



CURRICULUM, DISCIPLINA Y OBJETIVIDAD: Heidegger y las consecuencias del giro lingüístico¹

Mariano Ismael Palamidessi

RESUMEN – *Curriculum, disciplina y objetividad: Heidegger y las consecuencias del “giro lingüístico”*. Este trabajo se propone efectuar una revisión de la situación del lenguaje educacional frente a los problemas destacados por el “giro lingüístico”. El artículo explora una serie de consecuencias que esta perspectiva plantea al campo pedagógico e identifica algunas cuestiones relevantes para deconstruir los supuestos que operan en las teorizaciones curriculares. En primer lugar, revisa los puntos de coincidencia de un conjunto de tradiciones y teorías que han contribuido a generar lo que Richard Rorty denominó el “giro lingüístico” en la filosofía y en la teoría social. En segundo lugar, presenta una serie de cuestiones desarrolladas por la filosofía heideggeriana en torno a la cuestión del lenguaje, la objetividad y los fundamentos del pensar. Por último, puntualiza una serie de reflexiones breves relativas a la educación como disciplinamiento de la objetividad y de la subjetividad y a la necesidad de cuestionar los fundamentos metafísicos de la práctica pedagógica.

Palabras clave: *curriculum, disciplina, fundamento, giro lingüístico, Heidegger, lenguaje, objetividad, sujeto.*

ABSTRACT – *Curriculum, discipline and objectivity: Heidegger and the consequences of the “linguistic turn”*. This report makes a revision of the educational language situation in front of the problems pointed out by the “linguistic turn”; the article explores their consequences in pedagogical field and identifies some relevant questions to reveal the supports that lay beyond curriculum theorizing. First of all, it revises the coincidences of a number of traditions and theories that has contributed to generate what Richard Rorty called the “linguistic turn” in philosophy and social theory. Secondly, presents a number of questions developed by Heidegger’s philosophy around the question of language, objectivity and the supports of thinking. Finally, it points out a sequence of short reflections related to education as objectivity and subjectivity regulation and the necessity of questioning the metaphysic supports of pedagogical practices.

Key-words: *curriculum, discipline, supports, linguistic turn, Heidegger, subject, objectivity.*

EL GIRO LINGÜÍSTICO²

A lo largo del siglo que termina, diferentes vertientes del pensamiento y experiencias sociales contribuyeron a la aparición de esta convergencia teórica³: el descentramiento del sujeto en la teoría psicoanalítica, la deconstrucción de los fundamentos de las matemáticas, las epistemologías relativistas, las vanguardias estéticas, el fracaso de los intentos de formalistas y empiristas lógicos para crear un lenguaje unificado para la ciencia, etc. Estos desarrollos, que acompañaron el despliegue de diversas ciencias a lo largo del siglo XX, permitieron el surgimiento de una serie de trabajos en el campo de la filosofía y la teoría social cuya hipótesis básica es centrar el objeto del análisis social y cultural en el lenguaje como la sede natural donde se constituyen y articulan los significados. A partir de este postulado, pasan a un segundo plano otros enfoques, para los cuales el análisis de los textos culturales o de las producciones discursivas eran -o son- analizados como realidades derivadas de un plano anterior, un fundamento primero, prediscursivo y “real”: el campo de las relaciones socio-económicas (Foucault, 1994).

Los diversos enfoques que parten de esta premisa esencial han sido identificados por Rorty (1990) como “giro lingüístico”, denominación que ha logrado universalizarse. La referencia al giro lingüístico sirve para remitirnos a diferentes teorías y a diversas tradiciones dentro de la filosofía del lenguaje. Dentro de este amplio y complejo campo de coincidencias podemos identificar tres tradiciones (Vallespín, 1995): a) la francesa, que parte de Saussure y llega hasta Foucault, Deleuze y Derrida; b) la alemana, que se inicia con la tradición hermenéutica reconceptualizada por Heidegger y Gadamer, hasta llegar a K.O.Appel; c) la anglosajona, que se inicia con Wittgenstein, Austin y Ryle y gana actualidad con los neopragmatistas (Bernstein, Rorty).

Estas corrientes, tan heterogéneas entre sí, tienen en común el cuestionamiento de la filosofía de la conciencia y el recentramiento del análisis en el signo como punto de referencia de la construcción social del significado y del sentido. El acuerdo que reúne estas corrientes es la convicción de que el análisis de las producciones culturales no puede partir de los fenómenos de la conciencia sino de sus materialidades lingüísticas. De este modo, esta dirección supone la sustitución de la analítica trascendental iniciada por Kant y la destrucción de la concepción tradicional del sujeto iniciada por Nietzsche, Heidegger y Freud.

En la tradición metafísica occidental, la conciencia constituye la condición de posibilidad que abre al sujeto el conocimiento del mundo, la delimitación y relación de los sistemas de objetos. La forma en que contemplamos el mundo es el producto de la actividad de la conciencia, facultad dada — de manera apriorística o bajo la forma de una construcción individual — al sujeto soberano que le permitía leer la realidad. Dentro de este paradigma, el lenguaje es

entendido como una representación de pensamientos, imágenes, ideas, como una copia de lo real; mientras que la palabra aparece como una representación de los procesos psíquicos. Deudor y realimentador de esa concepción, el sentido común entiende al conocimiento como un reflejo de objetividades, de cosas que están allí, independientes y preexistiendo a su construcción y captura por el lenguaje.

