

Ética y escolarización: entre la medialidad y la conformación de un sujeto colectivo

Ethics and schooling: between mediality and the conformation of a collective subject

Alejandro Murúa

Profesor Universitario de Educación Superior en Filosofía

Universidad Nacional de General Sarmiento alemuruato@gmail.com

RESUMEN

En el presente trabajo se indagará en la problemática de establecer los fines éticos de la institución educativa en el mundo contemporáneo. Para ello, se recogerán los aportes de dos autores contemporáneos, Judith Butler y Ernesto Laclau, en torno a las nociones de vulnerabilidad, cohabitación y medialidad, por un lado, y de hegemonía y significantes vacíos, por el otro. Finalmente, en las conclusiones se pondrán en juego los conceptos señalados para pensar qué clase de vínculos éticos son posibles en las instituciones educativas.

Palabras clave: medialidad; vulnerabilidad; cohabitación; hegemonía; universalización.

ABSTRACT

This work will investigate the problem of establishing the ethical goals of the educational institution in the contemporary world. For this, the contributions of two contemporary authors, Judith Butler and Ernesto Laclau, will be collected on the notions of vulnerability, cohabitation and mediality, on one hand, and of hegemony and empty signifiers, on the other. Finally, in the conclusions, the concepts previously indicated will be put into play to think about what kind of ethical links are possible in educational institutions.

Keywords: mediality; vulnerability; cohabitation; hegemony; universalization.



En sus vertientes hegemónicas la pedagogía durante la era ilustrada se sostenía sobre la base de nociones estrictamente teleológicas. El objeto de abordaje de las prácticas pedagógicas, es decir, el educando, era determinado a partir no de su propio sí mismo sino, en términos relativos, como aquello que no es pero que llegará a ser a través de la disciplinada guía de un tutor pedagógico. Y aquello a lo que el educando devendrá será lo que se le ha destinado a ser: un sujeto moral, libre y autónomo. Dos presupuestos se encuentran implícitos en esta escueta formulación de los objetivos pedagógicos modernos: en primer lugar, que en el tratamiento del objeto se presenta una determinación reflexiva bajo la cual lo existente (*Daseiende*), es decir, el educando, se encuentra negando a su esencia (*Wesen*), el adulto autónomo, en la medida en que ésta no se halla manifestada como realidad (*Wirklichkeit*). El educando es la negación de aquello que será; mientras que el adulto es libre, el educando es servil; mientras que el adulto es autónomo, el educando es heterónimo; mientras que el adulto es un sujeto moral, aunque sea análogamente al plano trascendental, el educando rige su comportamiento bajo imperativos hipotéticos, o, en otras palabras, a partir de impulsos sensuales irreflexivos. De ahí la necesidad de una orientación que dé forma a la materialidad del educando, a los fines de que su esencia se efectivice. Tal supuesto antropológico destina así, en términos individuales, a un reflejo de la humanidad deseada que se halla en su interior. En segundo lugar, y en sintonía con esto último, los procesos educativos se disponen en una senda analógica a una visión progresiva de la historia. Desde posiciones antirracionalistas como las de Giambattista Vico (1668-1744) y Giacomo Leopardi (1798-1837) en Italia y Johann Gottfried Herder (1744-1803) en Alemania, como desde Immanuel Kant y Friedrich Schiller, el proceso de formación (*Bildung*) del individuo se replicaba en un porvenir universal que implicara a todos los hombres. La ilustración, de esta manera, significaba para los hombres salir de su “autoculpable minoría de edad”, es decir, de su actual incapacidad de regirse a sí mismos por su propio entendimiento (Kant, 2010), en un proceder aun inconcluso. De allí que Kant afirmara que no nos encontramos en una era ilustrada sino de ilustración, remitiendo al carácter inacabado de la humanidad en el camino hacia su propia esencia. Podríamos señalar, así pues, que la historia es para la humanidad lo que la pedagogía es para el individuo: el proceso a través del cual el objeto (la humanidad o el individuo en cada caso) llega a ser lo que su esencia concibe.

