banquete*, 177a, b, c.

<sup>890</sup> *Fedro*, 242b.

Nadie puso resistencia a lo que pretendía Erixímaco, ni siquiera Sócrates. La escena está servida. Cada uno, iniciando con Fedro, tendría que hacer un elogio a Eros. La advertencia, primero por parte de Erixímaco era de que, mientras los primeros en pronunciar su discurso tendrían mayor oportunidad extenderse, los otros tendrían que estar atentos para saber si era suficiente y lo bastante provechoso lo pronunciado para saber que se podían dar por satisfechos. La segunda advertencia es de nuestro narrador, el cual, dijo que relataría lo más importante de los discursos, ya que ni siquiera Aristodemo los tenía tan frescos el día que se los contó.

Fedro, se centró en el nacimiento de Eros. Argumentó que, al ser el dios más antiguo, es digno de que se le honre. Según éste, al dios que pretendía elogiar, no tenía padres, ni siquiera había noticia de ellos. Fedro, se sustenta en la Teogonía de Hesíodo para decir que del Caos nació Eros. Y no sólo en Hesíodo, sino también en Parménides para decir que fue el primer dios en concebirse. Pero, no sólo en ellos se encuentra el origen de Eros, sino que hay otras genealogías<sup>891</sup>.

La importancia de Eros se reconoce porque es, *“el más antiguo [por lo tanto,] es causa para nosotros de los mayores bienes. Pues yo, al menos, no sabría decir qué bien para uno recién llegado a la juventud hay mayor que un buen amante y para un amante que un buen amado. Lo que, en efecto, debe guiar durante toda su vida a los hombres que tengan la intención de vivir noblemente, esto, ni el parentesco, ni los honores, ni la riqueza, ni ninguna otra cosa son capaces de infundirlo tan bien como el amor.”*<sup>892</sup> De este modo justifica Fedro, hablar de Eros como el más antiguo. Pues, el encomio va para quienes pretenden los mayores bien. Y no hay otro que el amor, pues es guía para vivir de la mejor manera.

---

<sup>891</sup> Dice Marcos Martínez que, *“muchos poetas habían hablado de los padres de Eros, aunque con genealogías diferentes. Así, por ejemplo, Alceo lo hace hijo de Céfiro e Iris; Safo, de la Tierra y Urano o de Urano y Afrodita; Simónides, de Afrodita y Ares; Íbico, del Caos; Eurípides, de Zeus; el mítico poeta Ilicio Olén, de Ilitía, la diosa de los alumbramientos. [según, R. G. Bury.] El propio Platón, en el mito que expone en el 203b-e, lo hace hijo de Poros y Penia. Lo que posiblemente quiere decir Fedro es que Eros no tenía un mito propio, ni una genealogía fija y determinada.”* Platón. (1988) óp. cit. p. 199. No hay una especificidad del origen, pero eso hace que el enigma y el descubrimiento de Eros sea harto enigmático y nos exija el detenimiento que hasta ahora hemos mostrado para su tratamiento en este capítulo.

<sup>892</sup> *Banquete*, 178c.



Eros, según Fedro, es vivir noblemente. Pero, para darse a entender de mejor manera dirá: *“¿Y qué es esto que digo? La vergüenza ante las feas acciones y el deseo de honor por lo que es noble, pues sin estas cualidades ni una ciudad ni una persona particular pueden llevar a cabo grandes y hermosas realizaciones.”*<sup>893</sup> Es por ello por lo que, ningún hombre toleraría una acción fea, ni acometiendo alguna. Ya que, al estar enamorado no sólo evitaría ni aguantaría lo feo, sino que, tendría forzosamente desear vivir noblemente.

Asimismo, tanto de manera particular como una ciudad tendrían que sustentarse en sentir vergüenza ante lo feo y el deseo por lo que es noble. Así, pues, va a decir Fedro lo siguiente, *“si hubiera posibilidad de que exista una ciudad o un ejército de amantes y amados, no hay mejor modo de que administren su patria que absteniéndose de todo lo feo y emulándose unos a otros. Y si hombres como éstos combatieran uno al lado del otro, vencerían, aun siendo pocos, por así decirlo, a todo el mundo.”*<sup>894</sup> Ya que, amante y amado procuran las cualidades de la vergüenza por lo feo y el deseo por lo noble, es de este modo que sustentarían la ciudad. Y éstos, pondrían al mundo ante los pies de su patria.

La acción fea no cabe en un hombre enamorado, pero mucho menos, *“soportaría sin duda menos ser visto por su amado abandonando la formación o arrojando lejos las armas, que, si lo fuera por todos los demás, y antes de eso preferiría mil veces morir.”*<sup>895</sup> Es decir, el amante está radicalmente convencido de dejarse morir antes que decepcionar a su amado. Asimismo, tendría que tener el valor para olvidarse del amado. El único para inspirar al enamorado a ser el más valiente<sup>896</sup> es Eros.

El que ama está dispuesto a morir, como ya habíamos dicho. Para sustentar lo que decía, Fedro, pone el ejemplo de una mujer. Alcestis, hija de Pelias, fue valiente al estar dispuesta a morir por su marido. A pesar de que su marido aún tenía a sus padres, Alcestis les superó en amor. Tanto así que, éstos aparecían como meros extraños, según nos relata Fedro de aquella mujer.

---

<sup>893</sup> *Banquete*, 178d.

<sup>894</sup> *Banquete*, 178e.

<sup>895</sup> *Banquete*, 179a.

<sup>896</sup> *Banquete*, 179b.

Alcestris, “al obrar así, les pareció, no sólo a los hombres, sino también a los dioses, que habían realizado una acción tan hermosa, que, a pesar de que muchos han llevado a cabo muchas y hermosas acciones y el número de aquellos a quienes los dioses han concedido el privilegio de que su alma suba del Hades es realmente muy pequeño, sin embargo, hicieron subir la de aquélla admirados por su acción. ¡Así también los dioses honran por encima de todo el esfuerzo y el valor en el amor!”<sup>897</sup> Es, pues, el testimonio no sólo de una mujer sino de cómo es que se vive el amor. Incluso, en palabras de Martínez, el ejemplo de la más alta especie de amor<sup>898</sup>. O como el mismo Fedro refiere de Aquiles, ya que éste tuvo a bien vengar la muerte de Patroclo, su amante y morir por él<sup>899</sup>. Al haber acometido dicho acto, terminó en las Islas de los Bienaventurados. Por el contrario, a Orfeo, que lo rechazaron del Hades por cobarde y no se atrevió a morir por amor<sup>900</sup>.

Aquiles, era hermoso según Esquilo que de este modo lo retrata y Patroclo se daba cuenta. Y no sólo eso era hermoso, sino que, también mucho más joven, según Homero. Fedro, pronto dio cuenta de esa relación que tenían, es decir, una relación homosexual. Y aunque, para los dioses es valioso ser hermoso y joven, lo es mucho más “cuando el amado ama al amante, que cuando el amante al amado, pues un amante es cosa más divina que un amado, ya que está poseído por un dios. Por esto también honraron más a Aquiles que a Alcestris y lo enviaron a las Islas de los Bienaventurados.”<sup>901</sup> Es de este modo que, para Fedro, las acciones de Aquiles resultaban aún mucho más venerables. Además, preparaba el camino para que saliera a flote la relación entre Sócrates y Alcibiades<sup>902</sup>.

En resumidas cuentas, Eros, según Fedro, es el dios más antiguo, venerable y que puede asistir a los hombres para adquirir virtud y felicidad. Luego, nos cuenta Apolodoro que Aristodemo no recordaba algún otro discurso pronunciado, pero sí el de Pausanias.

---

<sup>897</sup> *Banquete*, 179c.

<sup>898</sup> Platón. (1988) óp. cit. p. 201.

<sup>899</sup> *Banquete*, 179e.

<sup>900</sup> *Banquete*, 179d.

<sup>901</sup> *Banquete*, 180a, b.

<sup>902</sup> Martínez lo ha señalado con prontitud. Además, apunta que en el 220d-221c, podemos encontrar dicha relación homosexual. Relación que considera compleja. Platón. (1988) óp. cit. p. 204.

Llegados a este punto, Pausanias entró en desacuerdo acerca del dios al que tenían que encomiar. Es decir, habría que aclarar, ¿de qué dios hablamos, cuando hablamos de Eros? Por lo tanto, se dispuso a elogiar a Eros de una forma, que él llamaba, digna. Partía diciendo que no podía haber Afrodita sin Eros. Y justificando, dice: *“si Afrodita fuera una, uno sería también Eros. Mas como existen dos, existen también necesariamente dos Eros.”*<sup>903</sup> Las diosas de las que habla son Urania<sup>904</sup> y Pandemo<sup>905</sup>, por lo tanto, Eros son dos. Uno es llamado Pandemo y el otro Uranio. Así, ambos tendrían que ser elogiados.

Sin embargo, nos aclara puntualmente Pausanias que, *“no todo amor ni todo Eros es hermoso ni digno de ser alabado, sino el que nos induce amar bellamente.”*<sup>906</sup> De este modo, habría que saber distinguir a qué Eros se está siguiendo. Para lo cual, nos aclarará: en primer lugar y dirá sobre *“el Eros de Afrodita Pandemo es, en verdad, vulgar y lleva a cabo lo que se presente. Éste es el amor con el que aman los hombres ordinarios.”*<sup>907</sup> Ya que aman a las mujeres primero que a los mancebos. Y luego, aman a los mancebos, pero sólo los cuerpos de éstos, olvidándose de amar sus almas, su inteligencia o si la manera de amarlos es bella.

En segundo lugar, nos habla del Eros de Afrodita Uranio que, a diferencia de Afrodita Pandemo, es una diosa antigua y sin madre<sup>908</sup>. Por lo tanto, *“de aquí que los inspirados por este amor se dirijan precisamente a lo masculino, al amar lo que es más fuerte por naturaleza y posee más inteligencia”*<sup>909</sup> Es decir, los aman desde su mocedad y están preparados para amarlos toda la vida, convivir juntos, pero no engañándole como lo haría un pederasta que sólo los amarían sino hasta que apareciera la barba para correr detrás de un nuevo mozo. Antes bien, se haría pertinente que la ley prohibiera justamente enamorarse de los mancebos al no saber qué sucederá con ellos<sup>910</sup>.

---

<sup>903</sup> *Banquete*, 180c.

<sup>904</sup> Hija de Urano.

<sup>905</sup> Hija de Zeus y Dione.

<sup>906</sup> *Banquete*, 181a.

<sup>907</sup> *Banquete*, 181b.

<sup>908</sup> Dirá Pausanias: *“Procede de Urania, que no participa de hembra, sino únicamente de varón -y éste es el amor de los mancebos- [Además,] es más vieja y está libre de violencia.”* *Banquete*, 181c.

<sup>909</sup> *Banquete*, 181c.

<sup>910</sup> *Banquete*, 181d.

Aunque no existe dicha ley, los hombres buenos se la imponen al no enamorarse de mujeres ni como los amantes vulgares. Incluso, no concederían favores por su falta de tacto y de justicia, dirá Pausanias. Asimismo, encuentra que la ley en torno al problema que se suscita en otros lugares es clara, pero no en Atenas. Por el contrario, en la ciudad de Élide está establecido que es bello conceder favores a los amantes. Aunque, prosigue Pausanias, en Jonia ciudad dominada por los bárbaros conceder favores es vergonzoso. Y esto es, porque *“entre los bárbaros, en efecto, debido a las tiranías, no sólo es vergonzoso esto, sino también la filosofía y la afición a la gimnasia, ya que no le conviene, me supongo, a los gobernantes que se engendren en los gobernados grandes sentimientos, ni amistades y sociedades sólidas, lo que, particularmente, sobre todas las demás cosas, suele inspirar precisamente el amor.”*<sup>911</sup> Y es también entre éstos que es imposible la construcción una ciudad. Lo que impera es la tiranía. Y así, sólo la inspiración en el amor es que pueden destruir el poder de los tiranos<sup>912</sup>.

Añade, con respecto a la conquista que es del amante al amado tiene la oportunidad de ser elogiado por hacer actos extraños. Mientras sea elogiarlo, no causaría reproche. Ya que, si *“emplean súplicas, y ruegos, en sus peticiones, pronuncian juramentos, duermen en su puerta y están dispuestos a soportar una esclavitud como ni siquiera soportaría ningún esclavo.”*<sup>913</sup> Entonces, serían obstaculizados por amigos y enemigos. Además, de ser mal vistos por ese comportamiento contrario al de un hombre libre.

Recordaba, Pausanias, que cualquier situación se torna dependiendo de si la obra se hace con belleza o feamente. *“Por consiguiente, es obrar feamente el conceder favores a un hombre pérfido pérfidamente, mientras que es obrar bellamente el concederlos a un hombre bueno y de buena manera. Y es pérfido aquel amante vulgar que se enamora más del cuerpo que del alma, pues ni siquiera es estable, al no estar enamorado tampoco de una cosa estable, ya que tan pronto como se marchita la flor del cuerpo del que estaba enamorado, tras violar muchas palabras y promesas. En cambio, el que está enamorado de un carácter*

---

<sup>911</sup> *Banquete*, 182c.

<sup>912</sup> Se pone el ejemplo de Aristogitón y Harmodio.

<sup>913</sup> *Banquete*, 183a.

*bueno permanece firme a lo largo de toda su vida, al estar íntimamente unido a algo estable.*"<sup>914</sup> Es por ello por lo que, el hombre pérfido no ama el alma, tampoco puede obrar de manera buena. Y en ese caso, enamorarse de un hombre bueno conlleva a tener estabilidad.

Además, es causa de vergüenza dejarse conquistar rápidamente, por dinero o por poderes políticos. Ya que, *"nada de esto parece firme ni estable, aparte de que tampoco nace de ello una noble amistad. [Aunque] queda, pues, una sola vía, según nuestra costumbre, si el amado tiene la intención de complacer bellamente al amante."*<sup>915</sup> La inestabilidad del pérfido no ofrece nada. Sin embargo, hay aún una posible vía que es la virtud. Justifica que el amado pueda servir y creyendo que *"pueda llegar a ser mejor en algún saber o en cualquier otro aspecto de la virtud, ésta su voluntaria esclavitud no se considere, a su vez, vergonzosa ni adulación. Es preciso, por tanto, que estos dos principios, el relativo a la pederastia y el relativo al amor a la sabiduría y a cualquier otra forma de virtud, coincidan en uno solo, si se pretende que resulte hermoso el que el amado conceda sus favores al amante."*<sup>916</sup> En lo que le compete a la búsqueda de la virtud es, incluso, hermoso que conceda se le concedan favores al amante. Ni siquiera es vergonzoso que el amante, se aproveche del amado si de por medio va la virtud. El amado, si está dispuesto a todo por la virtud y ser mejor, es hermoso. Incluso, si se topara con un amante sin virtud que lo engañara, el amante por complacerle en todo por obtener virtud es, en efecto, absolutamente hermoso, dice Pausanias. Y aquí, remata, se manifiesta el amor de la diosa celeste porque obliga al amante y al amado, igualmente, a dedicar mucha atención a sí mismo con respecto a la virtud<sup>917</sup>.

Cualquier otro amor no cabe porque pertenece a lo vulgar, a la diosa Afrodita Pandemo. Y así termina su discurso, uno improvisado y que, le aclara a Fedro fue la mejor improvisación que pudo. Era el turno de Aristófanes, pero no pudo por un hipo repentino.

---

<sup>914</sup> *Banquete*, 183e.

<sup>915</sup> *Banquete*, 184b.

<sup>916</sup> *Banquete*, 184d.

<sup>917</sup> *Banquete*, 185b.

Y así, cediéndole la palabra a Erixímaco, Aristófanes prefirió esperar<sup>918</sup>. Luego de darle algún consejo para que el hipo pasara rápidamente, el médico Erixímaco comenzó aclarando que le parecía muy bien la distinción de Pausanias de que Eros es doble. Eros, es impulso e inclinación de los hombres hacia lo bello. Lo que puede ser cuerpos puestos en la tierra como todo lo que tiene existencia, dice Erixímaco. También aclaro que, partiría de la medicina, pues de ese modo honraría a su arte. Asimismo, habló sobre que el cuerpo contiene un doble Eros, *“uno es el amor que reside en lo que está sano y otro en el que reside en lo que está enfermo.”*<sup>919</sup> Por lo tanto, es bueno favorecer a un cuerpo bueno y sano. Así como a los hombres buenos, como había dicho Pausanias. Y es en el cuerpo en lo que se centra la medicina.

El propio Erixímaco, se atrevió a precisar acerca de la medicina que es *“el conocimiento de las operaciones amorosas que hay en el cuerpo en cuanto a repleción y vacuidad y el que distinga en ellas el amor bello y el vergonzoso será el médico más experto. Y el que logre que se opere un cambio, de suerte que el paciente adquiera en lugar de un amor el otro y, en aquellos en los que no hay amor, pero es preciso que lo haya, sepa infundirlo y eliminar el otro cuando está dentro, será también un buen profesional.”*<sup>920</sup> Si ya habíamos dicho que el objeto de la medicina es mantener en el cuerpo elementos buenos y sanos. Además, rechazando cualquier elemento malo y enfermo. Asimismo, era irremediable que Erixímaco pudiera decirnos qué es la medicina. Una definición parecida a la de Hipócrates en la que implicaba las operaciones amorosas (*tò erôtikà*)<sup>921</sup> de las que un médico tendría que dar cuenta. Pues, sólo el médico experto podría hacer el prodigio de transformar el amor en un amor bello. Así como sembrar dicho amor para que uno vergonzoso nunca tenga lugar. El buen médico, así actuará.

---

<sup>918</sup> Dice Martínez: *“pudo haber sugerido con este incidente que Aristófanes, ingeniosamente, gana tiempo para preparar mentalmente su discurso y que Erixímaco, por su parte, está ansioso de sorprender a la concurrencia con sus conocimientos medicinales”* Platón. (1988) óp. cit. p. 215. Es decir, un mero pretexto. Sin embargo, no puede eludir su turno, pero si le daría un margen para pensarse lo que diría.

<sup>919</sup> *Banquete*, 186b.

<sup>920</sup> *Banquete*, 186c.

<sup>921</sup> Platón. (1988) óp. cit. p. 216.

Si el buen médico, es un profesional debe *“ser capaz de hacer amigos entre sí a los elementos más enemigos existentes en el cuerpo y de que se amen unos a otros.”*<sup>922</sup> Es decir, a los elementos contrarios habría que darles amor y concordia como lo hacía Asclepio, fundador del arte de la medicina. Y así como la medicina, la música tendría que estar gobernada por este Eros del amor bello, del cuerpo sano. El cual cabe como una armonía. Y a su vez, la armonía es una consonancia que es *“un acuerdo; pero un acuerdo a partir de cosas discordantes es imposible que exista mientras sean discordantes y, a su vez, lo que es discordante y no concuerda es imposible que armonice.”*<sup>923</sup> Ya que, sólo en el acuerdo es que tiene cabida lo bello. Aquel Eros en el que la armonía es fundamental como para la música.

La música es, *“un conocimiento de las operaciones amorosas en relación con la armonía y el ritmo.”*<sup>924</sup> Y si estos elementos prevalecen ha de ser posible la melodía. Y que, las operaciones amorosas salten a la vista. La configuración entre los hombres con la armonía y el ritmo dará pie a la composición melódica. Y ésta, a su vez, a la educación entendida como la formación del alma<sup>925</sup>. Tanto en la música como en la medicina, el doble Eros se encuentran en ellas. Incluso, en las estaciones del año. Y entonces, habría que vigilar que el Eros desmesurado no acontezca, pues de él viene toda impiedad. Por lo cual, habría que complacer al Eros ordenado<sup>926</sup>.

Erixímaco, reconoce en Eros de manera general que significa fuerza. Ya también que tiene todo el poder. Y dirá, *“mas aquel que se realiza en el bien con moderación y justicia, tanto en nosotros como en los dioses, ése es el que posee el mayor poder y el que nos proporciona toda felicidad, de modo que podamos estar en contacto y ser amigos tanto unos con otros como con los dioses, que son superiores a nosotros”*<sup>927</sup> El entendimiento que nos da se centra en el poder de Eros, cómo acontece y sus consecuencias.

---

<sup>922</sup> *Banquete*, 186d.

<sup>923</sup> *Banquete*, 187b.

<sup>924</sup> *Banquete*, 187c.

<sup>925</sup> *República*, 376e.

<sup>926</sup> *Banquete*, 188c.

<sup>927</sup> *Banquete*, 188d.

De tanto en tanto, Aristófanes retoma la palabra. Después de que el hipo se apoderó de él, nos dirá con respecto a Eríximaco y Pausanias que, “*los hombres no se han percatado en absoluto del poder de Eros.*”<sup>928</sup> En consecuencia han pasado por alto su importancia. Pues, según él no había el suficiente culto para éste. Sin embargo, tales afirmaciones se han considerado una exageración de su parte<sup>929</sup>. La intención de Aristófanes es explicar el poder de Eros. Para ello, tendría que abordar la naturaleza humana y las modificaciones que le han acontecido. Aclara que, la antigua naturaleza no es la misma en relación a la que todos tenían en ese momento. Por el contrario, era muy diferente.

Aristófanes, nos cuenta cómo “*tres eran los sexos de las personas, no dos, como ahora, masculino y femenino, sino que había, además, un tercero que participaba de estos dos, cuyo nombre sobrevive todavía, aunque él mismo ha desaparecido.*”<sup>930</sup> Con lo cual, hacía referencia al andrógino<sup>931</sup>, que participaba de ambos sexos. En esta dualidad de lo masculino que es descendiente del sol y lo femenino descendiente de la tierra, luego entonces, el andrógino que formaba parte de ambos es descendiente de la luna<sup>932</sup>.

Sin embargo, nos ha de contar cómo es que llegaron a ser sólo dos sexos. Para ello, retoma a Homero. Y aconteció que, por aquel orgullo que tenían intentaron dos hermanos andróginos escalar hasta donde estaba Zeus y los otros dioses. Pretendían, Esfialtes y Oto, derrocar a los habitantes del Olimpo. Al no poder matarlos, Zeus, ideó la manera de que siguieran existiendo, pero de manera que fueran débiles. Es por ello que, optó por cortarlos a la mitad. Acto seguido, y después de la separación del andrógino, ordena a Apolo cerrar el corte. De modo que al ver el hombre su división, se contuviera. Y así, al hacerla de este modo Apolo de médico iba atando cada parte de modo que no quedarán arrugas. Además, en medio del vientre hizo el ombligo como quien cierra una bolsa. Alisando lo que quedara de arrugas, dejó algunas como recuerdo de su antiguo estado natural.

---

<sup>928</sup> *Banquete*, 189c.

<sup>929</sup> Esto es así porque, considera Martínez, había un culto a Eros en la ciudad beocia de Tespias, donde cada cuatro años se celebraban certámenes musicales y atléticos en su honor. Platón. (1988) óp. cit. p. 221.

<sup>930</sup> *Banquete*, 189e.

<sup>931</sup> Nos ha de narrar en su discurso cómo es que era el andrógino en: *Banquete*, 189e-190a

<sup>932</sup> *Banquete*, 190b.



Las consecuencias de dicha separación por parte de Apolo, fue de que añorando la forma original *“cada uno su propia mitad se juntaba con ella y rodeándose con las manos y entrelazándose unos con otro, deseosos de unirse en una sola naturaleza, morían de hambre y de absoluta inacción por no querer hacer nada separados unos de otros.”*<sup>933</sup> Trágicamente las mitades morían por el deseo de estar juntas. Es decir, en ese afán de mantener la unión no podían hacer otra cosa que pretender la unión. Sin embargo, la inactividad no los separó, pero sucumbieron por esa misma causa.

Las mitades desean unirse para recuperar su naturaleza original. Asimismo, *“cada vez que moría una de las mitades y quedaba la otra, la que quedaba buscaba otra y se enlazaba con ella, ya se tropezara con la mitad de una mujer entera, lo que ahora precisamente llamamos mujer, ya con la de un hombre, y así seguían muriendo.”*<sup>934</sup> De este modo cada mitad se encontraba en una búsqueda constante. A pesar de que, en el buscar podían unirse con otra mitad, lo cierto es que su destino era la muerte porque no podían engendrar. Al darse cuenta de ello, Zeus cambia sus órganos genitales hacia la parte frontal para poder copular y engendrar. Con lo cual, la especie humana no sucumbiera.

La posibilidad desde hace tiempo para recuperar al andrógino, *“es el amor de los unos a los otros innato en los hombres y restaurador de la antigua naturaleza, que intenta hacer uno solo de dos y sanar la naturaleza humana. [Siendo así] cada uno de nosotros somos un símbolo de hombre, [por lo mismo] cada uno está buscando siempre su propio símbolo.”*<sup>935</sup> Es en el amor en donde el andrógino pudiera reaparecer aconteciendo de esta manera la antigua naturaleza. El amor como posibilidad es restaurador y sanador. Ese es el propósito. Asimismo, la búsqueda funge como una manera de posibilitar que la naturaleza humana encuentre su símbolo. En ese buscar, los hombres buscan a las mujeres y viceversa. También tienen lugar las lesbianas, la mujer que no prestan atención a los hombres y sienten inclinación hacia las mujeres. Y el varón que siguen a los varones, sobre todo, aquellos que son jóvenes, al ser viriles. Ninguno de dichos encuentros causa vergüenza.

---

<sup>933</sup> *Banquete*, 191a.

<sup>934</sup> *Banquete*, 191b.

<sup>935</sup> *Banquete*, 191d.

Señala Aristófanes que no hay ninguna desvergüenza, el encuentro es por *“audacia, hombría y masculinidad, abrazando lo que es similar a ellos.”*<sup>936</sup> Ya que es parte de su formación, añadirá. Además, se reconoce la homosexualidad no sólo masculina sino femenina<sup>937</sup>. Estando con jóvenes en su formación, serán los únicos que podrán tratar asuntos políticos. Además de que aman a los mancebos, por ley están obligados estar solteros. Omiten la procreación de hijos y el casamiento. Permanecen así, siendo amante del mancebo y amigo del amante. Aún, *“cuando se encuentran con aquella auténtica mitad de sí mismos tanto el pederasta como cualquier otro, quedan entonces maravillosamente impresionados por afecto, afinidad y amor, sin querer, por así decirlo, separarse unos de otros ni siquiera por un momento.”*<sup>938</sup> Si bien, forman y acompañan a otros, lo que desean es el encuentro con su auténtica mitad. Todos anhelan ese encuentro, incluso aquel que ama a los más jóvenes. Y cuando ocurre, sucede que no se contempla la separación porque están extasiados de haber encontrado aquella mitad.

De manera infortunada siempre hay algo que va a quedar faltando. Ya que es harto *“evidente que el alma de cada uno desea otra cosa que no puede expresar, si bien adivina lo que quiere y lo insinúa enigmáticamente.”*<sup>939</sup> La permanencia de estar uno al lado del otro. Tanto así que, Hefesto les propone unirlos para que ni siquiera en el Hades puedan separarse. Ninguno se negaría llegando a ese punto. Ya que, ambos anhelarían fundirse con el ser amado. Y así, volver a la naturaleza que se tenía en un tiempo pasado. El amor es deseo que intenta alcanzar la unión con el amado. Asimismo, nos advierte Aristófanes, que debemos ser mesurados y piadosos frente a los dioses para evitar ser partidos de nuevo. Tomando a Eros como guía y caudillo<sup>940</sup>. Obrando de este modo, todos encontraremos a nuestros amados. Es decir, hombres y mujeres, llevando así por medio del amor a la culminación en la antigua naturaleza y curarnos<sup>941</sup>.

---

<sup>936</sup> *Banquete*, 192a.

<sup>937</sup> Marcos Martínez dice que se reconoce la homosexualidad femenina. Además, lo traduce como *“hetairístriai”* Platón. (1988) óp. cit. p. 226.

<sup>938</sup> *Banquete*, 192c.

<sup>939</sup> *Banquete*, 192d.

<sup>940</sup> *Banquete*, 193b.

<sup>941</sup> *Banquete*, 193c-d.

Para Aristófanes, habría que regresar a la antigua naturaleza encontrando un amado que por naturaleza respondiera a nuestras aspiraciones. Y sucedería, sólo si mostramos piedad para con los dioses que nos otorgarían si actuamos así, dicha y felicidad. Y así, le pide a Erixímaco que no se burle de su discurso que ha culminado. Además, les recuerda que falta Agatón y Sócrates por pronunciar el suyo. Por parte de Erixímaco no hubo burla alguna.

Sócrates, aparentemente se encuentra nervioso porque ya se habían presentado otros discursos y aún faltaba él y Agatón. Elogia a Agatón, ya que presentará un discurso bello. El elogio lo compromete a esforzarse mucho más. Pero, Sócrates le reitera que espera un discurso tan bello como cuando se sube al escenario presentándose frente al público. Por lo tanto, no tendría por qué temer de nada. Insiste en alabar a Agatón porque lo considera un hombre inteligente y con harta experiencia en el teatro.

Casi al instante, saltó Fedro para interrumpir el diálogo entre Agatón y Sócrates. Dice el relator Aristodemo que, les invitó a centrarse en el encomio a Eros. Y, por lo tanto, Agatón se dispuso a pronunciar su discurso. Para él, los otros discursos *“no han encomiado al dios, sino que han felicitado a los hombres por los bienes que él les causa. [Además,] ninguno ha dicho cuál es la naturaleza misma.”*<sup>942</sup> El reproché es directo. A su juicio nadie se ha visto dispuesto para hablar de Eros con tal exactitud que no sólo se hablara sobre las bondades que éste les otorga.

Al exigir claridad, Agatón tenía que ser aquel que hablara acerca de la naturaleza de Eros de esa manera. Es decir, *“explicar palabra por palabra cuál es la naturaleza [...] sobre la que se habla y de qué clase de efectos es responsable.”*<sup>943</sup> Es así, de dicha manera que pretende dar cuenta de Eros. Para Agatón es importante ser claridoso en tratar primero acerca de su naturaleza, para luego, abordar en segundo lugar sus dones. Sigue acotando a propósito del encomio que realiza sobre cómo Eros es el dios más feliz porque es el más hermoso y el mejor. Era el más hermoso entre los dioses porque es el más joven. Es el más joven porque supo huir de la vejez. A diferencia de los mortales que nos llega rápidamente.

---

<sup>942</sup> *Banquete*, 194e.

<sup>943</sup> *Banquete*, 195a.

A la vejez, Eros *“la odia por naturaleza y no se le aproxima ni de lejos, [...] siempre está en compañía de los jóvenes y es joven [porque] lo semejante siempre se acerca a lo semejante.”*<sup>944</sup> Como dijera Homero<sup>945</sup>. Es decir, Eros tendría que estar por necesidad, también por ser el más hermoso con los jóvenes. Y nunca cerca de lo desigual, diría Erixímaco.

Además, por ser el más joven de los dioses, discrepa con Fedro, que había dicho en su discurso que Eros era el dios más antiguo<sup>946</sup>. Y esto lo dice porque considera a Crono, padre de Zeus y Jápeto, el más viejo de los Titanes<sup>947</sup>, por lo tanto, aún más antiguos que Eros. Agrega para sostener sus dichos que, si fuese el más antiguo *“no hubieran existido mutilaciones ni mutuos encadenamientos ni otras muchas violencias, si Eros hubiera estado entre ellos, sino amistad y paz, como ahora, desde que Eros es el soberano de los dioses. Es, pues, joven, pero además de joven es delicado.”*<sup>948</sup> Para tal dicho, se fundamenta de nueva cuenta en Homero cuando retoma a Homero cuando habla en la *Ilíada* sobre Ate que es hija de Zeus y una diosa delicada<sup>949</sup>.

Ate, parafraseando a Homero, es tan delicada que ni siquiera pone los pies en el suelo. Pies delicados, los cuales, que sólo pueden andar encima de las molleras de los hombres. Es decir, siempre anda sobre lo blando<sup>950</sup>. Y, *“no anda sobre la tierra ni sobre cráneos, cosas que no son precisamente muy blandas, sino que anda y habita entre las cosas más blandas que existen, ya que ha establecido su morada en los caracteres y almas de los dioses y de los hombres.”*<sup>951</sup> Tampoco en almas de temperamento duro. Antes bien, sale desenfrenadamente. Eros, al estar en la búsqueda de lo blando nos muestra que es delicado, pero también que es el más joven y lo flexible de su forma.

---

<sup>944</sup> *Banquete*, 195b.

<sup>945</sup> Señala Marcos Martínez que es Homero el que lo plantea en la *Odisea*, XVIII, 218; también se vuelve a encontrar en Platón, *Lisis*, 241a, y *República*, 329a. Platón. (1988) óp. cit. p. 232.

<sup>946</sup> *Banquete*, 178b.

<sup>947</sup> Así lo acota Martínez, además agrega: *“En el uso ático, llamar a alguien Cronos o Jápeto denotaba ser muy anticuado y estar pasado de moda.”* Ídem. Así, se justifica decir que no es el más antiguo.

<sup>948</sup> *Banquete*, 195c.

<sup>949</sup> Cfr. *Ilíada*, XIX 91-94.

<sup>950</sup> *Banquete*, 195d.

<sup>951</sup> *Banquete*, 195e.

Al ser de esta manera, siempre pasa inadvertido cuando entra en cada alma porque lo hace con elegancia que es una cualidad, va a decir Agatón. Eros, al representar la belleza con la suavidad de su piel siempre buscará *“donde haya un lugar bien florido y bien perfumado, ahí se posa y permanece.”*<sup>952</sup> Es, pues, el sitio adecuado para Eros, el dios más delicado y joven. Aunado a que, *“es uno de los lugares de estancia preferidos de esta divinidad.”*<sup>953</sup> Así lo ha señalado Martínez. Es entre flores pletóricas y buenos perfumes que Eros se aquieta para reposar.

Agatón, en su discurso propone hablar de la virtud de Eros. Y para hacerlo, hablará de que Eros participa de la justicia, templanza, valentía, además de la poesía. Eros tiene virtud porque no comete injusticia ni padece la injusticia por parte de ningún dios ni de hombre. Tampoco actúa con violencia, ni participa de ella. Al servir a Eros y tener acuerdos con otro de buena manera según las leyes reinas de la ciudad ha de ser justo; asimismo, tiene una gran templanza, porque no hay mayor placer que Eros. Y de este modo, eliminará los deseos inferiores y al dominar deseos será templado<sup>954</sup>; la valentía, también es parte de él. Y esto es, *“el que domina es superior al dominado y si domina al más valiente de los demás, será necesariamente el más valiente de todos”*<sup>955</sup> Porque ni siquiera Ares, considerado un dominador, se pudo resistir a Eros. Y al dominarle se convierte, en consecuencia, en el más valiente; aún faltaba una cosa de la que, Eros participaba y es precisamente la sabiduría. En este punto está inmiscuida el arte de la que formaba parte. En seguida dijo: *“es el dios poeta tan hábil que incluso hace poeta a otro. [...] Todo aquel que toque Eros se convierte en poeta. [...] Eros es un buen poeta en toda clase de creación artística.”*<sup>956</sup> Es sólo a través de Eros que se llega a ser poeta. Eros tiene la sabiduría, por lo tanto, también la habilidad de hacer poeta otro. Al estar en él la creación artística ha de poder dar de su sabiduría. No sólo tiene la habilidad de dar y enseñar la sabiduría, sino que, también por él nacen y crecen todos los seres. Y al ser tocado por Eros, serían famosos e ilustres.

---

<sup>952</sup> Banquete, 196b.

<sup>953</sup> Platón. (1988) óp. cit. p. 234.

<sup>954</sup> Banquete, 196c.

<sup>955</sup> Banquete, 196d.

<sup>956</sup> Banquete, 196e.

Cuando nace Eros, irrumpe en medio de los dioses se asentó sobre la belleza y en consecuencia *“se han originado bienes de todas clases para dioses y hombres.”*<sup>957</sup> Es decir, Eros siempre responde y se dirige hacia lo bello. De ahí que vengas los bienes. Agatón, en su discurso remarca que Eros es el más hermoso y el mejor. Eros, da la paz entre los hombres, calma, reposo y sueño en medio de sus inquietudes<sup>958</sup>. Es, también, el que nos llena de intimidad, hace que las reuniones se celebren en compañía y es guía en los sacrificios. Da mansedumbre, cordialidad; es propicio y amable, por eso es que es contemplado por los sabios y admirado por los dioses; codiciado, dirá en su encomio<sup>959</sup>.

Prosigue Agatón, diciendo que es padre del deleite, la delicadeza, de las gracias, el deseo y la nostalgia. Cuida a los buenos y se olvida de los malos. Aunado a ello, *“en la palabra es el mejor piloto, defensor, camarada y salvador; gloria de todos, dioses y hombres; el más hermoso y mejor guía, al que debe seguir en su cortejo todo hombre, cantando bellamente en su honor y participando en la oda que Eros entona y con la que encanta la mente de todos los dioses y de todos los hombres”*<sup>960</sup> Eso es precisamente lo que representa Eros. Muy al estilo de Agatón, pues en una cualidad, coincidimos con Martínez en que como termina su elogio es un verdadero himno a Eros<sup>961</sup>. De este modo, al haber pronunciado tan bellas palabras, todos los que estaban a su alrededor aplaudieron con gran entusiasmo. Es, pues, como lo cuenta nuestro narrador Aristodemo. En aquel momento, Agatón era adulado y reconocido por los presentes. Incluyendo a Sócrates, que de nueva cuenta se muestra aparentemente preocupado porque su turno aún no había llegado. Y pronunciar un discurso tan espléndido y variado<sup>962</sup> como el de Agatón, iba a ser sumamente difícil continuar y pronunciar un discurso que valiera la pena. Según Sócrates, Agatón había pronunciado un discurso tan bello y de tal magnitud que le recordaba a Gorgias. Tal era su sorpresa que sintió temor y unas ganas de salir del lugar.

---

<sup>957</sup> *Banquete*, 197b.

<sup>958</sup> *Banquete*, 197c.

<sup>959</sup> *Banquete*, 197d.

<sup>960</sup> *Banquete*, 197e.

<sup>961</sup> Platón. (1988) óp. cit. p. 237.

<sup>962</sup> *Banquete*, 198b.

Sócrates, estaba temeroso ya que había llegado su turno y, según él, había hecho el ridículo al pretender hacer un encomio a Eros sin ser un experto, sin saber nada del asunto. Atrapado por su ingenuidad, creyó que podía decir verdad sobre Eros. Es decir, presentar sobre el objeto cosas hermosas que lucieran atractivas. Pero, ese no era el modo, sino que, consistía *“en atribuir al objeto elogiado el mayor número posible de cualidades y las más bellas, sean o no así realmente; y si eran falsas, no importaba nada.”*<sup>963</sup> Y el elogio, como se venía haciendo por todos los presentes, incluyendo a Agatón había sido así. Elogiar a Eros para que pareciera el más hermoso, y resultara el solemne.

Así, pues, Sócrates se rehúsa a encomiar a Eros de ese modo. La única manera para él había de ser, diciendo la verdad a su manera y sin pretender competir. Decir verdad sobre Eros, con alguna palabra o giro que salieran al paso. Fedro, el de la idea moderada y lo alienta a proceder como mejor le convenga. Comienza preguntando, como un buen filósofo, a Agatón alguna inquietud que tenía. Le recordó que había precisado decir acerca de la naturaleza y las obras de Eros. Y le pregunta si Eros es amor de algo o de nada<sup>964</sup>. Gracias a que Sócrates pregunta, Agatón reconoce que Eros debe ser amor de algo. Por lo tanto, Eros desea y ama cuando no posee al amor.

Luego entonces, *“lo que desea desea aquello de lo que está falto y no lo desea si no está falto de ello.”*<sup>965</sup> Le dirá Sócrates. Es por ello por lo que, necesita saber de qué cosa está falto. Para de ese modo, saber si lo desea. Nadie desea lo que ya tiene. Asimismo, nadie desearía si sabe de la cualidad que según carece. Sin embargo, hay quienes desean lo que poseen. Se pregunta. ¿Y quién desearía precisamente tener lo que ya tiene?<sup>966</sup> Es decir, ¿qué sentido tendría? Quizás desea poseer en un futuro lo que tiene en ese momento tiene. Querer tener lo que ya se tiene para un futuro como si lo fuese a necesitar. Por lo cual, Agatón habría estado de acuerdo, según Aristodemo. Es, pues, amar para mantener a la posteridad las cualidades obtenidas.

---

<sup>963</sup> *Banquete*, 198e.

<sup>964</sup> *Banquete*, 199d.

<sup>965</sup> *Banquete*, 200a.

<sup>966</sup> *Banquete*, 200c.

Sigue Sócrates interpelando a Agatón, diciéndole: *“cualquier otro que sienta deseo, desea lo que no tiene a su disposición y no está presente, lo que no posee, lo que él no es y de lo que está faltó”*<sup>967</sup> Aparece el deseo de poseer. Es decir, el pesar de tenerlo. Aquello que no está presente, ni siquiera se tiene al momento. Tampoco se puede contemplar para el futuro. A consideración de Sócrates, Eros es amor de algo, amor de lo que tiene realmente necesidad porque algo falta.

También le recuerda a Agatón que las actividades de los dioses están dirigidas hacia el amor de lo bello. Si esto es así, entonces Eros sería amor de la belleza. Luego, si ama lo que le hace falta, damos por entendido que, no es bello. Pues, se ama lo que no se tiene. Si le hace falta la belleza, es porque no la tiene. De esta manera Agatón, es reconvenido por la duda. Asimismo, las cosas buenas, dirá Sócrates, son también bellas. Por lo tanto, también estará faltó de ello. Agatón no podía contradecirlo. Pero, no a Sócrates sino a la verdad con la que no puede. Para la búsqueda de la verdad ha de ser imprescindible la pregunta.

Al cabo de realizar algunas preguntas a Agatón sobre su discurso, Sócrates le promete dejarlo por un momento sin lanzarle algún cuestionamiento. Y esto sería de dicha manera porque pretendía contar su discurso sobre Eros. Sin embargo, nosotros hemos de retomarlo en el siguiente punto de este tercer capítulo.

Mientras tanto, diremos con Zambrano que, *“el contexto donde la palabra actúa, es determinante en la comunicación. Por lo tanto, una palabra es indicio, sólo si, cuando está presente, hace abstracción de los atributos necesarios en la interacción comunicativa”*<sup>968</sup> Es la palabra del que pronuncia la que comunica, pero es la palabra del filósofo la que interpela y causa incomodidad. Y es por su palabra que la verdad puede ser revelada. Es también la palabra en cierto sentido la que nos mueve a querer develar la cosa que hasta ese momento del diálogo había sido bordeada pero no con la minuciosidad de Sócrates. Y es justamente que la duda aparece. Además, la pregunta se hace presente de manera que la interacción con los otros se torna diferente. La comunicación es, ante todo, una escucha.

---

<sup>967</sup> Banquete, 200e.

<sup>968</sup> Zambrano, Armando. (2006) óp. cit. p. 23.



El contexto donde la palabra actúa no es por una determinada transmisión sino por el texto que requiere toda nuestra atención y escucha. El texto es un discurso en el que, siguiendo Barthes, *“es evidente que el discurso mismo (como conjunto de frases) está organizado y que por esta organización aparece como el mensaje de otra lengua, superior a la lengua de los lingüistas: el discurso tiene sus unidades, sus reglas, su “gramática”: más allá de la frase y aunque compuesto únicamente de frases, el discurso debe ser naturalmente objeto de una segunda lingüística. Esta lingüística del discurso ha tenido durante mucho tiempo un nombre glorioso: Retórica.”*<sup>969</sup> Poder persuadir con recursos lingüísticos forma parte del discurso. Se conjuntan las frases que forman el discurso, pero siempre va más allá de la frase misma. El lenguaje que es tan fructífero nos permite mirar que en el discurso no sólo es objeto de frases, sino que, en él caben los argumentos para poder evidenciar algo.

Es bajo el lente de la lingüística que debe ser estudiado el discurso, como propone Barthes. Además de que, *“el discurso sería una gran “frase” (cuyas unidades no serían necesariamente frases), así como la frase mediando ciertas especificaciones, es un pequeño “discurso”.*”<sup>970</sup> Se hace necesario que en el discurso como frase habría que intentar tener en cuenta las unidades y especificaciones que pudieran habitar. En el discurso se encuentran inmiscuidos dichos elementos que sabemos están presentes en el lenguaje.

Así, pues, nos recuerda que, *“la lengua general del relato no es evidentemente sino uno de los idiomas ofrecidos a la lingüística del discurso, y se somete por consiguiente a la hipótesis homológica: estructuralmente, el relato participa de la frase sin poder nunca reducirse a una suma de frases: el relato es una gran frase, así como toda frase constativa es, en cierto modo, el esbozo de un pequeño relato.”*<sup>971</sup> La relación entre la frase y el discurso es secundaria, también lo ha dicho Barthes. Y es dicho de esa forma porque en el relato, en este caso del pronunciamiento de los participantes en el *Banquete*, hay un gran discurso. Y sin la frase no podemos entender el discurso, pero tampoco lo podemos aglutinar a una serie de frases.

---

<sup>969</sup> Barthes, Roland et al. (1972) óp. cit. 12.

<sup>970</sup> Ídem.

<sup>971</sup> Ibid. p. 13.