Frente a esa acepción, las corrientes agrupadas bajo el paraguas del “giro lingüístico” nos recuerdan que el discurso es una acción contingente, histórica y violenta a la que sometemos a las cosas. El rechazo de aquella metafísica va a suponer que no es el ojo de la conciencia quien contempla el mundo. Como lo señalara Heidegger, existe una primacía del ser sobre la conciencia; lo primario no es nuestra conciencia, sino las formas históricas del Ser. Es la preexistencia de un campo simbólico-práctico ya organizado lo que nos faculta para construir nuestras experiencias y pensamientos. Como Heidegger lo explicara en forma magistral en “Ser y tiempo”, no poseemos — como sostenía la fenomenología — un acceso inmediato a la conciencia, sino que ésta ya se halla inmersa en una red de significados previamente codificados, un orden a partir del cual es posible organizar un mundo, dar un sentido y un status de objeto a las cosas. En clave pragmatista, Rorty lo expresa del siguiente modo:

La tradición filosófica ha ansiado una forma de aproximarse a la total pasividad de la hoja en blanco. Ha concebido el lenguaje como un ente interpuesto, como un cojín, entre nosotros y el mundo. Ha lamentado que la diversidad de juegos de lenguaje, de las comunidades interpretativas, nos permita tanta variación en la manera de responder a las presiones causales... Las metáforas que, según el pragmatista, ponemos en lugar de toda referencia masoquista al carácter duro y directo son las de la conducta lingüística como uso de herramientas, del lenguaje como una manera de asir las fuerzas causales y conseguir que hagan lo que deseamos, modificarnos a nosotros y a nuestro medio según nuestras aspiraciones (Rorty, 1995, p. 117-118).

El orden no está del lado de un sujeto trascendental ni del de una objetividad que nos preexiste, sino que es un producto histórico, presubjetivo y preobjetivo. El orden no reside en alguno de los dos polos — subjetivismo y objetivismo — que estructuran el pensamiento contemporáneo (Castro, 1995) sino en el cruce, en una “zona media”:

El orden es, a la vez, lo que se da en las cosas como su ley interior, la red secreta según la cual se miran en cierta forma unas a otras, y lo que no existe a no ser a través de la reja de una mirada, de una atención, de un lenguaje: y sólo en las casillas blancas de este tablero se manifiesta en profundidad como ya estando allí, esperando en silencio el momento de ser enunciado (Foucault, 1993, p. 5).

El “giro lingüístico” no supone una disolución sino un descentramiento del sujeto; el cuestionamiento del sujeto occidental moderno, trascendental,

conciente, soberano. Desde esta perspectiva, el sujeto es una derivada (Deleuze, 1989), un producto de los poderes que se encarnan en el lenguaje. No es el mundo el que es introyectado en el acto de conocer; el mundo está preexistente en la conformación del sujeto y de la pregunta, porque la inmersión del sujeto en la historia y en la cultura esta lingüística y discursivamente mediatizada. El lenguaje da forma a las realidades; no existe una objetividad independiente del lenguaje. La diferencia entre los distintos enfoques radica, entre otros elementos, en que esta estructuración del significado es concebida como “estructura”, “texto”, “sistema”, “paradigma”, “discurso” o “episteme” (Vallespín, 1995). Intentando concentrar la atención sobre algunas de los trabajos que configuraron esta perspectiva, me propongo ahora — como ya lo he adelantado — revisar esquemáticamente algunos de los aportes de la obra de M.Heidegger ⁴.

HEIDEGGER: LA DESTRUCCIÓN DE LOS FUNDAMENTOS

La obra de Heidegger se nos presenta como un gigantesco esfuerzo por deconstruir los fundamentos históricos del pensamiento predominante en la sociedad contemporánea. Su crítica a la metafísica occidental se basa en la afirmación de que el hombre es esencialmente incapaz de aprehender racionalmente la totalidad del mundo, ya que el “mundo” es una categoría que se abre al Dasein, al ser-ahí, al hombre como ser finito (Heidegger, 1994). Desde esa perspectiva, pretender una racionalidad sistemática, unificada y totalizante que de cuenta de lo real no es más que un mito, una de las expresiones de la tendencia del hombre a ocultar la angustia, a huir de su finitud por medio del encubrimiento del Ser a través de la dominación, el control técnico y la objetificación de todos los entes.

Según la concepción heideggeriana, la metafísica occidental concibe al pensar como una técnica, un proceso que debe seguir una serie de plazos predeterminado para la determinación del Ser del ente. La tradición metafísica fundamenta la creencia en un control infinitamente creciente del mundo y una “realización” de los valores humanos por parte de sujetos soberanos y racionales. La ciencia asume plenamente los presupuestos de esa tradición; parte del supuesto de que todo lo existente tiene una causa y la aprehensión de esas causas es lo que permite el despliegue del pensamiento y la dominación y control de los entes. La tecnociencia moderna es la consumación de la visión metafísica del mundo. Heidegger sostiene que, llevando al extremo sus propios fundamentos, el pensamiento moderno entra en crisis por su intento de aprehender el devenir a través de categorías para su dominio tecno-cognoscitivo, construyendo una objetivación creciente (¿e infinita?) del Ser. La producción del conocimiento en la ciencia y la técnica ha sido el modo dominante de tematizar el Ser en el mundo occidental; una manera de fijarlo, objetificarlo, manipularlo, controlarlo.