Sin embargo, con el cierre del período ilustrado y los mantos de sospecha en torno a las nociones de racionalidad y racionalidad instrumental sostenidas durante la primera mitad del siglo XX, así como con el giro nominalista de los finales de la centuria, tales concepciones esencialistas, que servían como fundamento reflexivo tanto de la teleología de la historia como de la teleología antropológica que determinaba la práctica pedagógica, han sido puestas bajo sospecha, cuando no

descartadas de plano, en pos de discursos filosóficos con fuertes caracteres antiesencialistas. En tal sentido, resta preguntarnos cómo es posible articular un discurso filosófico en torno a los ideales éticos de la práctica educativa cuando los fundamentos antropológicos y comunitarios presentes ponen en discusión a las destinaciones antaño perfiladas; cómo es posible desarrollar una axiología en relación con la formación del individuo cuando los presupuestos universalistas han devenido metáforas y juego ideológico. En el presente trabajo haremos el intento de responder a estos interrogantes a partir de los aportes de dos filósofos contemporáneos: Judith Butler y Ernesto Laclau, quienes han intentado presentar a la universalidad como problemática a partir del desgajamiento de su núcleo metafísico. Para ello, en un primer apartado, indagaremos en la propuesta ética de Judith Butler; en un segundo apartado desarrollaremos los aportes que la teoría laclauiana sobre la hegemonía establece sobre el carácter de la ética; finalmente, en las conclusiones ensayaremos cómo los aportes de estos dos autores pueden servir para repensar la vinculación entre ética y educación en la institución escolar.

Precariedad, cohabitación y medialidad: Pensando a partir de Judith Butler

En su artículo “Vida precaria y ética de la cohabitación” (Butler, 2017, pp. 103-124), Judith Butler indaga en la naturaleza de las relaciones éticas en el mundo contemporáneo haciendo especial énfasis en dos momentos: en primer lugar, en la vindicación de los conceptos de *vulnerabilidad* y *cohabitación*, tal como los recupera de las obras de Emmanuel Lévinas y Hannah Arendt, respectivamente, como con el de *medialidad*, de clara tradición hegeliana.

Butler se pregunta aquí en torno a la posibilidad de un posicionamiento ético a partir de dos cuestiones preliminares, a saber, la condición de posibilidad de la reacción ética ante el sufrimiento ajeno, o lo que podríamos llamar *la receptividad del agente ético*, por un lado; y las obligaciones que el yo está llamado a cumplir hacia los otros que cohabitan el mundo consigo, o, en otras palabras, *la capacidad de reacción o agencia del agente ético*. Ambas cuestiones se ven, en el desarrollo que realiza la autora, entrelazadas, consignando un *factum* primordial: la vida consiste en entablar un tipo de vinculación con los otros bajo la cual el yo se ve interpelado por ellos sin capacidad de ser indiferente a sus demandas. El sufrimiento de los otros, sus condiciones de vida precarias, afectan anímicamente al yo, disponiéndolo en un estado de *repulsión* de su propio sí mismo. El yo se halla, así pues, en la relación con los otros que lo afectan, exteriorizado, puesto en movimiento:

Actuamos tan solo cuando nos vemos impelidos a hacerlo, y si actuamos es porque algo nos afecta en el exterior, en algún lugar, en la vida de los otros, algo excesivo que impulsa nuestra acción y además

se convierte en el centro de nuestra acción. En esta perspectiva de la obligación ética, la receptividad no solo es la precondition de la acción; es también uno de sus rasgos constitutivo. (Butler, 2017, p. 106)

Un rasgo que vale la pena destacar en este punto es el carácter no consentido de esta vinculación. Con clara inspiración en la obra de Emmanuel Lévinas, Butler sostiene que la relación ética no puede fundarse sobre la base del consentimiento con el Otro, en la mutua reciprocidad, pues el llamado del Otro que nos interpela no puede someterse al ámbito de la negociación. Una ética, por el contrario, que se fundara en el consentimiento mediaría en este punto la inmediatez de la irrupción del Otro a un punto de acuerdo prestablecido por ambos (el yo y el Otro), bajo el cual lo que es objeto de respeto para el yo (y con esto también así lo sería para el Otro), no son las personas (el yo y el Otro), sino los contratos que entre ellas se levantan. En otras palabras, si el Otro quebrara los acuerdos consentidos entre las partes, entonces la relación contractual se disolvería, volviéndola no-vinculante para el yo, lo cual significaría la destrucción de toda ética posible (Butler, 2017).