El relato es un discurso que no podemos comprender sin el lenguaje. Y así, como la literatura, no es posible concebirla *“como un arte que se desinteresaría de toda relación con el lenguaje en cuanto lo hubiera usado como un instrumento para expresar la idea, la pasión o la belleza: el lenguaje acompaña continuamente al discurso, tendiéndole el espejo de su propia estructura: la literatura, y en especial hoy, ¿no hace un lenguaje de las condiciones mismas del lenguaje?”*<sup>972</sup> Somos y estamos en relación con el lenguaje. Sin él, el concepto de amor no se estaría enunciando, estudiando, ni problematizando a partir de las concepciones de cada discurso. Asimismo, como el lenguaje no puede estar dissociado del discurso, es de esta manera en que Eros ha podido ser encomiado y como bien cada uno de los oradores lo han expresado.

En toda literatura, aparece el lenguaje que hace posible al discurso. El lenguaje es, también, instrumento, dice Barthes sustentado en Mallarmé. Es decir, sólo por medio de un determinado lenguaje es que podemos saber de qué lenguaje hablamos. El instrumento, sustentándose en Mallarmé, de la ficción porque es el procedimiento mismo del espíritu humano<sup>973</sup>.

Dicho de este modo, comprendemos la pedagogía como un relato en el que tiene cabida sentidos y significados. A consideración de Zambrano, la pedagogía *“como relato tiene lugar en la historia a partir de la narración de los hechos y las situaciones, las políticas que las regulan, las producciones antropológicas en tanto expresiones culturales y sociales que traducen el mundo vivido, las prácticas y sus diferentes formas textuales, la organización escritural [que tienen lugar] en el espacio público.”*<sup>974</sup> No podemos dejar de señalar cómo en la pedagogía hay un modo de contar lo que en un momento histórico aconteció. Además, la construcción de un sentido en el que están permeando diversos significados. La narración será a partir de hechos y acontecimientos que estarán siempre sujetos a interpretación. Asimismo, en el relato que nos da la pedagogía, ha de estar abierto para que, como en la plaza pública de la antigua Grecia, nos reunamos a filosofar.

---

<sup>972</sup> Ídem.

<sup>973</sup> Íd.

<sup>974</sup> Zambrano, Armando. (2006) óp. cit. p. 23.

El acontecer de la pedagogía es a través del relato porque, dirá Zambrano, “*es la forma más clara como ésta puede ser leída en su particularidad*”<sup>975</sup> Además, el acontecimiento de la pedagogía lo que nos relata es la construcción de una imagen de humanidad. Las imágenes que nos ofrece no son ni buenas ni malas, pero si hay unas mejores que otras tomando en consideración su argumentación teórica e histórica. Parfraseando a Zambrano, diremos que en ese acontecer está implicada su capacidad narrativa y argumentativa porque es la fuente que une lo específico con el espacio público.

Habiendo hecho dichas aclaraciones en torno del discurso, el lenguaje, la narración y la pedagogía como un relato; nos permitiremos continuar haciendo un par de precisiones con respecto al *Banquete*, diálogo que veníamos trabajando. Retomamos sin menoscabo el señalamiento de Barthes, cuando nos dice en *El discurso amoroso* que, “*el lenguaje (discurso) es como piel, una gran “zona erógena”*. *Hacemos que nuestro lenguaje frote con el otro.*”<sup>976</sup> Y así, se provoca una especie de sensibilidad que aborda en todo sentido al lenguaje. Entendiendo al lenguaje como discurso que necesita el contacto con otro y, es en el poder rozar con uno distinto que hará a nuestro lenguaje temblar de amor<sup>977</sup>.

También hemos podido recoger del minucioso estudio de Barthes cuando dice que su “*objeto es el discurso amoroso: DA. Producimos un discurso “sobre” este discurso: discurso sobre el discurso amoroso (D / DA) [...] De momento no nos preocupamos de la naturaleza de la relación entre D y DA, es un problema de metalenguaje, de metadiscurso.*”<sup>978</sup> Es, pues, parte de lo que planteaba en este Seminario en la Escuela de altos estudios en ciencias sociales que impartió durante dos años, de 1974 a 1976. La intención de lo que nos cuenta Barthes acerca de su objeto implica pensar cómo en el discurso se encuentra un discurso por pronunciar. Y lo que está teniendo implicaciones en el discurso es precisamente el objeto en el que se centra. Bien, así como nuestro autor no nos centraremos en la relación ni en la distinción entre discurso y discurso amoroso.

---

<sup>975</sup> Ídem.

<sup>976</sup> Barthes, Roland. *El discurso amoroso*. Paidós. Madrid, España. 2011. p. 113.

<sup>977</sup> Ídem.

<sup>978</sup> Ibid. p. 285.

Es muy puntual Barthes al aclarar que pretende en su seminario centrarse en el objeto semiológico<sup>979</sup>, es decir, el amor<sup>980</sup>. Por lo tanto, la semiología ha de ser la descripción del discurso, es decir, las impurezas del lenguaje, dice nuestro autor. Asimismo, nos recuerda que, la lingüística que es la ciencia de lo puro, de la lengua pura.

Nosotros también creemos que, *“no puede haber un discurso científico, metódico, iniciático sobre este objeto particular que es nuestro objeto.”*<sup>981</sup> Sino que, ha de ser un discurso perteneciente al sujeto que lo expresa. Es decir, la particularidad que trabaja el objeto que inserta en un discurso. Uno que no es suyo, sino que se apropia de él. Desde la particularidad de cada uno es que hemos hecho una lectura del *Banquete* en tanto que, hemos tenido en consideración el discurso de cada orador del diálogo.

Ahora bien, tomando el punto de referencia al amor como objeto de lo que estamos presentado; Barthes se dirigirá hacia el intermedio: elogio, como lo ha llamado. En donde apunta: *“¿Por qué? Respuesta dada, a su manera, por El banquete de Platón. ¿Amor? Ni bello ni feo [nos abre paso también para abordar el siguiente discurso que ha quedado pendiente, por el momento] nacido de la Abundancia y de la Pobreza, es un ser intermedio (mediato). A causa de esta mediatez no puede haber (para Platón) una ciencia del amor. En El banquete, los cinco primeros discursos (sobre el amor) son unívocos: buscan, postulan una ciencia del amor.”*<sup>982</sup> Es, pues, pensar en el objeto, en cómo lo hemos venido trabajando. En donde los elogios a Eros han tratado al amor de una manera unilateral. De ahí la pregunta por el amor. La lectura bartheana ha de proponer colocarlo en el intermedio. Es decir, donde el amor no es ni bello ni feo. Porque como se abundará más adelante, el amor se encuentra entre la abundancia y la carencia<sup>983</sup>. Y es en ese sentido que no puede haber una ciencia del amor. Ya habían presentado Fedro, Erixímaco, Pausanias, Aristófanes y Agatón su discurso en donde buscan una ciencia del amor, según Barthes. Es decir, un encomio hacia Eros que se torna unívoco.

---

<sup>979</sup> Ibid. p. 292.

<sup>980</sup> Ibid. p. 293.

<sup>981</sup> Ídem.

<sup>982</sup> Íd.

<sup>983</sup> Vid. Infra. p. 425.

Nosotros en el capítulo siguiente nos hemos de centrar en el discurso que pronunció Diotima, la mujer griega proveniente de Mantinea<sup>984</sup>. Discurso que podemos calificar de equívoco. Es decir, ambiguo. En relación a los discursos de los oradores anteriores, Barthes dice: *“En cambio, el último discurso, el de Diotima sostiene que el Amor, dios intermedio, sólo puede tener un discurso intermedio (ambiguo). ¿Al menos una “ciencia” de lo intermedio, de la ambivalencia? Ni siquiera: el discurso de Diotima no es el último discurso. El último discurso es el de Alcibíades, que hace el elogio de Sócrates, es decir, del amor perfecto. Es decir, el discurso del amor termina, no en una ciencia, sino en un elogio”*<sup>985</sup> La construcción del sentido del amor se colocará justamente en el intermedio. Estará el amor entre la abundancia y la penumbra. En donde, *“Eros es, según Diotima, algo que está entre dios y el ser humano y entre cualidades como bueno y malo, bello y feo. Hace posible que los seres humanos aspiren a la belleza y a la bondad y que busquen la verdad.”*<sup>986</sup> El discurso que pronuncia Sócrates, pero que es de Diotima, estará siempre en un “entre” una cosa y la otra. Es decir, es un discurso intermedio de un dios intermedio.

El discurso de Diotima se mantiene en el intermedio, es decir, en un “entre”. Por lo tanto, nos hemos encontrado con un discurso que no pretende ser una ciencia del amor sino uno que es ambiguo, porque se encuentra entre la abundancia y la carencia. El amor como sentido pedagógico tiene diferentes significados y puede entenderse de diversas formas. Y así, Diotima que *“fue una mujer que amó la verdad y aspiró ella misma a la belleza y a la bondad”*<sup>987</sup> Nos coloca a nosotros para pensar a Eros desde aquello que está entre algo. Es un discurso en el que se presenta la ambigüedad del amor, lo que hace a éste, un decir sobre el amor encaminado a buscar la verdad y la belleza.

---

<sup>984</sup> Banquete, 201d. Mujer sabia, filósofa y sacerdotisa griega, proveniente de Mantinea. Logró aplazar la epidemia de la peste durante diez años mediante un sacrificio, dice Sócrates. Además, dice Marcos Martínez que, *“prescribió los sacrificios que habrían de posponer la epidemia durante diez años. Si se alude con ello a la famosa peste del 430 a.C., descrita por Tucídides, II, 47, la historia que cuenta Sócrates que había tenido lugar en el 440 a.C.”* Platón. (1988) óp. cit. p. 244. La sacerdotisa nacida en el siglo V a.C., tuvo a bien realizar la proeza de quitar la peste de entre los ciudadanos de Atenas.

<sup>985</sup> Barthes, Roland. (2011) óp. cit. p. 293.

<sup>986</sup> Gleichauf, Ingeborg. *Mujeres filósofas en la historia. Desde la Antigüedad hasta el siglo XXI*. Icaria. Barcelona, España. 2010. p. 15.

<sup>987</sup> Ibid. p. 16.

III.2. El amor pedagógico. Penia o de la incompletud.

*“Quienes refrenan su Deseo, son aquellos cuyo Deseo es lo bastante débil como para poder ser refrenando; y el restrictor o Razón usurpa el lugar del Deseo y gobierna la indiferencia”*

Blake, William

*“El amor es sufrimiento, padecimiento, porque es carencia y deseo de posesión de aquello que deseamos y no tenemos; a su vez, es dicha porque es posesión, aunque instantánea y siempre precaria.”*

Paz, Octavio

No hemos de caer en la desesperación por entrar con el discurso de Diotima, pronunciado por Sócrates. Antes bien, hemos de retomar la lectura que hace del amor un poeta como lo es Octavio Paz. Es imprescindible la poesía y el ensayo en el tiempo en que escribimos. Es por ello por lo que, después de recibir el Premio Cervantes de literatura, otorgado por el Ministerio de Cultura en mil novecientos ochenta y uno; asimismo, de obtener el Premio Nobel de Literatura en mil novecientos noventa y decir ese mismo año que al recibir dicho galardón, le obligaría a seguir escribiendo; para mil novecientos noventa y tres apareció un nuevo libro titulado: *La llama doble*.

El año en que se publicó, ese mismo fue que lo escribió prácticamente de una sentada entre el mes de marzo y abril. Aparentemente, *La llama doble*, era un trabajo nuevo, pero ya se venía gestando desde mil novecientos sesenta y cinco. Ahora bien, dicho libro no es de poesía sino un ensayo íntimo sobre las relaciones que guardan las dimensiones del sexo, el erotismo y el amor. Dimensiones que atraviesan la existencia humana y la experiencia cotidiana. En ese sentido, Octavio Paz, se adentra en la búsqueda del sentimiento amoroso, o para decirlo con Barthes, un discurso amoroso.

Los diferentes sentidos de pedagogía que hemos venido presentando son una lectura. Y nosotros desde nuestra particularidad hacemos otra lectura, es decir, una interpretación. De este modo hemos trabajado con la concepción del poeta sobre el amor. Nosotros parafraseando a Paz siempre tenemos que decir algo, pero no de una poesía pura, no de una pedagogía pura sino de una verdad de orden espiritual<sup>988</sup>. Así conversaba Octavio Paz en una mesa redonda junto a Héctor Tajonar y su amigo, el filósofo Ramón Xirau acerca de su contexto literario y los temas generales tratados en su poesía.

Diez años antes de abordar el tema del amor y el erotismo en el ensayo de *La llama doble*, Paz estaba centrándose en la serie: *conversaciones con Octavio Paz* de su contexto y los temas que se podían encontrar en su poesía. Específicamente del panorama de la poesía en 1936, frente a escritores contemporáneos. Es decir, la conversación con Xirau y Tajonar versaba sobre su poesía, sus temas y aquellos poetas y maestros que le habían inspirado, pero intentaba separarse de ellos a pesar de su afinidad, asimismo, de sus contemporáneos.

Octavio Paz, que se considera a sí mismo poeta, trata acerca de lo que él hubiera querido ser mediante un epitafio que recibe el nombre de *epitafio para un poeta*. A propósito de que el poeta siempre decir algo, sin importar que la vida del poeta sea mediocre, dice él. Además, cita el epitafio que forma parte de su obra: *condición de nube* aparecido en el año de 1944. Y dice:

*“Quiso cantar, cantar  
para olvidar  
su vida verdadera de mentiras  
y recordar  
su mentirosa vida de verdades.”*<sup>989</sup>

El epigrama es generosamente poético y muy bello para lo que él deseaba haber sido. Aclara que, la mentirosa vida de verdades, son las verdades de la poesía, del espíritu.

---

<sup>988</sup> Paz, Octavio. (1984). *La experiencia poética [Primera parte]*. [video]. Consultado en Enciclopedia de la literatura en México: <http://www.elem.mx/multimedia/octaviopaz>

<sup>989</sup> Paz, Octavio. (2006) óp. cit. p. 60.

Y son precisamente las verdades de la poesía de las que el poeta canta, de las que se ocupa. Y si canta de verdad, abunda en aquella conversación, ha de poder cantar esas verdades que no son las verdades de la filosofía. Son, según Paz, verdades de una intuición distinta de la vida, la naturaleza y de nosotros mismos<sup>990</sup>. Es, pues, en ese sentido que la pedagogía se preocupa por esas verdades en las que incluimos al amor como una verdad del espíritu que, así como el poeta se ocupa, el pedagogo también.

El cantar del poeta es para recordar su mentirosa vida de verdades que no son las que establecido el pensamiento occidental. Son verdades que atraviesan la existencia humana. Es decir, no son verdades absolutas sino verdades existenciales. Y las verdades acerca de la existencia y la experiencia humana de las que la pedagogía se preocupa. Es para nosotros una necesidad escribir acerca de dichas verdades, es decir, escribir sobre el amor.

Para Paz, la experiencia poética es la experiencia vital. Sobre todo, la poesía ha de ser, siguiendo todavía al poeta, ver el instante. Es decir, el instante es percibir la eternidad. Recupera a William Blake para seguir discutiendo, cuando dice en *Proverbios del infierno*: “la eternidad está enamorada de las obras del tiempo.”<sup>991</sup> En donde, es el instante, dice Paz, un momento de gran intensidad lo tenemos todos, en la infancia, cuando jugamos o vemos un árbol, cuando nos enamoramos. Lo tienen los enamorados, lo tienen los seres humanos. Y es ese momento en el que, el tiempo desaparece, es el momento del instante. Y en consecuencia el tiempo se desgarrar. Luego entonces, aparece algo muy distinto. Pero, aclara que él, siempre ha querido precisamente hablar de cosas concretas, por eso es que insiste en el instante, porque quiere apresar el instante en su forma más particular y única<sup>992</sup>. Y ahí se queda el instante como en una retención, como dijera el mismo Paz. Es en ese encargo que pretende dar cuenta de lo que comprende por instante, tan presente en su obra como otras tantas figuras literarias. El poeta canta para dejar en claro lo que acontece en su pensar sobre la experiencia de la vida, como en el siguiente poema:

---

<sup>990</sup> Paz, Octavio. (1984) óp. cit.

<sup>991</sup> Blake, William. *El matrimonio del cielo y el infierno*. Editora de Gobierno del Estado de Veracruz-Llave. Xalapa-Enríquez, Estado de Veracruz de Ignacio de la Llave. s/f. p. 46.

<sup>992</sup> Paz, Octavio. (1984) óp. cit.



*“El día abre la mano*

*Tres nubes*

*Y estas pocas palabras”<sup>993</sup>*

Y es que, en el instante aparece el amor como un tiempo de gran intensidad. Es decir, no lo podíamos disociar. Tampoco en el sentido de que la poesía dice aún más allá de lo que el propio poeta querría cantar. Sin embargo, no todo se puede decir por eso es que habría que ponerlo en pocas palabras. Aunque, siempre las palabras cuando brotan de la necesidad no hay forma de pararlas y mientras permanezcan el instante seguirá apareciendo.

En el instante<sup>994</sup> aparece el amor como unión de dos distintos o dos opuestos en la imagen del fuego y el agua. El concepto de amor que está en el instante, el presente que es lo más fugitivo, es lo perpetuo porque es lo único o nuestra porción de eternidad. La ración de realidad y de eternidad. Y en donde propone Paz, volver al día del comienzo. Pues, él cree que cada hombre y cada mujer es Adán y es Eva, en cada uno de nosotros, en cada pareja comienza la humanidad entera y la historia entera de los hombres<sup>995</sup>. Por lo tanto, este regreso a los comienzos es lo que nos está implicando hablar de lo que está tan presente en el instante como lo es el amor.

Además, con respecto al concepto de amor, Paz va a decir que el amor nace cuando el hombre descubre el alma. Ya que, cada alma es distinta, cada persona es dueña de un alma. Reconoce que el concepto nace en Grecia, justamente con Platón, pero aclara que es una idea posiblemente aún más antigua con respecto a los griegos. Es decir, está en los escitas, aparecidos en Asia al norte del mar Negro en el siglo IV a.C., considerados por los griegos como barbaros, desaparecieron a finales del siglo II a.C. Sabemos de ellos porque: *“Heródoto nos dejó una relación detallada de los escitas cuyo país. según sus leyendas y las leyendas griegas sobre su origen, perteneció antes a los cimerios.”<sup>996</sup>* Y Paz, los recupera.

---

<sup>993</sup> Paz, Octavio. (2006) óp. cit. p. 122.

<sup>994</sup> Cfr. Supra. p. 248.

<sup>995</sup> Paz, Octavio. (1984) óp. cit.

<sup>996</sup> Piotrovski, Boris. *El mundo escita. Una antigua cultura en las estepas de Europa y de Asia*. El Correo, UNESCO, no. 12, diciembre, 1976, Place de Fontenoy, París. pp. 4-8.

Lo interesante para Paz, es que cada ser humano tiene un alma y eso indica que cada ser humano es una persona distinta, única. Porque podemos hacer el amor con cualquier cantidad de cuerpos, pero cada alma es, según el poeta, única. Y quienes lo descubren son los poetas y no los filósofos. Para él, se descubre en Roma, mucho después de Platón. De lo que habla Platón, es una cosa distinta porque para él, la contemplación del ser amado es la vía para la contemplación de lo bello, que nos lleva a la contemplación de lo bueno y finalmente nos lleva a la contemplación de lo divino. En cambio, para los poetas, ellos comienzan por la parte negativa del amor, es decir, por los celos.

Con respecto a que los poetas han hablado de forma distinta a los filósofos, porque descubren que la persona única es libre. Posteriormente pone el ejemplo de Catulo, que descubre que su amante se puede irse con otro, es libre. Del reconocimiento de los celos, viene el amor, como en el poeta Propertio. Además, es importante mirar que en la ciudad a través de la sociedad humana o de la sociabilidad es la que nos permite descubrir el amor. Y el amor se da siempre como el reconocimiento de que, a una persona única, y de que esa persona única es libre de amarnos o no amarnos. Los poetas, según Octavio Paz, fueron los primeros que lo vieron.

Específicamente se refiere a los poetas romanos en Alejandría, pero los textos de aquella tradición se han perdido. En cambio, en Roma, Propertio y Catulo descubren el amor moderno. Y de ahí, viene hasta nuestros días mediante la poesía provenzal, los poetas italianos del siglo XVIII, de Petrarca hasta el siglo XX<sup>997</sup>. De todo ello nos hemos enterado, gracias a que Paz no sólo era un poeta, sino que, también era un hombre generoso y gran conversador. En él, la transmisión de la cultura mediante la palabra era fundamental. Es decir, no sólo por la palabra escrita en donde encontramos los poemas que desde 1935 había comenzado a escribir sino los ensayos de los que podemos echar mano para comprender nuestra experiencia en el mundo. Su importancia no radica en que haya sido acreedor de múltiples premios y reconocimientos sino sobre todo porque fue un hombre comprometido con su tiempo.

---

<sup>997</sup> Paz, Octavio. (1984) óp. cit.

Frente a su tiempo, Paz discute acerca del concepto de amor en relación al erotismo y la sexualidad. En un ensayo que aparece a finales del siglo XX. En dicho trabajo presenta una serie de consideraciones importantes para comprender esa relación. Además de que, es un libro íntimo que tiene relación con un poema llamado: *Carta de creencia*, como recuerda el poeta mexicano en el *Liminar* de su ensayo *La llama doble*.

La relación del poema con el ensayo que intentamos recuperar es un intento de ser creídos por quienes han de leer ambos trabajos, desconocidos fundamentalmente. También como dice Paz, la carta es una declaración nuestras creencias. Porque, además, escribir es exponerlas delante de cualquiera que se detenga y tenga tiempo de leerlas. Luego, es importante saber cómo se dio el título de dicha obra. Por mucho que guardara relación con aquel poema, no quiso darle o repetir el mismo nombre y no ser confuso. Así que, “preferí otro título, que, además, me gusta: *La llama doble*. Según el *Diccionario de Autoridades* la llama es “la parte más sutil del fuego, que se eleva a lo alto en figura piramidal”. El fuego original y primordial, la sexualidad, levanta la llama roja del erotismo y ésta, a su vez, sostiene y alza otra llama, azul y trémula: la del amor. *Erotismo y amor: la llama doble de la vida*.”<sup>998</sup> Escribe Octavio Paz en este *Liminar* el 4 de mayo de 1993. No apelamos a la imaginación sino a la memoria de aquel primer momento en que nos enfrentamos a una llama. El fuego que consume, pero que también crea.

El poeta ha encontrado en la figura de la llama, el punto más delicado del fuego. La llama la miramos elevarse hasta lo más alto. El fuego siempre va de forma creciente, nunca menguante. Al ser de ese modo, la llama nos convoca a mirarla para embelesarnos. En ese instante del embelesamiento, surge el fuego primitivo, es decir, la sexualidad, donde se hace presente la llama rojiza del erotismo, la cual lleva a cuevas a la llama azul del amor. Ambas llamas no pueden separarse una de la otra, sino que se levantan al mismo tiempo para experimentar en nuestras existencias la llama doble del amor. Siempre habrá una conexión tan fuerte como fugaz. Sin embargo, la conexión o mejor dicho la relación siempre será íntima porque como dijera Mèlich, la intimidad hace referencia al tiempo.

---

<sup>998</sup> Paz, Octavio. *La llama doble. Amor y erotismo*. Editorial Seix Barral. México, D. F. 2008. p. 7.

Vivimos nuestra existencia en “entres”, decidiendo entre una cosa u otras. El amor como el tiempo siempre están en esa grieta que nos hace pensarnos. Por eso es que Paz en la primera estrofa de la cantata en la citada *Carta de creencia*, dice:

*“Entre la noche y el día  
hay un territorio indeciso.  
No es luz ni sombra:  
es tiempo.”*<sup>999</sup>

Tiempo que no está sometido, ni dictaminado, pero está en la atmósfera de la incertidumbre. No sabemos, tampoco tenemos la seguridad de lo que nos acontecerá porque permanentemente estamos al acecho de la ambigüedad. Lo que sucede en el “entre” del día y de la noche no es cronología sino un tiempo de constante indecisión.

Es en ese tiempo, en esa atmósfera en que se mueve el amor, nuestro objeto de estudio. Con el ímpetu de encontrar no sólo significado, sino sobre todo dar cuenta de lo que rodea este sentido, que es el amor. Por lo cual, se ha hecho necesario que las concepciones se estudien con toda la seriedad con la que un niño jugaría o un escritor escribiría un libro soñado. El tiempo del que hablamos es también:

*“Hora, pausa precaria,  
página que se obscurece,  
página en la que escribo,  
despacio, estas palabras.  
La tarde  
es una brasa que se consume.  
El día gira y se deshoja.  
Lima los confines de las cosas  
un río oscuro.  
Terco y suave  
las arrastra, no sé adónde.*

---

<sup>999</sup> Paz, Octavio. *Lo mejor de Octavio Paz. El fuego de cada día*. Editorial Seix Barral. México, D. F. 1989. p. 338.

*La realidad se aleja.*

*Yo escribo:*

*hablo conmigo*

*—hablo contigo.”<sup>1000</sup>*

El tiempo en que acontece nuestra escritura sobre el amor, es un tiempo de pausas. Es también el momento en que no es ni de día, ni de noche, sino que nos encontramos en ese tiempo un estar entre, en un intermedio como lo es la tarde. Es un tiempo que no describe un espacio, sino que, requiere lentitud para escribir estas palabras nuestras. Es un tiempo que permanece, pero también es el momento del día semejante a una hoja que cae en el otoño. Y he aquí que nos encontramos en medio de este tiempo es que hablamos.

Podemos decir algo sobre el amor mediante la palabra, porque las palabras son puentes, como ha dicho Paz en la primera estrofa de la cantata de la *Carta de creencia*. También en la segunda estrofa, donde precisamente comienza diciendo:

*“Las palabras son inciertas*

*y dicen cosas inciertas.*

*Pero digan esto o aquello,*

*nos dicen.*

*Amor es una palabra equívoca,*

*como todas.*

*No es palabra,*

*dijo el Fundador:*

*es visión,*

*comienzo y corona*

*de la escala de la contemplación*

*-y el florentino:*

*es un accidente*

*-y el otro:*

---

<sup>1000</sup> Ídem.

*no es la virtud  
pero nace de aquello que es la perfección  
-y los otros:*

*una fiebre, una dolencia,  
un combate, un frenesí, un estupor,  
una quimera.”<sup>1001</sup>*

Es en una inmensa incertidumbre en la que se mueve la palabra. Las palabras dicen y nos dicen acerca de que las cosas son inciertas. Y es por ello por lo que, el amor nos habla de lo incierto porque como palabra podemos encontrar en ella diversos significados y sentidos. La palabra amor es también polisémica. Cuando se dice la palabra, nunca dice lo mismo de ella, aunque la palabra sea la misma.

Cualquier palabra es equívoca, cualquier concepto, dentro de ella viven distintas maneras de comprenderla. El amor no sólo es palabra, es visión y accidente; es a su vez, una infinidad de concepciones en las que siempre estará inmiscuida la palabra. Nada escapa al lenguaje y al ser de este modo, el amor tampoco. Vuelve a decir Paz:

*“El deseo lo inventa,  
lo avivan los ayunos y las laceraciones,  
los celos lo espolean,  
la costumbre lo mata.*

*Un don,  
una condena.*

*Furia, beatitud.  
Es un nudo: vida y muerte.*

*Una llaga  
que es rosa de resurrección.  
Es una palabra:  
al decirla, nos dice.*

---

<sup>1001</sup> Ibid. p. 340.

*El amor comienza en el cuerpo*

*¿dónde termina?*

*Si es fantasma,*

*encarna en un cuerpo;*

*si es cuerpo,*

*al tocarlo se disipa”<sup>1002</sup>*

El amor es y no es, pero ha de ser el deseo quien lo desborde. Aún a pesar de contenerlo, es el deseo un desenfreno con el cual no podemos lidiar ni controlar. A menos que nos entreguemos a él. Lo padecemos en el cuerpo. Nada o casi nada sabemos del amor, pero entre más indagamos el sufrimiento se vuelve cada día mayor. En el amor la nula creación es causante de la fatiga en que se puede convertir.

El amor es dar, también es darse. Es decir, el amor es puro don. En él, no hay una transacción, ni un esperar a cambio de darlo. Porque si se espera algo a cambio, entonces ya no es una donación sino sólo un intercambio. Al comprenderlo como un darse al otro, se convierte en una condena de la que no podemos escapar porque hemos decidido llevarla a cabo. Es un don, un nudo porque se entrelaza vida y muerte, además de que el amor se mantiene en un “entre”, siempre. Está pendiendo de un hilo muy delgado entre la creación y la finitud de lo humano. Desborda y resquebraja a la humanidad, porque tiene su brote en el lenguaje, en la palabra, en el cuerpo. Tiene dichos comienzos ya que se experimenta y se vive en la humanidad. Además de que, el amor es una imagen de humanidad.

Del amor nadie sabe cómo termina. Se sabe alguna posibilidad de comienzo, pero nada más. Las cuales hemos mencionado. No lo miramos porque, como dijera Antoine de Saint-Exupéry en aquella breve pero monumental obra *El principito*, lo esencial es invisible a los ojos. La importancia del amor no se puede entender sino es de un modo existencial. Tampoco se puede tratar de manera objetiva porque constantemente nos está atravesando y lo que entendemos acerca del amor se va transformando. El amor lo percibimos porque encarna en un cuerpo finito y que poco a poco se va consumiendo hasta disiparse.

---

<sup>1002</sup> Ibid. p. 341.

El amor encarna en el cuerpo, en los cuerpos; deseo fortuito de poseer el cuerpo deseado; miedo de perderlo en un instante, miedo de sentirlo perdido a cada instante a pesar de no saberlo nuestro. El amor aparece y desaparece en un santiamén, asimismo es:

*“Fatal espejo:*

*la imagen deseada se desvanece,  
tú te ahogas en tus propios reflejos.*

*Festín de espectros.*

*Aparición:*

*el instante tiene cuerpo y ojos,  
me mira.*

*Al fin la vida tiene cara y nombre.*

*Amar:*

*hacer de un alma un cuerpo,  
hacer de un cuerpo un alma,  
hacer un tú de una presencia.*

*Amar:*

*abrir la puerta prohibida,  
pasaje  
que nos lleva al otro lado del tiempo.*

*Instante:*

*reverso de la muerte,  
nuestra frágil eternidad.  
Amar es perderse en el tiempo,  
ser espejo entre espejos.”<sup>1003</sup>*

La mirada en el reflejo es una fatalidad. En el espejo, la mirada sabe que el deseo del amor desaparece en un instante. No hay condonación, en el espejo está la imagen a la que sucumbe el deseo. Es un cúmulo de figuras que no son, imágenes fantásticas, un banquete

---

<sup>1003</sup> Ídem.



de intensidad. Son y no son imágenes irreales, burlándose de nosotros dentro del espejo. Y es en el instante que aparece el amor, una imagen fantástica, casi fantasmagórica que se clava en un cuerpo que mira, nos mira y al mirarnos damos cuenta de que es el amor.

El amor se presenta en un cuerpo, con su mirada nos interpela. Después de que sus ojos hacen contacto con los nuestros, nosotros ya no somos los mismos, no podemos serlo. Cuando hablamos de amor lo hacemos también de alguien en concreto del que no podemos olvidar su cara ni su nombre. El amor en la existencia humana no sólo se entiende como una dualidad entre cuerpo y alma, sino que, es sobre todo presencia. Es esa presencia de la existencia en donde el amar es un instante, se padece en el cuerpo y tiene la cara de un tiempo prohibido, distinto. El amor cuando aparece nos mira, nos coloca en medio del pasado y del futuro, en el instante. Es aquí donde comprendemos que la finitud de nuestra existencia está pendiendo de un hilo como lo es la eternidad. Amar es perderse en el tiempo, dice Paz, también es entregarse, darse a él porque es ahí donde la presencia del amor aparece. El amor se hace presente, porque:

*“Es idolatría:*

*endiosar una criatura  
y a lo que es temporal llamar eterno.*

*Todas las formas de carne  
son hijas del tiempo,*

*simulacros.*

*El tiempo es el mal,*

*el instante*

*es la caída;*

*amar es despeñarse:*

*caer interminablemente,*

*nuestra pareja*

*es nuestro abismo.*

*El abrazo:*

*jeroglífico de la destrucción.”<sup>1004</sup>*

El amor está entre el cuerpo que desea y el tiempo que es el instante. Es, pues, que podemos comprender cómo en el amor existe tal intensidad que puede poner en lo más alto a cualquier cuerpo humano. Es en la humanidad que como creación del lenguaje podemos experimentar. El deseo nace en el cuerpo, tan instantáneo que se percibe como eternidad. En el tiempo nos creamos, nos formamos y deseamos otros cuerpos.

El amor es deseo, por lo tanto, siendo humanidad no podemos ser indiferentes porque constantemente nos atraviesa. Y no sólo nos atraviesa, sino que nos rebasa. No podemos controlarlo, ni apelar a un razonamiento que pudiera dar explicación. Nada somos por naturaleza, somos seres culturales. Es por ello por lo que, es el lugar, en la cultura que construimos la idea y el concepto de amor. Sin embargo, el amor se comprende mucho mejor, no cuando se pretende domine la razón sino cuando el mito, la poesía y un tiempo anterior, distinto e incierto emerge.

Nos encontramos en el mundo donde, parafraseando a Paz, la realidad sensible es siempre una fuente de sorpresas. Lo ha de ser también de evidencias<sup>1005</sup>. Es decir, el mundo se mueve entre incertidumbre y ambigüedad porque el ser humano de ese modo. Nunca sabemos lo que sucederá en un tiempo futuro, siendo así, nos sorprende por todos lados como si fuéramos niños. Porque es en el tiempo del niño<sup>1006</sup>, un tiempo distinto que encontramos esa cualidad de la sorpresa.

Para 1940 Paz alude a la poesía, aunque nosotros nos permitiremos cambiar la palabra por pedagogía. Entonces, diremos que la pedagogía es “*el testimonio de los sentidos*”<sup>1007</sup> Es en ese testimonio donde se crean dichos sentidos de humanidad. Es decir, el testimonio es creación relatora de un tiempo distinto y distante, pero en el que guardan cierta relación. En el testimonio relatan y dicen aún más de lo que se pretende que digan. Además de que, guardan otros tiempos, otras imágenes, otras maneras de decir lo humano.

---

<sup>1004</sup> Ibid. p. 342.

<sup>1005</sup> Paz, Octavio. (2008) óp. cit. p. 9.

<sup>1006</sup> Nos encargaremos de ese tiempo en el siguiente punto del tercer capítulo.

<sup>1007</sup> Paz, Octavio. (2008) óp. cit. p. 9.

Asimismo, podríamos cuestionar acerca de qué testimonio hablamos cuando hablamos de testimonio. Entonces, Paz diría, *“Testimonio verídico: sus imágenes son palpables, visibles y audibles. Ciertamente, la poesía está hecha de palabras enlazadas que despiden reflejos, visos y cambiantes: ¿lo que nos enseña son realidades o espejismos?”*<sup>1008</sup> La pedagogía es testimonio no sólo de aquello que podríamos llamar los hechos de la realidad sino sobre todo por las palabras que cambian, nos cambian. La pedagogía como la poesía se encuentran entre realidades visibles y espejismos cambiantes.

La humanidad siempre se mueve entre aquello que es y lo que se transforma; entre el mundo sensible y el mundo inteligible, siguiendo a Platón, también podríamos decir que se mueve entre lo que vemos, lo físico y el mundo de las ideas. Para Octavio Paz tenía que ver con una fusión de ver y creer, por eso recupera a Rimbaud, cuando dice: *Et j'ai vu quelquefois ce que l'homme a cru voir*<sup>1009</sup>. Es decir, nos volvemos a posicionar entre ver y creer, pues *“en la conjunción de estas dos palabras está el secreto de la poesía, [de la pedagogía] y el de sus testimonios: aquello que nos muestra el poema no lo vemos con nuestros ojos de carne sino con los del espíritu. La poesía [también la pedagogía] nos hacen tocar lo impalpable y escuchar la marea del silencio cubriendo un paisaje devastado por el insomnio.”*<sup>1010</sup> Imágenes distintas, reflejos cambiantes que vemos a través del espíritu. Es lo que está en constante cambio por lo cual accedemos aquello que parece imposible. Es en el lenguaje de la poesía que podemos comprender ese entrecruce entre ver y creer.

La poesía no habla de las verdades de la filosofía sino de las verdades del espíritu; asimismo el poeta canta sobre aquellas verdades que atraviesan la vida misma, esas que están encarnadas en un cuerpo, ese mismo que las confronta y las padece. Son aquellas verdades impalpables, inverificable e incuantificable. Y son esas verdades de las que la poesía, también la pedagogía, se preocupan ya que están tan presentes en nuestra existencia como lo es el amor.

---

<sup>1008</sup> Ídem.

<sup>1009</sup> En traducción de J. F. Vidal-Jover, Rimbaud dice: *“Y he visto algunas veces, lo que el hombre creyó ver.”* Rimbaud, Arthur. (1984) óp. cit. p. 338.

<sup>1010</sup> Paz, Octavio. (2008) óp. cit. p. 9.

Es este testimonio, que es el amor como sentido pedagógico, del que nos estamos ocupando. Es también, dice Paz, *“el testimonio poético [que] nos revela otro mundo dentro de este mundo, el mundo otro que es este mundo. Los sentidos, sin perder sus poderes, se convierten en servidores de la imaginación, [la memoria] y nos hacen oír lo inaudito y ver lo imperceptible. ¿No es esto, por lo demás, lo que ocurre en el sueño y en el encuentro erótico? Lo mismo al soñar que en el acoplamiento, abrazamos fantasmas.”*<sup>1011</sup> El mundo que proponemos no está adherido al logos sino a un mundo que está mucho más cercano al mito y a la poesía. Es desde nosotros estamos hablando. No es una verdad objetiva porque el problema que estamos tratando tiene que ver con nuestra existencia en este mundo.

Es por el testimonio poético y la narración del mito que podemos dar cuenta del amor. El amor se posiciona en el mundo otro que es, a su vez, este mundo. Y es desde este mundo, por el cual es que los sentidos se mueven entre imaginación y memoria. Es decir, al ser sentidos de humanidad de los que habla la pedagogía es posible decir que podemos trazar lo que vendrá sin ninguna certeza y tratar de no olvidar sin ninguna seguridad, lo que queríamos recordar. Esos sentidos despiertan transgresión de la realidad. Ese rompimiento lo podemos equiparar con el sueño y el encuentro erótico, en donde surge la sorpresa.

Nos detenemos, estamos boquiabiertos. La realidad es una fuente de sorpresas, no sólo de evidencias, como comenzaba Paz. Y es por ello por lo que, el testimonio poético del amor aparece. También el deseo del cuerpo y el instante del tiempo. Ya que, *“nuestra pareja tiene cuerpo, rostro y nombre, pero su realidad real, precisamente en el momento más intenso del abrazo, se dispersa en una cascada de sensaciones que, a su vez, se disipan.”*<sup>1012</sup> Con quienes tratamos, nos relacionamos es siempre alguien concreto. Es decir, no nos relacionamos de manera abstracta sino concretamente con otro corpóreo, que tiene una historia para contar, un determinado nombre y apellido. Sin embargo, la realidad de cada uno ha de ser totalmente distinta, diferente y hasta distante. La realidad real de cada uno es cambiante, por lo tanto, en el instante, la intensidad provoca la dispersión.

---

<sup>1011</sup> Ídem.

<sup>1012</sup> Íd.

La realidad real de la pareja es siempre distinta a la nuestra. Por lo tanto, a la pregunta ¿quién eres?, que propone Paz con respecto a nuestra pareja, no hay respuesta, nunca la habrá. Al menos no de manera total sino sólo provisional. La tensión entre ser y no ser, participar o no de los sentidos de humanidad que nos interesan. Paz, nos permite comprender a través de su escritura que, *“los sentidos son y no son de este mundo. Por ellos, la poesía traza un puente entre el ver y el creer. Por ese puente la imaginación, [la memoria] cobra cuerpo y los cuerpos se vuelven imágenes.”*<sup>1013</sup> La pedagogía se posiciona en esa tensión de los sentidos. Asimismo, al moverse la pedagogía en esa tensión podemos comprender que de los sentidos que hablamos pueden o no ser de este mundo. Pero, cuando hablamos de un sentido que está más allá del mundo, lo hacemos desde este mundo mediante la poesía. La pedagogía, como la poesía, traza puentes para crear imágenes de humanidad.

El puente del que nos habla Paz, siempre es creación. Es decir, donde no lo hay es cuando aparece la pedagogía. Partimos, casi siempre partimos, de los orígenes en los que está el mito, luego entonces aparece la poesía como hilo conductor entre el ver y el creer. Asimismo, la pedagogía como puente es, desde luego, una permanente travesía entre la imaginación y la memoria. La pedagogía es cuerpo y los cuerpos son imágenes que intentan dar cuenta de lo humano.

Con mucha soltura daremos cuenta que el sentido pedagógico sigue en tensión entre erotismo y poesía. Y es de este modo que el poeta lo dice: *“La relación entre erotismo y poesía es tal que puede decirse, sin afectación, que el primero es una poética corporal y que la segunda es una erótica verbal.”*<sup>1014</sup> Esa extraña relación es constituida por una oposición complementaria. Dicha oposición, que además nos menciona Paz, es posible gracias al lenguaje. En el que, más allá del sonido que pueda emitir, o las ideas que pueda presentar; la representación del lenguaje *“es capaz de dar nombre a lo más fugitivo y evanescente: la sensación.”*<sup>1015</sup> Así nombramos el amor que es sensible a nuestra experiencia corpórea.

---

<sup>1013</sup> Ibid. p 10.

<sup>1014</sup> Ídem.

<sup>1015</sup> Íd.

El erotismo y la poesía son metáfora. Pero, son metáfora viva con la que tiene que ver nuestra experiencia en el mundo. Y es a través de un lenguaje metafórico con el que podemos expresar esa experiencia. Además, *“el agente que mueve lo mismo al acto erótico que al poético es la imaginación. Es la potencia que transfigura al sexo en ceremonia y rito, al lenguaje en ritmo y metáfora. La imagen poética es abrazo de realidades opuestas y la rima es cópula de sonidos; la poesía erotiza al lenguaje y al mundo porque ella misma, en su modo operación, es ya erotismo. Y del mismo modo el erotismo es una metáfora de la sexualidad animal.”*<sup>1016</sup> Es en la imaginación que encuentra erotismo y la poesía, un punto de referencia para poder subsistir. Aunque, no es el único que como agente posibilita dicha relación, sino que, la memoria como un eje articulador antropológico del erotismo y en buena medida de la poesía. El hombre no se puede deshacer de ninguno de los dos.

Habría que detenernos para decir con Paz que la metáfora es, *“como todas las metáforas, designa algo que está más allá de la realidad que la origina, algo nuevo y distinto de los términos que la componen. Si Góngora dice púrpura nevada, inventa o descubre una realidad que, aunque hecha de ambas, no es sangre ni nieve. Lo mismo sucede con el erotismo: dice o, más bien: es, algo diferente a la mera sexualidad.”*<sup>1017</sup> Un lenguaje metafórico como el que presentamos no está asignado a una realidad única, objetiva o total. Antes bien, la metáfora está sujeta a interpretación; además de que, se necesita una tremenda sensibilidad para intentar comprender lo que se quiere decir. Sabiendo que, en un dado caso en la interpretación siempre surge algo nuevo y distinto. Es decir, una lectura del texto.

El erotismo y la poesía no pueden comprenderse de un modo literal sino siempre de manera metafórica. En este entendido la poesía es en sí misma metáfora, erotiza al lenguaje porque ella misma es erotismo. Asimismo, el erotismo es, dice Paz, una metáfora. Ambas necesitan de la imaginación que es el gran agente que permite tanto al acto erótico como al acto poético, moverse. Transforma al sexo y al lenguaje en representaciones diferentes.

---

<sup>1016</sup> Íd.

<sup>1017</sup> Íd.

Al agente de la imaginación que mueve lo erótico y lo poético, nosotros añadimos la memoria como un aspecto antropológico indiscutible del ser humano. Asimismo, como hemos dicho con Paz, los filósofos y la tradición se vuelcan hacia la razón en la que encuentran un punto de partida para que sus pensamientos sean objetivos. El amor tiene mala prensa, no es un objeto medible, ni cuantificable. Por eso es que, con desdén se habla de él. Nuestra lectura del amor no es una lectura objetiva, ni académica sino una lectura de vida. Hemos podido distinguir el surgimiento del concepto de amor en los discursos de pensadores griegos, los poetas romanos, también en el cristianismo está presente como *ágape* que tiene que ver con el amor fraterno entre los hombres, dice Abbagnano<sup>1018</sup>. En griego ἀγάπη, un amor incondicional. También se entiende como caridad que no es la insipiente lástima sino de un ocuparse del prójimo, ser compasivo y ayudar al otro.

Incluso va a decir Audi que el *ágape* es *“amor desinteresado por todas las personas. La teoría ética que postula que semejante amor es la virtud primordial y que las acciones son buenas en la medida en que la expresan, recibe a veces el nombre de agapismo. Ágape es la palabra griega más frecuentemente usada para referirse al amor en el Nuevo Testamento y en los lenguajes modernos suele usarse para significar cualquier tipo de amor que el autor del texto quiera idealizar en él. En el Nuevo Testamento griego, sin embargo, probablemente sea el término generalizado para hablar del amor, de manera que los ideales éticos han de buscarse en las afirmaciones sustantivas del texto y no en el significado lingüístico de esta palabra.”*<sup>1019</sup> Es, pues, el sentido que tiene el concepto *ágape*, precisamente en la tradición cristiana que emerge del estoicismo y el neoplatonismo. Asimismo, el punto de partida es que este amor se da a todos. Esta concepción pasa por ser una fuente de buenas acciones para con los demás. Y así se expresa en el primer libro de la Biblia que es el Nuevo Testamento. El ejemplo que se manifiesta cuando menos en dicho libro es un ideal. De manera general en el cristianismo *ágape* entendido como amor tiene una concepción idealista en la que su fundamentación de existencia es en las acciones buenas, en la fraternidad e incondicionalidad para con los hombres.