A diferencia de la actividad científica ordinaria, el “pensar esencial” (Heidegger, 1995) expresa la finitud del hombre. Siendo ésta la determinación ontológica (el hombre es un Ser-para-la-muerte), el pensar debe liberarse de las categorías fundamentales de la metafísica occidental que han hecho recaer a la ontología en una onto-teo-logía, un pensar del ente en función de un ente superior. Según Heidegger, debemos abandonar el supuesto de que existe un fundamento último — Dios, la Razón, el Espíritu, las causas objetivas — a descubrir. Sentar las bases de un pensamiento que eluda las trampas de la metafísica implica reelaborar su lenguaje y destruir una serie de categorías fundantes del pensamiento occidental: la de sujeto, la del conocimiento como “reflejo”, la verdad como “adecuación”, la noción de fundamento. La verdad no es un proceso de adecuación o concordancia de una proposición con un objeto allí presente — la verdad según algunos empirismos —; Heidegger entiende a la verdad como un proceso histórico, como un velarse y desvelarse interminable de las aperturas históricas del Ser.

La idea de un pensamiento deconstructivo de los fundamentos no supone, sin embargo, que nos sea posible por un acto de voluntad “superar” la metafísica. La metafísica — la creencia, entre otras, en la objetividad como una presencia firme e indudable — permanece en nosotros, nos acecha como una actitud abierta a las posibilidades de nuestro ser-ahí. No hay un final para la cura de la actitud metafísica; sólo podemos recobrarlos, elaborar permanentemente, recordarnos que somos hijos (finitos) de acontecimientos históricos. Esa sería, según Heidegger, la función del pensar en su forma posmetafísica. El pensamiento no tiene ningún “objeto”, más que el elaborar nuestras recaídas en la metafísica y efectuar una analítica de nuestros siempre renovados intentos de dar valor de verdad — en el sentido fuerte del término — , fundamento, a nuestras afirmaciones, prácticas, valores y creencias. La tarea del pensamiento es la desestabilización de las objetivaciones, recordarnos su (nuestra) finitud e historicidad ⁵. El pensamiento posmetafísico trabaja sobre el pasado que nos cerca y aún nos aprisiona, sobre lo “sido” que nos determina.

Sujeto, objeto, objetificación

Sobre la base de una radical distinción entre sujeto — activo, que conoce — y objeto -pasivo, a conocer- se ha construido toda la tradición científica empirista, la epistemología moderna y se ha fundamentado universalmente la acción pedagógica moderna. La metafísica y las diversas tradiciones del humanismo definen al ser del hombre como un “subjetum”, un sustrato que permanece inmutable al cambio y que asegura su unidad y continuidad; sujeto que se afirma como correlato de un objeto, de un sistema ordenado de cosas. Unidad del sujeto tematizada por Descartes como cogito y, posteriormente, por la tradición kantiana como función cognoscitiva y sujeto epistémico puro (Piaget).

El sujeto autoconciente de la epistemología es el correlato metafísico del objeto estable, aislable, calculable. Y esta primacía del sujeto en la metafísica es función de la reducción del Ser a la presencia: “El sujeto afirma su propia posición central en la historia del pensamiento sólo enmascarándose en las apariencias ‘imaginarias’ del fundamento” (Vattimo, 1985, p. 34).

La objetividad científica clásica — así como la noción de reflejo y de la teoría como representación y fundamento del ser del ente — es para Heidegger una expresión de que la ciencia es un pensar metafísico. Aunque toda objetivación del ente presupone un cierto saber del Ser, expresa también la incapacidad de la tecnociencia para eludir un modo de objetivación calculador del ente, una condición establecida por la propia voluntad de verdad que constituye al sujeto moderno ⁶. Pero es precisamente este “subjetum” — este ser concebido dentro del horizonte metafísico como una presencia — el que entra en crisis con la interpelación a la que el hombre es sometido en la era de la técnica ⁷: el hombre y los entes pierden sus caracteres metafísicos que los contraponen como sujeto y objeto. En nuestro mundo contemporáneo informatizado, inundado por ondas electromagnéticas, identidades programadas y flujos monetarios virtuales, ¿quién es el sujeto y quién el objeto? El sujeto es, de manera creciente, construido como una suma de objetivaciones científicas. Para Heidegger, el hombre nunca es un “subjetum” preexistente, fuera del mundo de los entes:

El hombre jamás es primeramente del lado de acá del mundo como un ‘sujeto’, que, en verdad, siempre se refiere, al mismo tiempo, a objetos, de tal manera que su esencia consistiría en la relación sujeto-objeto. Al contrario, el hombre primero es, en su esencia, ex-sistente en la abertura del Ser, cuya abertura ilumina el ‘ente’ en cuyo seno puede ‘Ser’ una ‘relación’ de sujeto y objeto (Heidegger, 1991, p. 33).