Esta condición de apertura incondicional, prerequisite para un vínculo ético real, manifiesta a su vez el *estado de vulnerabilidad* del yo ante la vulnerabilidad del Otro: el yo es receptáculo de la condición precaria de la vida del Otro, es interpelado a la respuesta a partir de una demanda que, previa a todo acuerdo político y social, se manifiesta en el rostro del Otro. Y esta demanda, como se ha señalado anteriormente, no puede ser desoída, pues es la sola presencia del Otro la que la provoca en el yo. El Otro es vulnerable en la medida en que su presencia exige ser atendida; el yo, por otro lado, es vulnerable porque no puede no atender a esa exigencia. La apertura a la alteridad es condición de la vulnerabilidad de quienes participan en la relación ética. En razón de ello, la autora afirma que “la responsabilidad ética presupone la sensibilidad ética” (Butler, 2017, p. 113).

Sin embargo, la autora matiza los rasgos más ortodoxos de la ética lévinasiana, reconociendo la prevalencia de los vínculos mediales que establecemos con los otros junto a quienes cohabitamos el mundo. De la filosofía de Hannah Arendt, en este punto, recoge el carácter no elegido de esta cohabitación, consignando que el ejercicio de una praxis posicionada en un paradigma de los derechos humanos la reconoce como el fundamento de toda agencia ética y política. Elegir, por contrario, con quiénes cohabitar el mundo, implicaría que el yo estuviera facultado para afirmar quiénes no pueden cohabitarlo, supuesto axiológico que históricamente ha sustentado y continúa sustentando a las prácticas genocidas (Butler, 2017). La cohabitación, tal como la entiende Arendt, reconoce el *carácter arrojado* de la subjetividad yoica a un mundo que no ha elegido, junto a otros con quienes no ha elegido

habitar, pero de cuya presencia se desprende la obligación desde un punto de vista moral de “preservar esas vidas y la pluralidad sin límites que constituye la población mundial” (Butler, 2017, p. 115).

Ahora bien, los desarrollos arendtianos en torno a la cohabitación encuentran su límite en la naturaleza vulnerable de las existencias, las cuales relega a la esfera privada y no al ámbito público. Por el contrario,

[L]a precariedad solo se comprende si somos capaces de identificar la dependencia y las necesidades del cuerpo, el hambre y el ansia de cobijo, la vulnerabilidad al dolor y a la destrucción, las modalidades de confianza social que nos permiten vivir y prosperar, y las pasiones que van unidas a nuestra misma permanencia como asunto claramente político. (Butler, 2017, p. 119-120)

La disposición de la vida precaria, afirma Butler, problematiza la distinción de los ámbitos público y privado poniendo como epicentro la noción de reversibilidad o medialidad reversible. En el mundo contemporáneo las relaciones entre sus habitantes se encuentran ambiguamente situadas como consecuencia de los dispositivos comunicacionales que transmiten imágenes distantes como próximas. De este modo, en el experimentar la receptividad que origina los sentimientos éticos y, por ende, es su motor, el sujeto de esa recepción se encuentra en un no-lugar o, mejor aun, en una *locación disociada*. El yo experimenta la antes mencionada repulsión del sufrimiento de los otros, en ocasiones otros que están en el otro extremo del globo, lo cual invoca un principio de responsabilidad hacia ellos. Las imágenes que se proyectan le acercan su vulnerabilidad, implicando el reconocimiento de esas sus vidas como algo que debe ser digno de ser vivible. Con estos otros el yo constituye, a su vez, su propia vida, estableciendo en el vínculo de cohabitación del mundo una dimensión intersubjetiva manifiesta.

Desde mi punto de vista (que seguramente no es solo mío), la vida del otro, la vida que no es nuestra, es también nuestra vida porque, sea cual fuere el sentido de *nuestra* vida, este se deriva precisamente de esa sociabilidad, de ese ser que ya existe, y depende desde el principio de un mundo de otros, formado por y en un mundo social. [...] Ver que la vida de uno es también la vida de los otros, aun cuando su vida sea y tenga que ser distinta, implica que los límites de uno son al mismo tiempo frontera y lugar de adyacencia, una modalidad de cercanía espacial y temporal y hasta de limitación con respecto a los otros (Butler, 2017, pp. 111-112).

El yo se hace junto con los otros, pues el yo es también necesariamente un nosotros.