---

<sup>1018</sup> Abbagnano, Nicola. (1974) óp. cit. p. 27.

<sup>1019</sup> Audi, Robert. (2004) óp. cit. p. 41.

De manera específica en el Nuevo Testamento, podríamos encontrar el ágape por poner un ejemplo en la primera epístola de San Pablo cuando escribe a los corintios, es decir, a la iglesia de Corinto. Habla acerca del mayor don para los cristianos y cómo ninguna buena acción sirve sino se tiene amor. Además, alega de cómo tendría que ser dicho amor, dice: *“El amor es sufrido, es benigno; el amor no tiene envidia, el amor no obra sin razón, no se ensancha; no es injurioso, no busca lo suyo, no se irrita, no piensa el mal; no se huelga de la injusticia, mas se huelga de la verdad; todo lo sufre, todo lo cree, todo lo espera, todo lo soporta. El amor nunca deja de ser; mas las profecías se han de acabar, y cesarán las lenguas, y la ciencia ha de ser quitada.”*<sup>1020</sup> No basta dice San Pablo el tener profecía y entender los misterios, tener ciencia, o toda la fe de tal manera que moviera montes, sin amor de nada le valdría. Para el cristiano, es en el amor el mayor don. Por encima de la fe y la esperanza.

Eso sucede en el cristianismo como lo dice San Pablo, en el que el amor está por sobre todo lo demás. El matiz en dicha concepción es una percepción idealista en la que, el concepto de amor tiene sus raíces en la antigua Grecia. El concepto de amor no sólo lo encontramos como ágape, sino que también se entiende como filia<sup>1021</sup>. En el sentido que lo veníamos trabajando y al cual haremos un regreso, para comprender el objeto específicamente de este apartado, entendido como Eros en el discurso de Sócrates.

El amor es lo que hemos estado bordeando, desde la Antigüedad hasta nuestros días hemos querido decir algo en relación a dicha palabra; sin embargo, el concepto tiene matices ineludibles porque en las imágenes que se presentan cambian y se transforman porque la cultura nos obliga a movernos. El concepto de amor se ha matizado y diversificado. Acerca del concepto de amor hemos podido notar que ha tenido distintos modos de concebirlo. Ninguna es igual a la otra, aunque puedan tener momentos de encuentros. Desde luego, el tiempo en que escribimos no es el tiempo de las disertaciones de los pensadores griegos en la plaza pública, ni de San Pablo.

---

<sup>1020</sup> 1 corintios, 14: 4-8; Vid. Mateo, 24: 12 y Lucas, 11: 42.

<sup>1021</sup> En su acepción primaria significa φιλία, philos; entendida como cualidad de amar la sabiduría.



Los rostros del amor desde la filosofía occidental, específicamente en la antigüedad han sido bastantes. Dicho planteamiento ya lo decía el filósofo Edgar Morales Flores, en una entrevista con Brenda Libia Castro cuando le pregunta acerca de la posibilidad de una definición del amor en filosofía, a lo cual responde: *“El problema de las definiciones en filosofía no es que se carezca de ellas, es que nos enfrentamos a la abundancia de las mismas; esto mismo se aplica al concepto de ‘amor’, hay casi tantas definiciones del mismo como filósofos han existido, sin embargo, yo diría que, en este caso, se pueden reducir a dos principales núcleos semánticos: Eros y Ágape. Esto es válido para la filosofía occidental, que se ha nutrido históricamente de dos fuentes culturales básicas, me refiero al pensamiento clásico grecolatino y a la matriz judeocristiana. Los griegos llegaron al punto en el que las principales discusiones alrededor del amor se centraron en el tema “erótico”, es decir, en los afectos del alma que partían del impulso hacia los cuerpos bellos y llegaban al ámbito de lo divino”*<sup>1022</sup> Lo que hemos intentado como Morales Flores, sin querer compararnos, es que hemos especificado desde donde estamos indagando.

En la escena han aparecido Eros y Ágape, ambos tienen una carga semántica importante. Aunado a ello, podemos dar cuenta cómo la tradición de la filosofía occidental sigue permeando el concepto de amor. Sería necio eludir, tanto histórica como filosóficamente el pensamiento helénico de la Antigua Grecia, así como las raíces del pensamiento judeocristiano. Asimismo, habíamos señalado con Barthes cómo los primeros cinco discursos en el diálogo del *Banquete* habían sido unívocos. Es decir, Fedro, Erixímaco, Pausanias, Aristófanes y Agatón sus discursos habían sido unilaterales. Aunque, para Platón no habría posibilidad de una ciencia del amor en donde el significado de amor fuera siempre el mismo o la interpretación apenas tuviera ciertas variaciones, dando siempre al traste de que el alma se dirige siempre hacia los cuerpos bellos, es decir, un impulso erótico que les permitiera alcanzar el punto más álgido que es el de la divinidad sino que, el Eros que proponía a través de Sócrates que a su vez había escuchado de Diotima era muy distinto.

---

<sup>1022</sup> Castro Rojano, Brenda Libia. *El amor como concepto filosófico y práctica de vida, entrevista con Edgar Morales*. Revista Digital Universitaria. Coordinación de Publicaciones Digitales. DGSCA-UNAM. vol. 9. núm. 11. Octubre, 2008. p. 3.

Antes de entrar propiamente con la imagen de amor que nos propone Sócrates, debemos aclarar que el amor expresado por el concepto Ágape se comprende como un sentir hacia cualquiera, es decir, hacia el prójimo. Mientras que, Eros se dirige hacia alguien en particular o al menos, no tiene la extensión del Ágape. Además, uno se mueve por la caridad y el otro por la búsqueda de la belleza. Por eso es que, Morales va a decir: *“así tenemos, por ejemplo, a Platón para quien el amor es el producto de una tensión entre la abundancia y la necesidad, de ahí su plenitud, pero también su carencia: el amor es análogo al deseo que busca completar su satisfacción, pero cuya dinámica existencial es terriblemente agotadora por el proceso de búsqueda que supone.”*<sup>1023</sup> Retoma la concepción diotimiana de Eros. En la que, como hemos dicho, el amor se encuentra en un entre. Es decir, en una tensión entre la abundancia y la necesidad. Es una constante angustia de la pretensión por la plenitud pero que en el mismo punto encuentra la carencia. De este modo el amor es el deseo por sentir la completud. Asimismo, es la búsqueda de aquello que falta. Buscar la plenitud es saberse siempre en carencia.

La búsqueda de la completud es un proceso existencial del ser humano. Inexorablemente humano. El hombre como ser en constante búsqueda es un ser que experimenta la incompletud. Nunca ha de estar, ni ha estado totalmente pleno, no sabe de la satisfacción de la completud. Esa es la imagen que intentamos. Ya no la concepción unilateral del Eros, ni *“la noción cristiana de ágape [que se] refiere más bien al ámbito de la gracia divina, su modelo es la plenitud y perfección del amor de Dios hacia los hombres, amor inmerecido que se otorga sin condiciones a quien incluso lo desprecia, el patetismo propio de esta noción cristiana tiene su precisa iconografía en la crucifixión del hijo de Dios, sangrando por su insensato amor a los hombres. Estas son las dos fuentes que rigen las principales acepciones del amor en Occidente, la noción ascendente de Eros, demasiado humana, estética y extática, y la noción de Ágape, divina, perfecta, compasiva y ética.”*<sup>1024</sup> Son distintas conceptualizaciones; una perfilada hacia lo bello de manera particular, la otra hacia la caridad con los hombres por medio de una demanda divina y, a la vez, perversa.

---

<sup>1023</sup> Ídem.

<sup>1024</sup> Íd.

Era preciso hacer dicha distinción, aunque ni en el platonismo ni el cristianismo se presentó el concepto de amor de la misma manera. Por ese mismo motivo, el concepto de amor no es unívoco. Asimismo, con esas tradiciones podríamos pensar en que aquel particular se pueda abordar con caridad, de manera compasiva y solidaria. No pensando de manera general sino particular en donde lo erótico, parafraseando a Morales Flores, se presente como una implicación existencial, movido no sólo por el apetito carnal sino sobre todo la belleza del alma.

El erotismo que atraviesa nuestra existencia es, como dice Paz, una invención equívoca, como todas las que el ser humano ha creado. Abunda, diciendo que el erotismo es dador de vida y de muerte. El erotismo al ser ambiguo ha de ser represión y es licencia, sublimación y perversión. En donde, además, el erotismo defiende a la sociedad de los asaltos de la sexualidad, negando la función meramente reproductiva. El erotismo es un caprichoso servidor, que está siempre “entre” al ser un dador, de la vida y de la muerte<sup>1025</sup>.

Entre la contemplación de la belleza y el camino hacia la divinidad, lo que siempre ha de estar presente es un cuerpo. El erotismo siempre es un lanzamiento hacia un singular. Y como dice Paz, *“no podría ser de otro modo: el erotismo es ante todo y sobre todo sed de otredad. Y lo sobrenatural es la radical y suprema otredad.”*<sup>1026</sup> Es, pues, una necesidad por un singular corpóreo. Es también un permanente lanzamiento hacia la otredad. Es por ello por lo que, entendemos sobre ese modo del erotismo como una búsqueda ante la falta.

Hemos de recordar que, *“en occidente el amor se desplego frente a la religión, fuera de ella y aun en contra. El amor occidental es el hijo de la filosofía y del sentimiento poético que transfigura en imagen todo lo que toca. Por esto, para nosotros, el amor ha sido un culto.”*<sup>1027</sup> El despunte y separación con respecto a la religión permitió extender el concepto hacia nuevos horizontes. Además, las imágenes presentadas en la filosofía son diversas. Así como la poesía que transforma el sentido del amor, por eso es que nos ocupamos de él.

---

<sup>1025</sup> Paz, Octavio. (2008) óp. cit. p. 17.

<sup>1026</sup> Ibid. p 20.

<sup>1027</sup> Ibid. pp. 39-40.

La idea religiosa del amor de la que, como dice Paz, occidente se desplegó fue precisamente esa en donde *“el amor cristiano no siempre ha sido presentado como armonía de perfección divina, los cristianos antiguos pronto separaron el ágape de la cupiditas, polos de afecto entre los cuales se instauró una tensión que llegó a perfilar escenas tan dramáticas como las que escribió San Agustín en su libro VIII de las Confesiones o como el caso de Orígenes, quien prefirió castrarse a tener que vivir un día más con las pulsiones concupiscentes.”*<sup>1028</sup> Es decir, dentro del cristianismo y su visión religiosa del amor, ya no tenía o no sólo se dirigía hacia una perfección divina sino que, el ágape se transformó en una moral ascética, en una negación del cuerpo y los placeres. La satisfacción corpórea no había estado presente, pero ahora se radicalizaba hasta llegar a la mutilación de genitales con tal de no caer en ninguna tentación y así, la conciencia moral cristiana estuviera tranquila. El amor religioso, siempre es un amor moral, realizado por mandato.

El abordaje del amor es una reflexión como otras tantas descendientes de Platón, que exaltó siempre el Ser, como dice Paz. Y añade, *“descendientes luciferinos: hijos de la luz caída, la luz negra. Para la tradición filosófica Eros es una divinidad que comunica a la oscuridad con la luz, a la materia con el espíritu, al sexo con la idea, al aquí con el allá. Por estos filósofos habla la luz negra, que es la mitad del erotismo: media filosofía. Para encontrar visiones más completas hay que acudir no sólo a los filósofos sino a los poetas y a los novelistas. Reflexionar sobre Eros y sus poderes no es lo mismo que expresarlo; esto último es el don del artista y del poeta.”*<sup>1029</sup> Pone el ejemplo de Sade que con sus personajes y su escritura se convierte en un hijo de la luz caída. Se presenta de ese modo porque aún contempla ese discurso filosófico pesado en donde se expresa la luz negra de un erotismo como media filosofía. Hemos dado cuenta cómo el discurso de la tradición filosófica ha dominado. A pesar de ello, están los poetas y los novelistas que expresan la enigmática pasión erótica y sus sorprendentes manifestaciones, como también nos ha dicho el poeta. Parafraseando a Paz cuando habla de Freud, diremos: la superioridad del pedagogo reside en que sabe unir su experiencia pedagógica con su imaginación poética.

---

<sup>1028</sup> Castro Rojano, Brenda Libia. (2008) óp. cit. p. 4.

<sup>1029</sup> Paz, Octavio. (2008) óp. cit. p. 27.

Nos encontramos en la celebración de Eros, en donde para el poeta el amor “*es una atracción hacia una persona única: a un cuerpo y un alma. El amor es elección; el erotismo, aceptación. Sin erotismo -sin forma visible que entra por los sentidos- no hay amor, pero el amor traspasa el cuerpo deseado y busca el alma en el cuerpo y, en el alma, al cuerpo. A la persona entera.*”<sup>1030</sup> No da lo mismo estar con cualquiera, sino que, es un deseo por alguien en específico. Lo que le hace ser único, es que tiene no sólo un cuerpo sino un alma. El amor no se dirige al aire, antes bien es una elección que se da en una búsqueda constante.

Es justamente en esa búsqueda de la completud lo que nos mueve. Asimismo, es en el mito originario de la palabra y a través de la metáfora poética que encontramos un sentido pedagógico tan vivo como una llama; una imagen de pedagogía. Una imagen equívoca. Así, pues, el sentido pedagógico del que hablamos es equívoco, para el cual retomamos el discurso que pronuncia Sócrates. Además, como ya hemos dicho, “*no es extraño que la filosofía del amor haya aparecido primero en Grecia. Allá la filosofía se desprendió muy pronto de la religión [...] Tampoco es extraño que el primer filósofo del amor, Platón, haya sido también un poeta: la historia de la poesía es inseparable de la del amor. Por todo esto, Platón es el fundador de nuestra filosofía del amor. Su influencia dura todavía, sobre todo por su idea del alma; sin ella no existiría nuestra filosofía del amor o habría tenido una formulación muy distinta y difícil de imaginar.*”<sup>1031</sup> Si es que queremos comprender el sentido de lo que propone Platón acerca del amor, no sólo es necesario regresar a su lectura sino tener en claro que sin los griegos, sin aquella Grecia en donde se pronunciaron vastos y diversos discursos acerca de este objeto que es el amor, es imposible comprender la imagen pedagógica del amor. La huella de Platón puede ser temeraria, pero es imprescindible estudiarla porque es un clásico. Incluso podríamos argumentar que su influencia sigue vigente no sólo por su idea del alma sino porque ha trascendido a su tiempo. Y recordamos cuando estando en la Universidad de Antioquia en Colombia decía Mèlich al respecto de la filosofía de Platón: *La sombra [de Platón] del ciprés es alargada*. Retomando así, la primera novela del escritor Miguel Delibes.

---

<sup>1030</sup> Ibid. p. 33.

<sup>1031</sup> Ibid. p. 40.

El amor de Platón, dice Paz, no es el nuestro. Además, lo suyo no es una filosofía del amor sino una forma sublimada (y sublime) del erotismo. Y apunta que esta idea se encuentra en el *Fedro*, sobre todo en el *Banquete*, compuesto por varios discursos o elogios sobre el tema del amor. Es preciso el poeta al señalar, como lo hemos venido anunciando, acerca de que los discursos *“representan las opiniones o puntos de vista corrientes en aquella época sobre el tema, salvo el de Sócrates, que expresa las ideas de Platón.”*<sup>1032</sup> Los comensales habían pronunciado sus respectivos discursos, unos discursos unívocos, corrientes acerca del amor. El único que había salido de aquella unicidad era Sócrates.

En la palabra de Sócrates está el pensamiento de Platón, un pensamiento que no era parecido a ninguno de los discursos que habían pronunciado los comensales. Ni siquiera el discurso de Agatón por mucho que Sócrates lo tuviera en alta estima. Tampoco, como ha dicho Paz, el bello discurso de Aristófanes que con el mito del andrógino original intenta explicar la atracción que unos sienten hacia otros. El andrógino que amenazaba a los dioses, por lo tanto, Zeus decide dividirlos. De este modo las mitades andan en busca de su mitad complementaria sin descanso.

Asimismo, *“el mito del andrógino no sólo es profundo, sino que despierta en nosotros resonancias también profundas: somos seres incompletos y el deseo amoroso es perpetua sed de “completud”. Sin el otro o la otra no seré yo mismo.”*<sup>1033</sup> Es tan explícito que, como dice Paz, es una metáfora poética que, sin explicar realmente nada, dice todo lo que hay que decir del amor. No es una filosofía y responde al misterio del amor con otro misterio. Es también una función del mito. Aunque, *“el mito del andrógino no toca ciertos aspectos de la relación amorosa que son esenciales, como el nudo entre libertad y predestinación o entre vida moral e inmortalidad.”*<sup>1034</sup> El poeta hace hincapié en citado mito porque encuentra una profundidad nata de sabernos incompletos. Asimismo, el deseo de ser completados. Es siempre el otro quien nos da plena existencia. El otro, por el que yo soy. Quizás si el otro estuviera ahí como predestinación, no buscaríamos la completud.

---

<sup>1032</sup> Ibid. p. 41.

<sup>1033</sup> Ídem.

<sup>1034</sup> Íd.

Para nosotros, como para Paz, *“El centro de El Banquete es el discurso de Sócrates. El filósofo relata a sus oyentes una conversación que tuvo con una sabia sacerdotisa extranjera, Diotima de Mantinea. Platón se sirve con frecuencia de mitos antiguos (o inventados) expuestos por algún visitante ilustre.”*<sup>1035</sup> Así como lo hace en el séptimo capítulo de la República o en el diálogo con Protágoras. La fuerza del mito es importante para Platón, por lo tanto, no tiene empacho para retomar su función creadora de cultura<sup>1036</sup>. Así como reconocer que la educación del niño comienza con el mito<sup>1037</sup>.

Es verdaderamente sorprendente el giro que tiene el diálogo con la intervención de Sócrates; asimismo, que para la época la palabra de una mujer, aunque físicamente no esté presente tenga dicha relevancia. De este modo, *“parece extraño que, en una sociedad predominantemente homosexual como el círculo platónico, Sócrates ponga en labios de una mujer una doctrina sobre el amor.”*<sup>1038</sup> Tanto Platón como el mismo Sócrates o a través de éste rompen con esa sociedad homosexual. Quienes participaban de aquel momento eran hombres, porque a las mujeres como a los esclavos no les era permitido participar.

Lo que acontece en el discurso de Sócrates es que, *“se trata de una reminiscencia, precisamente en el sentido que da Platón a esta palabra: un descenso a los orígenes, lugar de las verdades primordiales.”*<sup>1039</sup> Es en ese sentido que nos obligamos a volver para reconocer el punto de partida. Una vuelta al origen. Es por ello por lo que, hay la necesidad de regresar a Sócrates en el momento en que anuncia y aclara sobre el discurso que va a contar sobre Eros es de un día en que lo escucho por parte de una mujer sabia, Diotima de Mantinea. Reconoce a la mujer no sólo como sabia de éstas y otras cosas, sino que, ella le enseñó las cosas del amor. Apelara a su memoria para recordar las palabras de sabiduría. Su proceder sería lo acordado con Agatón, es decir, hablar sobre quién es, cuál es su naturaleza y la exposición de sus obras. Luego entonces, a Sócrates le pareció iniciar contando acerca del interrogatorio del que era objeto por parte de aquella extranjera.

---

<sup>1035</sup> Ibid. p. 41-42.

<sup>1036</sup> Supra. p. 20.

<sup>1037</sup> Supra. p. 35.

<sup>1038</sup> Paz, Octavio. (2008) óp. cit. p. 42.

<sup>1039</sup> Ídem.

Y así inicia Sócrates, en medio de aquel interrogatorio en donde decía lo mismo que Agatón en su discurso. Es decir, que Eros era un gran dios y que lo era de las cosas bellas. Al escucharle, Diotima le rebatía sus dichos diciéndole que no era ni bello ni bueno. De este modo, a Sócrates le causa intriga porque, entonces, Eros tendría que ser feo y malo<sup>1040</sup>. Es decir, sino es una cosa es otra, según Sócrates. Es decir, colocándose en los extremos, pensando que, si no es bello, por lo tanto, tendría que ser feo.

Al escuchar el pensar de Sócrates, preguntó entonces la sacerdotisa: *“¿Y lo que no sea sabio, ignorante? ¿No te has dado cuenta de que hay algo intermedio entre la sabiduría y la ignorancia? [A lo que responde Sócrates: ¿Qué es ello?] ¿No sabes -dijo- que el opinar rectamente, incluso sin poder dar razón de ello, no es ni saber, pues una cosa de la que no se puede dar razón no podría ser conocimiento, ni tampoco ignorancia, pues lo que posee realidad no puede ser ignorancia? La recta opinión es, pues, algo así como una cosa intermedia entre el conocimiento y la ignorancia.”*<sup>1041</sup> Es, pues, que a diferencia de Sócrates; Diotima se coloca en el intermedio. Es decir, en un “entre”. Por lo tanto, lo que ha de aparecer es una opinión recta, en la que estemos colocados en un entre una cosa y la otra. Es, pues, que no podemos decir razón sobre una cosa, sino sólo opinar rectamente, estando en el intermedio. No somos ni ignorantes, ni sabios.

Sócrates, tenía un discurso similar al de Agatón cuando estaba dialogando con Diotima. Es decir, decía que todos reconocían a Eros como un gran dios. Todos, sin importar que fueran entendidos o no. Con sagacidad le pregunta la sacerdotisa: *“¿Y cómo podrían estar de acuerdo, Sócrates, en que es un gran dios aquellos que afirman que ni siquiera es un dios?”*<sup>1042</sup> Y uno de ellos, para sorpresa de Sócrates, es él mismo y Diotima, también. Entonces, le explicaba cómo él era uno de los que negaba Eros es un dios, A través de la pregunta hacia afirmara que todos los dioses son felices y bellos. Además de que, si es feliz es porque poseen todas las cosas buenas y bellas. De otro modo no podrían decir que Eros es un dios.

---

<sup>1040</sup> *Banquete*, 201e.

<sup>1041</sup> *Banquete*, 202a.

<sup>1042</sup> *Banquete*, 202e.



Aunque, Sócrates con respecto a Eros había reconocido que carece de cosas buenas y bellas, por lo tanto, desea eso mismo de que está falto<sup>1043</sup>. Entonces, no es un dios. Porque, ¿cómo podría ser un dios el que no participa de lo bello y de lo bueno? Pregunta, Diotima. Es decir, no hay posibilidad de que sin esa condición sea dios. De este modo, ni siquiera Sócrates lo considera un dios.

Asimismo, Sócrates al darse cuenta de que ni él considera como un dios a Eros, reflexiona preguntándose: ¿qué puede ser Eros? Responde provisionalmente: ¿Un mortal? Tampoco, le dice Diotima. Queda la pregunta: ¿y qué es Eros, sino es un dios, ni un mortal? Como ya había lo dicho la sacerdotisa con algunos ejemplos, acerca de que Eros es *“algo intermedio entre lo mortal y lo inmortal [Es decir,] un gran demon, pues también todo lo demónico está entre la divinidad y lo mortal. [Su poder radica en que,] interpreta y comunica a los dioses las cosas de los hombres y a los hombres las de los dioses, súplicas y sacrificios de los unos y de los otros órdenes y recompensas por los sacrificios. Al estar en medio de unos y otros llena el espacio entre ambos, de suerte que el todo queda unido consigo mismo como un continuo. A través de él funciona toda la adivinación y el arte de los sacerdotes relativa tanto a los sacrificios como a los ritos, ensalmos, toda clase de mántica y la magia.”*<sup>1044</sup> Para Diotima, al estar entre, en un intermedio es porque es un demon, es decir, es aquello que como entre los poetas expresa la divinidad o una entidad metafísica cósmica intermediaria entre los dioses y los hombres, como lo dice Martínez.<sup>1045</sup> Eros es un démon.

De este mismo modo, Eros al estar en el intermedio de lo mortal y la divinidad, actúa como un vínculo que interpreta y comunica. Es, pues, una continuidad y unidad que está entre lo mortal y lo inmortal. La función de Eros es la de ser un enlace, para decirlo con Martínez, *“la idea de que Eros actúa como un vínculo (sýndesmos) que mantiene unido el universo [...] es una de las cosas que mantienen en cohesión el universo.”*<sup>1046</sup> Al ser un vínculo de unidad, permite la relación entre la humanidad y la divinidad.

---

<sup>1043</sup> Banquete, 202d.

<sup>1044</sup> Banquete, 202e.

<sup>1045</sup> Platón. (1988) óp. cit. p. 247.

<sup>1046</sup> Ídem.

Eros, según Diotima, es un demon entre los démones, es decir, un vínculo entre la divinidad y los hombres que se presenta estando en vigilia como sueños. Asimismo, *“el que es sabio en tales materias es un hombre demónico.”*<sup>1047</sup> Por el contrario de aquel que es un simple artesano que sólo sabe de artes o bien, de trabajos manuales. Es por ello por lo que, aspiramos a ser hombres sabios. Lo supo comprender Sócrates porque enseguida pregunta acerca del padre y la madre de Eros. Y aquí, comienza la exposición del mito de Eros por parte de Diotima, que se considera una de las páginas más poéticas de Platón, dice a pie de página Marcos Martínez, continúa diciendo acerca de que ve la función de este mito en precisar lo que debe entenderse como demon intermediario<sup>1048</sup>.

Diotima, comienza su narración en el momento en que se celebraba un banquete entre los dioses por el nacimiento de Afrodita. De los muchos que estaban congregados en el festín, se encontraba Poros, hijo de Metis. En el confín de aquel banquete, Penía llegó a mendigar; es, pues, lo que hace porque personifica la Pobreza<sup>1049</sup>. Penia estaba al acecho porque se encontraba cerca de la puerta de aquel lugar. Poros representa el Recurso<sup>1050</sup>, es decir, el deseo y la valentía. Poros que también es plenitud, pero también abundancia. En tanto que, Penia vigilante; Poros por su lado, *“embriagado de néctar, entró en el jardín de Zeus y, entorpecido por la embriaguez, se durmió. Entonces Penía, maquinando, impulsada por su carencia de recursos, hacerse un hijo de Poros, se acuesta a su lado y concibió a Eros.”*<sup>1051</sup> El hijo de la carencia y la abundancia. De este modo, Eros nació, entre la embriaguez de su padre y la astucia de su madre. Poros, siempre quieto, no supo de sí mismo. Penía estando al acecho, piensa en que algo le falta, por lo tanto, tiene que moverse. Al pensar, es un estar pensándose, lo cual le lleva al impulso de encaminarse hacia Poros aquel que es hermoso, es un dios bello y no podría ser de otra manera porque representa la abundancia. Mientras ella, Penía, no es para nada agraciada, además, es la miseria porque representa la penumbra; aquello que nos posiciona ante falta.

---

<sup>1047</sup> *Banquete*, 203a.

<sup>1048</sup> Platón. (1988) óp. cit. p. 248.

<sup>1049</sup> Ídem.

<sup>1050</sup> Íd.

<sup>1051</sup> *Banquete*, 203b.

Asimismo, Eros es también acompañante de Afrodita por ser concebido en la fiesta en honor a su nacimiento. Además, es amante de lo bello y Afrodita es bella. De aquella relación entre Poros y Penía, el jardín de Zeus, nace el amor. Eros, tiene de su madre ser *“siempre pobre, y lejos de ser delicado y bello, como cree la mayoría, es, más bien, duro y seco, descalzo y sin casa, duerme siempre en el suelo y descubierta, se acuesta a la intemperie en las puertas y al borde de los caminos, compañero siempre inseparable de la indigencia”*<sup>1052</sup>. Esa es una característica que tiene por parte de la naturaleza de Penía. Hay una necesidad, una carencia que le obliga a caminar descalzo en medio de la penumbra. Eros, es también duro, es también un indigente, andrajoso y precario de aspecto.

Desde luego, por medio de la naturaleza de Poros, Eros *“está al acecho de lo bello y de lo bueno; es valiente, audaz y activo, hábil cazador, siempre urdiendo alguna trama, ávido de sabiduría y rico en recursos, un amante del conocimiento a lo largo de toda su vida, un formidable mago, hechicero y sofista”*<sup>1053</sup> Esa es la naturaleza de su padre. Eros no sólo convive con la naturaleza de su madre, sino que, también contempla lo bello y lo bueno. Participa de la abundancia y del impulso fehaciente por buscar el conocimiento, se atreve a estar siempre en la insistencia de la búsqueda. Por lo tanto, el amor está condenado a vivir siempre entre la abundancia y la carencia.

Eros, siempre ha de estar en un intermedio o, mejor dicho, está entre la abundancia y la carencia; asimismo, es experimentar el dolor de aquello que nos falta. Decimos que Eros está entre una cosa y la otra. Y nos dice Diotima: *“No es por naturaleza ni inmortal ni mortal, sino que el mismo día unas veces florece y vive, y cuando está en la abundancia, y otras muere, pero recobra la vida de nuevo gracias a la naturaleza de su padre. Mas lo que consigue siempre se le escapa, de suerte que Eros nunca ni está falto de recursos ni es rico, y está, además, en el medio de la sabiduría y la ignorancia”*<sup>1054</sup> Eros participa de ambos. Siempre estará entre Penía y Poros; entre la carencia y la abundancia; entre la pobreza y el recurso.

---

<sup>1052</sup> Banquete, 203d.

<sup>1053</sup> Banquete, 203d.

<sup>1054</sup> Banquete, 203e.

Eros está en el intermedio en el que en un momento experimenta el florecimiento de la abundancia, pero al instante está experimentando la escasez de la carencia. Cuando cree que consigue algo, es el momento en que lo ha perdido. Es, pues, también el saber que no le hace falta recurso, pero siempre está la pérdida casi instantánea del mismo. Eros ni es inmortal ni mortal, no le sucede como a los dioses que están tan despreocupados creyendo que lo tienen todo, incluso la sabiduría la cual no desean ni aman. Del mismo modo, los ignorantes ni desean, ni aman hacerse sabios. Es decir, siempre están satisfechos o como remata Diotima en su discurso: *“el que no cree estar necesitado no desea tampoco lo que no cree necesitar.”*<sup>1055</sup> Sin necesidad de sabiduría, tampoco hay deseo porque no sabe o no le interesa saber.

Luego entonces, los sabios creen tener sabiduría y los ignorantes no la necesitan. Y es aquí donde Sócrates preguntó, si no son éstos los que aman la sabiduría, quiénes. Reviró Diotima diciendo que hasta un niño comprendería quiénes son los que están en medio de los sabios y los ignorantes. En donde, por supuesto está Eros. También dirá que la sabiduría: *“es una de las cosas más bellas y Eros es amor de lo bello, de modo que Eros es necesariamente amante de la sabiduría, y por ser amante de la sabiduría está, por tanto, en medio del sabio y del ignorante. Y la causa de esto es también su nacimiento, ya que es hijo de un padre sabio y rico en recursos y de una madre no sabia e indigente. Ésta es, pues, querido Sócrates, la naturaleza de este demon.”*<sup>1056</sup> Si Eros ama las cosas bellas y la sabiduría es una de éstas, es evidente que se posicionará como amante. Eros es un amante intermedio, pues se encuentra entre el sabio y el que no sabe. Es Eros el que, por amor a lo bello, ama la sabiduría. Es, pues, conveniente mencionar que si se acerca a las cosas sabias es porque su padre es sabio. Por otro lado, si desea saber y siendo amante de la sabiduría es por Penía su madre que no es sabia. Es por ella que quiere saber, porque se sabe ignorante. Aún a pesar de saber y conocer gracias a Poros, su madre le recuerda con toda la intención de que es ignorante. Es ahí donde aparece y permanece el deseo por la sabiduría. El hombre demónico que se sabe ignorante y amante de lo bello.

---

<sup>1055</sup> *Banquete*, 204a.

<sup>1056</sup> *Banquete*, 204b.

Eros es lo que es por la belleza, es decir, es un amante. Eros no es totalmente bello porque tiene la necesidad de amar lo que es bello. La sabiduría pertenece a la esfera de la belleza. Si esto es así, cómo afecta o qué función tiene para los hombres, como le cuestiona en ese momento Sócrates. Ya es sabido cómo nace, ama las cosas bellas, pero aún hay más. Es decir, en qué sentido ama las cosas bellas, o mejor aún, dice Diotima: “*el que ama las cosas bellas desea, ¿qué desea?*”<sup>1057</sup> La respuesta parece evidente, es decir, el deseo es por las cosas sabias; además de que, como responde Sócrates, que lleguen a ser suyas.

Entonces, aparece un problema con respecto a la respuesta que da Sócrates, porque si esas cosas bellas, por lo tanto, sabias; qué será de aquel que las obtenga, que las haga suyas, cuestiona la sacerdotisa. A la respuesta de Sócrates, aparece la pregunta que hace Diotima. Pero, Sócrates no puede responder. Es decir, si hace suyas las cosas bellas, ya no las deseará y tampoco se preguntará por ellas.

Si ama es porque desea, pero desea las cosas bellas y que lleguen a ser suyas. Eros es falta y amor por lo bello. Pero, si acaso aquel que las desea las hace suyas, entonces no tendrá que desear. Así como alguien que ama las cosas buenas desea. Es decir, si ama deseará las cosas buenas. Y vuelve a preguntarle Diotima a Sócrates, acerca de que, si alguien las hiciera suyas, ¿qué sería de él? Aquí, si contesta a la pregunta y dice que sería feliz. Aunque, si hace suyas las cosas buenas, ya no las pretenderá, es decir, no las deseará.

El punto dramáticamente hablando, siguiendo a Diotima, es la posesión. Es decir, quien es feliz deja de preguntarse por la felicidad y la pregunta llega a su conclusión. El que es feliz, no se pregunta por qué quiere ser feliz quien quiere serlo. Y es que, dice Diotima, la respuesta parece que tiene su fin<sup>1058</sup>. Es decir, toda respuesta definitiva, anula la pregunta. Asimismo, dar una respuesta última, significaría cerrar las posibilidades de seguir preguntándose. Toda conclusión tiende a ponerle llave a la pregunta. Por el contrario, la pregunta por la belleza tendría que estar abierta, es decir, acompañada de la transformación.

---

<sup>1057</sup> *Banquete*, 204d.

<sup>1058</sup> *Banquete*, 205a.

Por voluntad y deseo, ¿todos querrán poseer lo bueno, lo bello? le preguntan a Sócrates. Y éste piensa que es común a todos. Aunque, esto no es así porque no todos aman. Entonces, reconoceríamos que unos aman y otros, no. Por lo tanto, no es común como había pretendido Sócrates que fuera. Mas adelante dice Diotima: “*hemos separado una especie particular de amor y, dándole el nombre del todo, la denominamos amor, mientras que para las otras especies usamos otros nombres.*”<sup>1059</sup> Es decir, es una manera del amor. Cuando hablamos o aludimos al concepto de especies, es porque nos referimos a los modos, las maneras del amor. Y una de esas maneras del amor es la que se presenta por medio de la *poíesis*, es decir, la creación<sup>1060</sup>.

Ya se refiere Diotima a que, “*toda causa que haga pasar cualquier cosa del no ser al ser es creación.*”<sup>1061</sup> En donde aparece la falta, es decir, la necesidad de la causa es creación. Y en donde, los trabajos de las artes son creaciones y los artífices de éstas, dice Diotima, son todos *poietai*, creadores. Cuando hablamos de los creadores, no sólo hablamos de los artistas sino sobre todo de los poetas. Es decir, el creador es el poeta que posee la música y el verso. Por lo tanto, la poesía es la creación, la *poíesis*. De este modo sucede con el amor porque significa todo deseo de lo que es bueno y de ser feliz.

Hay diversas maneras de amar como son: los negocios, la afición a la gimnasia o el amor a la sabiduría. Por eso es que, quienes se dirigen al amor son los amantes<sup>1062</sup>. Además, recupera Diotima, lo que ella llama una leyenda que es una clara referencia a lo que decía Aristófanes<sup>1063</sup>. En la cual se ha de contar cómo quienes andan en la búsqueda de su mitad son los que están enamorados. Sin embargo, Diotima piensa de otro modo a lo que había planteado con el andrógino.

---

<sup>1059</sup> *Banquete*, 205b.

<sup>1060</sup> En el sentido que lo trabaja Agatón en el *Banquete*, 196e, es que está articulado a la poesía, es decir, Eros es el dios de la poesía, capaz de hacer poeta a otro, además de ser un buen poeta en toda clase de creación artística. Abbagnano, indica que, “(gr. *ποίησις*; lat. *creatio*; ingl. *creation*; franc. *création*; alem. *Schöp-fung*; ital. *creazione*). indica una forma cualquiera de causalidad productora, tanto la de un artesano, la de un artista o la de Dios. Su significado específico, como particular forma de causación.” Abbagnano, Nicola. (1974) óp. cit. p. 256. Aparece la falta de creación por la necesidad de alguna causa en particular en este caso la del artista.

<sup>1061</sup> *Banquete*, 205c.

<sup>1062</sup> *Banquete*, 205d.

<sup>1063</sup> *Banquete*, 189e.

Por lo cual, Diotima plantea que, *“el amor no lo es ni de una mitad ni de un todo, a no ser que sea, amigo mío, realmente bueno, ya que los hombres están dispuestos a amputarse sus propios pies y manos, si les parece que esas partes de sí mismos son malas. Pues no es, creo yo, a lo suyo propio a lo que cada cual se aferra, excepto si se identifica lo bueno con lo particular y propio de uno mismo y lo malo, en cambio, con lo ajeno. Así que, en verdad, lo que los hombres aman no es otra cosa que el bien.”*<sup>1064</sup> Y no buscan otra cosa que no sea el bien. Asimismo, aman el bien, y por ende desean poseer el bien. Y como remata Diotima, poseerlo siempre<sup>1065</sup>.

El amor es el deseo de poseer siempre el bien<sup>1066</sup>, va a decir Diotima y se toma como una definición típica de lo que es el amor platónico<sup>1067</sup>. Es el bien que Platón plantea del siguiente modo: *“si el alma se deja acompañar por el amor al saber y no se produce en ella una sedición, entonces cada una de sus partes se ocupa en los demás asuntos de lo que le corresponde y actúa con justicia y, además, cada parte disfruta de los placeres que le corresponden, que son los mejores y, en lo posible, los más verdaderos”*<sup>1068</sup> Es aquí, en esta concepción del bien que se concentra el amor de los hombres. El hombre se allega al amor por el saber y no lo rechaza, por lo tanto, siempre se preocupará por buscar el bien con justicia<sup>1069</sup>.

Siendo así, Diotima intenta que Sócrates le diga sobre qué manera y actividad persigue el amor. O si quisiera hablar sobre esa acción especial que le es propia. Pero, Sócrates no sabe, y hace hincapié de que por eso estaba con ella sobre el amor, las cosas en las que se encamina. Responde Diotima que habla acerca de *“una procreación en la belleza, tanto según el cuerpo como según el alma.”*<sup>1070</sup> En este punto, Sócrates le parece confuso de lo que está hablando la sacerdotisa. Necesita que ésta sea más clara.

---

<sup>1064</sup> *Banquete*, 205e.

<sup>1065</sup> *Banquete*, 206a.

<sup>1066</sup> *Banquete*, 206b.

<sup>1067</sup> Platón. (1988) óp. cit. p. 254.

<sup>1068</sup> *República*, 586e.

<sup>1069</sup> *República*, 505a.

<sup>1070</sup> *Banquete*, 206b.

Así sucede, Diotima, le explica de manera aún más abundante sobre que la actividad del amor es la creación de la belleza. Esa acción especial de la que es objeto el amor. Es, también, un impulso creador, lo tienen *“todos los hombres, no sólo según su cuerpo, sino también según el alma, y cuando se encuentran en cierta edad, nuestra naturaleza desea procrear. Pero, no puede procrear en lo feo, sino sólo en lo bello.”*<sup>1071</sup> Esa acción sólo se puede llevar a cabo en lo bello. Por lo tanto, el impulso ha de ser uno creador de lo bello. Es decir, de una obra divina. La procreación es posible por la unión de hombre y mujer, la fecundidad y la reproducción está en ellos. Sólo aquí, pueden los mortales experimentar su inmortalidad. Asimismo, dicho proceso no puede darse en lo incompatible, es decir, lo feo con lo divino; por lo tanto, sólo es compatible lo divino con lo bello. Por lo tanto, es que es por el impulso creador que el amor se acerca y engendra lo bello. Y antes, siquiera de acercarse un poco a lo feo prefiere retener *“el fruto de su fecundidad y lo soporta penosamente.”*<sup>1072</sup> De ahí que, por eso el fecundado se abulte y en consecuencia se produzcan fuertes dolores, asimismo, se contrae para evitar lo feo. El amor ha de ser, *“amor de la generación y procreación en lo bello.”*<sup>1073</sup> De este modo, el amor es generación porque, nos dice Diotima, es algo eterno e inmortal en la medida en que pueda existir en algo mortal. Para ello, es necesario desear la inmortalidad y el bien.

El amor es aquel que tiene por objeto la perpetua posesión del bien, es amor de la inmortalidad<sup>1074</sup>. En la unión de la relación se permite generar, procrear porque se rehúsan a ser inmortales. Ya que, su *“naturaleza mortal busca, en la medida de lo posible, existir siempre y ser inmortal. Pero sólo puede serlo de esta manera: por medio de la procreación, porque siempre se deja otro ser nuevo en lugar del viejo.”*<sup>1075</sup> La inmortalidad siempre es un deseo de los mortales. Y sólo mediante la procreación de un ser nuevo podría ser posible. También el amor nos recuerda que somos, para decirlo con el poeta Raul Gomez Jattin, hijos del tiempo. No podemos eludir las transformaciones porque el tiempo nos pasa.

---

<sup>1071</sup> *Banquete*, 206c.

<sup>1072</sup> *Banquete*, 206d.

<sup>1073</sup> *Banquete*, 206e.

<sup>1074</sup> *Banquete*, 207a.

<sup>1075</sup> *Banquete*, 207d.



Es por ello por lo que, Diotima pone el ejemplo del mismo hombre, pues dice que desde su niñez hasta hacerse viejo sigue siendo el mismo. Aunque, como ella dice, nunca tiene en sí las mismas cosas, sino que se renueva y pierde elementos no sólo corporales sino también del alma. Ya que, ningún elemento permanece, sino que nacen y mueren<sup>1076</sup>. Lo mismo sucede con los conocimientos, porque nunca somos los mismos en relación a éstos. Al estar sujetos a las transformaciones, no somos ni podemos ser nunca los mismos.

El deseo de la inmortalidad es una experiencia poética, es decir, una experiencia vital. La inmortalidad, parafraseando a Paz, está enamorada de las obras del tiempo. Nunca somos los mismos con respecto a nada. Ni el alma, ni el cuerpo, ni los conocimientos. Siempre somos otros, distintos, diferentes a como nos encontrábamos, nos encontramos y nos encontraremos. Además de que, todo se mueve y nada permanece, dice Heráclito, porque no podrías sumergirte dos veces en el mismo río<sup>1077</sup>. Nunca pasa del mismo modo, aunque las acciones sean las mismas. Incluso, el río es otro, porque las aguas son otras, a pesar de que especificidad de la acción de bañarse sea la misma. Ni siquiera el alma puede permanecer de la misma manera, siempre es distinta. El cuerpo, se transforma al ritmo del tiempo. El conocimiento, nunca podrá ser el mismo, porque la singularidad tiende a leer, a aprehender de otras maneras. Nuestro conocimiento es uno antes y será otro después de coger un texto, y es esta manera porque tenemos la cualidad de la memoria, asimismo, la de implantar un nuevo recuerdo en lugar del que se marchó<sup>1078</sup>, pero nunca es el mismo conocimiento.

Es por ello por lo que, dice Diotima, *“lo mortal participa de inmortalidad, tanto el cuerpo como todo lo demás; lo inmortal, en cambio, participa de otra manera. No te extrañes, pues, si todo ser estima por naturaleza a su propio vástago, pues por causa de inmortalidad, ese celo y ese amor acompaña a todo ser.”*<sup>1079</sup> El deseo por la inmortalidad también se expresa en el alma, así como en el conocimiento; en la procreación.

---

<sup>1076</sup> *Banquete*, 207e.

<sup>1077</sup> Vid. *Supra*. p. 351.

<sup>1078</sup> *Banquete*, 208a.

<sup>1079</sup> *Banquete*, 208b.

El deseo de permanecer está presente, tanto así que darían todo por alcanzar la inmortalidad. Es a través de sus vástagos que el deseo de perpetuarse parece posible. El recuerdo es la inmortal virtud que poseen los mortales. De este modo, *“por inmortal virtud y por ilustre renombre todos hacen todo, y cuanto mejores sean, tanto más, pues aman lo que es inmortal.”*<sup>1080</sup> Y son los fecundos los que buscan el cuerpo de las mujeres procurando la procreación de hijos para la inmortalidad, el recuerdo y la felicidad, proyectándose al futuro. Es lo que sucede con el cuerpo, pero los fecundos de alma son los que buscan el conocimiento y cualquier otra virtud porque son procreadores de poetas y artistas inventores. Aun cuando el mayor y más bello conocimiento es la medida y la justicia<sup>1081</sup>.

Luego, entonces, cuando un joven fecundo, desea procrear busca lo bello para poder engendrar. Asimismo, dirá Diotima que este joven de naturaleza divina en razón de su fecundidad, se apega a los cuerpos más bellos. Es decir, con un alma bella, noble y bien dotada. Llegado a este punto se encaminará hacia la abundancia de razonamientos sobre la virtud. Asimismo, cómo debe ser el hombre y lo que debe practicar<sup>1082</sup>. Por lo tanto, al estar en contacto con lo bello, tener contacto con ello y tener por objeto lo bello tendrá los hijos más bellos y más inmortales<sup>1083</sup>.