En el lenguaje heideggeriano, los sistemas de objetos son producciones históricas del Ser. Por eso, los objetos que crean y manipulan la ciencia y la técnica “hablan” más de nosotros que de un supuesto mundo-ahí que dicen “reflejar”; sus preocupaciones remiten más a la forma de preguntar y de producir los objetos — esas fabulaciones aprehendidas como significados y conjuntos de usos — que a las cosas que serían sus referentes. ¿Pero en dónde queda la objetividad? Heidegger nos llama a superar el concepto de sujeto y de objeto. Frente a la muerte de los dioses y frente a la angustiante experiencia cotidiana de la destrucción del sujeto en la sociedad contemporáneo analizada por Theodor Adorno, Heidegger nos invita a percibir este proceso como una apertura, un desafío, un llamado a disolver la concepción moderna del sujeto y concebir nuevas formas de relacionarse con el Ser ⁸. Asistimos a la liquidación de una subjetividad definida en correlación con un objeto (el sujeto de la objetividad opresiva teorizada por Marcuse), entificadora y reductiva de las posibilidades del Ser. El hombre puede relacionarse de manera más leve con los demás entes y puede despedirse por fin de su alma divina, de su inmortalidad, de su unidad

tanto como del sujeto ilustrado, señor del conocimiento científico y de la universalidad de la ética.

La llamada “teoría crítica” y su hija, la “pedagogía crítica”, aún son deudas de la representación metafísica y de la creencia en la objetividad de la ciencia, del pensamiento como un proceso de reflejo y no como el producto de un sistema de objetivación radicalmente histórico y discontinuo. Es un pensar que parte del ente y se dirige al ente. El objeto es conocido en la perspectiva de la representación categorial del sujeto, en su re-presentación metafísica. Contra todo el juego de los binarismos metafísicos — deconstruidos por Derrida —, la ruptura de las categorías fundantes — el fundamento “fuerte”, las costumbres mentales occidentales — desestabilizan los marcos dentro de los cuales construimos nuestras realidades. Al perder esos caracteres fijos, esenciales, se desdibujan las distinciones fuertes entre lenguajes referenciales y no referenciales, entre ciencias y artes, entre ficción y realidad. La verdad científica y el fundamento pierden peso como formas dominantes de apertura del mundo; nuevas formas de devenir-objeto y de devenir-sujeto se abren a nuestra experiencia.

¿Pero cómo pensar fuera de la objetividad y del sujeto? Pensando fuera de “la” objetividad y de “el” sujeto (Vattimo, 1994) ⁹. De este modo, Heidegger nos abre la posibilidad de recorrer un camino que, sin embargo, no lleva a ninguna parte (Heidegger, 1995). Más allá del Ser entanto ente y presencia evidente; más allá del objeto multifacético y fugaz producido por la discursividad científica, podemos intentar pensar al Ser como temporalidad, como una forma de expresión del acontecer histórico. De este modo, el mundo de las cosas disponibles y evidentes debe ser relativizado, “superado” en función de un pensamiento que se reapropie de sus elementos terrestres, de su finitud, de la provisoriedad de las cosas y del sentido. Y conciba al Ser de los entes presentes como un ya-sido, como si las cosas presentes fuesen siempre y en cierto sentido, inauténticas.

El lenguaje como morada del Ser

En la misma dirección pero en sentido contrario al desarrollado por Carnap y el Círculo de Viena, Heidegger retoma la crítica de la metafísica a partir del problema del lenguaje. Su concepción se resume en algunas enigmáticas y poéticas frases: “El lenguaje es la morada del ser. En esta habitación del ser vive el hombre. Los pensadores y los poetas son los guardianes de esta morada” (Heidegger, 1991, p. 1).

Con estas palabras, difícilmente explicables dentro de los límites de un trabajo como este, Heidegger sostiene que el Ser vive y se revela en la iluminación del lenguaje; el Ser habita y deja entreverse en la experiencia poética y creadora y no en el lenguaje científico ni en el lenguaje técnico. El hombre vive en la proximidad del Ser: “El lenguaje es la casa del Ser; viviendo en ella, el

hombre ex-siste en tanto pertenece a la verdad del Ser. Pero el hombre no es el señor del ente. El hombre es el pastor del ser” (Heidegger,1991, p. 18 y 26).

En esta concepción, el lenguaje no es centralmente un código ni un instrumento para representar el mundo sino que contiene y condensa las experiencias históricas de apertura del Ser:

En su esencia, el lenguaje (...) no puede ser pensado en armonía con su esencia, ni a partir de su valor de signo, y tal vez ni aún a partir de su valor de significación. El lenguaje es advento iluminador-velador del propio ser (Heidegger,1991, p. 12).

El lenguaje no puede ser completamente instrumentalizado puesto que no es algo que el hombre domine o posea, sino que el hombre es poseído y convocado por el lenguaje. El lenguaje es el lugar donde se realiza la experiencia humana de apertura a un mundo y no meramente un vivir en un “ambiente”. Los lenguajes no son códigos sino formas de estar-en-el-mundo ¹⁰. Por eso Heidegger sostiene:

El sentido común tiene su propia necesidad: defiende su derecho usando la única arma que dispone. Esta es el apelo a la ‘evidencia’ de sus pretensiones y críticas. La filosofía, a su vez, jamás puede refutar al sentido común porque este no tiene oídos para su lenguaje. Por el contrario, no debe tener intención de refutarlo porque el sentido común no tiene ojos para aquello que la filosofía propone para ser visto como esencial (Heidegger,1991b, p. 88).

Si el lenguaje no es un representar en un sentido metafísico, el reflejo universalmente homogéneo de un objeto, no hay corrección o “adecuación” al objeto. Frente a esa concepción, la pregunta y el pensar remiten — más que hacia la esencia fija de un ente — hacia las condiciones en las que se formulan. Se trata siempre de una pregunta sobre las aperturas históricas a partir de las cuales la experiencia, los entes y los sentidos, se nos presentan. Tener oídos u ojos implica abrirse al ser, jugar su juego.