Diotima, había dicho el misterio de las cosas del amor en las que invitaba a Sócrates a iniciarse. Asimismo, en los ritos finales, pero para iniciarse en éstos es preciso, *“que quien quiera ir por el recto camino a ese fin comience desde joven a dirigirse hacia los cuerpos bellos.”*<sup>1084</sup> Habría que comprender es necesario enamorarse en primer lugar de un solo cuerpo para engendrar bellos razonamientos. Y luego que, la belleza la encuentra en cualquier cuerpo, lo importante es ir detrás de la belleza de la forma. Asimismo, reconocer en la misma belleza sin importar el cuerpo que habite. Es necesario, hacerse amante de todos los cuerpos bellos, así como considerar aún más la belleza del alma que la del cuerpo y conducirlo hacia las ciencias para ver la belleza en éstas, como ha dicho Diotima.

---

<sup>1080</sup> *Banquete*, 208d.

<sup>1081</sup> *Banquete*, 209a.

<sup>1082</sup> *Banquete*, 209b.

<sup>1083</sup> *Banquete*, 209c.

<sup>1084</sup> *Banquete*, 210a.

La sacerdotisa nos ha dicho los momentos en que podemos llegar a la belleza. Sin ser esclavo de la belleza de un solo ser, sino por el contrario, siempre buscar lo bello. Es decir, sumergirse en el mar de lo bello. Y de este modo, engendre muchos bellos y magníficos discursos y pensamientos por amor a la sabiduría<sup>1085</sup> para que descubra una única ciencia como la que hemos venido presentando de la mano con Diotima.

Para comprender la belleza que es adonde nos dirigimos o lo que la idea platónica tiene que decirnos es necesario ser instruidos en las cosas del amor. Y, *“tras haber contemplado las cosas bellas en ordenada y correcta sucesión, descubrirá de repente, llegando ya al término de su iniciación amorosa, algo maravillosamente bello por naturaleza.”*<sup>1086</sup> La intención es dirigirse hacia el conocimiento de la belleza, pero de una belleza absoluta para que se conozca lo que es la belleza en sí<sup>1087</sup>. Es la belleza proceso y fin. Y es en ese momento en donde la vida, dice Diotima, *“más que en ningún otro, le merece la pena al hombre vivir: cuando contempla la belleza en sí.”*<sup>1088</sup> Es el momento de detenerse, para observar y reflexionar la belleza. Es poner toda nuestra atención sobre la belleza en sí.

La belleza en sí, no tiene comparación, no hay nada que se le parezca, por lo tanto, tendríamos que estar atentos a ella; quedar extasiados y estar dispuestos con tal de ver y estar siempre con el amado. Es decir, sin importar nada más que el amado para contemplarlo y poder estar a su lado. El amor es belleza, es poder ver la belleza en sí. Es poder mirar las virtudes verdaderas. Asimismo, ver al que es engendrado y creado en una virtud verdadera y poder, si acaso, llegar a ser inmortal<sup>1089</sup>.

De este modo, como nos relata Aristodemo, Sócrates culminó su discurso gracias a la palabra de Diotima. Asimismo, la intención es persuadir, dice Sócrates, a los demás para poseer a Eros como lo mejor de la naturaleza humana. Además de honrar al dios, las cosas del amor y que practica. Y eso es lo que recomienda, elogiando siempre su poder y valentía.

---

<sup>1085</sup> *Banquete*, 210d.

<sup>1086</sup> *Banquete*, 210e.

<sup>1087</sup> *Banquete*, 211c.

<sup>1088</sup> *Banquete*, 211d.

<sup>1089</sup> *Banquete*, 212a.

Es, pues, el discurso en el que nos sustentamos para poder hablar de un amor pedagógico, un amor de la locura en donde se experimenta la incompletud. Decimos que es un amor loco porque no hay reciprocidad, es decir, no hay una correspondencia mutua en la que se establezca una demanda perversa, sino que el amor pedagógico es una respuesta en el aquí y en el ahora sin esperar nada de vuelta. Podríamos pensar en ese sentido que el amor pedagógico es imposible, en consecuencia, no habría pedagogía.

El amor pedagógico, como nos ha mostrado Diotima, es la experiencia de la incompletud. Asimismo, de la experiencia angustiosa en donde es necesario moverse ante la falta. Porque cuando más estamos seguros y creídos que la completud, de que la falta está cubierta, es el momento de la felicidad, pero ahí mismo se encuentra al acecho la carencia que nos recuerda que tenemos que seguir buscando hasta la muerte.

Es Poros quien nos hace creer que lo tenemos, experimentar la felicidad. Y es en ese momento donde no hay movimiento, ni hace falta pensarnos y tampoco sabemos de nosotros mismos. Aunque, al mismo tiempo surge la frustración de no tener nuestra completud y la felicidad desaparece porque Penía hace su aparición recordándonos que tenemos que movernos, el deseo por saber y saber de nosotros mismos está en este momento. Posicionarse en este momento, es hacerlo en la falta, en la constante incompletud. Y es de este modo que nos encontramos en un estado de incertidumbre, sólo tenemos la certeza de que hemos de morir.

Penía es la imagen pedagógica de lo humano, la cual nos hace movernos en medio de la incertidumbre. Es decir, nada tenemos, nada somos sino sólo mortales en busca del deseo de la inmortalidad. Somos aquellos que buscamos hasta la muerte la sabiduría. Es Penía la representación de una idea de formación, en la que implica no sólo moverse, posicionarse en la búsqueda sino de un reconstruirse frente a la universalidad y que, de antemano hemos de saber que va a doler. El momento de Penía, es el momento de preguntarnos por nosotros mismo, para abrirnos a todas las imágenes de humanidad. Rompemos con Poros, es decir, con nosotros mismos, para abrirnos con Penía, es decir, con todo lo extraño a nosotros. Penía, como formación, es una relación, un encuentro entre la universalidad y la

singularidad. Y la relación es ética, en donde todas las imágenes de alteridad, de diversidad, es decir, de humanidad caben. En el amor pedagógico no hay exclusión sino posibilidad de encuentro ético con lo otro. Ya lo decíamos, el amor pedagógico no es una demanda sino una respuesta. Es decir, siguiendo a John Lennon, el amor [pedagógico] es la respuesta y tú de seguro la sabes. El amor [pedagógico] es una flor que debes dejar crecer. Es con dicha frase que comienza su capítulo Meneses Díaz en *el nuevo amor pedagógico*<sup>1090</sup>.

Se hace presente la necesidad de escribir, ¿para qué? Para nada, para reflexionar y pensarnos; ¿por qué? *“es porque los tiempos cambian que necesitamos más pedagogía, más amor, más amor pedagógico.”*<sup>1091</sup> Es porque el tiempo, cualquier tiempo, es el tiempo de la pedagogía. Y no es el tiempo lógico, ni cronológico sino anacrónico. Es decir, parece ser que el amor pedagógico y la pedagogía no corresponden a nuestra época, sin embargo, es aquí en donde tendrían que estar presentes.

La pedagogía y el amor pedagógico tendrían que estar presentes porque hay una necesidad frente a nuestra época, y *“no sólo es la tecnología lo que está afectando la época, lo hacen también las tensiones con los contextos de incremento del despojo, la dominación, la manipulación mediática, la exclusión, la crisis de sustentabilidad y el exacerbado mercantilismo. Entre lo que se vive y lo que se desconoce, estar en una posición zombie (de muerto viviente), parece ser el modo más sensato de impedir el sufrimiento. Y, en efecto, la virulencia que ha alcanzado la estética zombie y lo que algunos denominan el autismo social (la incapacidad de establecer vínculos relevantes con cualquier alteridad), habla de un cambio morfológico en el mapa del mundo emocional e imaginal de los actores. [Nos ocupamos del amor pedagógico porque] obedece a una sensación de extrañeza frente al dominio actual de la in-sensibilidad, recreada desde la gramática zombie imperante”*<sup>1092</sup> Nuestro presente está tan presente que resulta abrumador y no hay *vasos comunicantes* como dijera André Breton que permitan un enlace entre lo real y el sueño de la alteridad.

---

<sup>1090</sup> Meneses Díaz, Gerardo. (Comp.) *El nuevo amor pedagógico & un ExpeRiMientO*. Lucerna Diogenis. México, D. F. 2013. p. 9.

<sup>1091</sup> Ibid. p. 11.

<sup>1092</sup> Ibid. pp. 13-14.

Retomando, como lo hace Meneses, a Leticia Flores Flores nos preguntamos: *¿Dónde empieza la destructividad en el amor?*, es decir, frente a un tiempo en donde los signos de nuestro presente se agudizan en un autismo social. Luego, entonces, ¿qué lugar tendría el amor? ¿necesitamos algo que se articule con el amor para generar sensibilidad frente a los signos de la posmodernidad? ¿en dónde nos atrincheramos para resistir el embate de dicho tiempo? Asimismo, ¿hacia dónde nos movemos frente al narcisismo imperante? ¿de qué maneras insistir para que ni el individualismo ni el egoísmo tengan la última palabra? ¿cuál es la respuesta al incremento de la violencia en este presente? Ya también Meneses se pregunta por la preocupante losa del neoliberalismo, el discurso de competencias educativas, el rechazo a la otredad, la comercialización de la cultura o el empobrecimiento de ésta. Asimismo, menciona ese nihilismo ramplón, el vacío del eterno retorno, la agonía de lo poético, la pobreza musical, los dogmatismos de los que aún somos presos<sup>1093</sup>.

Por lo tanto, no es difícil darse cuenta que el odio está latente, y Leticia Flores nos diría que tampoco lo es reconocer el odio, la destrucción y la crueldad como signos de nuestra cotidianidad en relaciones con los otros<sup>1094</sup>. Frente a lo que hemos plateado, quisiéramos abrir el panorama de lo que será y con lo cual comenzaremos el siguiente momento de este último capítulo. Entramos en el momento propositivo, en donde intentamos presentando algunas imágenes de lo que entendemos por deferencia.

El siguiente momento es crucial y no menos importante que el resto de la investigación. Tenemos la intención de seguir creando, proponiendo conceptos a discutir, otras formas de comprender la humanidad. Escribimos no porque algo sepamos sino porque algo queremos saber. Indagamos y nos colocamos epistémicamente en una ruptura frente a nuestro tiempo. Es, pues, un tiempo de indiferencia, de clasificaciones absurdas y absolutas. Escribimos en contra de esas formas que pretenden determinar. En medio de este tiempo, entre discurso, teoría y práctica pedagógica, proponemos un tiempo, una pedagogía distinta y distante de cualquier determinismo, una pedagogía de la deferencia.

---

<sup>1093</sup> Ibid. p. 15.

<sup>1094</sup> Flores Flores, Leticia. *“¿Dónde empieza la destructividad en el amor?”* Revista Tramas. Subjetividad y procesos sociales. No. 26. UAM-X. México, D. F. 2006. p. 41.

III.3. La deferencia o de cómo mirar con los ojos del niño.

*“El tiempo de la poesía es el tiempo de antes del tiempo, el de la “vida anterior” que reaparece en la mirada del niño, el tiempo sin fechas.”*

Paz, Octavio

*“Mire la calle.  
¿Cómo puede usted ser  
indiferente a ese gran río  
de huesos, a ese gran río  
de sueños, a ese gran río  
de sangre, a ese gran río?”*

Nicolás Guillén

No nos invade la prisa en este último apartado. Es aquí, también, donde nos volvemos a detener para pensar de nueva cuenta la humanidad. Es la pedagogía el único lugar, el único tiempo, la única profesión en donde se piensa la humanidad y crea imágenes de humanidad. Venimos de estudiar e indagar sobre el amor pedagógico, es decir, un sentido pedagógico que implica necesariamente a la humanidad. Ha sido una lectura que no imponemos sino sólo la presentamos para seguir pensando la pedagogía. Hablamos desde lo que somos y en una relación epistémica con el mundo que nos abre horizontes.

El amor, la amistad<sup>1095</sup>, las relaciones humanas necesitan tiempo. La escritura necesita su tiempo, uno que no es cronología sino creación. Es tiempo de Eros, ese que, *“no es un dios, ni un hombre: es un demonio, un espíritu que vive entre los dioses y los mortales. Lo define la preposición entre: en medio de esta y la otra cosa. Su misión es comunicar y unir a*

---

<sup>1095</sup> Cfr. Morales, Helí. *Analítica de la amistad*, en: Meneses Díaz, Gerardo. (2013) óp. cit. p. 23.

*los seres vivos. Tal vez por esto lo confundimos con el viento y lo representamos con alas. Es hijo de Pobreza y de Abundancia y esto explica su naturaleza de intermediario: comunica a la luz con la sombra, al mundo sensible con las ideas. Como hijo de Pobreza, busca la riqueza; como hijo de Abundancia, reparte bienes. Es el deseante que pide y el deseado que da.*<sup>1096</sup> Así lo ha dicho el poeta que, también como nosotros, utiliza la preposición entre para colocar a Eros. Es decir, siempre está en medio, es un intermedio porque, no es dios ni mortal, es un demonio. Eros es un puente de comunicación, un punto de unión. Se encuentra en la búsqueda, deseando y dando lo que no se tiene.

El amor no es hermoso, sino que, nos recalca Paz, desea la hermosura. El amor es una clara manifestación de deseo y deseo por la belleza. Al contrario de lo que se pudiera pensar, Diotima nos recordaría, como lo hace el poeta acerca de que *“el amor no es simple. Es un mixto compuesto por varios elementos, unidos y animados por el deseo. [Aquí pensamos que tanto para el amor como para la pedagogía]. Su objeto no es simple y cambia sin cesar. El amor es algo más que atracción por la belleza humana, sujeta al tiempo, la muerte y la corrupción. [...] Todos los hombres desean lo mejor, comenzando por lo que no tienen.”*<sup>1097</sup> El amor en su complejidad, tiende hacia la unión. Y dicha unión no es posible sino por el deseo. Es, pues, el deseo por la belleza, pero no sólo, sino que, el amor se abre. Es decir, el amor no es, como decíamos, unívoco sino equívoco. El amor se ve obligado a desplegarse porque no puede evitar las transformaciones, las interpretaciones, los distintos sentidos que viven en él. Se despliega porque no puede eludir el paso del tiempo.

El hombre no sólo desea la belleza, sino que, también desea la felicidad. Y no es una felicidad cualquiera, sino que pretende ser perenne. El problema es que al hombre lo rodea el tiempo, la muerte y por de pronto la corrupción. Es por ello por lo que, tendría que asumirse finito, sujeto a las casualidades, peripecias, a la felicidad instantánea, a la felicidad perecedera. El hombre como hombre nunca podrá cruzar las puertas del paraíso sino sólo contemplar y desear alcanzarlas.

---

<sup>1096</sup> Paz, Octavio. (2008) óp. cit. p. 42.

<sup>1097</sup> Ibid. p. 43.



Por lo tanto, podemos afirmar con Paz que, *“todos los hombres padecen una carencia: sus días están contados, son mortales. La aspiración a la inmortalidad es un rasgo que une y define a todos los hombres.”*<sup>1098</sup> Es decir, el deseo por permanecer, por perdurar en el hombre es lo que le hace moverse de lugar. Coger lo mejor para tenerlo por siempre. Es el deseo del que todos quieren participar, es decir, el de perpetuarse.

Además, nos hemos dado cuenta que el amor pedagógico que presentamos a través de la palabra de Diotima, es un amor revelado que no se puede ver con los ojos sino con el entendimiento<sup>1099</sup>. Por lo tanto, lo que deseamos es amar a la belleza en sí misma. Amar la idea de la belleza, encaminándonos hacia ella de manera ética. Lo que queremos decir, lo diremos con el poeta en el momento que dice: *“En la juventud nos atrae la belleza corporal y se ama sólo a un cuerpo, a una forma hermosa. Pero si lo que amamos es la hermosura, ¿por qué no amarla en ella misma? ¿Y por qué no ir más allá de las formas y amar aquello que las hace hermosas: la idea? Diotima ve el amor como una escala: abajo, el amor a un cuerpo hermoso; en seguida, a la hermosura de muchos cuerpos; después a la hermosura misma; más tarde, al alma virtuosa; al fin, a la belleza incorpórea.”*<sup>1100</sup> Y es en ese camino real que contiene a la belleza, la verdad y el bien. Un camino que, si persigue la idea de belleza, lo hace de manera ética y no moral. El ideal de belleza no se encuentra en un solo cuerpo, sino que, si hablamos de un encaminarse ético, hemos de reconocer que se encuentra también en otros cuerpos. Y ya no sólo en un cuerpo. Para llegar a la belleza en sí misma tendríamos que ser éticos. Abrirse en el camino permite contemplar el alma virtuosa en donde hallamos la idea de belleza.

La idea de belleza, es *“una belleza entera, una, idéntica a sí misma, que no está hecha de partes como el cuerpo ni de razonamientos como el discurso. El amor es el camino, el ascenso, hacia esa hermosura: va del amor a un cuerpo solo al de dos o más; después al de todas formas hermosas y de ellas a las acciones virtuosas; de las acciones a las ideas y de las ideas a la absoluta hermosura.* [Y este es el camino ético de una auténtica formación. La

---

<sup>1098</sup> Ídem.

<sup>1099</sup> Ibid. p. 44.

<sup>1100</sup> Ídem.

vida del hombre con formación es] *la vida del amante de esta clase de hermosura es la más alta que puede vivirse [...] Es el camino de la inmortalidad.*<sup>1101</sup> La búsqueda de la belleza en sí misma, es el proceso y el fin último de la formación. Y es el amor el que nos conduce hacia el ideal. Y en este momento en donde nos pensamos, duele pensarnos. El amor como sentido pedagógico y proceso formativo se abre a los cuerpos, a las formas hermosas, contemplando la virtud que hay en ellas. El amor es ponerse en camino hacia la inmortalidad. Es también el proceso que duele porque el amante se abre.

El proceso de formación, *“se comienza por amar sólo a un cuerpo hermoso, pero sería absurdo no reconocer que otros cuerpos son igualmente hermosos; en consecuencia, sería igualmente absurdo no amarlos a todos.”*<sup>1102</sup> Y eso es pedagogía. Dicho proceso tendría que estar dispuesto a la apertura hacia con los otros. Es parte de lo que persigue la formación, es decir, el ideal de belleza. Es el ascenso del amante hacia las esencias. Aun cuando, *“en el curso de esa ascensión el amante -mejor dicho: el maestro- sostiene relaciones con otros hombres, su camino es esencialmente solitario.”*<sup>1103</sup> El hombre si tiene formación busca para sí mismo. Es decir, tiene relaciones y se abre a otros, pero de su existencia sólo él se encarga.

Hemos hablado del tiempo primordial, de los comienzos; asimismo de un tiempo sin tiempo y de un tiempo para sí mismos. Ahora queremos hablar del tiempo del asombro que es el tiempo del niño. Es el tiempo de un proyecto que mira la diversidad, sin determinarla. Es un tiempo sin tiempo porque le pertenece a la utopía. Y es, también, el tiempo del niño el tiempo de la transgresión de la norma. Nuestra premisa ha sido que la pedagogía crea sentidos de humanidad. Es por ello por lo que, en este momento de la investigación el objetivo consiste en proponer e ir construyendo un sentido de humanidad para pensar nuestra existencia y la forma de mirarnos sea distinta. Cuando hablamos de la mirada, no nos referimos al acto mecánico sino a una idea epistémica, estamos hablando de una mirada ética. El amor pedagógico, asimismo, la deferencia como creación de una imagen de humanidad implican una mirada, una respuesta con y para el otro. Cualquier otro.

---

<sup>1101</sup> Ibid. p. 45.

<sup>1102</sup> Ibid. p. 46.

<sup>1103</sup> Ibid. p. 47.

Es el tiempo antes del tiempo, es el tiempo primordial del que, como la poesía, nosotros hablamos. Es un tiempo indefinido, siempre en devenir. Es, como dice Paz, un instante, frágil eternidad. Es decir, la deferencia es perderse en el tiempo, ser espejo entre espejos<sup>1104</sup>. El tiempo tiene asediado al cuerpo, por lo tanto, la deferencia como el amor pedagógico no puede amar sólo a un cuerpo, sino que los ama a todos. Y precisamente por eso es que no cree en la fidelidad, ni en la exclusividad a uno solo, sino que, si hay deferencia es porque ama a todos. El amor nunca se consume, por eso es que siempre está en búsqueda, porque todo amor está condenado a la incompletud. Experimentar la incompletud, es la posibilidad de ser deferente con los otros.

El tiempo de la deferencia es el tiempo de saberse finito, porque todas las formas de carne son hijas del tiempo, ha dicho el poeta, del instante<sup>1105</sup>. Dependemos del tiempo, el cuerpo sucumbe ante sus caprichos, pero es el alma la que trasciende en busca de la idea de belleza. La deferencia es, para decirlo con Paz, memoria: sed de presencia, querencia de la mitad perdida. Asimismo, regresando a *carta de creencia*, decimos:

“Memoria, cicatriz:  
- ¿de dónde fuimos arrancados?,  
cicatriz,  
memoria: sed de presencia,  
querencia  
de la mitad perdida.  
*El Uno*  
*es el prisionero de sí mismo,*  
*es,*  
*solamente es,*  
*no tiene memoria,*  
*no tiene cicatriz:*  
*amar es dos,*

---

<sup>1104</sup> Vid. Supra. p. 410.

<sup>1105</sup> Vid. Supra. p. 411.

*siempre dos,  
abrazo y pelea,  
dos es querer ser uno mismo  
y ser el otro, la otra;  
dos no reposa,  
no está completo nunca,  
gira  
en torno a su sombra,  
busca  
lo que perdimos al nacer;  
la cicatriz se abre:  
fuente de visiones;  
dos: arco sobre el vacío,  
puente de vértigos;  
dos:  
Espejo de las mutaciones.”<sup>1106</sup>*

La deferencia es, como el amor pedagógico, memoria; es cicatriz, o para decirlo con Verónica Mata García, es marca, no mandato<sup>1107</sup>. La deferencia hace alusión a la intimidad que es la relación de dos. Al tiempo de dos. La deferencia que siempre es dos, una relación con otro que siempre es singular, como dice Joan-Carles Mèlich<sup>1108</sup>. Es, también, querer ser lo otro porque nunca experimenta la completud. La deferencia, es estar en búsqueda. Es decir, saber que yo, soy los otros, la diversidad.

La deferencia se encuentra en un tiempo fuera del tiempo cronológico, un tiempo distinto, un tiempo entre la noche y el día, o en todo caso en un territorio indeciso<sup>1109</sup>. Donde se experimenta la vida de otro modo, en un:

---

<sup>1106</sup> Paz, Octavio. (1989) óp. cit. p. 343.

<sup>1107</sup> Meneses Díaz, Gerardo. (2013) óp. cit. p. 95.

<sup>1108</sup> Vid. Supra. p. 49.

<sup>1109</sup> Vid. Supra. p. 406.

*“Amor, isla sin horas,  
isla rodeada de tiempo. [...]*

*Amar*

*es morir y revivir y remorir:  
es la vivacidad.*

*Te quiero  
porque yo soy mortal  
y tú lo eres.”<sup>1110</sup>*

El amor como tiempo de la deferencia transgrede. Rompe con los estereotipos y convenciones sociales. Asimismo, con el miedo que impera en la atmósfera del instante, es importante recordar, parafraseando a Paz, que es el amor reconciliación con el mundo y con los otros, los diminutos todos, innumerables. Y entonces, se hace necesario volver al día del comienzo. Al día de hoy<sup>1111</sup>.

Del tiempo que hablamos es un tiempo sin horas, donde el tiempo no pasa, sino que el tiempo es; es decir, un tiempo abrasador. El tiempo de la deferencia es el de la apertura del amor. La deferencia es la experiencia existencial de la incompletud, aquella que nos hace movernos porque nos sabemos seres mortales en búsqueda de otros mortales, otros cuerpos hermosos de los cuales se tiene una necesidad, no por ellos sino por nosotros mismos. Por lo tanto, diría Paz, es una manera de morir<sup>1112</sup>.

Hemos bordeado las relaciones epistémicas del amor pedagógico y la deferencia, sabiendo que:

*“En la altura  
las constelaciones escriben siempre  
la misma palabra;  
nosotros,  
aquí abajo, escribimos*

---

<sup>1110</sup> Paz, Octavio. (1989) óp. cit. pp. 343-344.

<sup>1111</sup> Ibid. p. 344.

<sup>1112</sup> Ídem.

*nuestros nombres mortales.”<sup>1113</sup>*

Lo inmortal está estático, por el contrario, lo mortal, nosotros, estamos deseando saber de nosotros mismos. Acá, abajo vivimos la experiencia del deseo por saber de nosotros mismos en relación con el otro, por perpetuarnos, por saber de la muerte, de Dios como cualquier auténtico deseo que no está sujeto a percepción.

Somos mortales, dice Paz, porque no tenemos Edén. Asimismo:

*“Somos los expulsados del Jardín,  
estamos condenados a inventarlo  
y cultivar sus flores delirantes,  
joyas vivas que cortamos  
para adornar un cuello.*

*Estamos condenados  
a dejar el Jardín:  
delante de nosotros  
está el mundo.”<sup>1114</sup>*

Somos inventores de nuestra existencia, porque nos movemos en paradojas. Somos todo lo contrario a una secuencia lógica. Condenados a inventar y buscar el sentido a sabiendas de que siempre se transforma, cambia y pertenece al terreno de lo absurdo. Es decir, nunca lo obtendremos, pero nos obligarnos inventarnos un mundo distinto, a estar en búsqueda porque eso es saber que el mundo está delante de nosotros con todo y su complejidad, saberse en camino para comprender algo de nuestra propia existencia. Estar en proceso es, dice Mèlich en el fragmento filosófico 257, vivir no sabiendo cómo vivir<sup>1115</sup>.

La deferencia como el amar es estar en búsqueda, inventando un sentido, en proceso, interiorizar al mundo y a los otros:

*“es aprender*

---

<sup>1113</sup> Íd.

<sup>1114</sup> Ibid. p. 345.

<sup>1115</sup> Mèlich, Joan-Carles. (2015) óp. cit. p. 110.

*a caminar por este mundo.  
Aprender a quedarnos quietos  
como el tilo y la encina de la fábula.  
Aprender a mirar.  
Tu mirada es sembradora.  
Plantó un árbol.*

*Yo hablo*

*porque tú meces los follajes.”<sup>1116</sup>*

Caminar por este mundo, es aprehender mundo. Coger mundo para nosotros mismos es aprender a quedarnos quietos, a escuchar y a mirar. Es quedarse boquiabierto frente a la inmensidad del tilo con su hoja acorazonada, con sus márgenes puntiagudos y siempre asimétrica, alegoría del ser humano. Y eso implica aprender a mirar, en donde la mirada acontece para crearnos de otro modo. Reaparece la mirada del niño, el tiempo sin fechas, de la poesía, es decir, el tiempo antes el tiempo. Ese es el tiempo del niño que es también el tiempo de la creación, de la transgresión, de la imaginación, sobre todo, de la memoria.

El tiempo que proponemos es un tiempo de la creación de un mundo distinto. Es, también, un tiempo que rompe con *“la esclavitud tecnológica [que] está a la vista. La persona humana sobrevivió a dos totalitarismos: ¿sobrevivirá a la tecnificación del mundo?”<sup>1117</sup>* Como ya lo vislumbraba Paz antes de terminar el milenio y apoyado en Huxley. Tendríamos que despertar del sueño tecnológico que es silencioso y sigiloso. Por lo tanto, la propuesta de una pedagogía; un sentido pedagógico que dé al traste con esa esclavitud técnica del mundo.

El viraje en la propuesta que hacemos es para decir que reconocemos todos los hombres nos sentimos, nos sabemos y estamos solos, dice Paz en su *dialéctica de la soledad*<sup>1118</sup>. Es, también, sentirse desprendido del mundo y ajeno a sí mismo, aquí hay un

---

<sup>1116</sup> Paz, Octavio. (1989) óp. cit. p. 345.

<sup>1117</sup> Paz, Octavio. (2008) óp. cit. p. 202.

<sup>1118</sup> Paz, Octavio. *El laberinto de la soledad, postdata, vuelta a “el laberinto de la soledad”*. FCE. México, D. F. 2013. p. 211.

comienzo de la formación que no podemos disociar de la deferencia como respuesta al y del otro. Es un modo de vivir y vivirse frente al mundo. Porque, *“vivir, es separarnos del que fuimos para internarnos en el que vamos a ser, futuro extraño siempre.”*<sup>1119</sup> Y esto es formación. Por lo tanto, vivir es formarse para la deferencia. Vivirse es separarse del que éramos, del que habíamos estado siendo para pensarnos de otro modo, en lo que seremos. No tenemos certidumbre del futuro, pero como la soledad nos obliga a movernos.

Hay una necesidad debido a que, *“el hombre es el único ser que se siente solo y el único que es búsqueda del otro. Su naturaleza -si se puede hablar de naturaleza al referirse al hombre, el ser que, precisamente, se ha inventado a sí mismo al decirlo “no” a la naturaleza- consiste en un aspirar a realizarse en otro. El hombre es nostalgia y búsqueda de comunión. Por eso cada vez que se siente a sí mismo se siente como carencia de otro, como soledad.”*<sup>1120</sup> Somos seres en relación, no podemos ser sin el otro, o mejor aún, sin otro en concreto, tampoco sin otro desconocido. Para lo cual, necesitamos tiempo. Y nunca disponemos del suficiente. Conocemos a través de los otros; sin ellos, nosotros no somos. En consecuencia, emprendemos la búsqueda. Nosotros lo pensamos tajantemente distinto, creemos que el hombre nada es por naturaleza. Por el contrario, su característica es crearse a sí mismo, por eso es que somos seres culturales porque estamos en falta, porque buscamos realizarnos en otro, como también ha dicho Paz, le hemos dicho no a la naturaleza.

El hombre frente a la soledad, sintiendo que algo le falta, le obliga a moverse hacia la imagen de completud. Y es en el moverse que acontecen relaciones no con uno sino con distintos cuerpos por la necesidad de estar en comunión con muchos otros, persiguiendo la completud. Es, pues, pretender realizarse, para ello habría que intentar comprender el mundo. Es por ello por lo que, ser deferente es sentirse en soledad, incompleto para salir al encuentro con todos los otros que no soy yo; respetando, salvaguardando la relación en

---

<sup>1119</sup> Ídem.

<sup>1120</sup> Íd.



donde hemos de poder vivir con y desde nuestra singularidad. Ser deferente es sentir la necesidad que tenemos del otro.

La soledad es estar en proceso; en un proceso de formación en el que, si no hay deferencia, tampoco habrá relación. La soledad es buscarse. El hombre *“es el mismo, pero jamás está en sí mismo: es tiempo y el tiempo es constante separación de sí. [...] Podemos negar al tiempo, no escapar de su abrazo. El tiempo es continua escisión y no descansa nunca: se reproduce y se multiplica al separarse de sí mismo. La escisión no se cura con tiempo sino con algo o con alguien que sea no-tiempo.”*<sup>1121</sup> El tiempo es proceso. Y es ahí en donde el hombre se encuentra constantemente saliéndose de sí mismo, negándose a sí mismo, buscándose en otros cuerpos. Somos tiempo, por lo tanto, no podemos evitar la constante separación de sí. De este modo, el tiempo como proceso tiende a doler. El tiempo es formación, búsqueda de la completud; salir al encuentro con lo extraño, con cuerpos distintos. Dicho proceso es continuo, sólo termina con el no-tiempo, es decir, con la muerte.

El tiempo del que estamos hablando, es aquel que, en cada hora, *“cada minuto es el cuchillo de la separación. [...] Desde que apareció sobre la tierra -sea porque haya sido expulsado del paraíso o porque es un momento de la evolución universal de la vida- el hombre es un ser incompleto. Apenas nace y se fuga de sí mismo. ¿Adónde va? Anda en busca de sí mismo y se persigue sin cesar.”*<sup>1122</sup> El tiempo es la escisión del hombre. La existencia del hombre es lo que es porque se sabe en permanente incompletud, en constante incertidumbre. El hombre se vive en búsqueda, su experiencia en el mundo es encaminarse sin saber a ciencia cierta por donde, pero queriendo encontrarse.

Es sólo en este tiempo en que el sentido pedagógico de la deferencia puede tener cabida. Es un tiempo de la experiencia de la incompletud, de una constante necesidad de salir fuera de nosotros mismos. También es una falta de lo que desconocemos. El hombre está en salida, nunca está del todo satisfecho, sino que se vive en la necesidad de conocer nuevos horizontes. El hombre se crea una imagen indeterminada por la cual se mueve.

---

<sup>1121</sup> Paz, Octavio. (2008) óp. cit. p. 142.

<sup>1122</sup> Ibid. pp. 142-143.

El hombre, *“nunca es el que es sino el que quiere ser, el que se busca; en cuanto se alcanza o cree que se alcanza, se desprende de nuevo de sí, se desaloja, y prosigue su persecución. Es el hijo del tiempo. Y más: el tiempo es su ser y su enfermedad constitucional. [Y eso es formación] Su curación no puede ser sino fuera del tiempo. ¿Y si no hubiese nada ni nadie más allá del tiempo? Entonces el hombre estaría condenado y tendría que aprender a vivir cara a cara con esta terrible verdad.”*<sup>1123</sup> Porque toda verdad es terrible, pero la única inevitable es la muerte. El amor pedagógico, la formación como la deferencia no terminan sino hasta que el hombre se encuentra fuera del tiempo, en el no-tiempo, aunque éste nunca lo llega a saber. La existencia del hombre en el mundo no es nunca la que quiere, mucho menos la que debe sino la que se encuentra en búsqueda de sí mismo. Asimismo, la experiencia del hombre, está sujeta al tiempo que es abrasador.

La experiencia de la existencia del hombre es en paradojas e imágenes poéticas. Los sentidos pedagógicos de los que hemos hablado y que proponemos hablan siempre de dicha experiencia. Cuando hablamos de la experiencia del amor pedagógico, de la formación y de la deferencia, nos referimos a, como nos ha dicho Paz, *“la experiencia de la total extrañeza: estamos fuera de nosotros, lanzados hacia [lo que no somos nosotros, las alteridades que se nos presentan] la persona amada; y es la experiencia del regreso al origen, a ese lugar que no está en el espacio y que es nuestra patria original. La persona amada es, a un tiempo, tierra incógnita y casa natal, la desconocida y la reconocida.”*<sup>1124</sup> Es la apertura a lo extraño, a lo que viene de fuera, aquel que no reconozco, al extranjero. También es la experiencia de *hablar con desconocidos*, como diría Carlos Skliar.

Asimismo, es regreso al origen, al tiempo antes del tiempo, al tiempo originario en donde la pedagogía es entendida como profesión. Por lo tanto, es el tiempo en el que, *“por lastimado y jodido que uno esté, siempre puede uno encontrar contemporáneos en cualquier lugar del tiempo y compatriotas en cualquier lugar del mundo. Y cada vez que eso ocurre, y mientras eso dura, uno tiene la suerte de sentir que es algo en la infinita soledad del*

---

<sup>1123</sup> Ibid. p. 143.

<sup>1124</sup> Ídem.

*universo: algo más que una ridícula mota de polvo, algo más que un fugaz momentito.*<sup>1125</sup>

Y aquí nos posicionamos, en la representación de aquel lugar que no está en el espacio y que es patria original. Es el tiempo de profesar la pedagogía. Es también del tiempo del encuentro con hombres modernos, es decir, hombres que comprenden, critican y se desmarcan del vertiginoso tiempo presente en el que viven. Encuentro con contemporáneos y compatriotas sin importar la época, momento histórico que hayan estado o estén, pero dispuestos a la experiencia del regreso al origen, al lugar que no está en un espacio determinado, pero que es nuestra patria original. Esa tierra incógnita y desconocida es la deferencia. Y en tanto, ese lugar pueda acontecer y permanecer, habrá la posibilidad de colocarse en la infinita búsqueda del mundo, de saberse y sentirse solo para salirse de sí mismo y emprender la búsqueda del otro.

Intentar volver al tiempo antes del tiempo, es porque *“tenemos que aprender a mirar cara a cara la realidad. Inventar, si es preciso, las palabras nuevas e ideas nuevas para estás nuevas y extrañas realidades que nos han salido al paso. Pensar que es el primer deber de la [formación]. Y en ciertos casos el único.”*<sup>1126</sup> Hacerle frente a una realidad que no es unívoca, sino que presenta matices. El problema de la realidad no se puede comprender o no sólo empíricamente sino sobre todo epistémica y teóricamente. Estamos hablando de una invención como propuesta para intentar comprender el mundo. Posicionarnos como inventores e indagadores, es decir indägātor<sup>1127</sup>, de palabras e ideas nuevas que pretenden comprender las realidades, en plural, del mundo. Y es de este modo que sabemos ha comenzado la formación.

Las conceptualizaciones que hemos abordado como amor pedagógico, deferencia o tiempo, constituyen un punto de referencia para un discurso, una teoría, una práctica pedagógica distinta. La construcción de dichos conceptos son puntos de partida epistémicos en donde la teoría, la literatura, el cine, la pintura, la poesía toman un sentido distinto.

---

<sup>1125</sup> Galeano, Eduardo. (2000) óp. cit. p. 231.

<sup>1126</sup> Paz, Octavio. (2013) óp. cit. p. 207.

<sup>1127</sup> Munguía Segura, Santiago. *Lexicón [incompleto] etimológico y semántico del Latín y de las voces actuales que proceden de raíces latinas o griegas*. Universidad de Deusto. Bilbao, España. 2014. p. 11.

Por lo tanto, hablamos de que, *“en el momento actual es, no cabe duda, un final de trayecto. [-Y dice Joan-Carles Mèlich-] Por esta razón estoy convencido de que es preciso una profunda renovación del lenguaje que empleamos en pedagogía porque las palabras son configuradoras de mundos, de nuestros mundos. Y creo que las palabras próximas al universo de la literatura, de la poesía, de la narración, serían las que nos podrían ayudar a educar mejor. Palabras como, por ejemplo, finitud, contingencia, situación, rostro, caricia, tacto, tono, silencio, testimonio, símbolo, narración, experiencia, responsabilidad, compasión, intimidad, corporeidad, donación, hospitalidad, placer, risa, llanto, memoria...”*<sup>1128</sup> Frente al presente vertiginoso, proponemos una palabra, un concepto que nos descoloque y reconfigure nuestros mundos para un sentido pedagógico distinto, para una pedagogía de la deferencia. Creemos que la deferencia es una palabra que mueve, que nos hace decir de otro modo la pedagogía. Una palabra cercana a la creación artística.

El sentido pedagógico de la deferencia la tendríamos que tomar como una de *“las grandes palabras que dieron nacimiento a nuestros pueblos tienen ahora un valor equívoco y ya nadie sabe exactamente qué quieren decir.”*<sup>1129</sup> Es en ese sentido que la deferencia tiene la cualidad de mostrarse, incluso sin que se pronuncie la palabra. El sentido pedagógico demuestra, se revela con un valor y significado equívoco.

Lo que intentamos en este apartado con respecto a nuestro objeto es que, como diría Paz, *“el objeto de nuestra reflexión no es diverso al que devela a otros hombres y a otros pueblos: ¿cómo crear una sociedad, una cultura, que no niegue nuestra humanidad, pero tampoco la convierta en una vana abstracción? La pregunta que se hacen todos los hombres. [...] Todo nuestro malestar, la violencia contradictoria de nuestras reacciones, los estallidos de nuestra intimidad y las bruscas explosiones de nuestra historia, que fueron primero ruptura y negación de las formas petrificadas que nos oprimían, tienden a resolverse en búsqueda y tentativa por crear un mundo en donde no imperen ya la mentira,*

---

<sup>1128</sup> Mèlich, Joan-Carles. *Transformaciones. Tres ensayos sobre filosofía de la educación*. Miño y Dávila Editores. 2006. p. 69.

<sup>1129</sup> Paz, Octavio. (2013) óp. cit. p. 207.

*la mala fe, el disimulo, la avidez sin escrúpulos, la violencia y la simulación.*"<sup>1130</sup> Nuestro objeto muestra y propone una manera de ser en el mundo. Un objeto que se crea en humanidad, no la niega e intenta preservarla. Es por ello por lo que, la deferencia es y está creando cultura, es decir, humanidad como cualquier otro auténtico sentido pedagógico. Es una férrea búsqueda en donde la intención de un mundo en donde la indiferencia no tenga nunca la última palabra. No podemos ser indiferentes, diría Guillén. Aunque la indiferencia es también una forma de respuesta.

Estamos en una búsqueda constante y permanente de encontrar un modo distinto de decir la pedagogía; una forma, *"pero no hemos encontrado aún esa que reconcilie nuestra libertad con el orden, la palabra con el acto y ambos con una evidencia que ya no será sobrenatural, sino humana: la de nuestros semejantes. En esa búsqueda hemos retrocedido una y otra vez, para luego avanzar con más decisión hacia adelante. Y ahora, de pronto, hemos llegado al límite: en unos cuantos años hemos agotado todas las formas históricas que poseía Europa. No nos queda sino la desnudez o la mentira. Pues tras este derrumbe general de la Razón y la Fe, de Dios y la Utopía, no se levantan ya nuevos o viejos sistemas intelectuales, capaces de albergar nuestra angustia y tranquilizar nuestro desconcierto; frente a nosotros no hay nada. Estamos al fin solos. Como todos los hombres. Como ellos, vivimos el mundo de la violencia, de la simulación, y del "ninguneo": el de la soledad cerrada, que si nos defiende nos oprime y que al ocultarnos nos desfigura y mutila. Si nos abrimos, si, en fin, nos afrontamos, empezaremos a vivir y pensar de verdad. Nos aguardan una desnudez y un amparo. Allí, en la soledad abierta, nos espera también la trascendencia: las manos de otros solitarios. Somos, por primera vez en nuestra historia, contemporáneos de todos los hombres.*"<sup>1131</sup> No hay reconciliación, tampoco un sentido único totalizador. Tampoco una historia que hablan de lo sobrenatural, sino historias en las que narramos la humanidad. Es una pedagogía de nuestros semejantes que son tan singulares. Y es preciso en ésta retornar a los orígenes, al tiempo antes del tiempo, al tiempo sin fechas, a la mirada del niño y que es, a su vez, tiempo de la poesía.

---

<sup>1130</sup> Ibid. p. 209.

<sup>1131</sup> Ibid. p. 209-210.

Algo sabemos del punto de partida, pero no del punto de llegada. Eso es porque la humanidad se vive en proceso por eso es que ninguna forma histórica nos ha podido, ni nos podrá decir a ciencia cierta algo sobre la humanidad. Es decir, ningún sistema de pensamiento o si se quiere ningún absoluto podrá dar cuenta de la humanidad porque la han tratado como una totalidad y que, en su afán por comprenderla, cerraron. Aquellas formas históricas, es decir, aquellos sistemas absolutistas que intentaban calmar nuestra angustia y desconcierto frente a la nada no nos queda, dice Paz, la desnudez o la mentira.

Estamos ante la incertidumbre en la que no nos fiamos de ningún sistema de pensamiento y experimentamos la soledad, esa que nos obliga a la búsqueda, al no tener un punto de referencia, es decir, un absoluto. Es decir, estamos solos, al fin solos. Como todos, como cualquiera. Somos hombres libres de pensar. También somos hombres que vivimos el mundo de la violencia, es decir, la ejercemos y somos víctimas de ella. Hombres inmersos en la simulación, nada es lo que se dice ser. Asimismo, hombres que de antemano sabemos lo que necesita, piensa y necesita el otro; no hace falta preguntarle. Por lo tanto, aquí la soledad no es búsqueda sino determinismo del otro y, por lo tanto, violencia.

Dicho lo anterior, necesitamos abrirnos, es decir, afrontarnos y confrontar nuestras diferencias para comenzar a vivir y pensar de verdad, como dice Paz. Y es aquí, donde nos encontraremos en una soledad abierta, y al fin sabremos que ha comenzado la deferencia, en la que habrá las manos de otros solitarios, afirma el poeta. Por lo tanto, colocarnos y hablar desde la deferencia es saber que somos, por primera vez nuestra historia, contemporáneos de todos los hombres en donde compartimos un tiempo antes del tiempo y una patria original. Somos porque andamos entre contrarios, porque decidimos entre una cosa y otra. Así transcurre nuestra vida, entre nacer y morir<sup>1132</sup>. Al ser expulsados del seno materno, parafraseando a Paz, comenzamos un camino angustioso que no termina sino con la muerte. Es en ese momento en donde podríamos decir que la deferencia tiene lugar, como el amor, en un “entre” en donde comienza la vida y vivir ha de ser poder convivir con el otro y su singularidad para construir y defender la ciudad, nuestro espacio.

---

<sup>1132</sup> Ibid. p. 212.

Es Octavio Paz que, al preguntarse por la muerte, se da cuenta que nada sabemos; quizá allí comience la vida verdadera. Y entonces dice: *“Mas, aunque nada sabemos, todo nuestro ser aspira a escapar de estos contrarios [oposiciones valorativas] que nos desgarran. Pues si todo (conciencia de sí, tiempo, razón, costumbres, hábitos) tiende a hacer de nosotros los expulsados de la vida, todo nos empuja a volver, a descender al seno creador de donde fuimos arrancados. Y le pedimos al amor -que, siendo deseo, es hambre de comunión, hambre de caer y morir como de renacer- que nos dé un pedazo de vida verdadera, de muerte verdadera. No le pedimos la felicidad, ni el reposo, sino un instante, sólo un instante, de vida plena en la que se fundan los contrarios y vida y muerte, tiempo y eternidad pacten. Oscuramente sabemos que vida y muerte no son sino dos movimientos, antagónicos pero complementarios, de una misma realidad. Creación y destrucción se funden en el acto amoroso; y durante una fracción de segundo el hombre entrevé un estado más perfecto.”*<sup>1133</sup> Volver al tiempo antes del tiempo, al tiempo sin tiempo, al tiempo de la utopía. Es sólo un instante de vida y muerte verdadera. Vivir entre ambos es vivir en el momento amoroso del pacto entre uno y otro. Es en la fugacidad de la vida desde podemos plantear y bordear el sentido pedagógico.

El descender hacia el seno creador, es volver a la vida anterior, antes del tiempo en donde la mirada del niño aparece. Darnos cuenta cómo *“en nuestro mundo el amor es una experiencia casi inaccesible. Todo se opone a él: moral, clases, leyes, razas y los mismos enamorados.”*<sup>1134</sup> Así como experiencia inaccesible de la poesía, la mirada, la deferencia. Es de este modo, no porque lo sea, sino porque existen oposiciones que intentan limitar la posibilidad de conocer, romper con el orden cultural y proponer un punto de partida para comprender y comprendernos en el mundo. El hombre es invención, por lo tanto, todo sentido pedagógico habrá que construirlo. La deferencia como *“el amor no es un acto natural. Es algo humano y, por definición, lo más humano, es decir, una creación.”*<sup>1135</sup> Son invenciones que intentan comprender la pedagogía como sentidos de humanidad.

---

<sup>1133</sup> Ibid. p. 213.

<sup>1134</sup> Ídem.

<sup>1135</sup> Ibid. p. 214.

Encaminados hacia un sentido pedagógico que hemos estado bordeando, encontrando entrecruces con el amor pedagógico con el poeta que, además, retomando a Bretón hay dos prohibiciones para este, *El amor loco*, la interdicción social y la idea de pecado introducida por el cristianismo. Por eso es que, decimos como Paz, para realizarse nuestros sentidos pedagógicos necesitan quebrantar la ley del mundo<sup>1136</sup>. En ese sentido la deferencia es, también, un amor loco.

Para una pedagogía de la deferencia no sólo es necesario acotar el tiempo no cronológico del que estamos hablando, sino que, también es preciso decir que es un tiempo indeterminado, un tiempo antes del tiempo, decíamos. Justamente es aquí, en el tiempo de la poesía, un tiempo primordial en el que nos colocamos, es decir, en la mirada del niño. Asimismo, dicha pedagogía está articulada con los *modos de ver*, diría John Berger.

Nuestra existencia se vive entre el desamparo y el abandono que se manifiesta en la conciencia del pecado, nos recuerda el poeta que nos ha acompañado en esta última parte de la travesía que ha significado la investigación. Es en este momento en donde “*soledad y pecado original se identifican. Y salud y comunión vuelven a ser términos sinónimos, sólo que situados en un tiempo remoto.*”<sup>1137</sup> Es alusión al tiempo antes del tiempo, es de nueva cuenta la mirada del niño. Búsqueda del tiempo originario.

Es una búsqueda en la que soledad y pecado original, “*constituyen la edad de oro, reino vivido antes de la historia y al que quizá se pueda acceder si rompemos con la cárcel del tiempo*”<sup>1138</sup> Y es de este modo, dice Paz, nace la conciencia del pecado en donde nos sabemos desterrados. Somos *el hereje rebelde*, como diría Oscar de la Borbolla. Es en ese momento en el que nos sabemos en camino. Es un camino que se camina hacia la edad de oro, esa imagen que significa reino vivido antes del tiempo, es decir, el tiempo de la mirada del niño. Es el romper para acceder a un tiempo originario en el que el espacio es distinto porque no es el tiempo ordinario el que impera sino un tiempo remoto.

---

<sup>1136</sup> Ibid. p. 215.

<sup>1137</sup> Ibid. p. 224.

<sup>1138</sup> Ídem.



Ir en busca de dicho tiempo es saber que *“no sólo hemos sido expulsados del centro del mundo y estamos condenados a buscarlo por selvas y desiertos o por vericuetos y subterráneos del Laberinto. Hubo un tiempo en el que el tiempo no era sucesión y tránsito, sino manar continuo de un presente fijo, en el que estaban contenidos todos los tiempos, el pasado y el futuro.”*<sup>1139</sup> Un tiempo primordial en el que está presente la novedad. Todo es nuevo, porque siempre estamos por descubrirlo. Y en ese ir descubriendo lo nuevo, se manifiesta la sorpresa, esa cualidad de quedarse boquiabiertos por lo que hubo delante y viene delante de nosotros. Es un tiempo, en el que éste se vuelve búsqueda. Y dicha búsqueda, nos hace encaminarnos por el *Laberinto de la soledad*. En donde la soledad es proceso y finalidad, es decir, estar en búsqueda.

El problema es que, *“el hombre, desprendido de esa eternidad en la que todos los tiempos son uno, ha caído en el tiempo cronométrico y se ha convertido en prisionero del reloj, del calendario y de la sucesión. Pues apenas el tiempo se divide en ayer, hoy y mañana, en horas, minutos y segundos, el hombre cesa de ser uno con el tiempo, cesa de coincidir con el fluir de la realidad.”*<sup>1140</sup> Estamos en un continuo presente, en un tiempo dividido que no da cuenta del espacio en el que se encuentra, ni al que pretendemos presentar como tiempo originario. El tiempo en que nos posicionamos no es sucesión, tránsito hacia otro tiempo. Es un tiempo que es un presente fijo, sin pasado ni futuro; es el surgimiento de un tiempo en el que todos los tiempos están contenidos.

Esa búsqueda del tiempo, es una eternidad en la que todos los tiempos son uno, es también un modo de mirar. Es en este tiempo en donde habitan hombres libres que dedican tiempo a pensar, destinados a la vida política y activa. Es el lugar del extrañamiento, porque implica la mirada del niño, de lo nuevo, del descubrimiento de nuevos horizontes de vida. Es una posibilidad de vida porque nos encaminamos hacia el ideal de la vida teórica, que es también un accionar político en donde nos posicionamos “entre” la vida teórica y la vida práctica. Es decir, no hay separación, sino por el contrario, una no puede ser sin la otra.

---

<sup>1139</sup> Ibid. p. 227.

<sup>1140</sup> Ídem.

Colocarnos como hombres libres es hacerle frente al pragmatismo político imperante. Asimismo, asumirnos como hombres que necesitamos saber, pero no de la verdad absoluta sino de saberes que nos atraviesan la existencia. Y al ser del modo en que hemos planteado es que, *“por eso el amor y la poesía son marginales.”*<sup>1141</sup> Porque, como termina diciendo el poeta en la entrevista con Claude Fell, dichos conceptos pertenecen a la otra realidad, una distinta y no así, a la realidad real. Del mismo modo la deferencia y la mirada porque proponen un modo de entender lejano al eficientismo y cercano comprender la existencia humana con todas sus desventuras e incertidumbres.

Encaminarse hacia la mirada del niño en donde se construye y tiene lugar una pedagogía de la deferencia es *“redescubrir no lo más lejano sino lo más íntimo y diario: el misterio que es cada uno de nosotros. Para reinventar al amor, como pedía el poeta, tenemos que inventar otra vez al hombre.”*<sup>1142</sup> La deferencia tiene que ver con lo íntimo, es decir, con pensar la alteridad, lo cual quiere decir, preguntarnos por lo otro. Es el momento en que, sin duda nos permite interrogarnos por lo más propio y cuestionarnos lo más íntimo. En ese sentido es, interrogarnos por la alteridad implicaría ir hacia las profundidades de lo radicalmente otro, parafraseando lo que ha dicho Ana María Valle<sup>1143</sup>. Es también, una referencia al tiempo, un tiempo, es de la vida anterior. Asimismo, la intimidad es una relación con otro, que siempre es un singular, como nos recuerda Mèlich<sup>1144</sup>, autor en el que encontramos de manera primordial el concepto de deferencia, vinculado a la ética.

El concepto de deferencia es un concepto que hace referencia un modo de existir en el mundo. Es invención del hombre, como pretendía el poeta. Es encarar el sentido pedagógico como un sentido de humanidad. Es de esa manera en que podemos inventar al hombre, colocarnos en un tiempo antes del tiempo, un tiempo primordial, un tiempo de la vida anterior, en donde ni la lógica y el régimen cronológico tienen lugar. Por lo tanto, es el tiempo sin fechas y es en ese momento donde si tiene lugar la mirada, la mirada del niño.

---

<sup>1141</sup> Ibid. p. 350.

<sup>1142</sup> Paz, Octavio. (2008) óp. cit. p. 172.

<sup>1143</sup> Supra. p. 324.

<sup>1144</sup> Supra. p. 49.

Puestos en camino hacia el sentido pedagógico y atacando el abordaje de dicho objeto que es propositivo. Después de colocarlo en un tiempo y espacio, asimismo, lo hemos puesto como una búsqueda por el origen, por un tiempo originario más sabio, como diría Gadamer. Así, pues, la deferencia es, también, el momento de la mirada del niño en donde ésta llega antes que las palabras, ha dicho Berger. Además, considera que, *“el niño mira e identifica antes que hablar.”*<sup>1145</sup> Porque es desde la mirada que la deferencia se aborda. ¿Qué miramos cuando miramos? Una idea. ¿Desde dónde? Miramos desde nuestra subjetividad en donde el tiempo es cronológico, con supuestos en donde el mundo sucede de manera literal. Aquí, la propuesta es mirar como miraría un niño antes que hablar. Mirar de este modo significa que no está presente la unicidad ni la literalidad. Por el contrario, acontece lo múltiple, aquello que está por conocerse porque como un niño estamos en camino, en búsqueda.

A consideración de Berger, lo que vemos llega antes que la palabra, *“pero también hay otro sentido en el que la vista llega antes que las palabras. La vista establece nuestro lugar en el mundo circundante; explicamos ese mundo con palabras, pero estas nunca pueden anular el hecho de que estamos rodeados por él.”*<sup>1146</sup> Nos colocamos en el mundo a través de la mirada. El mundo nos acoge, creando una relación a partir de que lo miramos. El niño mira lo nuevo, descubre el mundo que le rodea, conoce por medio de la mirada. Y luego intentamos comprenderlo con palabras. La mirada antecede a la palabra. La mirada es ruptura, es un punto de partida en el que nos encaminamos hacia lo incierto, porque intenta romper con el orden. Por lo cual, la mirada es episteme porque se enfrenta con lo desconocido que nos rodea, con el mundo. Salir de nosotros mismos para poder mirar un mundo por conocer y ponerlo en palabras o como dijera Lluís Duch, *empalabrar el mundo*.

Intentar comprender la relación con el mundo es considerar que, *“nunca se ha establecido la relación entre lo que vemos y lo que sabemos. Todas las tardes vemos ponerse el Sol, y sabemos que la Tierra gira a su alrededor. Sin embargo, el conocimiento, la explicación, nunca se adecua completamente a la visión. El pintor surrealista René Magritte*

---

<sup>1145</sup> Berger, Jhon. *Modos de ver*. Editorial Gustavo Gili. Barcelona, España. 2016. p. 7.

<sup>1146</sup> Ídem.

*comentaba esta brecha siempre presente entre las palabras y la visión en un cuadro titulado la clave de los sueños.*"<sup>1147</sup> Y nunca lo vamos a poder establecer. Lo que sabemos, es porque lo podemos poner en palabras. Por lo tanto, aquello que vemos siempre se escapa, miramos mucho más de lo que podríamos poner en palabras. Sabemos de un fenómeno, o mejor aún, de un acontecimiento. De este modo, podemos explicar por qué miramos la puesta de sol, cuando éste desaparece en el horizonte y resurge al alba, es decir, la rotación de la Tierra. Así, pues, conocemos dicho acontecimiento por una determinada explicación. Aun así, es poco lo que podemos decir en palabras del proceso. Vemos más de lo que podríamos explicar. De tal manera, la mirada del niño es duda, en la que se pregunta por todo. El mundo, para él, es un mundo por descubrir.

Si la mirada del niño es descubrimiento, entonces, también es deseo por saber. Asimismo, se articula sobre todo con la curiosidad, es decir, desocultamiento para crear una relación con el mundo distinta. La mirada del niño siempre mira más allá de lo que se le pretende mostrar, porque como nosotros, comprende que el tiempo desde el que mira no es cronométrico, ni determinado. Por eso es que, ninguna puede dar cuenta del movimiento de rotación, mucho menos del proceso de la deferencia que comienza con la mirada del niño. Aquí, la mirada del niño es curiosidad, deseo por saber, que proviene del latín *curiositas*. También es inquietud y cuidado de nosotros mismos como cualidad, en donde la relación con el mundo es cuidar del otro, cuidar las relaciones con los otros con deferencia, reconstruyéndonos frente al otro, respondiendo al y del otro, nos va a decir Mèlich.

Es importante rescatar como lo hizo Berger, el cuadro de Magritte, es decir, *la clave de los sueños*. Porque podríamos decir que ha significado un rompimiento con la reproducción, en donde dudamos y, por lo tanto, pensamos el ideal de la época discutiendo y confrontándonos con él. Romper con la reproducción es hacerlo con la hegemonía para proponer un sentido pedagógico en donde volvamos a pensar la imagen de humanidad en donde nos creamos a nosotros mismos y para dicha labor es necesario echar mano de la teoría. También ha significado lo indecible, lo innombrable, abrirse a lo desconocido.

---

<sup>1147</sup> Íd.

Siempre o casi siempre “*lo que sabemos o lo que creemos afecta a cómo vemos las cosas. En la Edad Media, cuando la gente creía en la existencia física del Infierno, la vista del fuego seguramente debió de haber significado algo muy distinto de lo que implica hoy. No obstante, su idea del Infierno debía mucho a la visión del fuego que se consume y a las cenizas que permanecen, así como a su experiencia del dolor de las quemaduras.*”<sup>1148</sup> La mirada es representación. Por lo tanto, la mirada como episteme es, también, simbólica. Y esto es porque un objeto nos hace suponer que detrás de él hay otros, y eso sólo lo podemos comprender con *La llave de los sueños* de Magritte. Es cierto, lo que sabemos o lo que creemos afecta a cómo comprendemos y vemos, para decirlo con Foucault, *Las palabras y las cosas*. Es, pues, la imagen representación, por lo tanto, su significación será equívoca. Habrá múltiples, infinidad de interpretaciones.

En cada época, el modo de mirar es muy distinto porque el tiempo nunca es el mismo. Por lo tanto, parafraseando la idea de Aristóteles que reitera en sus libros IV, 2; V, 30; VII, 1 de su *Metafísica*, el sentido pedagógico se ve y se dice de muchas maneras. De este modo el sentido pedagógico, nunca es el mismo nunca es el mismo, porque tiene distintas lecturas y tendemos a mirarlo desde otros ángulos que nunca son los mismos. Y así, la representación discrepa de la idea que se tiene. La mirada lo transforma todo. Y ateniéndonos a la mirada primordial que es la del niño, esa que experimenta el dolor de las quemaduras porque es una mirada humana.

En la mirada del niño, todo es nuevo, es intensidad de aprehender lo humano. Y es aquí donde podríamos decir que la deferencia ha de tener esa intensidad como el amor pedagógico, “*porque cuando se ama, la visión del ser amado tiene un carácter de absoluto que ningún abrazo puede igualar: un carácter de absoluto que sólo el acto de hacer el amor puede alcanzar temporalmente.*”<sup>1149</sup> Al tener ese carácter es porque no hay otro modo para alcanzar el sentido sino sólo de manera circunstancial. Por lo tanto, han de ser pequeños resquicios por los que podemos conocer la deferencia como sentido pedagógico.

---

<sup>1148</sup> Ibid. p. 8.

<sup>1149</sup> Ídem.

El asunto nos va a decir Berger es que, aunque la visión llega antes que la palabra, ésta no puede dar cuenta de la cosa exclusivamente. Porque, como dice nuestro autor, no es una cuestión de reacción a estímulos, sino que, sólo vemos aquello que miramos. Y mirar, remata diciendo, es un acto de elección. En consecuencia, sigue diciendo, lo que vemos se encuentra a nuestro alcance, aunque no necesariamente al de nuestro brazo. Ya que, tocar algo es situarse relación con ello<sup>1150</sup>.

Mirar es una cercanía con el otro, además de que, implicaría una relación responsiva. Es dar una respuesta; en donde la facultad del tacto es una forma estática y limitada de la visión, dice Berger. Es por ello por lo que, nos dice: *“nunca miramos sólo una cosa; siempre miramos la relación entre las cosas y nosotros mismos. Nuestra visión se encuentra en continua actividad, en constante movimiento, manteniendo siempre las cosas dentro de un círculo alrededor de ella, constituyendo lo que está presente para nosotros tal cual somos.”*<sup>1151</sup> La mirada es un modo de dar respuesta. Mirar es estar en movimiento, pero siempre nos movemos al situarnos en una relación entre una singularidad y nosotros mismos; es decir, entre una alteridad y nosotros como particularidad. Aunque, la mirada del niño no se limita a un entorno, sino que, siempre rompe con las obviedades para comprender el mundo de otro modo. La mirada del niño es movimiento hacia un tiempo distinto al presente, se dirige hacia un tiempo originario en el que podríamos saber no cómo somos sino cómo podríamos llegar a ser.

La palabra, como todas las imágenes son artificios o artificiales, nos recuerda Berger. Y añade, *“una imagen es una visión que ha sido recreada o reproducida. Es una apariencia o un conjunto de apariencias, que ha sido separada del lugar y el tiempo en que apareció por primera vez y que se ha preservado por unos momentos o por unos siglos.”*<sup>1152</sup> Y es precisamente la imagen de la deferencia a la que nos referimos, pero no se puede comprender sino es a través de la mirada del niño. La imagen de la deferencia es creación que se sitúa en el tiempo antes del tiempo, sin fechas y de ahí, la importancia de la poesía.

---

<sup>1150</sup> Íd.

<sup>1151</sup> Ibid. p. 9.

<sup>1152</sup> Ibid. pp. 9-10.

La imagen de la deferencia fue separada de aquel lugar y tiempo en que surge, de aquel momento en que nace la mirada del niño como un tiempo de la curiosidad, del descubrimiento y de la insistente búsqueda. Es el lugar y el tiempo de la inquietud, del tener tiempo para convivir con los otros, del cuidado de los otros en donde nos pensamos y pensamos en una relación ética, también un tiempo en que *“es el “objeto” el que nos mira, es el “objeto” el que nos piensa. Nos mira y nos piensa incesantemente. El otro nos mira y nos piensa incesantemente.”*<sup>1153</sup> como dijera Carlos Skliar; la apuesta es pensar dicha imagen para intentar un regreso a ella. Y planteado de otro modo, *“ya no hay vuelta posible: o miramos desde un sótano -y desde allí resguardamos, protegemos lo que creemos que somos- o lo hacemos desde el altar de un paraíso virtual -desde donde se puede ver, efectivamente, un cierto orden y desde donde es posible, además, profetizar tenues utopías- o, por último, nos pulverizamos los ojos hasta reducirnos a cenizas.”*<sup>1154</sup> El escenario es bastante catastrófico porque la virtualidad de las relaciones carcome las relaciones con el otro, cualquier otro. El problema es la nula apertura hacia el otro que nos mira. Y aquí está la importancia de la deferencia y la posibilidad de la relación. Una relación que no es ensimismamiento sino estar abiertos a lo extraño. Y ha de ser posible si miramos como lo haría un niño.

La deferencia es posible si nos volvemos a la mirada del niño, o como dice Berger, *“toda imagen incorpora un modo de ver [...] aunque toda imagen incorpora un modo de ver, nuestra percepción o apreciación de una imagen también depende de nuestro propio modo de ver.”*<sup>1155</sup> Es, pues, la imagen de la deferencia la que incorpora ver como lo haría un niño. El problema es que miramos desde nuestra subjetividad, es decir, desde una nuestra percepción, una determinada apreciación, una mirada unívoca. También es que miramos desde un tiempo cronológico. Por lo tanto, nuestra propuesta está encaminada a romper y desinstalarnos desde ese modo de ver, para dar un paso, ya no hacia adelante como quería el progreso sino hacia atrás en donde el progreso es posibilidad de encuentro con el otro.

---

<sup>1153</sup> Skliar, Carlos. (2011) óp. cit. p. 21.

<sup>1154</sup> Ídem.

<sup>1155</sup> Berger, Jhon. (2016) óp. cit. p. 10.

La mirada es transgresión del orden para construir una relación con el mundo distinta. Asimismo, reiteramos, es encuentro con el otro y eso es progreso, frente a lo que comúnmente se entiende por progresar<sup>1156</sup>. El encuentro es un poder *hablar con desconocidos*, como dijera Skliar cuando recupera a Canetti, porque cuando esto resulta imposible, ha empezado la muerte<sup>1157</sup>. Mirar es encuentro con otros, en donde, *“poco después de ver, nos damos cuenta de que también podemos ser vistos. El ojo del otro se combina con el nuestro para dar plena credibilidad al hecho de que formamos parte del mundo visible.”*<sup>1158</sup> Siempre es el otro quien nos mira. Vemos a los otros, pero nosotros somos en el instante en que nos miran. Mirar es caminar tranquilo, sin premura, dice Octavio Paz en *Piedra de sol*, en donde, además, va a decir:

*“Un caminar de un río que se curva,  
avanza, retrocede, da un rodeo  
y llega siempre.”*<sup>1159</sup>

En este mirar se comprende que, como el río siempre está en movimiento, su cauce nos lleva por lugares desconocidos e inhóspitos de los cuales nada sabemos o los entendemos de otro modo, debido al tiempo. La metáfora del río la entendemos desde un sentido heraclítico. El río nunca es el mismo, porque sus aguas son distintas. Aunque, aquí, su cauce nos llega siempre a un tiempo mítico, del origen y primordial. Y es cierto, como dice Berger, el ojo del otro se funde con el nuestro para dar credibilidad al mundo visible, pero el poeta nos recordará que es el otro el que nos da plena existencia en dicho mundo. Ya que somos, nos va a decir en un primer momento, ojos enterrados en un hoyo negro.

*“Miradas enterradas en un pozo,  
miradas que nos ven desde el principio,  
mirada niña de la madre vieja*

---

<sup>1156</sup> Cfr. Supra. pp. 34 y 51. Asimismo, en: Nisbet, Norbert. *La idea de progreso*. Revista Libertas. Instituto Universitario ESEADE. 5. Octubre. 1986.

<sup>1157</sup> Canetti, Elías. *La provincia del hombre. Canetti de notas 1942-1972*. Taurus Ediciones. Madrid, España. 1982. p. 173.

<sup>1158</sup> Berger, Jhon. (2016) óp. cit. p. 9.

<sup>1159</sup> Octavio, Paz. (2006) óp. cit. p. 217.



*que ve en el hijo grande un padre joven,  
mirada madre de la niña sola  
que ve en el padre un grande hijo niño,  
miradas que nos miran desde el fondo  
de la vida y son trampas de la muerte  
- ¿o es al revés: caer en esos ojos  
es volver a la vida verdadera?,*

*¡caer, volver, soñarme y que me sueñen  
otros ojos futuros, otra vida,  
otras nubes, morirme de otra muerte!”<sup>1160</sup>*

Mirar con esos ojos que miran desde un pozo, desde el principio, desde el tiempo originario. Y es aquí, donde la mirada niña de la madre vieja surge, es decir, la mirada primordial. La mirada mira posibilidades, proyecciones de futuro. Para ello, es necesario mirar desde el fondo del pozo, desde el fondo la vida para volver a la vida verdadera que es la del tiempo antes del tiempo. Ir en caída libre hacia el pozo es posibilidad de otros futuros, de otros cielos, de mirar con otros ojos, sobre todo, soñar con una vida distinta. La mirada enterrada en el pozo es, también, vivir y morir junto a otros que le dan sentido al mundo.

*“- ¿la vida, cuándo fue de verás nuestra?,  
¿cuándo somos de veras lo que somos?,  
bien mirado no somos, nunca somos  
a solas sino vértigo y vacío,  
muecas en el espejo, horror, y vómito,  
nunca la vida es nuestra, es de los otros,  
la vida no es de nadie, todos somos  
la vida -pan de sol para los otros,  
los otros todos que nosotros somos-,*

---

<sup>1160</sup> Ibid. p. 224.

*soy otro cuando soy, los actos míos  
son más míos si son también de todos,  
para que pueda ser he de ser otro,  
salir de mí, buscarme entre los otros,  
los otros que no son si yo no existo,  
los otros que me dan plena existencia,  
no soy, no hay yo, siempre somos nosotros,  
la vida es otra, siempre allá, más lejos,  
fuera de ti, fuera de mí, siempre horizonte,  
vida que nos desvive y enajena,  
que nos inventa un rostro y lo desgasta,  
hambre de ser, oh muerte, pan de todos,*

*[...] muestra tu rostro al fin para que vea  
mi cara verdadera, la del otro,  
mi cara de nosotros siempre todos,  
cara de árbol y de panadero,  
de chofer y de nube y de marino,  
cara de sol y arroyo Pedro y Pablo,  
cara de solitario colectivo,  
despiértame, ya nazco:*

*vida y muerte.”<sup>1161</sup>*

Frente a lo que Paz nos dice, nos petrificamos. La palabra del poeta nos enmudece porque, además, es necesario el silencio. Y es en esta pausa donde comenzamos a pensar la mirada, el sentido pedagógico y la humanidad. Mirar es saber que somos vistos por otros, esos que nos permiten pensar e ir bordeando la deferencia como sentido de humanidad. El mundo son nuestros ojos y los de los otros, en donde mundos diferentes son posibles.

---

<sup>1161</sup> Ibid. p. 231.

La imagen de mundo que proponemos es la imagen de la deferencia, que a su vez se instala en un tiempo sin tiempo cronológico, sino de vida, el tiempo que es el otro, que es del otro; asimismo, en donde somos lo que de veras somos por los otros. De ese modo, todos somos la vida. El nosotros que el yo no puede dar cuenta, sino los otros todos que nosotros somos. Es por ello por lo que, podemos decir, yo soy los otros. Los traemos a cuentas. Es decir, siempre somos otros. Somos, cuando somos otros, cuando salimos de nuestra mismidad. Al salir del sí mismo, es para buscarnos entre muchos otros. Y es en esa búsqueda en donde el mundo somos nosotros, nuestra existencia y la de los otros es plena. Nada somos sino es por otros. La abolición del yo es primordial para la deferencia. Una pedagogía de la deferencia es, del mismo modo, una pedagogía que reconoce cómo siempre somos otros. Y es dicha pedagogía una manera de vivir, un modo de vida porque hace pensar nuestra existencia. Y damos cuenta que la vida no es nuestra sino de los otros.

La pedagogía de la deferencia un modo de vida, no es nuestra sino de los otros. Es una vida que se vive más allá, más lejos, fuera de nosotros mismos porque siempre es un horizonte posible, pero nunca determinado; es un pensar la humanidad. También es un pensar, nos recuerda el poeta, la vida que nos desvive y enajena porque se adhiere a un tiempo cronométrico. Es, pues, la pedagogía de la deferencia que se encuentra entre la vida y la muerte, donde también nace como invención del rostro del otro.

La deferencia es un modo de ver, es la mirada del niño que alude al tiempo antes del tiempo, en donde siempre somos porque otros nos miran; la deferencia es una respuesta al y del otro; una respuesta en donde, dice Berger, *“si aceptamos que podemos ver aquella colina, estamos proponiendo que podemos ser vistos desde ella. La naturaleza recíproca de la visión es más fundamental que la del diálogo hablado. Y a menudo el diálogo es un intento de verbalizarlo, un intento de explicar, metafóricamente o literalmente, “cómo ve las cosas”, y descubrir cómo “las ve el otro”.*”<sup>1162</sup> Los modos de ver, son también, los modos de vida, de existencia. Somos, decíamos, porque son los otros quienes nos miran, son quienes nos dan plena existencia. Y esa es la mirada que intentamos mostrar, una mirada recíproca.

---

<sup>1162</sup> Berger, Jhon. (2016) óp. cit. p. 9.

La mirada recíproca, es la mirada del niño y sólo se puede expresar metafóricamente. Es decir, la imagen de la deferencia se presenta como obra de arte. El problema ha de ser “cuando se presenta una imagen como una obra de arte, la gente la mira de una manera condicionada por una serie de hipótesis aprendidas acerca del arte. Hipótesis o suposiciones que se refieren a: la belleza, la verdad, el genio, la civilización, la forma, la posición social y el gusto, etc.”<sup>1163</sup> Miramos desde una subjetividad construida, por lo tanto, condicionada. Es decir, hay una construcción que, desde la lógica matemática, la forma y la medición, instaurada en el siglo XVII, tiene la verdad. Nos referimos a la ciencia moderna<sup>1164</sup>, la cual rompe con el teocentrismo y antropocentrismo. En ese sentido es la ciencia el centro. Al ser de ese modo, dicta la construcción del sujeto de verdad, la subjetividad. Las hipótesis o suposiciones son formas de verdad, convenciones, sujeción a una subjetividad científica. Asimismo, un sometimiento en donde la ciencia y el método buscan un proceso para regularizar el objeto. El problema es pretender pensar desde una lógica, pero no de una manera libre. Y es en esa libertad en donde nos colocamos.

La imagen de la deferencia como obra de arte no está condicionada por ninguna lógica. Es decir, ni por la ciencia, ni el progreso, ni la técnica, por lo tanto, no hay un esquema del pensar, ni un sentido objetivo, concreto o funcional. La deferencia, tampoco se condiciona por un progreso tecnológico o una forma de operar, sino el telos es una imagen de humanidad. Y es aquí donde aparece la pedagogía como una reflexión frente al orden cultural. Duda de la imagen construida en su época, de aquello que debería ser y piensa las distintas imágenes de humanidad. También aparece como propuesta. La pedagogía siempre desborda el orden y transgrede la imagen establecida. Asimismo, es romper con la imagen de la tecnología, esa que ya decía Octavio Paz, no es la que pretende el exterminio de un grupo en específico sino la fabricación en masa de androides en donde la esclavitud tecnológica ha de ser *Un mundo feliz*, recuperando a Huxley. En donde, además, la tecnificación es lo que está predominando y la relación pedagógica con otros se desvanece.

---

<sup>1163</sup> Ibid. p. 11.

<sup>1164</sup> Cfr. Supra. p. 218.

Nuestro siglo, recordará Paz irónicamente, es el siglo de la comunicación<sup>1165</sup> y la tecnologización. A propósito del “siglo de la comunicación” se dice, también, que estamos mejor comunicados y conectados. Una mentira obvia y descarada. Lo único que nos ha mostrado el siglo que pisamos es que, a mayor desarrollo tecnológico menos posibilidad de humanidad. A esta reflexión se articula lo que Berger nos dice: *“si somos capaces de ver el presente con la suficiente claridad, lo seremos de plantearnos los interrogantes adecuados sobre el pasado.”*<sup>1166</sup> Para proyectarnos hacia el futuro. Ya lo hemos venido planteando, sin embargo, la voz de Berger no la podríamos omitir. Reconocemos el presente, nos separamos de él, siempre; asimismo, miramos hacia el pasado para comprender algo de lo que somos en el orden cultural. Es decir, de la posibilidad de ser humanidad y crearnos humanidad como fin último. Ir hacia la imagen propuesta que es representación de lo humano. Asimismo, ir hacia la imagen es saber que vamos hacia una imagen.

La infértil propuesta del desarrollo tecnológico es que estamos menos comunicados. Incluso diríamos, incomunicados. Una pedagogía de la deferencia tendría que prever cómo *“la perspectiva hace que el ojo sea el centro del mundo visible. Todo converge hacia el ojo, como infinito. El mundo visible está dispuesto para el espectador, como en otro tiempo se pensó que el universo lo estaba para Dios.”*<sup>1167</sup> La mirada es una perspectiva del mundo, o para decirlo con Berger, un modo de ver. La perspectiva del ojo abre posibilidades de interpretación, asimismo, un mundo posible en donde todas las imágenes de estén presentes como un modo de vida. Y es sólo en la mirada del niño que esto sucede.

El mundo visible es mucho más grande de lo que el espectador podría alcanzar a mirar. Es de este modo que el mundo se nos escapa, no somos capaces de mirar más allá de nuestras narices. Para ello, tendríamos que contemplar lo desconocido, eso que está entre lo visible e invisible. Asimismo, habría que expresar palabras distintas a lo común en pedagogía, que sean configuradoras de mundos, nuestros mundos<sup>1168</sup>.

---

<sup>1165</sup> Paz, Octavio. (2008) óp. cit. p. 203.

<sup>1166</sup> Berger, Jhon. (2016) óp. cit. p. 16.

<sup>1167</sup> Ídem.

<sup>1168</sup> Cfr. Supra. p. 454.

Las palabras que posibilitan mundos son finitud, contingencia, situación, rostro, caricia, tacto, tono, silencio, testimonio, símbolo, narración, experiencia, responsabilidad, compasión, intimidad, corporeidad, donación, hospitalidad, placer, risa, llanto, memoria, dice Mèlich; asimismo, amor, mirada en donde para una pedagogía de la deferencia, primero recuperamos a Berger que nos dice: *“según la convención de la perspectiva, no existe reciprocidad visual. Dios no necesita situarse en relación con los otros: es la situación en sí mismo. La contradicción inherente a la perspectiva era que estructuraba todas las imágenes de la realidad para dirigir las a un único espectador que, al contrario de Dios, sólo podía estar en un lugar en cada instante.”*<sup>1169</sup> Dios es autónomo, se basta a sí mismo. En él no hay reciprocidad, tampoco respuestas ni relaciones. En cambio, el hombre es heterónimo, no se basta nunca, nunca está satisfecho porque está sometido a un lenguaje, a una cultura. Por lo tanto, siempre está en búsqueda y en relación con los otros. El hombre se sitúa en un tiempo y en un espacio desde donde piensa un tiempo y un espacio distinto en donde una pedagogía de la deferencia aún es posible.

Luego, recuperamos a Mèlich, para poder elucubrar esas palabras que para una pedagogía de la deferencia es necesario tomar una postura en la cual *“es necesario un profundo cambio en el lenguaje de pedagogía. Cuando los pedagogos hablan de “currículum”, de “objetivos pedagógicos”, de “intervención”, de “programación”, de “evaluación” [de “capacitación”, de “competencias”, de “especialización”, de “reclutamiento”, de “recursos humanos”] ... bajo un paraguas supuestamente científico o tecnológico, que para ellos es sinónimo de “libre de valores” o “éticamente neutral” incurren, a mi entender, en una enorme falacia. El lenguaje no tiene nada de objetivo ni de neutral, evidentemente tampoco lo es el mío en el momento de escribir estas líneas. La diferencia entre mi posición y la que pueden tener otras teorías pedagógicas es, por de pronto, que yo hago explícitos mis supuestos y no tengo ninguna intención de neutralidad, ni de objetividad. Esto no significa que todo valga igual, que toda perspectiva sea igualmente respetable. Como creo que ya ha quedado bastante claro quiero decir que toda*

---

<sup>1169</sup> Berger, Jhon. (2016) óp. cit. p. 16.

*crítica a una perspectiva no se puede hacer sino es desde otra perspectiva, pero aun así existen perspectivas mejores que otras.”*<sup>1170</sup> Partimos como lo hace Nietzsche desde una transmutación de los valores. Nuestra actitud es escéptica frente al lenguaje heredado. Y es de este modo para pensar el aquí y el ahora, porque somos seres en situación, somos históricos; es decir, pensamos nuestra existencia en relación a las palabras que pronunciamos.

Pensamos la pedagogía, no desde paradigmas o bajo un paraguas científico o tecnológico, diría Mèlich sino desde nuestra existencia. Hablamos desde el lenguaje que es un lenguaje, desde una gramática en la que está inmiscuida nuestra subjetividad. Siendo de este modo, nos colocamos desde una postura crítica, de la duda. No podemos andar con medias tintas, ni pretendemos ser objetivos porque eso sería imposible. Y es imposible porque hablamos desde un lenguaje, desde unos supuestos y tomamos partido. Tampoco creemos que todo valga igual, como dice Mèlich, sino que, se considera una perspectiva desde sus referencias y supuestos. Aun así, la crítica que hace Mèlich y que nosotros hacemos nuestra para plantear la deferencia se hace desde una perspectiva, ni buena ni mala sino distinta. Aunque, como dijera nuestro filósofo, existen perspectivas mejores que otras que dependen en gran medida de su marco de referencia.

El lenguaje de la pedagogía que nosotros defendemos, apoyados en Mèlich, es un lenguaje no sólo crítico sino ético. Y es precisamente ese posicionamiento lo que la hace una perspectiva mejor. Es decir, es *“el modo de relacionarse con el otro presente y ausente. Una teoría pedagógica es adecuada si tiene la capacidad de afrontar la cuestión de la alteridad, si es sensible a la felicidad y al sufrimiento [del otro.] No me cabe la menor duda de que una pedagogía de la [deferencia] es enormemente crítica tanto con las posiciones tecnológicas como con las humanistas-conservadoras, porque considera que unas y otras han marginado a la sabiduría (sapientia), la interpretación, la perspectiva o, si se quiere, la finitud humana, en favor de la ciencia (scientia), la objetividad y neutralidad de unas verdades tan firmes y seguras que ni las más extravagantes de los escépticos son capaces*

---

<sup>1170</sup> Mèlich, Joan-Carles. (2006) óp. cit. p. 67.

*de conmoverlas.*"<sup>1171</sup> Y es la pedagogía de la deferencia no sólo un modo de relacionarse con el otro sino un modo de responder al y del otro. Siendo así, la deferencia configura una teoría pedagógica adecuada porque se sitúa en relación con la alteridad. Es la deferencia una respuesta, también, es sensibilidad frente al otro. No puede eludir la presencia o la ausencia del otro. Es sensible, no porque sienta lo que el otro siente sino porque nos obligaría a dar una respuesta. Ya sea pasando de largo o deteniéndonos para colocarnos junto al otro. Ya sea una u otra, es una respuesta. Y en ese sentido la pedagogía de la deferencia es una pedagogía ética. Lo es, también, crítica frente al "siglo de la comunicación", o si se quiere, de la tecnologización. Asimismo, a las posiciones humanistas que resultan ser conservadoras. Tanto las posiciones tecnológicas como las que hemos mencionado como humanistas han desechado las posibilidades de saber del mundo en la interpretación por la objetividad de la ciencia con verdades inamovibles. Por lo tanto, este es el punto de partida para argumentar una pedagogía de la deferencia.

Hemos situado en un tiempo y espacio a la deferencia, apoyados de la mirada que es la mirada del niño. Además, creemos que es coyuntural por el siglo que vivimos, ese siglo del que nos hablaba Octavio Paz. Asimismo, como dice el poeta, hemos regresado a las preguntas sobre el comienzo del mundo<sup>1172</sup>. Y es en ese momento en que damos cuenta de *"la gran lección filosófica de la ciencia contemporánea consiste, precisamente, en habernos mostrado que las preguntas de la filosofía han cesado de hacerse desde hace dos siglos -las preguntas sobre el origen y el fin- son las que de verdad cuentan."*<sup>1173</sup> Son las que nos hemos hecho para poder intentar responder, aunque toda respuesta es provisional, nunca definitiva. Las preguntas sobre el origen de la pedagogía, del amor, del tiempo de la poesía en donde aparece la mirada del niño. Durante mucho tiempo se ubicó *"la pregunta sobre el origen aparece en el dominio de la biología."*<sup>1174</sup> En este trabajo, la hemos de colocado en la dimensión del mito, asimismo, en el terreno de la poesía.

---

<sup>1171</sup> Ibid. pp. 67-68.

<sup>1172</sup> Paz, Octavio. (2008) óp. cit. p. 178.

<sup>1173</sup> Ídem.

<sup>1174</sup> Ibid. p. 179.



Para una pedagogía de la deferencia es necesario que la pregunta sobre el origen aparezca en la poesía. Es la poesía quien nos dice sobre el tiempo de la deferencia. Y es aquí, donde *“la introducción del factor tiempo en la biología la convierte en historia. Y ya se sabe, la historia es impredecible. Somos hijos del azar.”*<sup>1175</sup> Hijos del tiempo, como también ha dicho Paz. Al ser de este modo, es que somos históricos, somos contingentes, somos ambiguos. No estamos determinados, somos un constante devenir. Una pedagogía de la deferencia no se puede fundar en una construcción neurológica sino existencial.

El yo, como la deferencia, es una construcción<sup>1176</sup>. Tendría que ser un artificio necesario e indispensable sin el que no pudiéramos vivir como forma de vida. Saber que somos seres en devenir, es decir, como una posibilidad de ser de otro modo, como una respuesta al y del otro. Parece ser imposible, dice Paz, pero tendríamos que arriesgar. Incluso, diríamos como el poeta, *“me parece que los tiempos están maduros para iniciar una reflexión filosófica, basada en las experiencias de las ciencias contemporáneas, que nos ilumine acerca de las viejas y permanentes cuestiones que han encendido al entendimiento humano: el origen del universo y de la vida, el lugar del hombre en el cosmos, las relaciones entre nuestra parte pensante y nuestra parte afectiva, el diálogo entre cuerpo y alma. Todos estos temas están en relación directa con el objeto de este libro: [el sentido pedagógico, la diferencia,] el amor y su lugar en el horizonte de la historia contemporánea.”*<sup>1177</sup> Y en este apartado propositivo, la deferencia. Es el tiempo de dudar del orden establecido, de volver a un tiempo distinto, originario en donde la mirada del niño permea las relaciones humanas.

La reflexión pedagógica que proponemos está en una tensión del tiempo originario, la mirada del niño como posibilidad de descubrimiento, del asombro y que está en contra de la tecnificación del mundo. Es una reflexión que duda de la imagen de humanidad presente, de lo que por deber es. Toda reflexión pedagógica se articula con el tiempo pasado, presente y futuro. Desmontar los saberes establecidos es menester para poder proponer una imagen pedagógica como sentido de humanidad.

---

<sup>1175</sup> Ibid. p. 182.

<sup>1176</sup> Ibid. p. 196.

<sup>1177</sup> Ibid. p. 199-200.

El mundo está compuesto de imágenes de humanidad sujetas a un tiempo y espacio, lo que quiere decir que son históricas. Cada construcción de imagen es, también una imagen pedagógica. El tiempo transforma el sentido pedagógico, por lo tanto, las imágenes son distintas. Retomaremos las palabras de Paz, cuando habla del amor humano, nosotros hablamos de la deferencia, esa que, *“no niega al cuerpo, ni al mundo. Tampoco aspira a otro ni se ve como un tránsito hacia una eternidad más allá del cambio y del tiempo. [La deferencia] es amor no a este mundo sino de este mundo; está atado a la tierra por la fuerza de gravedad del cuerpo, que es placer y muerte.”*<sup>1178</sup> Es una imagen de humanidad mundana, encarnada en un aquí y en un ahora. La deferencia, aspira a volver hacia un tiempo originario como cualidad del ser humano. Es esta imagen de humanidad de este mundo, al que estamos atados porque somos finitos, somos finitud, diría Mèlich.

Parafraseando a Paz, diremos que el sentido pedagógico, cualquiera que sea, no nos preserva de los riesgos y desgracias de la existencia. Ningún sentido, sin excluir a los más apacibles y felices, escapa de los desastres y desventuras del tiempo. El sentido pedagógico, cualquiera, está hecho de tiempo y nadie puede evitar la gran calamidad: la humanidad está sujeta a las afrentas de la edad, la enfermedad y la muerte<sup>1179</sup>.

Asimismo, tendríamos que quitarnos el egoísmo como lo hacen los amantes en donde para salir al aire libre, hay que mirar más allá de nosotros mismos: allá está el mundo y nos espera<sup>1180</sup>. La deferencia *“es intensidad y por esto es una distensión del tiempo: estira los minutos y los alarga como siglos. [La deferencia] comienza con la mirada: miramos a la persona que queremos y ella nos mira. [Miramos la vida anterior.] ¿Qué vemos? Todo y nada. No por mucho tiempo; al cabo de un momento, desviamos los ojos. De otro modo, nos petrificaríamos.”*<sup>1181</sup> En la deferencia el tiempo se alarga porque aquí el tiempo no pasa, sino que es. La deferencia es un comienzo que parte de la mirada que mira posibilidades de existencia. La mirada del niño lo mira todo, pero es imposible que su mirada se quede fijada.

---

<sup>1178</sup> Ibid. p. 207.

<sup>1179</sup> Ibid. p. 211.

<sup>1180</sup> Ídem.

<sup>1181</sup> Ibid. p. 214.

La mirada del niño es importante porque lo mira todo y nada. Es punto de partida. Apoyándose en el poema *El éxtasis* de John Donne, Paz nos dice que son los amantes los que se miran embelesados, se arroban en un tiempo interminable. Es decir, un tiempo del desocultamiento, de la poesía, como lo es el tiempo del niño. Es la deferencia que se sustenta en la poesía, para que quede aún más claro lo que pretendemos, recuperamos el fragmento que Paz recupera:

*"Wee, like sepulchrall statues lay;  
All day, the same our postures were,  
And wee said nothing, all the day."*<sup>1182</sup>

Asimismo, Paz nos advierte, *"Si se prolongase esta inmóvil beatitud, pereceríamos. Debemos volver a nuestros cuerpos, la vida nos reclama."*<sup>1183</sup> Para una pedagogía que planteamos necesitamos movimiento, quedarse en la serenidad es perjudicial en lo que le atañe a la pedagogía de la deferencia. La inmovilidad de la serenidad nos llevaría a la desaparición de la humanidad. Moverse, desviarse es volver a vivir nuestros cuerpos.