La cuestión del Ser que se plantea en el lenguaje abre otro ángulo de análisis sobre el problema de la objetividad. El Ser no puede ser jamás dicho ni agotado, es siempre un interminable velar y desvelar, un acontecimiento histórico singular (Deleuze, 1994). No nos es dado pensar al Ser como un objeto ante nosotros, como un conjunto o una estructura atemporal que contiene a los objetos. El Ser nunca se agota en las objetificaciones y no hay experiencia humana que nos permita aprehenderlo en su totalidad. Es un inagotable develar-se en las objetificaciones frente al que el cual el hombre debe abrirse, escuchar, dejar-Ser. Considerar la posibilidad de una objetividad universal olvida — según la metáfora heideggeriana — que el Ser se da en un proceso constante de aparición y ocultamiento. Pero el hombre siempre tiene abierta la posibilidad del olvido del Ser:

(...) el olvido del ser se manifiesta indirectamente en el hecho del hombre siempre considerar y trabajar sobre el ente” ... “El olvido de la verdad del ser en favor de la agresión del ente impensado en su esencia, es el sentido de la ‘caída’ nombrada en ‘Ser y Tiempo’ (Heidegger, 1991, p. 23 y 17).

El postulado de la objetividad remite a un principio metafísico, que supone que hay una esencia del ente más allá de los acontecimientos históricos del Ser, que lo hacen-Ser como objeto. En su forma pos-metafísica, toda pregunta sobre un objeto nos reenvía al problema del proceso de objetificación, a su construcción, a los acontecimientos a partir de los cuales emerge en la trama del lenguaje y se plasma en las matrices de la experiencia social y subjetiva. En la era de la técnica, el lenguaje se pone al servicio de la objetificación científica e instrumental de todos los entes, consumándose así un vaciamiento y descomposición del lenguaje, un profundo “olvido del Ser”: funcionalizado, especializado en múltiples códigos objetificadores, el lenguaje se presta al ocultamiento del Ser y a la manipulación de los entes:

El lenguaje se abandona, al contrario, a nuestro puro querer y a nuestra actividad, como un instrumento de dominación sobre el ente. Este propio ente aparece como efectivamente real, en el sistema de actuación de causa y efecto. Abordamos el ente como lo efectivamente real, tanto cuanto calculamos y actuamos, como cuando procedemos científicamente y filosofamos con explicaciones y fundamentaciones. A ellas también pertenece el garantizar que algo sea inexplicable. Con tales afirmaciones pensamos estar delante del misterio. Como si ya estuviese establecido que la verdad del ser se pudiese fundamentar, de cualquier modo, sobre causas y razones explicativas, o, lo que da lo mismo, sobre la imposibilidad de su aprehensión (Heidegger, 1991, p. 6).

Pero el pensar no es un procedimiento técnico sino un modo de estar en el mundo, un proceso vital. Habitar un lenguaje y un conjunto de objetos es estar implicado en mundos de significaciones. El pensamiento del Ser debe prestar atención a las lentas señales de lo que no puede ser calculado y en eso reconoce la gestación de lo que no puede ser anticipado por el pensamiento del ente: “El pensamiento, dócil a la voz del ser, procura encontrarle la palabra a través de la cual la verdad del Ser llegue al lenguaje” (Heidegger, 1991b, p. 76).

En esta concepción historicista y antimetafísica, el Ser ya no puede operar como si fuese un suelo firme para las cosas, ni como un fundamento del pensar. No hay verdades, axiomas, postulados, valores ni sujetos trascendentes. Las disputas ya no pueden resolverse por apelación a un fundamento; se trata de un error histórico que nos constituye: “La actitud que resulta de ello es una especie de relativismo historicista: No hay ningún Grund, ninguna verdad última; sólo hay aperturas históricas, de destino” (Vattimo, 1991, p. 154).

El morar es el modo-de-Ser del hombre, que no puede ser pensado adecuadamente a partir de la relación sujeto-objeto, actividad-pasividad, conciencia-

no conciencia. El soporte del morar no es un sujeto y el mundo que habitamos no es un conjunto de objetos. Los sentidos y las formas que adoptan las cosas y las personas son producidos por el lenguaje en que habitemos, por el modo en que decidamos vivir. Y el mismo planteo que rige para las objetivaciones en general, vale también para el terreno valorativo:

Todo el valorizar, aún donde es un valorizar positivamente, es una subjetivación. El valorizar no deja al ente ser, pero todo el valorizar deja apenas valer al ente como objeto de su operar: El esdrújulo empeño en demostrar la objetividad de los valores no sabe lo que hace (Heidegger, 1991, p. 32).

La técnica, las teorías, los códigos morales son formas de vivir en el mundo, de estar interviniendo en él, con otros seres humanos y otros seres vivos. No son instrumentos, medios para la obtención de un fin o para la realización de un valor. Son, ellas mismas, formas de ser, éticas del existir (Loparic, 1995).

¿HAY UN MÁS ALLÁ DE LA EDUCACIÓN COMO DISCIPLINA DE LA OBJETIVIDAD Y DE LA SUBJETIVIDAD?