*"Love mysteries in soules doe grow,  
But yet the body is his booke."*<sup>1184</sup>

Y remata con mayor fuerza Paz, apoyado en Donne, cuando dice: *"Tenemos que mirar, juntos, al mundo que nos rodea. Tenemos que ir más allá, al encuentro de lo desconocido."*<sup>1185</sup> Volver a nuestros cuerpos es escribir sobre de ellos. Somos cuerpos por escribir. Y al escribir, descubrimos el mundo que nos rodea, es decir, lo miramos. La mirada que mira es constante movimiento. Asimismo, nunca es la mirada en solitario sino siempre es junto al otro, ese otro que le da sentido al mundo. Mirar nunca es estático sino estético. Por lo tanto, mirar ha de ser un ir más allá, lo cual significa ir más allá de aquello que se presenta como obvio. La mirada es encuentro con lo desconocido, con lo otro. Ir más allá, es colocarse en la deferencia que, como el amor, es tiempo, no puede ser eterna.

---

<sup>1182</sup> Nos gustan las estatuas sepulcrales laicas; /Todo el día, lo mismo que nuestras posturas, /Y no dijimos nada, todo el día.

<sup>1183</sup> Paz, Octavio. (2008) óp. cit. p. 215.

<sup>1184</sup> Los misterios del amor en las almas crecen, /Pero, sin embargo, el cuerpo es su libro.

<sup>1185</sup> Paz, Octavio. (2008) óp. cit. p. 215.

La deferencia, es un comienzo<sup>1186</sup> como diría Paz en *Los hijos del limo*. Es un comienzo en la mirada donde se encuentra lo nuevo, el tiempo primordial, lo antiquísimo. Y es que, *“para nosotros el tiempo no es la repetición de instantes o siglos idénticos: cada siglo y cada instante es único, distinto, otro.”*<sup>1187</sup> El tiempo es singular. Nunca es el mismo, el tiempo es un tiempo. Es decir, el tiempo primordial es un tiempo en la mirada del niño. Es un tiempo azaroso, cambiante, por lo tanto, mirar es encontrar lo nuevo.

El tiempo de la deferencia es un regreso al tiempo primordial, un pasado en el que *“no es el pasado reciente, sino un pasado inmemorial que está más allá de todos los pasados, en el origen del origen. Como si fuese un manantial, este pasado de pasados fluye continuamente, desemboca en el presente y, confundido con él, es la única actualidad que de verdad cuenta. La vida social no es histórica, sino ritual; no está hecha de cambios sucesivos, sino que consiste en la repetición rítmica del pasado intemporal. El pasado es un arquetipo y el presente debe ajustarse a ese modelo inmutable.”*<sup>1188</sup> Es en esta panorámica en la que se instaura la deferencia. Es un modo de vida que no sólo es histórica sino es simbólica. No es una sucesión de hechos sino un instante singular que se presenta como posibilidad de humanidad.

El tiempo no sólo es portador del cambio, sino que es transformación. Y habría que puntualizar, *“más que una categoría temporal, el pasado arquetípico del primitivo es una realidad que está más allá del tiempo: es el principio original.”*<sup>1189</sup> Es una posibilidad de existencia en la que se presenta como tiempo primordial, el tiempo de la poesía. No es un tiempo convencional sino poético. El tiempo originario *“no es el pasado ni la eternidad, no el tiempo que es, sino el tiempo que todavía no es y que siempre está a punto de ser.”*<sup>1190</sup> Es, también, el tiempo de la mirada del niño. Es un tiempo que apela a la memoria, pero parece ser que es incomprensible. No es el tiempo del deber ser sino el tiempo que está por acontecer, es el tiempo como proceso, por lo tanto, no es definitivo.

---

<sup>1186</sup> Octavio, Paz. (1990) óp. cit. p. 21.

<sup>1187</sup> Ibid. p. 22.

<sup>1188</sup> Ibid. p. 27.

<sup>1189</sup> Ibid. p. 28.

<sup>1190</sup> Ibid. p. 37.

El problema con el tiempo es que, *“concebimos al tiempo como un continuo transcurrir, un perpetuo ir hacia el futuro; si el futuro cierra, el tiempo se detiene. Idea insoportable e intolerable, pues contiene una doble abominación: ofende nuestra sensibilidad moral al burlarse de nuestras esperanzas en la perfectibilidad de la especie, ofende nuestra razón al negar nuestras creencias acerca de la evolución y el progreso.”*<sup>1191</sup> Es decir, lo que vendrá, será una clausura del tiempo. Incluso aludiendo al Juicio Final en la obra de Dante, Paz nos dirá que ya no habrá nada que predecir porque nada ocurrirá. Es fatal, porque todo ha de ser para siempre lo que es, sin alteración, ni cambio. El tiempo no será posibilidad. Pensar el futuro de esa manera conlleva a plantearnos otro tiempo, para que sea así, hay que *abrir las puertas del futuro*<sup>1192</sup>.

El tiempo de la deferencia es proyección, por lo tanto, apertura de hacia el futuro que conmueve a cualquiera para lo cual es necesario volverse a la infancia en donde *“el tiempo se abre en dos para que, más que ver la realidad, veamos a través de ella. [Es ver] como quizá nadie haya visto, [...] no es un mundo fantástico sino la realidad tal cual: el árbol, la piedra, el arroyo, cada uno asentado en sí mismo, reposando en su propia realidad, en una suerte de inmovilidad que no niega el movimiento. Bloques de tiempo vivo, espacios que fluyen lentamente bajo la mirada mental: visión del “otro tiempo”-un tiempo distinto al de la historia con sus reyes y sus pueblos en armas, sus comités revolucionarios y sus curas sanguinarios, sus guillotinas y sus horcas. El tiempo de la infancia es el tiempo de la imaginación [...] La imaginación no está en el hombre, sino que es el espíritu del lugar y del momento; no sólo la potencia por la que vemos a la realidad visible y la oculta: también es el medio por el que la naturaleza, a través de la mirada del poeta, se mira. Por la imaginación la naturaleza nos habla y habla con ella misma.”*<sup>1193</sup> La mirada del niño es la desgarradura del velo de la verdad. Al desgarrarse, vemos la realidad tal cual, una realidad diría Paz. Es la mirada del niño, visión de otro tiempo, originario. Es decir, el tiempo de la poesía, de la imaginación. Y es el poeta quien nos presenta esa realidad visible y la oculta.

---

<sup>1191</sup> Ibid. p. 45.

<sup>1192</sup> Ibid. p. 46.

<sup>1193</sup> Ibid. pp. 69-70.

Es la palabra poética el fundamento de una comunidad mediada entre lo sagrado y los hombres. El regreso a la poesía, implica el punto medio entre el amor a Diotima y el amor a la libertad como fundamento de una comunidad de hombres libres<sup>1194</sup>. El regreso a la poesía es tentativa *“por destruir este tiempo de ahora, el tiempo de la historia que es el de la historia de la desigualdad, para instaurar otro tiempo. Pero el tiempo de la poesía no es el de la revolución, el tiempo fechado de la razón crítica, el futuro de las utopías: es el tiempo de antes del tiempo, el de la “vida anterior” que reaparece en la mirada del niño, el tiempo sin fechas.”*<sup>1195</sup> Y es aquí, donde el sentido de la deferencia como imagen de humanidad tiene su punto de partida, su comienzo. La poesía piensa y se piensa en otro tiempo que como propuesta es el tiempo antes del tiempo en donde la mirada del niño reaparece; no es el tiempo fechado sino el tiempo sin fechas, el que es antes del tiempo.

El tiempo de la mirada del niño como posibilidad de la deferencia aparece en la poesía que es la palabra del tiempo sin fechas. Es, también, palabra del principio, de fundación, de desintegración, es decir, de ruptura de la analogía por la ironía, por la conciencia de la historia que es conciencia de la muerte, ha dicho Octavio Paz<sup>1196</sup>. La imaginación poética es el tiempo de la infancia, es el espíritu del lugar y el momento de la deferencia. Y es por el poeta que lo sabemos. Sin la poesía serían incomprensibles las imágenes de humanidad. Tanto el tiempo mítico como la imaginación poética es el tiempo sin fechas.

En este tiempo y a través de la mirada del niño que nos encaminamos hacia el concepto de la deferencia. Encontramos de manera primigenia una concepción que es coyuntural porque se refiere a que deferencia es un responder al y del otro. La deferencia es responsiva, por lo tanto, ética. Es responsiva no como una garantía sino como una responsabilidad con y para el otro. Hay un preámbulo de dicho concepto en el libro *La ausencia del testimonio* de Joan-Carles Mèlich. Lleva esta obra como subtítulo *Ética y pedagogía en los relatos del Holocausto*. Es este hecho el que marca y rompe con la cultura occidental, se configura una pedagogía de la deferencia, de la memoria.

---

<sup>1194</sup> Ibid. p. 66.

<sup>1195</sup> Ibid. p. 71.

<sup>1196</sup> Ibid. p. 87.

Mèlich, no dice cómo leer los relatos, sino que, presenta el testimonio. Los relatos son para que el horror del Holocausto no se repita, decía Adorno, como primer principio de la educación. Es por ello por lo que, es necesario apelar a la memoria acerca de dicha experiencia dolorosa. Y es en esta atmósfera que encontramos la deferencia, en un tiempo y en una mirada; aunque, *“la mirada suele ser depredadora. Sin embargo, existen momentos en los que irrumpen respeto y afecto. El extraño sufre una metamorfosis y se convierte en su cómplice. La vida se constituye a partir de múltiples interrelaciones que o bien suelen ser clasificadas en base a rígidas y estáticas teorías o bien pasan desapercibidas de debido a la inmediatez y a la prerreflexividad de los actos que tienen allí lugar.”*<sup>1197</sup> Y es que, Mèlich en *Del extraño al cómplice. La educación en la vida cotidiana* que es un trabajo anterior a *La ausencia del testimonio*, a pesar de la mirada del niño que hemos planteado, también hay una mirada depredadora. Dicha mirada se encuentra vigilante. La mirada que nosotros defendemos es una mirada de momentos, como dice Mèlich, en los irrumpen respeto y afecto. No es el yo, sino el otro yo, el extraño quien se transforma. Es lo otro que no es el yo, es decir, es lo que viene de fuera, por lo tanto, confunde, altera, mueve, distorsiona; nos descoloca para volver a pensarnos y reconstruirnos. El otro yo, el extraño es punto de partida. La existencia humana tiene sentido cuando se piensa como humanidad.

Hablamos de que la deferencia no pertenece *“a las categorías que suelen utilizarse para la comprensión de las acciones educativas al margen del mundo de la vida [De este modo,] no son útiles para alcanzar lo cotidiano. La pedagogía científico-tecnológica ha estudiado la mal llamada educación informal sobre una trama categorial que hace imposible la comprensión de las interrelaciones socio-educativas de la vida diaria. [En la investigación colocamos a la deferencia como perteneciente a] toda una serie de acciones que, siendo de orden pedagógico, no han sido planificadas tecnológicamente y, por lo mismo, escapan al bisturí del investigador, hasta el punto que se ha negado su existencia o se han estructurado, perdiendo así su espontaneidad.”*<sup>1198</sup> La deferencia como sentido pedagógico intenta comprender el mundo, por lo tanto, no puede aislarse. Al contrario.

---

<sup>1197</sup> Mèlich, Joan-Carles. (1997) óp. cit. p. 15.

<sup>1198</sup> Ídem.

El sentido pedagógico como lo cotidiano, es un responderle al mundo. La deferencia, es un responder del y responderle al mundo. El otro, es el mundo desconocido, el mundo por conocer. Y de este modo, es un comprender las interrelaciones de la vida diaria. Y este es el motivo por el cual no podemos aislarnos. La deferencia no es técnica ni contenidos sino una imagen de formación que implica nuestra existencia y el modo en que vivimos. La deferencia es un proceso pedagógico en el *“que la interioridad y la mismidad se construyen frente a frente, a través de los ojos del otro, a través de su mirada.”*<sup>1199</sup> De ese otro que nos interpela con la mirada, con el rostro. Además, ignorando o no su presencia, le estamos respondiendo. Y es en la respuesta que damos al otro, que nosotros construimos nuestra mismidad. En ese sentido es un actuar ético, porque cuidamos de nosotros mismos en relación con otros, cualquier otro.

El problema es que la pedagogía y, dice Mèlich, *“la filosofía occidental ha vivido en el horror a lo múltiple. El logos se ha ido progresivamente afirmando en la medida en que negaba la multiplicidad, la pluralidad, la relatividad. El conocimiento tiene la forma, desde Platón, de un camino hacia la unicidad, hacia el orden, la clasificación y el control. Este “horror a lo múltiple” abarca también al Otro.”*<sup>1200</sup> Esto es, sino miramos lo múltiple como lo Otro, tendemos a negarlo. Eso es precisamente lo que el logos desde Platón hasta nuestros días, impera. Es una constante en el pensamiento occidental que el Otro no aparezca porque resulta incómodo.

Es en este momento que podemos colocar, de acuerdo a Mèlich, a la pedagogía de la deferencia en la multiplicidad. Es decir, la deferencia rompe con la unicidad occidental que floreció a partir de Platón. La deferencia no ordena, ni clasifica, ni controla, ni es unívoca. Por el contrario, una pedagogía de la deferencia, como la que presentamos es apertura. Porque *“de lo que se trata, después de los acontecimientos sociales, políticos y filosóficos del siglo XX, es de revisar esta tradición, este predominio de lo uno sobre lo múltiple, de lo*

---

<sup>1199</sup> Ibid. p. 16.

<sup>1200</sup> Mèlich, Joan-Carles. *La ausencia del testimonio. Ética y pedagogía en los relatos del Holocausto*. Anthropos Editorial. Barcelona, España. 2001. p. 11.



*objetivo sobre lo relativo, de lo Mismo sobre lo Otro.*"<sup>1201</sup> El autor se refiere al Holocausto. Y es a partir de ese acontecimiento que marcó al mundo por el que podemos pensar de otro modo nuestro lugar en el mundo y a la pedagogía. Este parteaguas, nos ha permitido revisar, sobre todo, romper con la tradición en donde ha predominado lo uno, lo que es objetivo, lo Mismo, dejando de lado y acallando lo múltiple, lo Otro.

Es aquí, en donde Mèlich va a encaminarse hacia la deferencia. No sin antes darnos a pensar y reconsiderar la transformación de logos. El logos es movimiento en el que nos podemos pensar desde una filosofía crítica y que se coloque en el límite del logocentrismo occidental. Ha de tratarse de indagar en las condiciones de posibilidad de algunas "anti-categorías", dice el filósofo. Y la deferencia es una de ellas, porque se presenta hostil frente al saber dominante, a la política y a la economía para concebir, asimismo a lo que él llama, una ética de la memoria; es decir, una ética abierta al tiempo (pasado, presente, futuro) y, por lo tanto, remata diciendo, "*a lo imprevisible y al acogimiento del otro.*"<sup>1202</sup> En donde se conforma la deferencia, una pedagogía abierta a las transformaciones.

La pedagogía que planteamos, siguiendo a Mèlich, diremos que es una pedagogía crítica porque se desmarca de la tradición occidental desde Grecia hasta la Ilustración, asimismo, de la negativa de aceptar una subjetividad e identidad. Por lo tanto, se desmarca, desmonta como lo hace el filósofo lituano Levinas el aparente sólido punto de apoyo de la filosofía occidental. Esto es, se desmarcan de la ontología en donde se reduce lo Otro a lo Mismo. Además, no sigue al humanismo clásico en donde el sujeto se centra en la libertad y la autonomía. Al fundamentarse en Levinas y su fenomenología, sabe que eso significa situarse en los "márgenes". Esto es, "*lo que Levinas nos propone es estudiar las condiciones de posibilidad de un sujeto que no se comprenda como cuidado-de-sí sino como cuidado-del-otro, es decir, como salida de sí, como trascendencia y exterioridad.*"<sup>1203</sup> Ha dicho Mèlich. La humanidad como deferencia no se entiende en la insistencia de la unicidad sino en la salida de sí, hacia la exterioridad en la que cuido de mí, cuidando del otro.

---

<sup>1201</sup> Ídem.

<sup>1202</sup> Ibid. p. 12.

<sup>1203</sup> Ibid. p. 13.

La deferencia rompe con la tradición en donde, diría Levinas, *“la espontaneidad de la libertad no se pone en cuestión. Lo único trágico y escandaloso sería limitarla.”*<sup>1204</sup> La libertad es imposición de la filosofía occidental. Cuestionarla, sería poner a temblar la tradición dominante del pensamiento objetivo. Dicha libertad está justificada porque se presenta como certeza<sup>1205</sup>. Es por ello por lo que, apoyados en Mèlich, pensamos desde la multiplicidad y no desde la objetividad. Asimismo, abordamos el problema de la deferencia desde la exterioridad como apertura y acogimiento del otro.

De lo que hablamos es, primero, *“hay que deconstruir el sujeto moderno para comprobar en qué medida es posible concebir otro modo de subjetividad que no se defina como relación que uno tiene consigo mismo (autonomía), sino como relación con el otro (heteronomía), como respuesta al y del otro interpelante.”*<sup>1206</sup> Es decir, al sujeto que se ha tomado como modelo para decir lo que debería ser. En ese sentido el sujeto moderno no pudo abrirse, sino que se ensimismo, por lo tanto, esa subjetividad de la autonomía fracasó como todo el proyecto metafísico imperante en la filosofía occidental. Como el mismo Mèlich ha dicho, desde Jonia hasta Jena, la ontología de Parménides hasta Hegel ha sido una ontología que reduce lo Otro a lo Mismo. Por lo tanto, la deferencia ha de ser una crítica al humanismo clásico que se fundamenta en la libertad y la autonomía<sup>1207</sup>. Es entonces, la deferencia es una relación no consigo mismo sino con el otro. Es decir, se fundamenta en la heteronomía que es una respuesta al y del otro, no de cualquier otro sino ese que nos interpela como decíamos con Berger, con la mirada. El hombre es heterónimo<sup>1208</sup>.

Se trata, segundo, de que *“el “humanismo del otro hombre” de Levinas piensa la subjetividad como trascendencia, como exterioridad y responsabilidad, y ello es así porque el sujeto es respuesta al otro y responsabilidad del otro, de otro que surge de repente, sin avisar.”*<sup>1209</sup> Es aquí, donde se sustenta la deferencia como respuesta y responsabilidad.

---

<sup>1204</sup> Levinas, Emmanuel. (2016) óp. cit. p. 86.

<sup>1205</sup> Ibid. p. 95.

<sup>1206</sup> Mèlich, Joan-Carles. (2001) óp. cit. p. 13.

<sup>1207</sup> Ídem.

<sup>1208</sup> Cfr. Supra. p. 472.

<sup>1209</sup> Mèlich, Joan-Carles. (2001) óp. cit. p. 13.

En tercer lugar, al ubicar la deferencia en un momento inesperado, también lo argumentamos en ese instante de un *“otro que no se había previsto que llegara, pero que viene. Así, el sujeto es sujeto humano en la medida en que su identidad egocéntrica se rompe y se transforma, se quiebra por la presencia/ausencia del otro. Aquí es el lugar en el que la lectura desempeña un papel primordial.”*<sup>1210</sup> Aparece el extraño, aquel que viene de fuera como un forastero. Y es en ese momento imprevisible, de incertidumbre y peripecia en el que atraviesa al yo, es decir, la identidad egocéntrica un álter ego. La imagen del yo, es confrontada por el otro, el extraño, ese otro yo que distorsiona estando no presente. Y es ese otro, el que nos hace pensar y construir humanidad, o como dice Mèlich una identidad humana, mediante un proceso incesante de lectura y de interpretación. En esta obra Mèlich se refiere a la lectura de los testimonios, los relatos de los supervivientes del Holocausto. Nosotros partimos de la poesía, de la literatura universal para no revictimizar a las víctimas que generalmente se les coloca en la impoluta pureza y que no sólo eran judíos.

En la deferencia, la subjetividad no se adentra en sí mismo, sino que, la subjetividad es trascendencia. No es la reducción de lo Otro a lo Mismo, como lo reitera Mèlich. Es decir, la deferencia es una crítica, así como una ética. Esto es, un ejercicio de libertad en donde *“su intención crítica lo lleva más allá de la teoría y de la ontología: la crítica no reduce lo Otro a Mismo, como la ontología, sino que pone en cuestión el ejercicio de Mismo. Un poner en cuestión a Mismo que no cabe que se haga en la espontaneidad egoísta de Mismo, se lleva a cabo por Otro. A esta puesta en cuestión de mi espontaneidad por la presencia del Otro, se le llama ética. Lo extranjero del Otro, su irreductibilidad a Mí, a mis pensamientos, y a mis posesiones, se cumple precisamente como una puesta en cuestión de mi espontaneidad: como ética.”*<sup>1211</sup> Asimismo, la deferencia es espontaneidad. Es precisamente con dichos elementos que podemos encontrar el modo de construir desde una concepción levinasiana una pedagogía de la deferencia. No se trata de lo Mismo, sino de aquello que lo pone en cuestión. Eso que lo incomoda que siempre el Otro. En la presencia, también en la ausencia del Otro aparece la deferencia como ética.

---

<sup>1210</sup> Ídem.

<sup>1211</sup> Levinas, Emmanuel. (2016) óp. cit. p. 39.

La deferencia como ética es *“la metafísica, la trascendencia, la acogida de lo Otro por Mismo, del Otro por Mí, se produce concretamente como la puesta en cuestión de Mismo por Otro, o sea, como la ética, que cumple la esencia crítica del saber. Y como la crítica precede al dogmatismo, la metafísica precede a la ontología.”*<sup>1212</sup> Asimismo, como ha quedado de manifiesto la deferencia es una crítica. Poner en cuestión Mismo por la presencia del Otro. Es por ello por lo que, Mèlich considera que dicha presencia es paradójica porque en la medida en que no se hace presente, es decir, que está ausente, de ese modo es que el otro está presente. Y añade: *“El otro es otro sólo si no “aparece”, sino es fenómeno. Si la presencia del otro fuera un fenómeno, el otro moriría como otro y pasaría a ser parte del yo, del sujeto de conocimiento. El otro se tematizaría.”*<sup>1213</sup> Es decir, se reduciría. O como lo plantea Levinas en que denuncia cómo la filosofía occidental ha sido ontología. Es decir, *“reducción de lo Otro a Mismo por interposición de un término medio y neutro, que garantiza la inteligencia del ser. [Es decir,] la neutralización de Otro, que se convierte en tema o en objeto, que aparece -o sea, que se sitúa en la claridad-, es precisamente su reducción a Mismo.”*<sup>1214</sup> La deferencia no es fenómeno ni neutralización sino espontaneidad.

Lo que queremos decir es que, la deferencia como *“la subjetividad humana no puede sino formarse éticamente. [Dice Mèlich,] entiendo por ética una “relación”, una “acción”, una “forma de responder” al y del otro. Sin otro no hay ética, pero no toda relación es ética. La ética sería, en primer lugar, aquella acción en la que el otro, y no el yo, tiene la primacía. Dicho de otro modo, es ética la relación con el otro en la que el yo depone su soberanía y se hace infinitamente responsable del otro, del que no tiene poder. Por esta razón sostengo, en segundo lugar, que la ética no es una forma de conocimiento sino un acontecimiento que interrumpe mi tiempo y mi espacio.”*<sup>1215</sup> Y es cierto, *¿y si el otro no estuviera ahí?* como diría Skliar, la ética no sería, ni tendría sentido, menos la deferencia.

---

<sup>1212</sup> Ídem.

<sup>1213</sup> Mèlich, Joan-Carles. (2001) óp. cit. p. 15.

<sup>1214</sup> Levinas, Emmanuel. (2016) óp. cit. p. 39.

<sup>1215</sup> Mèlich, Joan-Carles. (2001) óp. cit. pp. 15-16.

La deferencia es una ética. Por lo tanto, es una responder al y del otro, asimismo, es una relación, aunque no en toda relación sea ética. Así como toda relación es pedagógica, no en todas hay pedagogía. Hay relaciones en las que impera la crueldad. Por lo tanto, si hablamos de una relación ética, estamos hablando de una relación en donde el yo no tiene ninguna supremacía y es el otro, el que adquiere relevancia. Y aquí, la deferencia tiene sentido porque el yo coge y se hace responsable del otro. Se hace responsable, dice Mèlich, infinitamente y no sólo de quienes no tienen poder sino de todo aquel que lo interpela con la mirada. De este modo, la deferencia como ética no se adhiere a la tradición ontológica sino es una posibilidad ética; asimismo no es un fenómeno sino espontaneidad. Es por ello por lo que, Mèlich no lo liga a una forma de conocimiento sino de acontecimiento porque como él dice, interrumpe mi tiempo y mi espacio, es decir, nuestra existencia.

No es colocarse como quería Puiggrós al iniciar su libro *Qué pasó en la educación argentina. Breve historia desde la Conquista hasta el Presente*, en donde sugiere que somos sujetos de conocimiento<sup>1216</sup>, aunque no siempre hemos logrado ser esos sujetos. Pero, como ya hemos dicho, no es suficiente. Es decir, el otro se tematizaría. Y la deferencia, también reiteramos, es relación, pero siempre es relación con el otro como acontecimiento. Porque, además, recordando el trabajo en conjunto de Joan-Carles Mèlich y Fernando Bárcena, retomamos la pedagogía, ellos dicen la educación, *como un acontecimiento ético*.

La deferencia es, para decirlo con Derrida, *Dar (el) tiempo*. Si esto es así, significaría que uno mismo se da al otro. Al darse, también, es tener siempre tiempo para construir la relación. Es decir, una relación ética como acontecimiento. Dice Mèlich, “¿Qué significa esto? Significa que al leer el texto (relato, cuadro, sinfonía), el lector sufre una transformación que le hace ser otro. Entonces se da cuenta de que debe comenzar de nuevo.”<sup>1217</sup> Nada vuelve a ser lo mismo. La deferencia como ética, es un acontecimiento. Y si es un auténtico acontecimiento, entonces ocurre una transformación. La deferencia nos hace ser otro, atraviesa nuestra existencia y, sobre todo, es un comienzo.

---

<sup>1216</sup> Puiggrós, Adriana. *Qué pasó en la educación argentina. Breve historia desde la Conquista hasta el Presente*. Galerna. Buenos Aires, Argentina. 2003. p. 13.

<sup>1217</sup> Mèlich, Joan-Carles. (2001) óp. cit. p. 16.

Y todavía hay más, ¿qué significa la lectura del texto en la deferencia? Pues que, *“la lectura del texto transforma una subjetividad edificada sobre el principio de libertad y de autonomía, y la [re]-forma éticamente, es decir, sobre la responsabilidad y la heteronomía, porque son éstos los dos principios de la subjetividad como cuidado del otro. Lo que el yo es, la identidad del yo, su sí-mismo, no se origina en una relación solipsista del yo consigo mismo, al modo de la autoconciencia, ni tampoco actuando por deber, y no solamente conforme al deber, según dicta la razón pura práctica. Lo que el yo es lo es en relación con el otro. Se puede responder al y del otro. La identidad humana se forja en la respuesta que se le da al otro. Pero no toda respuesta al otro es un “responder del otro”. Lo que yo soy es el modo en que responde del otro.”*<sup>1218</sup> La lectura no sólo es una crítica, una interpretación, sino que, también una transformación. ¿Y qué transforma? Precisamente a una subjetividad para entenderla como responsabilidad y heteronomía. Ya no es una subjetividad como cuidado de sí mismo, sino como cuidado del otro. La deferencia como imagen de humanidad no se puede fundamentar en la identidad del yo, sino en una identidad narrativa que sería una identidad humana. La identidad narrativa en que se sostiene la deferencia es memoria, también es narración. Y es aquí donde el yo, se transforma en respuesta y responsabilidad.

Habría que decir cómo la deferencia no es una relación solipsista, tampoco un deber como quería Kant, ni una relación de autoconciencia pensando en Hegel. La deferencia es una relación con el otro. Es la respuesta que se le da al otro, en donde esta imagen de humanidad se fundamenta. Es un responder al y del otro. No es una relación cerrada. Es decir, el yo no es sino por el otro, por la relación que construya con otro. Sin embargo, la respuesta al otro, es decir, a la presencia/ausencia es un responder del otro. No es cualquier respuesta, sino una respuesta del otro. Es aquí, donde nos hacemos cargo del otro. Porque, como también dice Mèlich, lo que somos lo hemos de ser, o lo que el yo ha de ser, en el modo en que responde del otro. La deferencia es modo de responder del otro, aunque la indiferencia también es una respuesta. Pero, como dice Mèlich en su fragmento filosófico 209, sobre que la indiferencia es una de las más perversas expresiones del mal.<sup>1219</sup>

---

<sup>1218</sup> Ídem.

<sup>1219</sup> Mèlich, Joan-Carles. (2015) óp. cit. p. 92.

La existencia humana no puede estar al margen de la lectura del texto. La humanidad es constante crítica e interpretación, por lo tanto, no puede quedar capturada por una sola imagen, un concepto o una idea. Además de que, la lectura transforma la subjetividad en una subjetividad heterónoma, fundada en el cuidado del otro. Asimismo, el cuidado del otro implica, la responsabilidad y la heteronomía. La deferencia entendida en este tenor es, también, una respuesta al, sobre todo, del otro. En donde el yo es lo que es por la respuesta que da al y del otro. En ese sentido la deferencia es humanidad.

Es la deferencia una identidad humana, como decía Mèlich, pero al entrar en la lectura del texto es, también una identidad narrativa. Por lo tanto, ha de ser lectura, escritura e interpretación que no cesa de hacerse, des-hacerse, re-hacerse<sup>1220</sup>. O para decirlo con Jacques Derrida, la deferencia como identidad narrativa ha de ser deconstrucción. La humanidad hemos de comprenderla en tanto, *“el sujeto verdaderamente “humano” sabe que la humanidad es el telos del progreso, y no el progreso el telos de la humanidad; sabe que la cuestión no es ir en contra del progreso, pero que ningún progreso vale tanto como para negar lo humano. Es un sujeto que sabe que ningún presente puede ser justo construido al margen del pasado.”*<sup>1221</sup> El sujeto humano es aquel que responde al y del otro. Y es aquí, en donde sí es verdaderamente humano, sabrá que es la humanidad el fin último. La deferencia coloca a la humanidad como telos. Y esto es el progreso. La humanidad es punto de partida y punto de llegada; es proceso y fin. La pedagogía de la deferencia no tiene otro telos que no sea la humanidad. El progreso es un aprender a vivir con el otro para salvaguardar la humanidad, por eso es que, y sólo en ese sentido el progreso no podría negar lo humano. La pedagogía piensa, escribe y narra las imágenes de humanidad.

En la pedagogía de la deferencia está constituida en un tiempo y en un espacio, pensados desde la poesía. Asimismo, es una mirada, pero no cualquier mirada sino la mirada del niño. La pedagogía de la deferencia es, también, respuesta y responsabilidad con el otro. Dicha pedagogía no puede sino entenderse desde la lectura y la escritura crítica.

---

<sup>1220</sup> Mèlich, Joan-Carles. (2001) óp. cit. p. 51.

<sup>1221</sup> Ibid. p. 52.

Hemos estado dibujando una pedagogía de la deferencia. Una pedagogía que como progreso es aprender a vivir con el otro. Porque responder del otro, es existir. Sin el otro, nada tendría sentido. Además de que, respondiendo del otro es que es posible la humanidad. En la pedagogía de la deferencia es imprescindible la relación con el otro, hablar, mirar y acogerlo para poder defender y proteger la humanidad frente al dominante desarrollo tecnológico que incrementa no la comunicación sino la indiferencia.

El sujeto verdaderamente humano sabe que el telos es la humanidad. Es por ello por lo que, *“nos hallamos frente a un sujeto configurado desde la deferencia y no desde la diferencia; o, si se quiere, un sujeto que sabe que sólo una identidad genuinamente humana es una humanidad desde la alteridad, en la alteridad y para la alteridad. La subjetividad, entonces, se descubre como responsabilidad ante el Otro, aquel al que no tolera el concepto y, por lo tanto, como una subjetividad que recuerda, que no olvida.”*<sup>1222</sup> No es la diferencia, porque como dice el mismo Mèlich, hemos sustituido la alteridad por la diferencia. Y ahora tenemos la conciencia tranquila.<sup>1223</sup> Es preocupante porque *“la diferencia es una forma de tolerancia, es la forma que tienen algunas culturas -civilizadas- para aniquilar sutilmente la alteridad.”*<sup>1224</sup> El otro se tematiza. Y es en ese momento en que la tolerancia de los civilizados los arropa quitándoles su singularidad, arrebatándoles su alteridad. La diferencia ya no expresa, sino que cumple con la normativa. Es por ello por lo que, en el siguiente fragmento filosófico dice: *“la diferencia no inquieta porque es fácilmente capturada por un marco normativo, por un orden de discurso. La diferencia se ordena en una clasificación, en una taxonomía, y no molesta.”*<sup>1225</sup> Y al ser de este modo, ya no inquieta, no me interpela porque su rostro ha quedado por un orden que dictamina a quién debemos responder y a quién no. La diferencia ha quedado a expensas de las clasificaciones, de saber quiénes son los que necesitan o quiénes son los merecedores. La diferencia se ha convertido en un guía, en aquello que dice cómo, cuándo y por qué responder al otro.

---

<sup>1222</sup> Ídem.

<sup>1223</sup> Cfr. Supra. p. 327.

<sup>1224</sup> Mèlich, Joan-Carles. (2015) óp. cit. p. 93.

<sup>1225</sup> Ídem.



La diferencia se ha adherido a un orden, a un orden de discurso, a una pedagogía, por eso es que trabaja desde la clasificación, desde una taxonomía que no molesta. La diferencia terminó creyéndose los principios, métodos y fines de la taxonomía. La diferencia se apegó a la clasificación científica en la que existe una ordenación jerarquizada y sistemática. Y para sostener lo que hemos dicho, recuperamos el fragmento filosófico 214 de Mèlich en donde nos dice: *“la diferencia es un principio moral; la alteridad es la condición de posibilidad de la respuesta ética.”*<sup>1226</sup> La deferencia, apela al sujeto verdaderamente humano, y ese sujeto es aquel que sabe que en una identidad humana es aquella que es desde, en y para la alteridad. La subjetividad que es humana porque se descubre como responsabilidad. Es decir, la deferencia como imagen de humanidad es se hace responsable del otro. Por lo tanto, la responsabilidad surge en el encuentro con el otro, ese otro que no es concepto porque se tematizaría y eso no lo toleraría. La deferencia es subjetividad humana, es decir, cuidado del otro. Una subjetividad fundamentada en la responsabilidad y la heteronomía. Asimismo, la deferencia es subjetividad de la memoria porque recuerda y no olvida.

La pedagogía de la deferencia siendo respuesta al y del otro, siendo responsabilidad y heteronomía es, también, una ética. La pedagogía de la deferencia configura al sujeto en una identidad auténticamente humana. Por lo tanto, es una imagen de humanidad que no puede prescindir de la alteridad. La subjetividad humana de la pedagogía de la deferencia es responsabilidad ante el otro que aparece a través de la mirada, del estar frente a frente.

Desde luego, la pedagogía de la deferencia es profundamente ética. Un ejemplo de dicha ética de la gratuidad radical como nos propone Mèlich se da en una narración. Retoma el libro de Jorge Semprún *Viviré con su nombre, morirá con el mío*. Nos cuenta, Mèlich, cómo estando en la cantera en donde le tocaba trabajar, junto a otros, *“el sargento SS tenía que decidir el trozo de roca granítica que cada uno de los prisioneros debía transportar. A Jorge Semprún le atribuye un “enorme pedazo de piedra que debe pesar toneladas”, mientras que a un deportado ruso, fuerte y atlético le da otro mucho más liviano. En un momento de distracción, el joven ruso le propone a Semprún cambiar las piedras.”*<sup>1227</sup> De este modo nos

---

<sup>1226</sup> Íd.

<sup>1227</sup> Mèlich, Joan-Carles. (2001) óp. cit. p. 53.

acompaña en la narración del escritor sobre lo sucedido durante su estancia en el campo de concentración de Buchenwald. Y cita el momento, como lo narra Semprún: *“De todas formas, el joven ruso cargó sobre su hombro la piedra que el SS me había atribuido, y que era con mucho demasiado pesada para mí. Me dejó la suya, mucho más liviana, aprovechando un instante de inesperado descuido del sádico sargento. Con aquel gesto hizo posible que yo llevara a término aquella tarea que hubiese podido resultar fatal para mí. Gesto inaudito, completamente gratuito. No me conocía, no volvería a verme, no podía esperar nada de mí. Estábamos igualados en nuestra total carencia de poder: miembros anónimos, impotentes, de la plebe del campo. Gesto de pura bondad, es decir, casi sobrenatural. O lo que es lo mismo, un ejemplo de la radical libertad de hacer el bien, inherente a la naturaleza humana.”*<sup>1228</sup> Es precisamente la ética de la deferencia que se ejemplifica en una narración. Y es que es una ética sin reciprocidad, sin acuerdos ni contratos, una ética de la gratuidad, dice Mèlich. La narración cuenta un momento en que ni Semprún, ni ninguno de los que estaban prisioneros podían apelar a justicia alguna, tampoco a una normativa sino simplemente a alguna relación precaria. Pero, es en esa relación que no es de intercambio sino de respuesta al y del otro. En este caso Semprún.

Lo que estamos proponiendo no sólo se ejemplifica con esa relación de responsabilidad, con ese gesto increíble y gratuito de otro que responde. De aquel joven ruso que no conocía a Semprún, nunca le había visto, y seguramente jamás le volvería a ver. Aún a pesar de que, sabía de antemano que no podía esperar nada de Semprún, lo único que hizo sin saberlo es haber tenido un gesto de bondad. Uno de esos gestos en que la pedagogía de la deferencia tiene sentido. Y tiene sentido porque se expresa a través de una narración. Nosotros, también lo ejemplificaremos con una expresión artística que se muestra en una película mexicana. Nuestra propuesta no es un relato como el de Semprún en un campo de concentración, tampoco es el escenario de un trabajo forzado en el que los personajes son constantemente vigilados, ni siquiera es una situación límite, sino que es un escenario pedagógico distinto, pero una relación de respuesta y responsabilidad.

---

<sup>1228</sup> Semprún, Jorge. *Viviré con su nombre, morirá con el mío*. Tusquets Editores. Barcelona, España. 2001. p. 61.

La imagen pedagógica de la deferencia es Simitrio. Nos remitimos a la imagen icónica de una relación que es pedagógica en el auténtico sentido que podríamos llamarle así. La pedagogía de la deferencia no sólo es narración sino también imagen. Ambas expresiones son un texto interpretado. Trajimos a Semprún para expresar lo que se entiende por deferencia. Ahora, *Simitrio*, una película mexicana filmada en un momento dado de la historia del cine mexicano en que se contaban historias distintas, auténticas, sobre todo, tenían y siguen teniendo algo que contarnos. Dirigida por el potosino Emilio Gómez Muriel, protagonizada por José Elías Moreno y los simitrios, así, en plural.

El modo en que intentamos presentar como imagen de la pedagogía de la deferencia es a través de un texto. Dicho texto es un cine viejo, por lo tanto, es el gran cine mexicano. Se nos presenta la historia de un maestro rural, Cipriano, un anciano que aún acude a las clases a dar su lección en una escuela de un pueblo remoto, tan remoto como Comala, el pueblo al que llega Juan Preciado en busca de su padre, un tal, dice él, Pedro Páramo<sup>1229</sup>. Ambos pueblos parecen perdidos en el espacio y tiempo, o mejor aún, apelan a un tiempo distinto, primordial, sin fechas, sin estar sujeto a la lógica del cronometro sino un tiempo antes del tiempo. En encontramos espectros, esos que como Simitrio y Pedro Páramo no están presentes. A pesar de ello, ambos tienen presencia en la ausencia.

Concentrándonos en nuestra imagen que es Simitrio, diremos que es un espectro en el sentido que recupera Mèlich fundamentado en Derrida en el trabajo que se titula *Espectros de Marx*. Lo escribe de la siguiente manera: “*Jacques Derrida habla de los espectros, de ciertos “otros” que no están presentes.*”<sup>1230</sup> Y es justamente porque no están presentes es que la pedagogía de la deferencia se ilustra sustentada en Simitrio, un niño que está presente en la ausencia. Nos parece que da en el clavo, cuando cita a Derrida: “*ninguna ética, ninguna política, revolucionaria o no, parece posible, ni pensable, ni justa si no reconoce como su principio el respeto por esos otros que no son ya o por esos otros que todavía no están ahí, presentemente vivos, tanto si han muerto ya, como si todavía no han*

---

<sup>1229</sup> Vid. Rulfo, Juan. *Pedro Páramo*. FCE. México, D. F. 1959. p. 7.

<sup>1230</sup> Mèlich, Joan-Carles. (2001) óp. cit. p. 18.

nacido.”<sup>1231</sup> Para esos otros que ninguna ética o política ha sido suficiente, aún queda la respuesta y la responsabilidad que se asienta en la gratuidad, sin lógica alguna de poder. El espectro apunta al respeto por los ausentes, por aquellos que sin estar se hacen presentes. Y es aquí en donde Simitrio tiene lugar porque se presenta en un tiempo y espacio distintos.

De este mismo modo, la pedagogía de la deferencia es respeto por los otros, presentes o ausentes. Es una pedagogía en el tiempo, apela al respeto de los que no ya no están, de los que están o de los que van a estar. El respeto aquí no es un valor sino entrecruces. Hablamos del respeto no como deber sino como respuesta ética, para decirlo con Josep M. Esquirol, hablamos sobre *El respeto o la mirada atenta*. Para Esquirol, la palabra respeto, es una de esas palabras que explican y necesitan explicación<sup>1232</sup>. Al situarse en la deferencia, entonces el respeto ha de ser experiencia a algo o por alguien, dice Esquirol. Y nosotros añadimos, experiencia del singular.

Al presentar la imagen de Simitrio; un espectro que se hace presente, a través de los que serían sus compañeros de clase, en la ausencia porque como recordaremos nunca piso el salón de clases. Sus padres fueron a dar aviso de que no acudiría, pero nadie le dijo al maestro, don Cipriano, ni siquiera el resto de los niños que participaban de la clase e inquietaban al maestro haciéndose pasar por Simitrio. Le inquietaban, por medio de travesuras propias de un niño, pero éstas se repetían constantemente. Todas ellas, eran culpa de Simitrio. Y así, la clase se lo hacía creer, tomando el lugar de Simitrio cada vez que imponía un castigo por el comportamiento. Don Cipriano, el maestro rural de aquel pueblito ya no veía, todos lo notaban, de eso se aprovechaban sus alumnos, pero era mayor su amor y afán por enseñar. En ese momento de su vida, muchos le sugerían que debía retirarse de la docencia, por su edad. Sin embargo, él sabía que no podía dejar a Simitrio, a sus simitrios. Nadie le quitaría la satisfacción de insistir en una relación pedagógica con el aguerrido que lo hacía rabiar, pero que apreciaba. Ni siquiera la pérdida de la vista, porque sabía mirar<sup>1233</sup>.

---

<sup>1231</sup> Derrida, Jacques. *Espectros de Marx*. Editorial Trotta. Madrid, España. 1995. p. 12.

<sup>1232</sup> M. Esquirol, Josep. *El respeto o la mirada atenta. Una ética para la era de la ciencia y la tecnología*. Editorial Gedisa. Barcelona, España. 2006. p. 9.

<sup>1233</sup> Ibid. p. 10.

Lo esencial del respeto viene dado por la mirada, ha dicho Esquirol. Y parafraseándolo, diremos más: el respeto es una cualidad ética que nos vincula directamente con el mundo. Se trata, entonces, de una pedagogía que gira en torno a la pregnante y simbólica relación entre el yo y el mundo<sup>1234</sup>. El respeto es lo que es por la mirada. Una mirada atenta. Y de este modo es una mirada que nos vincula con el mundo. Al presentarse como mirada es una propuesta que en medio de una era como en la que nos encontramos de la ciencia y la tecnología<sup>1235</sup>, se hace aún más indispensable. No menos importante los tiempos en donde el maestro rural don Cipriano, enseñaba. Cipriano, un hombre heterónimo, en búsqueda y en relación con los otros<sup>1236</sup>, con sus simitrios.

Nuestra intención es demostrar que en un tiempo en donde impera la ciencia y la tecnología, es posible una pedagogía de la deferencia como contraposición de una hegemónica cosmovisión tecnocientífica<sup>1237</sup>, diría Esquirol. Es decir, la pedagogía sólo es posible a través de la mirada, la mirada del niño, la de antes del tiempo, la que es entendida como respeto, la que es heterónoma, la que responde al y del otro.

El respeto es la intención de la atención hacia el singular. Además, nos recuerda Esquirol que la palabra respeto también significa consideración, deferencia, atención, miramiento. Aunque, de todos los significados, se queda con miramiento porque a su parecer es la que mejor retrata lo que es el respeto. Es decir, *“tratar a alguien con miramiento es tener hacia él una atención, un respeto.”*<sup>1238</sup> El señalamiento central es la atención. El respeto como atención es en alemán *Achtung*, nos dice también. Asimismo, en la imagen de la deferencia nos damos cuenta con Cipriano, cómo es que trata sus simitrios. Es un trato con miramiento. Es decir, con atención. El maestro rural es la representación de la mirada atenta, aquella que es capaz de atender a cada uno en su singularidad a pesar de que su visión sea nula. La visión no es impedimento para que la cualidad del respeto como mirada atenta, como atención al y del mundo sea posible.

---

<sup>1234</sup> Ídem.

<sup>1235</sup> Supra. Vid. p. 471.

<sup>1236</sup> Supra. Vid. p. 472.

<sup>1237</sup> M. Esquirol, Josep. (2006) óp. cit. p. 11.

<sup>1238</sup> Ibid. p. 13.

Sin aquella atención que daba don Cipriano, no hubiera sido posible la relación pedagógica. El maestro no sólo le daba atención a Simitrio, sino que se daba sin razón alguna porque el don está más allá de todo, siguiendo a Derrida en su *Dar (el) tiempo*. Es, pues, escaso tratar con respeto porque “*el movimiento de la atención no es frecuente, sino raro.*”<sup>1239</sup> El maestro era una auténtica rareza de esas que escasean. Don Cipriano no atiende desde la superficialidad de la razón sino desde la respuesta de la atención.

El maestro no ve, pero se desvive por ese otro que en realidad son todos sus estudiantes y responde del otro, responde a la imagen de *Simitrio* que es imagen de deferencia. El maestro no ve, pero sabe mirar porque da la atención a sus simitrios. La imagen de Simitrio, es imagen de una relación ética y pedagógica. Ni la deferencia, ni el respeto, ni la atención, ni la respuesta es un deber sino una responsabilidad. Somos responsables del otro, en la relación. Y eso se mira en la relación del maestro, don Cipriano, con sus discípulos. En esos momentos nadie podría apelar a ninguna lógica, a razón, código o declaratoria alguna sino sólo al gesto y la mirada ética.

La imagen de Simitrio, como imagen de la pedagogía de la deferencia apunta a la memoria, nunca al olvido porque eso significaría, dice Mèlich, “*una muestra más de la negación del otro, de la muerte del otro propia de la modernidad.*”<sup>1240</sup> Y es precisamente que el maestro no es un sin memoria, al contrario, sabe que la memoria atraviesa nuestra existencia porque está situada en el tiempo. Al comenzar la cinta, los padres de Simitrio intentan dar aviso de que su hijo no acudiría a clases. Antes bien, le pedirían que lo borrara de su lista de estudiantes. La prisa los hace irse sin entrevistarse con el maestro, no sin antes dejar el recado con Luis Ángel, uno de los niños que estaba en la entrada, pero ni él ni ninguno de esos simitrios no se lo hacen saber. De este modo, don Cipriano no niega a Simitrio a pesar de que no está presente. Para el maestro, aún en la ausencia, sigue presente. Y es así, porque no podría negar la presencia de los simitrios a su cargo. El maestro no olvida la ausencia porque al hacerlo negaría su quehacer de mostrar el mundo.

---

<sup>1239</sup> Ibid. p. 14.

<sup>1240</sup> Mèlich, Joan-Carles. (2001) óp. cit. p. 56.

El maestro no es un técnico, sino que acompaña a sus alumnos y deja una huella en ellos que les hace imposible que le olviden o le reconozcan. Aun no siendo ese su objetivo. Al comienzo de la trama se encuentra con dos de los habían sido sus estudiantes en el pasado. Ambos como todo mundo, saben que la pérdida de la visión es inminente. Uno, Fernando, muestra gratitud y emoción porque su maestro le recordó, aunque sea por la voz. El otro, Antonio, se mofa y diciendo: “¡Ya no ve más allá de sus narices!”<sup>1241</sup> En sus palabras hay recelo porque le confundió con su hermano. Aunque, se equivoca con su declaración, porque don Cipriano, el maestro, sabe mirar como lo hace Hermes.

Al fin y al cabo, el maestro, don Cipriano con su vejez y ceguera a cuestas, emprende su camino para comenzar las clases del año escolar. *Simitrio*, está en la lista de estudiantes de nuevo ingreso, pero sólo eso. Al pronunciar ese nombre es Luis Ángel el que se pone de pie, haciendo creer que estaba presente. Muy pronto dieron cuenta los estudiantes de la imposibilidad para ver con el ojo humano que tenía don Cipriano. Quizás dicha acción de suplantar a un ausente sería consideraba perversa y malvada, pero los niños no sólo son ternura y dulzura. La hermandad de los simitrios, hizo que se las ingeniaran para hacer travesuras nuevas, hacerse pasar por Simitrio y provocar la rabia de su maestro. Sabían que no podían evitar el castigo de don Cipriano que era mucho menor que si mandaba llamar a sus padres que los molían a golpes. Los padres de Simitrio, nunca acudirían.

El maestro da su primera lección que es creación<sup>1242</sup>, diría Mèlich en el fragmento filosófico 12. Y les dice: “*el saber es la luz de la inteligencia.*”<sup>1243</sup> Utiliza como buen maestro el lenguaje metafórico. No basta con ser inteligente, para serlo hay que tener ingenio. De ese ingenio que Simitrio le ponía para cada travesura. Don Cipriano, “*desde su experiencia vivida, contribuye a la transformación del ser de sus discípulos. El pedagogo científico y técnico entiende su doctrina básicamente como scientia, no como sapientia.*”<sup>1244</sup> Sabe escuchar, oler, atender; da a pensar y obliga a sus estudiantes a pensar.

---

<sup>1241</sup> Gómez Muriel, Emilio. (1960) *Simitrio*. [Película] México: Producciones Corsa S. A.

<sup>1242</sup> Mèlich, Joan-Carles. (2015) óp. cit. p. 16.

<sup>1243</sup> Gómez Muriel, Emilio. (1960) óp. cit.

<sup>1244</sup> Mèlich, Joan-Carles. (2001) óp. cit. p. 56.

Además, el maestro es sensible, no descalifica a ninguno de sus simitrios. Intenta comprender su singularidad y la causa de sus travesuras. Pregunta antes de señalar. Incluso, propone un acuerdo, antes que un castigo. El maestro yendo de camino a casa, no sin antes vivir otra travesura del pequeño Simitrio, va dándole vueltas a lo que sucede con Simitrio, quién es, qué hace, cómo piensa. Se ha vuelto un problema, pero uno de esos que saben hacer las cosas. Tiene la inventiva de todos y lo reconoce, como se reconoce a la humanidad en su conjunto. Simitrio, es la representación de cada singularidad. En él, vive la bondad y la maldad; asimismo, la inteligencia como la rebeldía.

La atención que tiene el maestro, la pone el Simitrio como se lo propone sin saber que es para todos sus estudiantes. La ausencia es el pretexto para dar a conocer las presencias. Es la apertura que tiene don Cipriano de ser deferente con el otro. Él es su estudiante más importante, sus simitrios lo son. Y es así, porque les pone atención con todos sus sentidos. Y eso, es ser deferente con el otro. El otro que siempre es un singular, un pronombre, un nombre propio.

El maestro no sólo es sensible con Luis Ángel y los otros estudiantes, sus simitrios, sino que, también con Margarita. Ella, es una alumna suya que toma clases particulares en su casa sobre música. Atentamente escucha su clamor. No sólo es una estudiante sino un ser humano; por ende, los asuntos escolares son tan importantes como los existenciales. Don Cipriano, el maestro, se entera de que Fermín su papá que no le dejan ser feliz con Fernando. No es por la fuerza sino por la atención que el ser humano se abre a otros. Habría que ser como niños para comprender el mundo y sus peripecias.

Es la narración *“portadora de sentido, no intenta resolver los problemas (al modo de los especialistas técnicos), sino provocar que el ser humano se enfrente a las cuestiones fundamentales de su existencia.”*<sup>1245</sup> Y cualidad del maestro, como lo es la atención que da. El maestro es un provocador, de esos que no es insensible frente al otro, esos que son sus simitrios.

---

<sup>1245</sup> Ídem.



El ser humano vive en una total incertidumbre, eso lo comprende el maestro, del mismo modo que como intenta con Simitrio, de comprender algo de él, así lo hace con Margarita. El maestro no deja de ser maestro, ni siquiera por el paso del tiempo. Cada estudiante ha quedado marcado, porque frente a su existencia, el maestro no se ha comportado insensible. Por el contrario, acompaña en las cuestiones fundamentales de su existencia a cada estudiante. Directa o indirectamente, están atravesados por su palabra.

Dicho lo anterior, el maestro como sus simitrios están abiertos al tiempo, comprende que somos tiempo. Lo somos porque nos podemos narrar, atender y dar atención. De este modo, *“el ser humano vive en el pasado, en el presente, comprender que el pasado sigue abierto, que no ha concluido. Por la narración, el ser humano es oyente de las voces excluidas de la historia. Por la narración el [hombre] es hospitalario, es receptivo y responsable del otro.”*<sup>1246</sup> Somos porque nacimos, porque seguimos siendo y porque nos encaminamos hacia el tiempo. Es *Simitrio*, la voz de que nos retumba los tímpanos y se hace presente en la ausencia. Y es en esta narración que expresamos una pedagogía de la deferencia.

Ni el maestro, ni los otros estudiantes esperaban al ausente extraño. Y es que, en su ausencia, se hizo presente como ladrón por la noche. Nadie espera la llegada del extraño. Mientras Luis Ángel o Lupito se amparan en la ausencia del extraño para hacer sus travesuras; don Cipriano, el maestro, no deja de estimarle por su ingenio y ocurrencias. Es por ello por lo que, esta imagen de *Simitrio* en la película sigue siendo necesaria, porque *“la pedagogía ha sido demasiadas veces insensible al lenguaje de la narración y a todo lo que él comporta. Lo que la narración proporciona es el acceso a un mundo en el que, en un principio, se es extraño. Uno es extraño porque hay una discontinuidad sociocultural entre el mundo narrado y el mundo del receptor.”*<sup>1247</sup> Al mostrar la imagen de *Simitrio*, estamos mostrando una narración. Por lo tanto, tanto la imagen como nosotros somos extraños para el tiempo en que estamos escribiendo. Somos tiempo, por ende, narración. Al ser de este modo no se espera una recepción, sino cuando menos un mundo atento.

---

<sup>1246</sup> Ibid. pp. 56-57.

<sup>1247</sup> Ibid. p. 57.

En la narración se presentan imágenes diversas y lecturas infinitas. Con lo cual, “*narrar significa (a diferencia tanto de la fábula como del concepto) mostrar la alteridad del otro y, sobre todo, de un otro que no está presente para contarlo.*”<sup>1248</sup> En la narración se expresan las ausencias tan presentes del otro. Y es por eso importante traerlas, porque parece ser que no se registran. O, mejor dicho, que no se están presentando.

La lectura de *Simitrio*, es una lectura particular. Es la lectura de un maestro, que todos reconocen y se reconocen en él. Ninguna sociedad sería posible si no tuviera uno. En el pueblo, don Cipriano se ha dado a cada uno de sus habitantes, lo poco o mucho que saben es por el maestro. Hay tantos simitrios habidos y por haber, ya que en *Simitrio* se encarna la imagen de la deferencia. Don Cipriano, el maestro, se ha encargado y ocupado de cada uno, se ha hecho responsable del otro. Y es aquí, donde se construye una identidad narrativa.

Fermín, el papá de Margarita, con su comitiva va a presentarse delante del maestro en su escuela. Presionados por la inspectora que ha mandado el gobierno de la capital para inspeccionar y verificar que todo vaya bien. Ninguno quiere que el maestro deje la escuela, pero su ceguera le podría hacer pensar a la inspectora que ya no puede con la escuela. Se refleja una lucha de poder y legalidad, de la cual la pedagogía de la deferencia escapa. Le hacen creer Fermín y sus acompañantes que es una visita cordial, pero en la conversación hay una insistencia en saber cómo van las cosas en la escuela. Además, saber si los niños hacen demasiados traviesos. Y el maestro contesta enérgicamente: “*¡Claro que las hacen! Nomás eso me faltaba. Son niños, mis alumnos son niños sanos, inquietos y juguetones con energía de sobra sino hicieran travesuras, ya los hubiera mandado a su casa o a que los revise el médico.*”<sup>1249</sup> Al momento Carlos, que formaba parte de la comitiva y que fuera estudiante de don Cipriano alude a la disciplina. Ninguna sería suficiente porque el ser del niño es la inventiva para hacer travesuras, idear día con día una nueva. Ninguno podría quedarse quieto para aprisionarle. Por el contrario, tendrían que crecer libres.

---

<sup>1248</sup> Ídem.

<sup>1249</sup> Gómez Muriel, Emilio. (1960) óp. cit.

El maestro, don Cipriano, en un momento de desesperación por una travesura de Simitrio, le castiga no dejándolo ir a una excursión al río. Antes de la susodicha inspección y el canto que preparaban para ese día, se tomarían un día de relajación. Estando bañándose en el río, aparece Luis Ángel, que se había hecho pasar en esos días por Simitrio. En aquel instante, incitaron al maestro para entrar en el río. Apoyándose de la figura y lo que significaba que Simitrio estuviera presente, los simitrios tomaron la ropa del maestro para echarla encima de un árbol sin hojas. Queda solo el maestro, se acerca Simitrio para ayudarlo a salir del río. Al principio, por la aparición del extraño se comporta reacio al trato. Aun así, se deja ayudar. Estando afuera, mira atentamente a Simitrio; aunque no lo ve, sabe que es sincero y siente arrepentimiento. Asimismo, siente el aprecio que le confiesa.

A punto estuvo de decir que Simitrio no existía. Se detuvo y el contentamiento del maestro fue enorme. Por fin pudo adentrarse en el ser de Simitrio. Es mediante este acontecimiento que hemos narrado que la deferencia es por sí misma experiencia. Es decir, si identidad humana es identidad narrativa es porque no hay humanidad sin experiencia vivida<sup>1250</sup>. Y eso es lo que vivió don Cipriano, eso es lo que estamos presentando.

Además, lo que hemos estado haciendo es que al presentar la película como una lectura y configurando una identidad desde la experiencia. Es decir, *“pensar, actuar y ser desde la alteridad, desde el Otro, (esté presente o ausente). La narración es la lucha contra “el olvido del otro”, contra la amnesia.”*<sup>1251</sup> Experiencia desde el otro, ese que nos da plena existencia, dice Paz. También, porque no somos sino porque el otro nos mira, diría Skliar. Siempre somos otros, desde ese punto es que, pensamos el mundo, actuamos con los otros; porque desde la alteridad es que podemos ser de otras maneras en donde el yo esté abierto y nuestra identidad se configure como alteridad en donde el otro, estando presente o ausente sea el punto de partida. Asimismo, la imagen de la deferencia como respuesta y responsabilidad es marcada por el otro. Y esa es la imagen de Simitrio, en la cual no será olvidada nunca porque somos muchos simitrios los que han sido, somos y serán.

---

<sup>1250</sup> Mèlich, Joan-Carles. (2001) óp. cit. p. 58.

<sup>1251</sup> Ídem.

La única imagen que olvidarán será la del maestro, don Cipriano. A pesar de ello, la pedagogía de la deferencia apunta a la memoria. Así como la poesía<sup>1252</sup>. Ya que, *“sin la memoria sólo hay la muerte.”*<sup>1253</sup> En donde lo único que resuena es la voz del olvido, no habrá ninguno de *Todos los nombres*, como dice Saramago, ninguna alteridad presente o ausente. Lo que se impondrá, como ha citado Mèlich, ha de ser la voluntad de recuerdo que podrá perpetuarnos la vida y no la voluntad de olvido<sup>1254</sup>. Aunque, para nosotros la imagen del maestro siempre es una huella, una marca que no pretende quedarse, lo cierto es que en la pedagogía de la deferencia hemos de *“perpetuar la vida del otro, y por lo mismo la mía propia, porque “yo soy tu cuando yo soy yo” (Celan). En la memoria la identidad se forma, pero no al modo de una identidad substancial, sino como respuesta al otro, como respuesta al texto, a la narración, como identidad narrativa, como deferencia, como tiempo.”*<sup>1255</sup> Sustentado en el poeta que escribe en lengua alemana, nos recalca que siempre somos Simitrio. Es decir, siempre somos otros. Es en la memoria que se queda el otro, nosotros de una u otra manera, también hemos de permanecer como memoria porque somos tiempo. Y es en la comprensión de dicha memoria que la deferencia como respuesta al otro que nuestra identidad narrativa se formará.

La pedagogía de la deferencia es memoria, tiempo, también proyección. En el momento en que, yendo de regreso del día de asueto, don Cipriano, el maestro, cabalga y los simitrios le siguen; y diciendo para sí mismo: *“Haré de él, un hombre famoso, un hombre notable en todo México, es inteligente, capaz de todo. Haré de él, un gran ingeniero, no, será arquitecto y construirá grandes edificios. Quizás será mejor un abogado, un jurista que defienda a los pobres. Pero a él, le gustaría más ser un médico eminente. Sí, eso es, un apóstol de la ciencia, un héroe de la medicina y hará curaciones maravillosas, obrará milagros, como un santo.”*<sup>1256</sup> Sin saberlo va proyectando en la representación de Simitrio, en lo que posiblemente cada uno de ellos se transformará.

---

<sup>1252</sup> Vid. Supra. p. 446.

<sup>1253</sup> Mèlich, Joan-Carles. (2001) óp. cit. p. 58.

<sup>1254</sup> Saramago, José. *Todos los nombres*. Alfaguara. Madrid, España. 1998. p. 242.

<sup>1255</sup> Mèlich, Joan-Carles. (2001) óp. cit. p. 58.

<sup>1256</sup> Gómez Muriel, Emilio. (1960) óp. cit.

Es la memoria del maestro, sobre todo es la memoria de los simitrios a la que apelamos. Es en ella como nos propone Mèlich en la que nos oponemos al poder y no sucumbimos al olvido. Para ello, trae a cuentas a Kundera, entonces diríamos que, *“la lucha del hombre contra el poder es la lucha de la memoria contra el olvido.”*<sup>1257</sup> Es en contra de olvidar al otro, a Simitrio, o mejor aún, a cualquier otro. El otro no es una categoría, sino posibilidad de comprender el mundo. Es comprenderlo luchando contra el olvido.

Es por ello por lo que, nos dice Mèlich, *“la memoria no hace referencia al pasado, como suele decirse. La memoria hace referencia al tiempo, la memoria es tiempo, es pasado, en efecto, pero también es presente y futuro. Por ello, la memoria no es nostálgica, porque interviene sobre el presente y aspira a un futuro mejor. La memoria es recuerdo del pasado, crítica del presente y esperanza de un futuro justo. El otro, al que no puede olvidar el otro que me reclama es siempre alguien y no algo. El otro tiene nombre propio. No se recuerda a la humanidad, en general, en abstracto, sino al otro, que siempre es un otro concreto, alguien que posee nombre. La identidad, [...] pasa por la memoria, y el relato es la fuente viva de la memoria. Para recordar es necesario leer.”*<sup>1258</sup> Y así, vencer el poder del olvido. La deferencia al ser memoria es, también, un colocarse en el tiempo. Lo intempestivo del tiempo. Ese que se transforma en trozos de recuerdos, críticas audaces y sueña con porvenires distintos. Es precisamente Simitrio, aquel que don Cipriano, el maestro, no podrá olvidar porque siempre habrá un clamor para que le de atención. Es imposible olvidar porque Simitrio es alguien, son muchos; es un nombre propio, son todos los nombres propios que encarna Simitrio. Siempre el recuerdo es de alguien en concreto, de un lugar específico, de un momento inigualable. El otro, los simitrios, apela a la memoria porque es un otro en concreto. No es una categoría, ni una abstracción o concepto definido sino un nombre propio. Y es Simitrio ese nombre, en donde se transforma la identidad a través de las narraciones, las lecturas, los relatos, imágenes e interpretaciones que pasan por la memoria. Sin la memoria, ni una identidad narrativa, ni una subjetividad heterónoma es posible.

---

<sup>1257</sup> Kundera, Milan. *El libro de la risa y el olvido*. Seix Barral. Barcelona, España. 1993. p. 10.

<sup>1258</sup> Mèlich, Joan-Carles. (2001) óp. cit. p. 59.

Recordemos que, don Cipriano y sus simitrios se preparan para la inspección. A Simitrio le delega el discurso de bienvenida. Esa ausencia no puede hacerse presente. Entonces, le inventan que Simitrio no tiene zapatos para poder estar en aquel momento de fiesta. En un acto de gratuidad y bondad, como en el relato de Semprún<sup>1259</sup>, el maestro, don Cipriano, intenta conseguir zapatos para éste. Acto seguido, Fermín de nueva cuenta intenta por la fuerza hacer respetar al maestro, cuando se aparece por la escuela. Aunque, también le confiesa que tanto él, como sus otros estudiantes, lo miran como un padre. En cierto sentido, tiene razón porque admiramos en nuestros maestros lo que son y nos proyectamos en ellos. Pero, le sugiere Fermín que todos nos cansamos. Incluso de nuestra profesión, por lo cual, las tierras que en otro momento le ofreció, seguían siendo suyas, por si acaso quería dejar de ser maestro rural. Al maestro, nada le podría dar mayor contentamiento y satisfacción que seguir hasta la muerte dando clases. Y así se lo hace saber: *“Yo puedo perderlo todo, los sentidos, las fuerzas, todo. Pero menos la vocación. Nací maestro de escuela y maestro de escuela he de morir. No intentes quitarme lo que más amo en el mundo. La única razón de mi existencia.”*<sup>1260</sup> Ni Fermín, ni nadie más, podría comprender cómo alguien profesa tanto amor por su profesión de maestro. Y sólo en sentido metafórico podríamos entenderle. Nadie nace, sino que se llega a ser. Y don Cipriano, es un maestro porque ama lo que hace, vive y sigue respirando por su profesión.

Al fin llegó el día en que la inspectora iría a la escuela de don Cipriano a inspeccionarla. Todos estaban muy pendientes de aquel acontecimiento. El maestro se entera por los simitrios que Simitrio no se presentaría y que no volvería porque una víbora lo había mordido. La crueldad de los niños, sus simitrios, había sido ya bastante pronunciada. No tanto como cuando le aseguran que Simitrio murió, y que ni el cuerpo hallaron porque se ahogó en el río. El salón se enmudeció. Apoyándose en su escritorio, dijo el maestro: *“Escuchen todos. Un compañero ha dejado de estar entre nosotros. En él, puse mis ilusiones, sembré mis mayores esperanzas, pero todo ha caído por tierra porque se fue siendo todavía un niño, como sucede con las gentes que son realmente buenas. Simitrio era bueno, tan*

---

<sup>1259</sup> Cfr. Supra. p. 492.

<sup>1260</sup> Gómez Muriel, Emilio. (1960) óp. cit.

*tierno que lo llegué a sentir como hijo verdadero. Ahora estoy de luto. La escuela de don Cipriano está de luto y guardaremos este día en su memoria.*<sup>1261</sup> Es don Cipriano, un maestro, un hombre heterónimo, en el que se retrata lo primordial de la pedagogía de la deferencia. En donde, además, *“la identidad, no puede ser pensada nunca más en términos de identificación, sino en términos de tiempo, de memoria, de deferencia.”*<sup>1262</sup> Cada Simitrio es importante. A cada uno le dio su lugar, atención y tiempo. Sin importar que ya tuvieran una vida hecha como Fermín, o apenas comenzaran el camino de la vida como Luis Ángel.

Aunado a ello, recuperamos de dicha identidad lo que Mèlich nos dice, acerca de que, *“no hay identidad humana definitivamente fijada, no hay una identidad esencial del ser humano. El ser humano es el ser incapaz de coincidir con esencia alguna. No hay identidad “humana” en la negación del otro.”*<sup>1263</sup> Nadie sabe cómo responder o cómo responsabilizarse en la pedagogía de la deferencia porque precisamente vivimos en circunstancias en situaciones que nadie sabe afrontar de una sola manera. Como por ejemplo la muerte. Nunca la experiencia de la muerte es la misma, siempre la vivimos de manera diferente. Además, siempre vivimos la muerte de otros, como don Cipriano vivía la muerte de Simitrio. Por eso es que la pedagogía de la deferencia es una pedagogía no del cuidado de sí, sino del cuidado del otro<sup>1264</sup> y que lucha contra la negación y el olvido del otro.

Al enterarse, don Cipriano, el maestro de la muerte de Simitrio, sale hacia la iglesia. Está muy afligido. Al mismo tiempo los pobladores intentan por la fuerza impedir la inspección que se llevaría a cabo. Sin embargo, la inspectora la cancela, cuando aparece el maestro en medio de aquel gentío. Cada uno se quita el sombrero, hacen una reverencia y muestran cariño hacia su maestro. El maestro del pueblo. Al ver dicha imagen, la inspectora desiste. El respeto con el que sabe tratar don Cipriano, es el respeto con el que lo miran y tratan los pobladores.

---

<sup>1261</sup> Gómez Muriel, Emilio. (1960) óp. cit.

<sup>1262</sup> Mèlich, Joan-Carles. (2001) óp. cit. pp. 59-60.

<sup>1263</sup> Ibid. p. 60.

<sup>1264</sup> Ibid. p. 61.

El maestro, es reconocido por hombres, mujeres y niños. A pesar de ello, él no quiere recibir ninguna condecoración. Todo lo que se hace con la pasión y entrega del amor, no puede ser compensado con nada. Entregarse a la profesión más noble por la que muchos tomarán caminos distintos, no pretende ningún halago. A pesar de la insistencia de la inspectora, su pensamiento está en otra parte. Nunca deja de pensar primero en estudiantes, en sus simitrios, en aquel muchacho que nunca se hizo presente. Promete que se hará presente en la escuela más tarde.

El maestro se queda solo, toca los zapatos y la ropa que había comprado para Simitrio. Le embarga la tristeza porque su alumno no está. Al poco rato, aparece Luis Ángel para confesarse con don Cipriano. Le dice que, a Simitrio, se lo llevaron sus papás y nunca fue a la escuela. Y que todo había sido un invento de sus estudiantes. A lo que el don Cipriano, el maestro, responde: *“No digas nada. Simitrio, siempre estuvo en la clase, ese será un secreto entre tú y yo. Estaba ciego, sabes, nunca entendí que todos han sido Simitrio alguna vez. En cuarenta años, miles y miles de simitrios se han llevado parte de mí.”*<sup>1265</sup> Apelaba, de nueva cuenta a la memoria de alguien que no estuvo, pero que, paradójicamente había estado presente a través de sus muchos estudiantes. Hace referente a tiempos distintos, en los que se reconoce. Y, sobre todo, a la responsabilidad hacia cada uno de ellos. La deferencia es posible porque siempre hay un otro al que respondemos. Ya sea con atención o indiferencia.

El maestro, nunca deja de pensar en la imagen a futuro de Simitrio, los simitrios que son y han de ser en el futuro. Luis Ángel, le recuerda el festín en su honor. Don Cipriano se alista. Al salir de su casa, don Cipriano tropieza, pero Luis Ángel, su Simitrio, le da su mano. Al sentirse seguro y darle confianza de encaminarlo, arroja al vacío su bastón. Así, maestro y estudiante emprenden el camino, perdiéndose en la pendiente que dibuja el pueblo. La alteridad del texto es siempre salir de uno mismo hacia la exterioridad. Es decir, que existen otros o el gran Otro. De alguna u otra manera estamos en relación con ellos, porque nos han leído, nosotros los podemos leer y alguien nos leerá. Simitrio es la lectura de la exterioridad por la interioridad que se abre y nunca vuelve a ser la misma. Se transforma.

---

<sup>1265</sup> Gómez Muriel, Emilio. (1960) óp. cit.



Simitrio es, como imagen de la pedagogía de la deferencia, una lectura; también es un relato. En donde el relato es enseñanza, nos recuerda Mèlich, es acogida de lo otro, de lo absolutamente otro sin prejuicio ni condicionamiento. Por lo tanto, *“la enseñanza es acogida del otro y, por esta razón, no es una mayéutica que sale del interior del yo, sino que viene de fuera, de la exterioridad [y me aporta más de lo que yo contengo<sup>1266</sup>]. No nos encontramos con una enseñanza que se reduce, como en Platón, a la interioridad del recuerdo. La enseñanza es enseñanza de la ausencia del testimonio, de un pasado que intentó ser borrado, que se procuró que no quedara ni rastro, pero que, ni aun así, permanece.”*<sup>1267</sup> La enseñanza es aquello que me excede, por lo tanto, está fuera de mí. La lectura del texto, es decir, del relato es una enseñanza. Y es precisamente el otro, en la exterioridad quienes nos transforman y el yo nunca vuelve a ser el mismo.

La enseñanza es una apertura, así como la lectura de todo texto. La lectura que hacemos en la pedagogía de la deferencia es crítica, no se reduce a ningún platonismo, ni un grupo en específico, tampoco a la interioridad del recuerdo, mucho menos a lo Mismo. Por lo tanto: *“Abordar a Otro en el discurso es acoger su expresión, en la cual desborda él a cada momento la idea que de él se llevaría un pensamiento. Es, pues, recibir de Otro más allá de la capacidad del Yo; lo cual significa exactamente tener la idea de lo infinito. Lo que también significa ser enseñado. La relación con Otro o el Discurso es una relación-noalérgica, una relación ética; pero este discurso acogido es una enseñanza. Ahora bien, la enseñanza no recae en ninguna mayéutica. Viene de lo exterior y me aporta más de lo que yo contengo. En su transitividad no-violenta se produce la epifanía misma del rostro.”*<sup>1268</sup> La lectura no sólo es la del Otro, o de los otros sino de los otros que están ausentes, pero a la vez presentes porque nosotros nos hemos depuesto, nuestro Yo no es más el que se antepone sino el otro. Es el otro que surge porque nosotros nos abrimos a lo infinito, nos hemos abierto a ser enseñados. Y la relación que se construye es una relación ética, por lo tanto, es una enseñanza. La enseñanza es apertura a lo exterior, a la aparición del rostro.

---

<sup>1266</sup> Levinas, Emmanuel. (2016) óp. cit. p. 49.

<sup>1267</sup> Mèlich, Joan-Carles. (2001) óp. cit. pp. 63-64.

<sup>1268</sup> Levinas, Emmanuel. (2016) óp. cit. p. 49.

La acogida del otro como enseñanza se funda en la libertad que es a su vez espontaneidad<sup>1269</sup>. Dicha idea, nos recuerda Mèlich, es un rompimiento con la tradición occidental que no cuestiona la libertad de la espontaneidad. Y de este modo, *“frente a la filosofía occidental que entiende el Ser como la relación inmanente de un pensamiento puesto como absoluto con una totalidad insuperable, Levinas le opone una la relación del sujeto ético con una trascendencia exterior al sistema de pensamiento objetivante, y esta trascendencia es el rostro.”*<sup>1270</sup> Del cual respondemos y nos hacemos responsables.

La pedagogía de la deferencia es, también, un rompimiento porque configura una subjetividad humana fundamentada en la responsabilidad ante el otro que aparece a través de la mirada al estar frente a frente, en la trascendencia exterior, en la trascendencia del rostro; *“una exterioridad que no apela ni al poder ni a la posesión; una exterioridad que no se reduce, como en Platón, a la interioridad del recuerdo y que, sin embargo, preserva al yo que lo acoge. Permite, en fin, describir la noción de lo inmediato. [...] Lo inmediato es la interpelación y, si cabe decirlo así, lo imperativo del lenguaje. El contacto es ya tematización y referencia de un horizonte. Lo inmediato es el cara a cara.”*<sup>1271</sup> Es el *visage*, es decir, el “rostro” que nos interpela para decirnos: ocúpate de mí. Y sin tener la obligación de hacerlo, nosotros nos hacemos responsables del otro.

La enseñanza es, también como acogida del otro, atención. No sólo es entendida en la heteronomía y responsabilidad de la deferencia. Es por ello por lo que, retomamos de aquella mujer excepcional María Zambrano cuando apunta, *“la atención no es sino la receptividad llevada al extremo, es decir dirigida hacia un determinado campo de la percepción o del pensamiento, es decir dirigida hacia el mundo exterior o reflexivamente hacia el mundo propio. [...] El ejercicio de la atención es la base de toda actividad, es en cierto modo la vida misma que se manifiesta. No atender es no vivir.”*<sup>1272</sup> Es poner todos nuestros sentidos en el rostro del otro, del cual somos responsables y respondemos.

---

<sup>1269</sup> Vid. Supra. p. 484.

<sup>1270</sup> Mèlich, Joan-Carles. (2001) óp. cit. p. 66.

<sup>1271</sup> Levinas, Emmanuel. (2016) óp. cit. pp. 49-50.

<sup>1272</sup> Zambrano, María. *Filosofía y educación. Manuscritos*. Editorial Ágora. Málaga, España. 2007. pp. 59-60.

La pedagogía de la deferencia, es una exterioridad, es un trascender como un salir de sí mismo<sup>1273</sup>. Y es al salir que somos interpelados por lo inmediato, es decir, un rostro que nos confronta cara a cara. Es el otro que nos exige y demanda, el cual *“invierte la libertad humana, configura una nueva “imagen” de la subjetividad. Surge, entonces, un nuevo humanismo, el humanismo del otro hombre, que hace frente a la “muerte del hombre” propia del siglo XX.”*<sup>1274</sup> Un humanismo radicalmente crítico. Es un humanismo que confiere la cualidad de la libertad humana. Lo cual querrá decir, que la subjetividad es entendida en relación al otro hombre.

La subjetividad que se configura en la pedagogía de la deferencia no está sustentada en el principio de la libertad ni en la autonomía sino en la heteronomía y responsabilidad. Con lo que cual se sobreentiende que la subjetividad no es cuidado de sí sino cuidado del otro. Es entonces que *“esta concepción de la subjetividad que aparece en Totalidad e infinito de Levinas se complementa en De otro modo que ser o más allá de la esencia. Aquí, la subjetividad no es entendida como una positividad, como recepción de una revelación del otro, sino como substitución irrecusable, como esencial responsabilidad. La subjetividad es respuesta al otro, rehén del otro. Yo soy tú, cuando yo soy yo (Paul Celan). La subjetividad humana surge entonces como errancia. Recibir al otro, acogerle, es descubrirse al mismo tiempo como huésped, porque es el otro, desde su originaria vulnerabilidad y fragilidad que provoca en la subjetividad la certeza de su extranjería.”*<sup>1275</sup> En la deferencia la subjetividad no es revelación sino acontecimiento del otro; es una subjetividad que, *“consiste en ir al otro sin preocuparse de su movimiento hacia mí o, más exactamente, en acercarse de tal manera que, por encima de todas las relaciones recíprocas que no dejan de establecerse entre el yo y el prójimo, yo siempre he dado un paso más hacia él (lo cual sólo es posible si ese paso es responsabilidad); de tal manera que en la responsabilidad que tenemos cada uno con respecto al otro yo siempre tengo una respuesta de más que*

---

<sup>1273</sup> Ibid. p. 82.

<sup>1274</sup> Mèlich, Joan-Carles. (2001) óp. cit. p. 66.

<sup>1275</sup> Ibid. p. 67.

*mantener para responder a su propia responsabilidad.*<sup>1276</sup> No sólo es ocuparse sino preocuparse del otro. Nos ocupamos de él, en la relación. Pero, es una relación que se entiende como responsabilidad. Están presentes las relaciones de reciprocidad, aunque nosotros respondemos aún a pesar de su propia respuesta. La responsabilidad va más allá de la respuesta que el otro pueda tener hacia con nosotros.

Es por ello por lo que, la subjetividad que se propone es substitución, es una irreductible responsabilidad que nos sobrepasa; es respuesta al y del otro, dicha subjetividad no puede ser entendida sino es por y para el otro. La subjetividad es proximidad y compromiso<sup>1277</sup>. Y es el otro, el prójimo, el que “me mira”, “*todo en él me mira, nada me es indiferente.*”<sup>1278</sup> De este modo nos sorprende; yo soy el otro que me mira. Por lo tanto, no podemos ser indiferentes, pasar de largo porque el otro me interpela con la mirada de su rostro.

La interpelación sólo es posible mediante el rostro que no es apariencia ni signo sino posibilidad de acercamiento. Por lo tanto, “*el acercamiento (que, a fin de cuentas, se mostrará como substitución) no es algo superado especulativamente, sino que es la infinitación o la gloria del Infinito. El rostro [...] una invitación al bello riesgo del acercamiento en cuanto tal, a la exposición del uno al otro, a la exposición de tal exposición, a la expresión de la exposición, al decir. En el acercamiento del rostro la carne se hace verbo, la caricia se transforma en decir. La tematización del rostro deshace el rostro y deshace el acercamiento.*”<sup>1279</sup> Es en el acercamiento en el que no podemos rehuir del otro, sino que somos rehenes. No lo podemos evitar, estamos abiertos al infinito en el rostro del otro. En la substitución somos responsables del otro, de alguien que está expresión en la exposición, de ese rostro que siempre dice. Y es en el acercamiento que nos dice, que nos aclama y nos demanda respuesta y responsabilidad porque *Ich bin du, wenn ich ich bin*<sup>1280</sup>.

---

<sup>1276</sup> Levinas, Emmanuel. *De otro modo que ser o más allá de la esencia*. Ediciones Sígueme. Salamanca, España. 1995. p. 145.

<sup>1277</sup> Ibid. p. 147.

<sup>1278</sup> Ibid. p. 156.

<sup>1279</sup> Ibid. p. 158.

<sup>1280</sup> Yo soy tú, cuando yo soy yo, dice Paul Celan. Su capítulo cuarto, titulado: la substitución, así comienza.

Son esos versos los que rompen con la tradición metafísica, con el pensamiento de lo Mismo. Esos mismos que atraviesan la filosofía de Levinas en esos grandes textos como *Totalidad e infinito* y *De otro modo que ser o más allá de la esencia*. Y es una lectura la que hemos hecho, una lectura subjetiva que no intenta adherirse al filósofo lituano de origen judío, es una lectura en la que respondemos y nos hacemos responsables del otro, de cualquiera, en cualquier circunstancia. Nos responsabilizamos de “*su sufrimiento, su dolor, su muerte... afectan a mi identidad, como responsable, más allá de convenios, de acuerdos o de consensos.*”<sup>1281</sup> Respondemos al y del otro, rompiendo y reconstruyendo nuestra identidad fundamentada en la heteronomía. El otro como ausencia o presencia nos provoca a dar una respuesta a ese rostro, en donde corre el riesgo de que sea de indiferencia.

Nuestra lectura apela a la respuesta como responsabilidad, en donde “*el momento heterónimo es la “revelación” del rostro, de un rostro que “no se ve”, que es escritura, texto, relato, porque no hay imagen alguna de este rostro, porque si hubiera una imagen del rostro aparecería la idolatría y formaría parte de la totalidad, dejaría de ser exterioridad.*”<sup>1282</sup> Y es de esta manera porque si no entonces el otro dejaría de ser otro, su alteridad no es fijada o definitiva. Y en la pedagogía de la deferencia, actuamos, pensamos y somos alteridad. Una alteridad en la que cabe la respuesta ética. El rostro no se ve, es un decir, una voz. Es por ello por lo que, *Simitrio* es exterioridad, un decir, el cual no se cierra porque permanece siendo otro. Nunca aparece, los que sí, son esos simitrios que pueblan el mundo.

Así es este capítulo como propuesta de un sentido pedagógico que nunca se cierra. Los sentidos pedagógicos permanecen abiertos para todos aquellos que se quieran adentrar en ellos y encontrar nuevas lecturas. Es decir, lecturas que nos den a pensar de otro modo. Nuestra investigación está abierta y así permanecerá porque entiende que está, así como la pedagogía, sujeta a cambios, a las circunstancias, a las peripecias, a las transformaciones. Esta investigación es un punto de partida que involucró el discurso, la teoría y la práctica pedagógica; es un dar a pensar un sentido pedagógico, el sentido de la deferencia.

---

<sup>1281</sup> Mèlich, Joan-Carles. (2001) óp. cit. p. 67.

<sup>1282</sup> Mèlich, Joan-Carles. (2001) óp. cit. p. 69.

*“Escribir lo que nadie leerá.*

*Ese es el momento en el que surge la escritura como forma de vida.”*

Mèlich, Joan-Carles

*“El otro nos mira y nos piensa incesantemente.”*

Skliar, Carlos

*“Somos todo el pasado, somos nuestra sangre, somos la gente que hemos visto morir,  
somos los libros que nos han mejorado, somos gratuitamente los otros.”*

Borges, Jorge Luis

No terminamos esta investigación con la palabra conclusión. Primero porque como hemos dicho, es un punto de partida, asimismo, es un dar a pensar la pedagogía infinitamente. Segundo, porque proviene del latín *conclusio*. También del verbo *claudere* que significa cerrar, asimismo, excluir. En ese sentido se vincula con la raíz *kleu* que quiere decir clavija, de este modo, tiene que ver con la palabra latina *clavis* que significa llave, lo que querrá decir, ponerle llave a algo y cerrarlo. Recuperamos a Munguía Segura, cuando dice: *“claudō [claudō], -ēre, -sī, -sum, tr., cerrar: forem, portam, la puerta; omnes aditus, todos los accesos; oculos, los ojos; aures, los oídos || cerrar un camino, impedir el paso; interceptar, obstruir, cortar; encerrar, bloquear.”*<sup>1283</sup> Es por ello por lo que no nos permitimos terminar la investigación con la palabra conclusión. Por el contrario, sigue abierta a las transformaciones, a las discusiones, a nuevas miradas que en ella se pudieran encontrar. Sobre todo a la crítica, de cualquier índole porque es un trabajo abierto.

---

<sup>1283</sup> Munguía Segura, Santiago. (2014) óp. cit. p. 90.

La pedagogía implica discurso, teoría y práctica porque tiene necesidad de saber. En ese sentido la pedagogía es narración de imágenes de humanidad. Su preocupación es por lo humano. No es posible pensar la pedagogía disociada de las grandes narraciones expresadas a través del arte, es decir, un cuento, una novela, una película, una pintura, sin la música o la anhelada poesía. La pedagogía se expresa mediante narrativas que están creando humanidad.

Las imágenes de humanidad o como nosotros hemos llamado, los sentidos de humanidad que se están creando en la pedagogía, también han ido cambiando y transformándose. Dichos sentidos dicen mucho más de lo que suponemos. Y eso pasa porque no son unívocos sino equívocos. Siempre hay nuevas lecturas e interpretaciones por hacer de éstos. La pedagogía apareció como mito, precisamente en una narración en el diálogo que Sócrates tuvo con el sofista Protágoras. A la posteridad se le llamó paideia en donde la construcción de la ciudad no podía esperar. Para ello, se formaron en los mitos, llamaron al cuidado del alma y del cuerpo. La polis no era posible sin la paideia. Luego, se entendió como perfección porque se tenía a Dios como centro, al cual imitar. Posteriormente, la razón ocupó su lugar. El mundo dejó de ser teocentrista y se ocupó de racionalizar el mundo. El antropocentrismo surgió y el sentido pedagógico cambió.

Nosotros, argumentamos para poder centrarnos en la diferencia como sentido pedagógico. La centralidad de dicha problemática no sería posible sin el derrumbe de los ídolos como lo plantea Nietzsche. Ha sido un vaivén de autores y posturas, no siempre concordadas. Metodológicamente, Jacques Derrida es parte fundamental para poder llevar a buen puerto la problemática de la diferencia. Sin la apertura de Protágoras, Comenio, Lutero y Clemente de Alejandría, no hubiéramos volteado a ver a la pedagogía en su sentido clásico. Asimismo, Kant y Hegel hicieron lo suyo al presentarnos sus respectivos sistemas de pensamiento. Aunque, sin la brecha generada por René Descartes, quizás no hubiese sido posible. Nietzsche e Izuzquia nos hicieron replantearnos nuestros valores y pensar el tiempo en que escribimos acerca de la diferencia. No es de extrañarse que sean estos tiempos, los del posmodernismo. Mucho se ha escrito, pero era necesario retomarlo para efectos de que se entendiera el tiempo en el que se gesta el concepto diferencia.

El empobrecimiento de la pedagogía surge por las influencias positivistas y pragmáticas que se implementaron desde la industrialización hasta la actualidad. La racionalidad instrumental sedujo a la cultura para convertirla en industria. De este mismo modo el capitalismo se arraigó como cáncer y se propagó en la cultura. Así, pues, el ser humano se cosificó dando paso a una industria de masas, misma que se convirtió y produce mercancía. La vida humana, deja de serlo porque nos vemos y nos tratan como a objetos desechables. Es en ese tenor que el sentido pedagógico se tergiversa porque permean la competencia educativa, la capacitación y el ferviente pensamiento moralino de ser productivos en la vida humana. Al final del siglo pasado, se ha intentado llevar la pedagogía hacia las neurociencias. Lo cual quiere decir, un empobrecimiento mayúsculo. La pedagogía es narración de humanidad y no categorías biologicistas, ni eficientistas, ni de especificidad.

Asimismo, para uno de los pensadores de la teoría crítica como lo es Theodor Adorno, la cultura que encontramos en las pedagogías clásicas; ésas que nosotros las hemos trabajado como imágenes de humanidad parece que ser que han dejado de pensar y construir lo humano. Es por ello por lo que, la cultura ya no es ni paideia, ni educación, ni siquiera en su sentido más agudo es formación sino seudocultura.

Ya en su trabajo *Teoría de la seudocultura* que encontramos en un libro excepcional, como lo es *Filosofía y superstición* de Adorno nos va a decir: *“lo que hoy está patente como crisis de la formación cultural ni es mero objeto de la disciplina pedagógica, que tendría que ocuparse de ello, ni puede superarse con una sociología de yuxtaposiciones -precisamente la de la formación misma-. Los síntomas de colapso de la formación cultural que se advierten por todas partes, aun en el estrato de las personas cultas, no se agotan con las insuficiencias del sistema educativo y de los métodos de educación criticadas desde hace generaciones.”*<sup>1284</sup> Ya desde el siglo pasado, el siglo XX, se veía cómo habría que ocuparse y nunca despreocuparse por la cultura como sentido de pedagogía en la creación de imágenes de humanidad. El siglo que pisamos se ha vuelto asintomática la preocupación de la formación cultural y el pensamiento para la creación de sentidos pedagógicos.