- a. Si el acceso y la posibilidad de un mundo está determinado por el Ser que se expresa en el lenguaje (Heidegger), por los dispositivos (Foucault), por el texto (Derrida), los propios códigos culturales y marcos de experiencia forman parte del proceso de construcción de lo real¹¹. Dentro de esta gran hipótesis teórica entran todos los mecanismos narrativos y sistemas simbólicos: las religiones y las creencias, la ciencia, las utopías, las ideologías políticas, el sentido común, el discurso pedagógico.
- b. Es la metafísica, en cuanto teoría general del Ser del ente y pensamiento objetivo del Ser, la que hace posible una definición del hombre y un fundamento, un suelo firme para asentar una formación. De acuerdo con Heidegger, la búsqueda de esencias, de un Ser de la cosa convierte a la reflexión educacional en una pregunta en la que cada nueva teoría y cada nuevo discurso se afirma como una disputa, un intento por definir una esencia, por objetificar, fijar, delimitar e imponer una verdad que “corresponda” a ese objeto postulado (niño, docente, relación pedagógica). Y la teoría del currículum no es otra cosa que una técnica cuya función es domesticar el pensar sobre la práctica de educar; gobernar el lenguaje, purgarlo de sus dimensiones de indeterminación, de su esencia poética, metafórica.
- c. Desde el punto de vista que hemos venido desarrollando, la educación es un proceso para situar a las personas en modos de ver y orientarlas en

función del juego de sistemas históricos de objetos; no es enseñar “la” realidad sino una forma particular de organizarla y darle sentido. No aprendemos a leer el mundo, como si de un libro se tratase. No traducimos una empiria muda en un lenguaje lógico, como sostenía Wittgenstein en el *Tractatus*, ya el lenguaje no es una imagen del mundo. No decodificamos, sino que inventamos, asumimos e imprimimos interpretaciones. El consenso relativo a los sentidos que atribuimos son el resultado de la efectividad de esos procesos de disciplinamiento.

- d. Una perspectiva historicista radical y antimetafísica se concretaría en pedagogías que entendiesen a la educación como una transmisión de aperturas históricas, por medio de las cuales a cada generación le es posible un acceso a ciertos mundos entre los diversos mundos. Al mismo tiempo, requeriría un abandono de una concepción representacionista del lenguaje y funcionalista del pensamiento: No hay transmisión posible de un Grund, de un modo-de-ser allí dispuesto para su captura por el lenguaje y para su implantación a una nueva generación. Todo es interno a la apertura de un mundo humano radicalmente histórico, discontinuo y esencialmente finito.
- e. Ya no podemos concebir a la tarea de transmisión como una lucha contra el error o la imposición de un fundamento único de objetividad, de verdad o de “unidad de la experiencia”, sino como un intercambio de fábulas, de metáforas y de formas de vivir nuestra finitud. La esencia de esa experiencia formativa sería el cuestionamiento de los fundamentos, de la relatividad de la moral, de las categorías del pensamiento, de los pilares básicos del yo. Pedagogías de un viaje que no termina nunca ni nos conduce a ninguna parte (Heidegger, 1995). Una actitud que, contra toda fijeza, contra todo fundamento fuerte, muestre que el eterno camino incierto es la única riqueza, el único Ser al que podemos acceder como seres humanos y humanidad.
- f. ¿Qué restaría, después de las sucesivas deconstrucciones, de las distinciones sobre las que el pensamiento crítico y progresista en el campo del curriculum ha trabajado a lo largo del siglo que termina? La posibilidad de “realizar” la teoría o de “iluminar” la práctica, acercando la verdad a las masas, se disuelve en la opacidad y discursividad constitutiva de lo social, en la Babel de interpretaciones que se teje en las luchas por definir y recrear las realidades. Pero ¿podríamos pensar un recorrido de transmisión y de aperturas sobre bases no fijas, en el que las categorías del pensamiento y el propio lenguaje sean objeto de cuestionamiento y relativización? Nos es difícil pensar las tareas formativas sin un núcleo de certezas estables, metafísicas. En verdad, no podemos transmitir o pensar los procesos educacionales prescindiendo de todo consenso acerca de sistemas de objetos y de peticiones de objetividad. Pero podemos

- pensar en una prácticas educativas que afirmen el principio de la proliferación (Feyerabend); lenguajes más abiertos al ser, a la indeterminación y a la poesía (Heidegger), en apuestas que reconozcan las narrativas que nos estructuran y nos alerten acerca de los efectos de poder que se realizan a través de los pactos de objetividad históricamente constituídos. Necesitamos de prácticas formativas asentadas sobre la pluralidad de lenguajes, la contaminación, la metáfora, la mezcla, la fusión, la traducción.
- g. Si aceptamos lo anterior, deberíamos, al menos en parte, pensar los procesos educacionales como aperturas e instancias de escucha/espera, mucho más que bajo el modelo de una perpetuación de nuestros fundamentos, del traspaso de sistemas cerrados de objetos y de la imposición una forma única o superior de objetividad. Pero concebir este proceso como una apertura no implican el diseño de “pedagogías de lo futuro”, meras proyecciones de análisis científicos, de mitos tecnificados o racionalizaciones “progre”, sino como un tenue diálogo entre experiencias históricas, una indagación sobre la constitución del tejido inestable de las diferencias que nos constituyen, de los modos en que afirmamos los fugaces caminos del Ser.
- h. De este modo, tampoco tenemos ya valores objetivos. La normatividad no es un reino separado de nuestro lenguaje, vive en él, nos constituye en las formas institucionalizadas en que afectamos y somos afectados, por los demás y por nosotros mismos. El logos postulado por las éticas del deber universalistas (cristianas, kantianas o revolucionarias) es externo al Ser. Por lo tanto, los procesos educacionales no suponen la realización de ningún valor explícito. No hay valores, presencias a realizar sino modos de estar en el mundo, maneras de cuidar de sí mismo, de ser solícitos a los otros, de cultivar el lenguaje, de esperar — en un sentido claramente no occidental — el advenimiento de lo que nos trasciende. Acontecimiento que algunos pensarán bajo la forma de un Dios, de diversos dioses, de la realización de la Historia, del desplegar de nuevas energías humanas, del advenimiento de la sociedad del amor universal o de la solidaridad humana. Pero cualquiera sea el modelo o lenguaje con el que concibamos la educación, precisamos vivir y transcurrir los procesos formativos sin recurrir a metáforas de “apropiación”, “realización” o “fundamento”. Quizás sea mejor concebirlas simplemente como experiencias, como algo inasible que nos acontece, que nos afecta y con la que afectamos a otros y realizamos modos de Ser ¹². Porque así como una tarea de trans-misión no debiera intentar reproducir fundamentos fuertes, tampoco debiera intentar determinar o imponer una ética-código universal:

Debe dedicarse todo el cuidado a la posibilidad de crear una ética de carácter obligatorio, una vez que el hombre de la técnica, entregado a los medios

de comunicación de masas, solamente puede ser llevado a una estabilidad segura, a través de un ordenar de su planeamiento y actuar como un todo, correspondiente a la técnica (Heidegger, 1991, p. 35).

i. La interrogación por los objetos educacionales debiera ser, entonces, una pregunta sobre el proceso de objetivación de las cosas y de subjetivación de los individuos; implica “salir” del mundo de los objetos dados y de las palabras ya habladas, de lo que ya-sido, para cuestionarlo. ¿Hay acaso un Ser evidente, justificado por la mera presencia? ¿Existe una referencia objetiva por fuera de los acontecimientos históricos que se expresan en el lenguaje? Abandonar la idea de un sujeto fuerte y de un objeto autónomo supone una tarea central, esencial de toda tarea pedagógica posmetafísica: la lucha contra las pretensiones imaginarias de dominio del Ser. El jugar la ironía y la deconstrucción contra los discursos que intentan reconstruir fundamentos fuertes, implica inventar relaciones pedagógicas en las que sea posible vivir y actuar fuera de la perentoriedad del fundamento, del deber-ser o de los imperativos prefijados por el desarrollo y la economía, dos de los pilares básicos de nuestra metafísica actual.

Notas

1. Este artículo es una versión corregida del trabajo final que presenté al seminario “La polémica sobre la modernidad y posmodernidad II”, dictado por la Dra. Nadja Prestes en el segundo semestre de 1996. PPGEDU. UFRGS. Brasil.
2. Preciso efectuar algunos señalamientos: a) mi pretensión en este trabajo no es efectuar una exposición sistemática de tan distintos enfoques y tradiciones; b) he enfatizado las convergencias por sobre las divergencias; c) intento plantear la necesidad de explorar una apertura teórica, sugerir caminos de reflexión que, frente al estado actual del debate pedagógico en la Argentina, considero sumamente productivos. Por tales motivos, a lo largo de este artículo, efectúo señalamientos y establezco relaciones entre las obras de distintos autores; pero esto no debe entenderse como un llamado a desconocer o minimizar las obvias diferencias sobre las que se estructuran los diversos planteamientos teóricos.
3. Sobre este punto, ver Rorty (1990), Vallespín (1990). También se puede consultar la síntesis planteada por Habermas (1990).
4. Retomar los planteos de Heidegger no supone compartir o identificarse con la totalidad de una obra. Lejos de ello, se trata de revisar o retomar algunas de sus tesis para producir nuevas significaciones, generar otros efectos de sentido respecto de las problemáticas educacionales y culturales que definen nuestra actualidad. El acceso al universo heideggeriano no es simple; se trata de una obra que ha sido caracterizada como ‘laberíntica’, ‘oscura’, ‘mística’. Para el lector interesado en iniciarse en sus lides, recomendamos una excelente visión de conjunto: el texto de G. Vattimo (1994).
5. Recordarnos también, siguiendo una vía distinta (la que va de Nietzsche a Foucault) las voluntades/poderes que se afirman y actualizan en todo sistema histórico de objetos.