---

<sup>1284</sup> Adorno, Theodor W. *Filosofía y superstición*. Alianza Editorial. Madrid. España. 1974. p. 141.



Es la pedagogía quien hace frente al gran capital y a su modelo económico caduco. Frente a la industria y el capitalismo, se encuentra la pedagogía, una incómoda y ferviente creadora que critica de manera argumentada para luego proponer, estudiar e invitar a pensar la humanidad. Y es envuelta en la cultura que retorna al pensamiento en contra de la uniformidad que ni las reformas pedagógicas pueden contra ella sino sólo refuerza la crisis<sup>1285</sup>, dice Adorno. Lo que nos queda es la apropiación subjetiva<sup>1286</sup> de la cultura.

Dicho de otro modo, la pedagogía se apropia de la cultura en la experiencia. Es decir, aquello que configura nuestra formación. Para ello, Larrosa dirá: *“para que la lectura se resuelva en formación es necesario que haya una relación íntima entre el texto y la subjetividad. Y esa relación podría pensarse como experiencia, aunque entendiendo experiencia de un modo particular. La experiencia sería lo que nos pasa. No lo que pasa, sino lo que nos pasa. Nosotros vivimos en un mundo en que pasan muchas cosas. Todo lo que sucede en el mundo nos es inmediatamente accesible. Los libros y las obras de arte están a nuestra disposición como nunca antes lo habían estado. Nuestra propia vida está llena de acontecimientos. Pero, al mismo tiempo, casi nada nos pasa. [...] Sabemos muchas cosas, pero nosotros mismos no cambiamos con lo que sabemos. Esto sería una relación con el conocimiento que no es experiencia puesto que no se resuelve en la formación o la transformación de lo que somos.”*<sup>1287</sup> Todo el tiempo hacemos lectura, cada instante y ninguno es igual porque quien lo está experimentando es una singularidad. Y es precisamente en la lectura. Pero, sólo en la relación íntima, es decir, de dos es que se da la formación. Es nuestra subjetividad frente a un texto, uno que sucede en un contexto. Ningún texto está fuera del contexto. La experiencia nos atraviesa, a cada uno, al singular porque es aquello que nos pasa; es decir, no es acumulación. Al ser de este modo, la experiencia, ya sea estudiar, leer, escribir o acceso a una obra de arte nunca es la misma. El mundo está en nuestras manos, pero no somos capaces de aprehenderlo en lo distinto.

---

<sup>1285</sup> Ibid. p. 142.

<sup>1286</sup> Ibid. p. 143.

<sup>1287</sup> Larrosa, Jorge. *La experiencia de la lectura. Estudios sobre literatura y formación*. FCE. México, D. F. 2013. pp. 28-29.

Podemos leer, estudiar, escribir o contemplar una obra de arte sobre el mismo tema específico muchas veces, pero siempre será en un momento determinado. Por lo tanto, nunca será lo mismo. Habrá cosas distintas en el texto porque nosotros somos distintos. Nunca somos del mismo modo. Toda lectura del texto es una lectura entre todas las que hacemos. Y de este modo que la subjetividad se configura en la lectura. Somos historias, acontecimientos, el problema es que nada se transforma porque lo que sabemos no nos conmueve, ni nos incitan. El mucho conocimiento nada es, sin la transformación que nos provoca la experiencia.

Lo que queremos decir es que, sin experiencia, el conocimiento es estático, y que, *“no es posible formar sin transformar. Por eso la formación es inacabada e inacabable, porque cada formación transforma al que es formado, pero también, y esto es decisivo, transforma al que forma, al formador.”*<sup>1288</sup> En ese sentido la lectura es inacabada, porque si una lectura se da por terminada, luego entonces, la lectura no sería formación sino adoctrinamiento. Y, precisamente, es lo que buscamos, una formación que no quede apresada por una lectura, por una doctrina, un discurso o una teoría. Por el contrario, que el formador y el formado se transformen en cada lectura.

Por eso es que, a nosotros como a Mèlich, nos *“gusta leer apasionadamente, y que [nuestra] lectura no quede capturada por una pedagogía, por unas reglas, por unas normas morales, políticas, jurídicas o religiosas. [Nos] gusta leer infielmente, pasar del texto al cuaderno, de la ortodoxia a la heterodoxia, de la repetición a la interpretación, del significado al sentido. [Porque] leer es un oficio y un ritual.”*<sup>1289</sup> Además, nos gusta leer y escribir lentamente. De esa manera nos damos cuenta de la pluralidad desde la singularidad. Y es que hay una gran diversidad que no reconocerla sería como no reconocernos a nosotros mismos. Y es por ello por lo que, hablamos en plural, entiendo e interpretando desde nuestra singularidad. No hay una sino muchas pedagogías. Pero, cada una se posiciona de acuerdo a su argumentación. Y es que la lectura, es una entre tantas.

---

<sup>1288</sup> Mèlich, Joan-Carles. (2006) óp. cit. p. 17.

<sup>1289</sup> Mèlich, Joan-Carles. (2015) óp. cit. p. 13.

Es de este modo que la pedagogía que presentamos es una pedagogía, una pedagogía crítica porque es una lectura infiel, porque de nuestros referentes nunca los seguimos fielmente porque entonces convertiríamos la lectura en una lectura fanática, en una ortodoxia, en una repetición de lo mismo. Por el contrario, hacemos una lectura crítica, de la interpretación en donde es el sentido y no el significado el que posibilite la comprensión del mundo y de la pedagogía. En la lectura no sólo decodificamos, sino que, nos transformamos. Porque si sólo decodificamos signos, entonces no hemos entendido nada.

La pedagogía de la deferencia no se instala en un discurso unívoco porque siempre hablamos desde unos textos, lecturas y autores. A pesar de ello, nuestro pensamiento intenta no estar aprisionado por ninguno. Y eso es porque, como dice Jorge Larrosa, estamos dispuestos a escuchar, a oír de lo que no sabemos, lo que no queremos, lo que no necesitamos. Estamos dispuestos a perder pie y dejarse tumbar y arrastrar por lo que le sale al encuentro. Asimismo, estamos dispuestos a transformarnos en una dirección desconocida. Porque, lo que, en relación al texto, acontece, es algo que no puedo reducir a mi medida. Pero es algo de lo que puedo tener una experiencia en tanto que me transforma<sup>1290</sup>.

La experiencia, nos recuerda Larrosa, no ha tenido buena prensa. Ni en los tiempos remotos, ni en la ciencia moderna, mucho menos en la sociedad mercantil. Asimismo, nos va a decir: *“la ciencia moderna, la que se inicia en Bacon y alcanza su formulación más elaborada en Descartes, desconfía de la experiencia. Y trata de convertirla en un elemento del método, es decir, del camino seguro de la ciencia. La experiencia no es ya el medio de ese saber que transforma la vida de los hombres en su singularidad, sino el método de la ciencia objetiva, de la ciencia que se da como tarea la apropiación y el dominio del mundo. Aparece así la idea de una ciencia experimental. Pero ahí la experiencia se ha convertido en experimento, es decir, en una etapa en el camino seguro y predecible que lleva a la ciencia. La experiencia ya no es lo que nos pasa y el modo como le atribuimos un sentido, sino el modo como el mundo nos vuelve su cara legible, la serie de regularidades a partir de las que*

---

<sup>1290</sup> Larrosa, Jorge. (2013) óp. cit. p. 30.

*podemos conocer la verdad de lo que son las cosas y dominarlas.*"<sup>1291</sup> Entre el conocimiento y la vida humana, se encuentra la experiencia. La ciencia moderna desconfía de la experiencia. Por lo tanto, se intentó que respondiera al método implementado por Descartes. La ciencia pretendía que la experiencia se adhiriera al método en donde fuera un camino tan firme y seguro. Y aquí, la experiencia se redujo a experimento.

Frente a dicha concepción nula de la experiencia se encuentra una que apela a la transformación, a la singularidad, una que cambia en la vida de las personas. Y, *"podríamos comenzar reconociendo que la vida humana no consiste en una sucesión de hechos. Si la vida humana tiene una forma, aunque sea fragmentaria, aunque sea misteriosa, esa forma es la que de una narración: la vida humana se parece a una novela. Eso significa que el yo, que es dispersión y actividad, se constituye como una unidad de sentido para sí mismo en la temporalidad de una historia, de un relato. Y significa también que el tiempo se convierte en tiempo humano en la medida que está organizado (dotado de sentido) al modo de un relato. Nuestra vida tiene una forma, la de una historia que se despliega. Por lo tanto, responder a la pregunta de quién somos implica una interpretación narrativa de nosotros mismos, implica una construcción de nosotros mismos en la unidad de una trama [...] Por otra parte, sólo comprendemos quién es otra persona al comprender las narraciones que ella misma u otros hacen. La forma de vida humana concreta, el sentido de quién es y de lo que le pasa, sólo se hace tangible en su historia. [Por eso es que,] la autocomprensión narrativa no se produce en una reflexión no mediada sobre sí mismo, sino en ese gigantesco hervidero de historias que es la cultura y en la relación al cual organizamos nuestra propia experiencia (el sentido de lo que nos pasa) y nuestra identidad (el sentido de quién somos).*"<sup>1292</sup> La vida humana no es historia, sino historias. Lo cual quiere decir que nos constituimos como una narración que se cuenta de modos distintos al modo de una novela. Nosotros somos narrativa, nos contamos de muchas maneras, nunca somos de la misma manera porque el contexto, la trama tampoco es la misma. Somos lo que nos pasa, somos

---

<sup>1291</sup> Ibid. p. 35.

<sup>1292</sup> Ibid. p. 38-39.

una historia que siempre está en relación con otras que configuran nuestra identidad narrativa.

Somos eso que nos pasa, aquello que nos acontece circunstancialmente y que, por lo tanto, no planeamos. De este modo, *“la experiencia, a diferencia del experimento, no puede planearse al modo técnico.”*<sup>1293</sup> Porque cualquiera que sea la experiencia sólo lo será si se presente como un acontecimiento, como transformación. Nunca es la misma experiencia, aunque sea la misma actividad o suceso. Cada una es distinta porque somos un singular. Y el singular en la experiencia siempre acontecimiento de la pluralidad, pero de una pluralidad que no puede reducirse a un concepto, dice Larrosa.

La experiencia no es prescriptiva, ni descriptiva, tampoco obedece a un manual o lógica alguna. Por el contrario, es circunstancial, nos movemos entre peripecias y el ser humano como singular es ambiguo. En ese sentido, *“es necesario tener muy presente que precisamente porque cada relación es formativa es finita las transformaciones son infinitas, son inacabables [...] La vida humana es básicamente transformación. Los seres humanos no soportan las transformaciones a cualquier precio. Por eso necesitan “lugares de asilo” (físicos y simbólicos). Unas transformaciones excesivamente aceleradas y violentas suelen abrir peligrosos ámbitos deformativos. Así, nuestra frase [anterior<sup>1294</sup>] debería ser completada: no hay formación sin transformación, pero un exceso de transformación deforma.”*<sup>1295</sup> Por lo tanto la experiencia es inacabada. El hombre con su vida humana es inacabado. No está del todo satisfecho, siempre hay algo que le falta y que lo busca incasablemente en medio de la penumbra, sin saber con certeza si lo podrá encontrar. Así como toda investigación que se jacte de ser investigación seria no puede ser cerrada, ni acabada. Darla por terminada es cerrar toda posibilidad. Hay un deseo permanente de la transformación, porque es infinita. Toda posibilidad de conocer tendría que estar abierta a la experiencia para que la formación no se resuelva en deformación. Ya que, en la deformación, no pretenderemos, sino que la singularidad se ajuste a nuestra medida. Es

---

<sup>1293</sup> Ibid. p. 39.

<sup>1294</sup> Cfr. Supra. p. 516.

<sup>1295</sup> Mèlich, Joan-Carles. (2006) óp. cit. p. 17.

aquí, lo peligroso de la deformación es pretender capturar la singularidad en la conceptualización y no abrirse a lo desconocido, al otro con deferencia.

Nos encontramos con las transformaciones que se encuentran entre el aprender, dice Mèlich, a vivir y a morir. Además, es un estar constantemente abierto al otro, en una relación íntima. Por lo tanto, una relación ética y que es, además, heteronomía. La heteronomía está precisamente entre la respuesta y la responsabilidad. Así, pues, como ya mostramos se mira *“desde una perspectiva narrativa (no metafísica), es una relación con el otro, una relación de no indiferencia a su sufrimiento, una relación de deferencia, de responsabilidad, de compasión. Es la relación deferente con el otro la que nos ayuda a sobrevivir en un universo de transformaciones.”*<sup>1296</sup> Y es aquí, precisamente, donde nuestro sentido pedagógico tiene sentido. Es decir, crear con otra perspectiva, argumentar y poner en la mesa un sentido pedagógico que se descubre como relación de alteridad. Es decir, con aquello que permanece siendo otro. Asimismo, *“tiene que ver con el arte de acompañar en la invención del sentido de la vida, de una vida que se sabe finita, que se sabe mortal.”*<sup>1297</sup> Es, pues, la invención de un sentido pedagógico que se ocupa, aunque no sólo, de la vida humana. O, mejor dicho, de la vida humana y todo aquello que constantemente le está atravesando. Y son las relaciones humanas, como relaciones de deferencia las que nos interesan. Aunque también las hay de indiferencia. Es dentro de ellas que nos preguntamos el porqué de la vida, de nuestra vida, del sentido de vivirla. Y de que la transformación, como la vida, hay que mantenerla viva<sup>1298</sup>, dice Mèlich.

Estamos preocupados por pensar, hablar y escribir la pedagogía de otros modos, con otros lenguajes, que no pretendan capturar la pedagogía, sino que esté abierta a otras posibilidades como formas de vida. En donde, además, somos seres finitos, *“porque somos en relación con los otros, con el mundo y con nosotros mismos.”*<sup>1299</sup> Con nuestra singularidad nos encontramos, es inevitable. Y proponemos que sea una relación de deferencia, lo cual

---

<sup>1296</sup> Ibid. p. 18.

<sup>1297</sup> Ibid. p. 19.

<sup>1298</sup> Ídem.

<sup>1299</sup> Ibid. p. 32.

quiere decir que *“es una relación de responsabilidad con el otro, con el recién llegado.”*<sup>1300</sup> Hacerse cargo de él, con todo lo que carga, de manera ética como cuidado del otro.

El ser humano para decirlo con Mèlich, es un ser finito. Por lo tanto, no lo puede todo, no lo sabe todo, aunque así lo pretendiera. Siempre andamos preguntándonos por el sentido de la vida, es decir, por el sentido del mundo; es decir, en cómo crear para nosotros mismos y en relación con los otros un sentido, pero no al modo trascendente o al modo metafísico, diría Mèlich. En donde, además, se estaría admitiendo la existencia de Dios. Sin embargo, la pregunta por el sentido que es una pregunta pedagógica, tiene que ver *“con la situación y la relación con uno mismo, con el mundo y con los demás, algo que más que descubrirse tiene que inventarse y reinventarse en cada momento.”*<sup>1301</sup> Y replanteárselo constantemente es precisamente porque nuestra condición es humana, es decir, es finita.

Es por ello por lo que, el sentido pedagógico no se puede presentar sino es a través de la narración. Por lo tanto, *“el ser humano está obligado a narrar. Cada uno de nosotros es un homo narrans, esto es, un ser enredado en historias, porque es un ser que vive en la tensión entre “lo que hace” y “lo que sucede”. Solamente a través de la narración, del relato, siempre dinámico y cambiante de nuestra existencia, cada ser humano puede inventar el sentido de su vida. Y es a través de las narraciones que nos cuentan y que nos contamos configuramos nuestra identidad, una identidad siempre en devenir, siempre provisional. Gracias a los relatos podemos responder (y responder es siempre un respondernos a nosotros mismos frente a los demás) a las preguntas fundamentales: ¿Qué soy? ¿Quién soy? ¿Qué sentido tiene mi vida? Solamente es posible encontrar un sentido a la vida al narrarla. El sentido depende de nuestro poder de expresión, de nuestra capacidad narrativa. Este es un rasgo ineludible de la vida humana.”*<sup>1302</sup> Nuestra existencia, por lo tanto, desde donde hablamos, pensamos y escribimos en un modo de hacerle frente a la vida. Una vida que, sin las tensiones, las preguntas, los sinsentidos o las narraciones, no tendría sentido. Es así, como nuestra identidad se configura y el sentido pedagógico se expresa.

---

<sup>1300</sup> Ibid. p. 36.

<sup>1301</sup> Ibid. p. 40.

<sup>1302</sup> Ibid. p. 43-44.

Nuestra capacidad narrativa es y será limitada, no lo podemos decir todo, pero es inherente a nuestra vida. Nos la pasamos narrando y escuchando narraciones. Pues bien, esta investigación ha sido eso, una narración que pretende seguir con la pregunta abierta por el sentido pedagógico, el sentido de la vida, de nuestra vida, por la construcción de imágenes de humanidad. Por eso es que no cerramos ni la pregunta, ni la investigación. Por el contrario, seguimos abiertos mediante la pregunta.

Nuestra identidad y capacidad narrativa para construir un sentido se ve menguada por el espacio. Aunque, *“la crisis de experiencia se manifiesta también en el tiempo. Podría decirse que, quizás todavía en mayor medida que el espacio, es el tiempo la víctima principal de la crisis moderna. Los seres humanos no tienen más remedio que desplegar su existencia en trayectos temporales. El lenguaje humano no puede eludir ni los tiempos verbales (pasado, presente y futuro), ni los adverbios (aquí y allí, hoy y mañana...) los seres humanos, para decirlo con Octavio Paz, somos “hijos del tiempo”. Pero el tiempo lo es de una cultura concreta y, en el momento actual, se ha sobreacelerado.”*<sup>1303</sup> Dicha crisis que se manifiesta en el espacio-tiempo, se ve con mayor fuerza en nuestro tiempo actual. Estamos haciéndonos preguntas precisamente porque somos tiempo, nuestras preguntas son temporales con respuestas provisionales, nunca definitivas. Somos hijos del azar<sup>1304</sup>. La crisis nos ha llevado a inventar sentidos, pero desde el lenguaje humano. Es en ese momento que nos damos cuenta que somos en el tiempo, somos tiempo y argumentamos desde un tiempo.

El problema de nuestro tiempo es que es un tiempo acelerado, sobreacelerado, porque estamos ausentes debido a que estamos tan presentes, como en cualquier red social virtual. Vivimos la esclavitud tecnológica<sup>1305</sup>. Estamos en un tiempo circular, convivimos con muertos vivientes, como en la Comala de Juan Rulfo. En dicho pueblo, todos son fantasmas en un tiempo virtual que es un tiempo tan presente que nos enteramos de cosas que pasaron antes de que nacióramos y cosas que suceden al instante.

---

<sup>1303</sup> Ibid. 48.

<sup>1304</sup> Cfr. Supra. p. 475.

<sup>1305</sup> Cfr. Supra. pp. 449 y 470.



El tiempo que habitamos es un tiempo circular que da vueltas sobre uno mismo, por lo tanto, hay una constante repetición de lo mismo. Nos encontramos en un tiempo perdido, un tiempo suspendido, en el limbo. Es por ello por lo que no nos apegamos al tiempo lineal, al tiempo de la historia sino de las historias. Es, pues, la apuesta al tiempo antes del tiempo, a un tiempo mítico, a la pregunta por el origen, por el tiempo primordial que es el tiempo de la poesía. Y, por lo tanto, el tiempo de la vida anterior, el tiempo sin fechas, el tiempo en donde aparece la mirada del niño que es a su vez la mirada de la deferencia. Es un tiempo que es sagrado, pero no divino.

Es en ese tiempo en que no podemos dissociar nuestro tiempo actual, del pasado para proyectarnos en un futuro posible. Ese tiempo distinto, fuera de toda lógica, en el que la deferencia es posible. Siempre regresamos a preguntar por el origen. En la pedagogía de la deferencia es un regreso al tiempo primordial, a la mirada, a los gestos, a la responsabilidad. La pedagogía de la deferencia, como la ética, comienza con la presencia (ausencia) del otro, dice Mèlich. Asimismo, va a decir que es *“una relación de no indiferencia hacia el otro o, si se quiere, como una relación de deferencia.”*<sup>1306</sup> Toda relación nos refiere a otro, ya sea a su presencia o ausencia. Es en esa relación en que la pedagogía de la deferencia es posible, porque, además, hace alusión a un tiempo distinto en el que no se pone por delante nuestro yo, sino que, es lo otro aquello que nos da plena existencia porque no somos sino es por el otro, por su mirada, pero apelamos a la mirada del niño para que la deferencia sea posible. Aunque en esas relaciones puede aparecer peligrosamente, también, la indiferencia hacia el otro. La pedagogía de la deferencia es la responsabilidad y respuesta al y del otro. Y es aquí, donde la experiencia con el otro tiene sentido, con otro que está o no presente. Es decir, las relaciones *“con los que están ausentes, tanto los que ya no están (los antepasados) como los que todavía no están (los sucesores).”*<sup>1307</sup> Es decir, con los simitrios. O, también, con los que nunca estuvieron (Simitrio), pero que permitieron que una pedagogía de la deferencia se dibujara en la relación de un ausente con los presentes. Asimismo, de todos aquellos que han sido, son y van a ser.

---

<sup>1306</sup> Ibid. p. 59.

<sup>1307</sup> Ibid. p. 62.

En ese tiempo es, también, donde *“aprendemos de efectos de sentido no la verdad de las cosas (de los libros, de los cuadros, de las sinfonías), sino por sus interpretaciones, porque nos abren sentidos, porque nos provocan o nos promueven sentidos. Lo que se da en la transmisión educativa no es un o el sentido de la vida, no se transmite el camino, el buen camino, el camino correcto, sino la apertura del pensar, del hacer, del sentir..., del sentido. Aprender de un efecto de sentido no es sino aprender a ir más allá de todo sentir dado, no es aprender un texto, o una ley, o una norma, es aprender lo otro, lo múltiple, las múltiples posibilidades de sentido del texto que nunca podrá determinarse del todo.”*<sup>1308</sup> El surgimiento de un sentido de pedagogía es en el entendido de que es un aprehender el mundo que no está determinado, sino que se abre. El sentido pedagógico si se cierra, tiende a ser un sentido totalitario, que niega las transformaciones y las narraciones.

Para que el sentido pedagógico esté permanezca libre, es necesario estar en movimiento. Y para decirlo con Octavio Paz en su monumental obra: *El mono gramático*, *“hablar y escribir, contar y pensar, es transcurrir, ir de un lado a otro: pasar; un texto es una sucesión que comienza en un punto y acaba en otro. Escribir y hablar es trazar un camino: inventar, recordar, imaginar una trayectoria, ir hacia... La pintura nos ofrece una visión, la literatura nos invita a buscarla y así traza un camino imaginario hacia ella. La pintura constituye presencias, la literatura emite sentidos y después corre tras de ellos.”*<sup>1309</sup> El sentido no es estático; es un ir y venir en un mundo de interpretaciones; es ponerse en camino, encaminarse en un camino que nos lo tenemos que inventar, pasa por la memoria y por la diversidad de imágenes, presencias, sentidos de la pedagogía sustentada en la literatura, que se aleja definitivamente de la literalidad.

Lo que hemos querido decir con el sentido, pedagógico, *“es aquello que emiten las palabras y que está más allá de ellas, aquello que se fuga entre las mallas de las palabras y que ellas quisieran retener o atrapar. El sentido no está en el texto sino afuera, Estas palabras que escribo andan en busca de su sentido y en esto consiste todo su sentido.”*<sup>1310</sup> Y

---

<sup>1308</sup> Ibid. p. 95.

<sup>1309</sup> Paz, Octavio. (2006) óp. cit. p. 508.

<sup>1310</sup> Ídem.

es aquí, en donde sustentamos la constante búsqueda de sentido, de un singular que se inmiscuye en la pluralidad. El sentido es palabra, una palabra que está más allá, como el tiempo. Las palabras dan cuenta del sentido, pero de manera limitada, porque estamos en un espacio temporal del que no podemos escapar. Y es desde aquí, de este mismo modo, que buscamos el tiempo primordial del sentido. En la pregunta por el origen podemos saber algo del sentido, pero nunca bastará porque el sentido se escribe, se habla. Por lo tanto, seguirá escribiendo y hablando de él infinitamente. Es desde un contexto y por la palabra que damos cuenta del sentido. La búsqueda del sentido es la aparición de una realidad más allá del sentido, el cual se destruye, se disgrega, se disipa<sup>1311</sup>.

Asimismo, comenzamos a dibujar el camino hacia la pedagogía de la deferencia a través del amor. El amor como invención. Por lo tanto, fue necesario regresar al origen, al tiempo mítico. En donde el amor es el deseo de la búsqueda, es encaminarse entre la penumbra y la abundancia. De este modo, dice Skliar: *“El amor nunca apunta hacia nosotros, nunca lo hace. El amor se vuelve otro, se hace a partir del otro.”*<sup>1312</sup> El amor se despunta hacia el otro. Por lo tanto, el amor es amor por el otro, por la ausencia y la falta del otro. Y así, nos encontramos de frente a la ambigüedad del amor. Es una ambigüedad, dice Levinas, porque es una relación con el otro, es necesidad de la trascendencia, de la exterioridad del otro, del amado.

El amor no es para sí mismo, sino que, *“el amor apunta al Otro: apunta a él en su debilidad. La debilidad no hace aquí figura del grado inferior de cualquier atributo, de la deficiencia relativa de una determinación común a mí y al Otro: siendo anterior a la manifestación de los atributos, cualifica a la alteridad misma. Amar es temer por el otro, prestar auxilio a su debilidad.”*<sup>1313</sup> El amor como punta de lanza, como pretexto, es también una exterioridad. Es, pues, el amor un lanzarse hacia afuera, a lo desconocido, a lo otro. Es un lanzamiento hacia la debilidad que nos hace comunes y responder del otro.

---

<sup>1311</sup> Ibid. p. 509.

<sup>1312</sup> Skliar, Carlos. *La intimidad y la alteridad. (Experiencias con la palabra)* Miño y Dávila Editores. Buenos Aires, Argentina. 2005. p. 92.

<sup>1313</sup> Levinas, Emmanuel. (2016) óp. cit. p. 290.

De esto modo, la alteridad del otro es aquella que está abierta a la exterioridad, al infinito. En la cual, una pedagogía de la deferencia, sustentada en la respuesta y la responsabilidad de la heteronomía es posible. Y se forma por el amor, por el deseo, del otro. Ese otro que se presenta, dice Mèlich, con un rostro único y es portador de un nombre. Es otro que nos apela y nos recuerda que el sentido no se configura solo sino en una relación, también dice Mèlich, dual. Es la relación, para decirlo con el título de una excepcional obra de Luís Duch, con *Un extraño en nuestra casa*; es decir, *“cara a cara, porque nos sitúa a cada uno de nosotros frente a otro, que siempre es un otro concreto. Así pues, ningún efecto de sentido puede obviar, aunque quisiera, al otro, porque es él el que me hace frente, el que se me encara y me recuerda a cada instante que soy responsable de su suerte. Yo puedo ignorarlo, por supuesto, pero él o ella continúa estando allí, llamando mi atención. Sin duda, y hay que insistir en ello, puede darse efectos de sentido indiferentes al otro, pero él o ella persisten en su llamada a mi deferencia.”*<sup>1314</sup> Es estar frente a otro que tiene un rostro, del cual, sin tener ninguna obligación me hago cargo, me responsabilizo. Es siempre otro que constantemente nos interpela. Sea ignorado o atendido por nosotros. El rostro es una apelación, una llamada, de la cual puedo hacer oídos sordos o responder con deferencia.

Sea, pues, una invitación a seguir pensando infinitamente, con precariedades y deficiencias, pero de manera vehemente para que el poder no se asiente, porque como dijera Duch en una nota, fundamentado en Mèlich, *“el poder no admite la diferencia y menos aún la deferencia.”*<sup>1315</sup> Porque eso significa la capacidad de crear e inventar sentidos e imágenes de humanidad en una vida de ambigua, de incertidumbre y contingente. Sujeta a transformaciones. Por lo tanto, *“nunca llego, ni llegaré al fin. No hay fin, todo ha sido un perpetuo recomenzar. Esto que digo es un continuo decir aquello que voy a decir y que nunca acabo de decir: siempre digo otra cosa. Decir que apenas dicho se evapora, decir que nunca dice lo que quiero decir. Al escribir, camino hacia el sentido; al leer lo que escribo, lo borro, disuelvo el camino.”*<sup>1316</sup> Porque la pedagogía se sostiene en la pregunta por lo humano.

---

<sup>1314</sup> Mèlich, Joan-Carles. (2006) óp. cit. p. 96.

<sup>1315</sup> Duch, Lluís. *Un extraño en casa*. Herder Editorial. Barcelona, España. 2007. p. 365.

<sup>1316</sup> Paz, Octavio. (2006) óp. cit. p. 509.

BIBLIOGRAFÍA CONSULTADA.

Abbagnano, Nicola. *Diccionario de filosofía*. FCE. México, D. F. 1974.

\_\_\_\_\_ ft Visalberghi, A. *Historia de la pedagogía*. FCE. México, D.F. 2012.

Adorno, Theodor W. *Filosofía y superstición*. Alianza Editorial. Madrid. España. 1974.

Audi, Robert. (ed.) *Diccionario Akal de filosofía*. Ediciones Akal. Madrid, España. 2004.

Bachelard, Gastón. *La poética de la ensoñación*. FCE. México, D. F. 1982.

Barthes, Roland. et al. *Análisis estructural del relato*. Comunicaciones. Editorial Tiempo Contemporáneo. Buenos Aires, Argentina. 1972.

\_\_\_\_\_ *Fragmentos de un discurso amoroso*. Siglo Veintiuno Editores. México, D. F. 1993.

\_\_\_\_\_ *Mitologías*. Siglo XXI Editores. México, D. F. 1999.

\_\_\_\_\_ *El discurso amoroso*. Paidós. Madrid, España. 2011.

Bartra, Roger. *El salvaje en el espejo*. México. Universidad Nacional Autónoma de México. México, D. F. 1992.

Bécquer, Gustavo Adolfo. *Obras completas*. Aguilar. Madrid, España. 1954.

Berman, M. *Todo lo sólido se desvanece en el aire. La experiencia de la modernidad*. Siglo XXI Editores. México, D. F. 1994.

Baudelaire, Charles. *Las flores del mal*. Ediciones Cátedra. Madrid, España. 2014.

Berger, Jhon. *Modos de ver*. Editorial Gustavo Gili. Barcelona, España. 2016.

Blake, William. *El matrimonio del cielo y el infierno*. Editora de Gobierno del Estado de Veracruz-Llave. Xalapa-Enríquez, Estado de Veracruz de Ignacio de la Llave. s/f.

Calderón de la Barca, Pedro. *La vida es sueño*. Espasa-Calpe. Madrid, España. 1997.

Calderón Almendros, Ignacio et Verde Francisco, Paula. *Reconocer la diversidad. Textos breves e imágenes para transformar miradas*. Octaedro. Barcelona, España. 2018.

- Canetti, Elías. *La conciencia de las palabras*. FCE. México, D.F. 1981.
- \_\_\_\_\_ *Masa y poder*. Muchnik Editores. Barcelona, España. 1981.
- \_\_\_\_\_ *La provincia del hombre. Canet de notas 1942-1972*. Taurus Ediciones. Madrid, España. 1982.
- Cassirer, Ernst. *Filosofía de las formas simbólicas I*. FCE. México, D. F. 1971.
- \_\_\_\_\_ *Filosofía de la Ilustración*. FCE. México, D. F. 1993.
- Château, Jean et al. *Los grandes pedagogos*. FCE. México, D. F. 2014.
- Chejov, Antón. *Cuentos completos*. Aguilar. Madrid, España. 1962.
- Clemente de Alejandría. *El pedagogo*. Editorial Gredos. Madrid, España. ¿?
- Comenius, Jan Amós. *Didáctica Magna*. Ediciones Akal. Madrid, España. 2012.
- Cohen, Esther ft Martínez de la Escalera, Ana María. (Coord.) *Lecciones de extranjería. Una mirada a la diferencia*. Siglo Veintiuno Editores. México, D. F. 2002.
- De la Borbolla, Óscar. *Las vocales malditas*. Random House Mondadori. México, D. F. 2010.
- Deleuze, Gilles. *Lógica del sentido*. Ediciones Paidós. Barcelona, España. 1994.
- \_\_\_\_\_ *Diferencia y repetición*. Amorrortu. Buenos Aires, Argentina. 2002.
- \_\_\_\_\_ *Nietzsche y la filosofía*. Anagrama. Barcelona, España. 2012.
- Derrida, Jacques. *La escritura y la diferencia*. Editorial Anthropos. Barcelona, España. 1989.
- \_\_\_\_\_ *Márgenes de la filosofía*. Ediciones Cátedra. Madrid, España. 1994.
- \_\_\_\_\_ *Espectros de Marx*. Editorial Trotta. Madrid, España. 1995.
- \_\_\_\_\_ *El tiempo de una tesis. Desconstrucción e implicaciones conceptuales*. Proyecto A Ediciones. Barcelona, España. 1997.
- \_\_\_\_\_ *De la gramatología*. Siglo XXI Editores. México, D. F. 2003.

Descartes, René. *Descartes*. Editorial Gredos. Biblioteca de grandes pensadores. Madrid, España.

\_\_\_\_\_ *Meditaciones metafísicas*. Editorial Gredos. Biblioteca de grandes pensadores. Madrid, España.

Dilthey, Wilhelm. *Historia de la filosofía*. Breviarios. FCE. México, DF. 1951.

\_\_\_\_\_ *Hegel y el idealismo*. FCE. México, D. F. 1978.

Duch, Lluís. *Un extraño en casa*. Herder Editorial. Barcelona, España. 2007.

Ducrot, Oswald et Todorov, Tzvetan. *Diccionario enciclopédico de las ciencias del lenguaje*. Siglo XXI Editores. México, D. F. 1984.

Duby, Georges. *Año 1000, año 2000. La huella de nuestros miedos*. Editorial Andrés Bello. Santiago de Chile. 1995.

Eliade, Mircea. *Lo sagrado y lo profano*. GUADARRAMA/Punto Omega. España. 1981.

\_\_\_\_\_ *Mito y realidad*. Editorial Labor. Barcelona, España. 1991.

Eurípides. *Tragedias I*. Editorial Gredos. Madrid, España. ¿?

Foster, Hal. (Sel.) *La posmodernidad*. Colofón. Puebla, México. 1988.

Foucault, Michel. ft Léonard, Jacques. *La imposible prisión: debate con Michel Foucault*. Editorial Anagrama. Barcelona, España. 1982.

\_\_\_\_\_ *El orden del discurso*. Tusquets Editores. Barcelona, España. 1983.

\_\_\_\_\_ *La hermenéutica del sujeto*. Editorial Altamira. La Plata, Argentina. 1996.

\_\_\_\_\_ *Historial de la sexualidad. 3: La inquietud de sí*. Siglo XXI Editores. México, D. F. 2013.

\_\_\_\_\_ *Los anormales*. FCE. Buenos Aires, Argentina. 2014.

Gabilondo, Ángel. *La vuelta del otro. Diferencia, identidad, alteridad*. Editorial Trotta. Madrid, España. 2001.

- Gadamer, Hans-Georg. *Mito y razón*. Paidós. Barcelona, España. 1997.
- \_\_\_\_\_ *Arte y verdad de la palabra*. Paidós. Barcelona, España. 1998.
- \_\_\_\_\_ *Elogio de la teoría. Discursos y artículos*. Península. Barcelona, España. 2000.
- Galeano, Eduardo. *El libro de los abrazos*. Siglo Veintiuno Editores. México, D. F. 2000.
- Gilson, Étienne. *El espíritu de la filosofía medieval*. Ediciones Rialp. Madrid, España. 1981.
- Gleichauf, Ingeborg. *Mujeres filósofas en la historia. Desde la Antigüedad hasta el siglo XXI*. Icaria. Barcelona, España. 2010.
- Habermas, Jürgen. *Discurso filosófico de la modernidad*. Taurus. Madrid, España. 1989.
- Harvey, David. *La condición de la posmodernidad*. Amorrortu editores. Avellaneda, Buenos Aires. 1998.
- Hegel, G. W. F. *Fenomenología del espíritu*. FCE. México. D. F. 1966.
- \_\_\_\_\_ *Lecciones sobre la Historia de la Filosofía. vol. III*. FCE. México, D. F. 1979.
- \_\_\_\_\_ *Escritos de Juventud*. FCE. México. D. F. 1981.
- \_\_\_\_\_ *Escritos pedagógicos*. FCE. México. D. F. 2000.
- Heidegger, Martin. *Arte y poesía*. FCE. México, D. F. 2001.
- \_\_\_\_\_ *Ser y tiempo*. FCE. México, D. F. 2002.
- \_\_\_\_\_ *Caminos del bosque*. Alianza Editorial. Madrid, España. 2010.
- \_\_\_\_\_ *Identidad y diferencia*. Anthropos Editorial. Barcelona, España. 2013.
- Hölderlin, Friedrich. *Poesía completa*. Ediciones 29. España, Barcelona. 1995.
- Hoyos Medina, Carlos Ángel. (et. al.) *Epistemología y objeto pedagógico ¿Es la pedagogía una ciencia?* IISUE-UNAM, Plaza y Valdez Editores. México, D. F. 2010.



Hyppolite, Jean. *Genesis y estructura de la "Fenomenología del espíritu" de Hegel*. Ediciones Península. Barcelona, España. 1974.

Izuzquiza, Ignacio. *Filosofía del presente. Una teoría de nuestro tiempo*. Alianza Editorial. Madrid, España. 2003.

Jaeger, Werner. *Paideia*. FCE. México, D. F. 1957.

\_\_\_\_\_ *Cristianismo primitivo y paideia griega*. FCE. México, D.F. 1965.

Kant, Emmanuel. *Filosofía de la historia*. FCE. México, D. F. 1994.

\_\_\_\_\_ *Pedagogía*. Akal. Madrid, España. 2013.

Kosik, Karel. *Dialéctica de lo concreto*. Editorial Grijalbo. México, D. F. 1983.

Karsz, Saül. (Coord.) *La exclusión: bordeando sus fronteras*. Gedisa. Barcelona, España. 2004.

Kundera, Milan. *El libro de la risa y el olvido*. Seix Barral. Barcelona, España. 1993.

Larroyo, Francisco. *Historia general de la pedagogía*. Editorial Porrúa. México, D. F. 1977.

Larrosa, Jorge et Rodríguez, María Luisa. (comp.) *Déjame que te cuente. Ensayos sobre narrativa y educación*. Laertes. Barcelona, España. 1995.

\_\_\_\_\_ ft Skliar, Carlos. *Habitantes de babel. Políticas y poéticas de la diferencia*. Editorial Laertes. Barcelona, España. 2001.

\_\_\_\_\_ *La experiencia de la lectura. Estudios sobre literatura y formación*. FCE. México, D. F. 2013.

\_\_\_\_\_ ft Skliar, Carlos. *Experiencia y alteridad en educación*. Homo Sapiens Ediciones. Rosario, Argentina. 2016.

Levinas, Emmanuel. *De otro modo que ser o más allá de la esencia*. Ediciones Sígueme. Salamanca, España. 1995.

\_\_\_\_\_ *Ética e infinito*. Machado Libros. España, Móstoles. 2015.

\_\_\_\_\_ *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*. Ediciones Sígueme. Salamanca, España. 2016.

Lévi-Strauss, Claude. *Antropología estructural*. Ediciones Paidós. Barcelona, España. 1995.

Lutero. *Obras*. Ediciones Sígueme. Salamanca, España. 2006.

Luzuriaga, Lorenzo. *Historia de la educación y de la pedagogía*. Losada. Buenos Aires, Argentina. 1971.

M. Esquirol, Josep. *El respeto o la mirada atenta. Una ética para la era de la ciencia y la tecnología*. Editorial Gedisa. Barcelona, España. 2006.

MacArthur, John. *Biblia de estudio MacArthur*. Versión Reina-Valera. Grupo Nelson. Colombia. 2011.

Mardones J. M et Ursúa N. *Filosofía de las ciencias humanas y sociales. Materiales para una fundamentación científica*. Fontamara. México, D. F. s/f.

Mata García, Verónica. *Voluntad de olvido: cuerpo y pedagogía*. Lucerna Diogenis. México, D. F. 2006.

Mèlich, Joan-Carles. *Del extraño al cómplice. La educación en la vida cotidiana*. Anthropos. España, Barcelona. 1997.

\_\_\_\_\_ *La ausencia del testimonio. Ética y pedagogía en los relatos del Holocausto*. Anthropos Editorial. Barcelona, España. 2001.

\_\_\_\_\_ *La lectura como plegaria. Fragmentos filosóficos I*. Fragmenta Editorial. Barcelona, España. 2015.

Meneses Díaz, Gerardo. *Discurso pedagógico e infancia: la formación de una realidad sui generis*. Tesis de doctorado en pedagogía. FES Aragón, UNAM. San Juan de Aragón, México. 2008.

\_\_\_\_\_ (Comp.) *El nuevo amor pedagógico & un ExpeRiMientO*. Lucerna Diogenis. México, D. F. 2013.

Nehamas, Alexander. *El arte de vivir, Reflexiones socráticas de Platón a Foucault*. Editorial Pre-Textos. Valencia, España. 2005.

Nietzsche, Friedrich. *Fragmentos póstumos*. Grupo Editorial Norma. Bogotá, Colombia. 1995.

\_\_\_\_\_ *El nacimiento de la tragedia*. Editorial Alianza. Madrid, España. 2004.

\_\_\_\_\_ *El crepúsculo de los ídolos*. Ediciones Folio. Barcelona, España. 2007.

\_\_\_\_\_ *La gaya ciencia*. Edimat libros. Madrid, España. 2011.

Oliva Santiesteban, Héctor. *Tratado de monstruos. Ontología Teratológica*. Plaza y Valdés Editores/UABCS. México, D. F. 2002.

Paz, Octavio. *Lo mejor de Octavio Paz. El fuego de cada día*. Editorial Seix Barral. México, D. F. 1989.

\_\_\_\_\_ *Los hijos del limo. Del romanticismo a la vanguardia*. Editorial Seix Barral. Barcelona, España. 1990.

\_\_\_\_\_ *Obra poética I (1935-1970)*. FCE-Círculo de lectores. México, D. F. 2006.

\_\_\_\_\_ *La llama doble. Amor y erotismo*. Editorial Seix Barral. México, D. F. 2008

\_\_\_\_\_ *El laberinto de la soledad, postdata, vuelta a "el laberinto de la soledad"*. FCE. México, D. F. 2013.

Papini, Giovanni. *Un hombre acabado*. Ediciones Nauta. Colección Arco Iris. Barcelona, España. s.f.

Platón. *Diálogos I*. Editorial Gredos. Madrid, España. ¿?

Platón. *Diálogos III*. Editorial Gredos. Madrid, España. 1988.

Porfirio. *Isagoge*. Editorial Anthropos. Barcelona, España. 2003.

Ricoeur, Paul. *Ideología y utopía*. Editorial Gedisa. Barcelona, España. 1994.

\_\_\_\_\_ *La memoria, la historia, el olvido*. FCE. Buenos Aires, Argentina. 2004.

- Rimbaud, Arthur. *Poesía completa*. Ediciones 29. Barcelona, España. 1984.
- Rulfo, Juan. *Pedro Páramo*. FCE. México, D. F. 1959.
- Sabato, Ernesto. *La resistencia*. Editorial Seix Barral. México, D. F. 2011.
- Saramago, José. *Todos los nombres*. Alfaguara. Madrid, España. 1998.
- Scliar, Moacyr. *La mujer que escribió la Biblia*. Alfaguara. México, D. F. 2001.
- Skljar, Carlos. *La intimidad y la alteridad. (Experiencias con la palabra)* Miño y Dávila Editores. Buenos Aires, Argentina. 2005.
- \_\_\_\_\_ *¿Y si el otro no estuviera ahí? Notas para una pedagogía (improbable) de la diferencia*. Miño y Dávila Editores. Buenos Aires, Argentina. 2011.
- \_\_\_\_\_ *Pedagogías de las diferencias: notas, fragmentos, incertidumbres*. Noveduc. Buenos Aires, Argentina. 2017.
- Tecla, Alfredo. *Teoría, métodos y técnicas en la investigación social*. Taller Abierto, México. 1993.
- Tenti Fanfani, Emilio. *La escuela desde afuera. Sujetos, escuela y sociedad*. Editorial Lucerna Diogenis. México, D. F. 2001.
- Touraine, Alain. *Crítica de la modernidad*. Ediciones Temas de Hoy. Madrid, España. 1993.
- Valéry, Paul. *El cementerio marino*. Universidad Nacional Autónoma de México. México, D. F. 2007.
- Valle, Ana María. (Ed.) *Alteridad entre creación y formación*. UNAM, FES Acatlán. México, D. F. 2012.
- Wittgenstein, Ludwig. *Tractacus lógico-philosophicus*. Alianza Editorial. Madrid, España.
- Zambrano Leal, Armando. *Contributions to the comprehension of the science of education in France concepts, discourse and subjects*. Atlantic international university. Hawaii SUMMER. 2006.

Zambrano, María. *Filosofía y educación*. Manuscritos. Editorial Ágora. Málaga, España. 2007.