6. Sobre la voluntad de verdad como constitutiva del sujeto moderno, ver Foucault (1992).
7. Sobre la era de la técnica como ‘provocación’ y consumación de la metafísica, ver las reflexiones de Vattimo (1992).
8. Nietzsche inició el planteo de la identidad como sujeción. Concebir al sujeto como un conjunto de máscaras y al objeto como portador de una narración del mundo nos permite disolver los límites fijos e inalterables con los que las corrientes objetivistas y el pensamiento disciplinario abordan el mundo. El perspectivismo supone, ante todo, una desestabilización de los diversos sistemas de límites que organizan históricamente al sujeto y al objeto (Hopenhayn, 1997).
9. En este punto, la postura de Heidegger se acerca a las concepciones budistas, a la disolución de la diferencia o distinción entre sujeto y objeto. Como señala Loparic (1995), el propio Heidegger se reconoció cercano a la obra de autores como R. Suzuki. La apuesta de Nietzsche se despliega en otra dirección. Como sostiene Hopenhayn, lo que Nietzsche objeta “es la persistencia, aún en un orden secularizado, de una voluntad de verdad como compulsión por fundar preceptos y certidumbres universalmente válidos. Podría objetarse que Nietzsche no logra aquí eludir el cerco del relativismo. No obstante, la disolución de la voluntad de verdad en una ontología del devenir no es una pulverización de lo real ni del sujeto. Nietzsche se aleja aquí del budismo y busca salida en su idea de la voluntad de poderío” (1997, 272). El pensamiento de Nietzsche puede interpretarse así como un intento por fundir la experiencia disolutiva del budismo zen con la potencia productiva de la modernidad secularizadora. No obstante esta distinción entre ambas perspectivas, podemos decir que Heidegger (1995) nos invita a “alivianar” la carga del objeto y del sujeto, a recrear nuevas formas de ser-sujeto y de ser-objeto en una dirección contraria a la tradición platónica y metafísica occidental (la metafísica de la presencia).
10. Esta afirmación señala un punto fuerte de contacto y diálogo entre Heidegger y Wittgenstein, entre una ontología histórica y ciertos planteos pragmatistas. Al respecto, consultar los planteos de Walford, D. y Cockburn, D. (1997).
11. La obra de Foucault y ciertos análisis posestructuralistas y posmodernos han ‘agregado’ un elemento más a la hipótesis básica del ‘giro lingüístico’ y de la ontología heideggeriana. Se trata de la “voluntad de potencia” nietzscheana, el postulado que los procesos de construcción de lo real, los discursos y las objetivaciones suponen y (re)producen efectos de poder. Y que cualquier ‘petición de objetividad’ es, en sí, un mecanismo de afirmación de una voluntad, de una constelación de fuerzas históricas (Deleuze, 1990 y 1987, Hopenhayn, 1997).
12. Una experiencia se produce cuando algo nos pasa, cuando algo nos atraviesa, nos constituye, nos hace diferir de lo que somos (Hopenhayn, 1997 y Larrosa, 1997). La experiencia, concebida como actualización de un acontecimiento (Deleuze, 1994) no es una categoría subjetiva ni objetiva sino pre-subjetiva y, en cierto modo, trascendental.

Referências Bibliográficas

- CASTRO, E. *Pensar a Foucault. Los interrogantes filosóficos de La arqueología del saber*. Buenos Aires: Biblos, 1995.
- DELEUZE, G. *Foucault*. Barcelona: Paidós, 1987.
- _____. *Lógica del sentido*. Barcelona: Planeta-Agostini, 1994.
- _____. *Nietzsche y la filosofía*. Barcelona: Anagrama, 1990.
- DREYFUS, H. *Sprinklings of my philosophy*. (www.mistral.co.uk), 1998.
- FOUCAULT, M. *El orden del discurso*. Buenos Aires: Tusquets, 1992.
- _____. *Las palabras y las cosas*. México: Siglo XXI, 1991.
- _____. *La arqueología del saber*. México: Siglo XXI, 1994.
- HABERMAS, J. *Pensamiento posmetafísico*. Madrid: Tecnos, 1990.
- HEIDEGGER, M. *Caminos del bosque*. Madrid: Alianza, 1995.
- _____. *Cartas sobre el humanismo*. Moraes, 1991a.
- _____. *Conferencias e escritos filosóficos*. São Paulo: Nova Cultural, 1991b.
- _____. *Ser y Tiempo*. Buenos Aires: Planeta-Agostini, 1996.
- HOPENHAYN, M. *Después del nihilismo. De Nietzsche a Foucault*. Buenos Aires: Andrés Bello, 1997.
- LARROSA, J. *La experiencia de la lectura*. Barcelona: Laertes, 1997.
- LOPARIC, Z. *Ética e finitude*. São Paulo: Editora da PUC-SP, 1995.
- POPKEWITZ, T. Histórica do Currículo, Regulação Social e Poder. En SILVA, T.T.da (org.): *O sujeito da educação. Estudos foucaultianos*. Petrópolis: Vozes, 1994.
- RORTY, R. *El giro lingüístico*. Barcelona: Paidós, 1990.
- _____. *Objetividad, relativismo y verdad*. Barcelona: Paidós, 1995.
- VALLESPÍN, F. Giro lingüístico e historia de las ideas: Quentin Skinner y la Escuela de Cambridge. En: A.A.V.V.: *El individuo y la historia*. Barcelona: Paidós, 1995.
- VATTIMO, G. *El fin de la modernidad*. Barcelona: Gedisa, 1992.
- _____. *Introducción a Heidegger*. Barcelona: Gedisa, 1994.
- WALFORD, D. y COCKBURN, D. *Heidegger & Wittgenstein*. (www.lamp.ac.Uk / philosophy/courses), 1997.

Mariano Ismael Palamidessi es Docente-investigador del Centro de Estudios e Investigaciones de la Universidad Nacional de Quilmes (Argentina) y doctorando del Programa de Posgrado en Educación de la Universidad Federal de Rio Grande do Sul – Brasil.

Endereço para correspondência:

Dirección: Av. J.B.Alberdi 580 2º C (1424).

Ciudad de Buenos Aires - Argentina.

E-mail: mpalamidessi@unq.edu.ar