Cuando algunos de nosotros nos vemos afectados por el sufrimiento de los otros, sucede que solo nos ponemos en su lugar o que ellos ocupen el nuestro, quizás es el momento en que pasa a primer plano un vínculo quiásmico y de alguna manera paso a implicarme en unas vidas que manifiestamente no son las mismas que la mía. Y esto ocurre incluso cuando no conozco los nombres de quienes se presentan

ante nosotros o cuando nos esforzamos en pronunciarlos o en hablar una lengua que nunca aprendimos. Las representaciones que brindan los medios acerca del sufrimiento lejano nos obligan a dejar de lado nuestros lazos comunitarios más limitados y responder, a veces a nuestro pesar, a veces contra nuestra voluntad, a la injusticia percibida. De ese modo se nos puede acercar el destino de los otros o hacerlo parecer muy lejano, y aun así los tipos de exigencias éticas que se plantean en estos tiempos a través de los medios dependen de esa reversibilidad de la proximidad y la distancia (Butler, 2017, pp. 122-123).

El límite de esta reversibilidad, sin embargo, se halla en la situacionalidad de los cuerpos. La distancia, acortada bajo la reflexión de la medialidad reversible, hace que los vínculos éticos permanezcan en una constante incompletitud. Pese a participar activamente en la vida de los otros, pese a involucrarse con un compromiso innegociable en pos de su dignidad, *el yo no puede reconocerse absolutamente en el otro*, pues su presencia corpórea es inconmensurable para él. Pero esto, antes que un fracaso en el vínculo, es la condición indispensable para que la relación ética sea posible. El reconocimiento absoluto culminaría en una reflexión, y por ende en una superación de las diferencias en la mismidad del sí mismo. Si hay pleno reconocimiento entonces las diferencias han sido superadas (o bien se han descubierto como falsas en el desarrollo del vínculo), por lo cual el yo no podría comprometerse con aquello que no es yo. La condición incompleta del reconocimiento es, en este punto, el fundamento de la ética, puesto que la apertura que implica del yo conlleva la necesidad de tomar posición: ante el sufrimiento de los otros el yo se ve afectado de alguna forma, pero esta sensibilidad *no implica necesariamente asumir la responsabilidad de cuidar a los otros*. Como la distancia es, en un punto, inconmensurable, la decisión del yo con respecto a qué hacer con los otros (despreciarlos, ignorarlos o dignificarlos) hace al carácter moral de su praxis. En las conclusiones de este trabajo volveremos sobre estos conceptos para intervenirlos en la institución escolar.

El significativo vacío: una observación conceptual

La noción de “hegemonía” resulta central en la obra de Ernesto Laclau al momento de repensar la dimensión de la política en el mundo contemporáneo. Partiendo de una sucinta definición, entendemos aquí por hegemonía a una operación que se efectúa en el orden discursivo de una sociedad por la cual los significantes asumidos por un sector social particular *asumen un carácter pretendidamente universal* al interior de la totalidad de la misma (Laclau, 2015). En otras palabras, el ejercicio de la hegemonía implica que un particular asume para la sociedad en su conjunto y de modo satisfactorio el carácter de universalidad como una representación del vacío que implica esta misma. Ernesto Laclau

articula esta operación discursiva a partir de la generación de un tipo de significante, recogido de la tradición psicoanalítica lacaniana, a saber, el significante vacío.

La noción de significante vacío es constitutiva del sujeto político universalizado. El significante vacío viene a designar a una totalidad inconmensurable que resulta imposible y a la vez necesaria en el plano de lo real (Laclau, 2015). En cuanto a su carácter retórico, implica dos operaciones puntuales en el orden del discurso: la catacrexis y la sinécdoque. Laclau establece que una parte primordial del lenguaje consiste en el escapar de la literalidad, asumiendo que nuestro propio lenguaje debe movilizar las palabras para decir aquello que es *literalmente innombrable pero que necesariamente debe ser nombrado*. El lenguaje, así, opera sobre la figuración, en el desplazamiento discursivo de lo literal a lo metafórico. Laclau, en este punto, refiere a un ejemplo extremadamente mundano para clarificar la función de catacrexis: “las patas de la silla”. “Patas”, un término estrictamente anatómico y zoológico reemplaza a una parte de la silla para la cual, sin ese desplazamiento figurativo, nos la representaríamos como innombrable, pero cuya presencia óptica demanda significación. En palabras del autor: “si el significante vacío surge de la necesidad de nombrar un objeto que es a la vez imposible y necesario – de ese punto cero de la significación que es, sin embargo, la precondition de cualquier proceso significante- en ese caso la operación hegemónica será necesariamente catacrética” (Laclau, 2015, p. 96).

Por otro lado, la dimensión discursiva en el orden hegemónico se constituye bajo la función de la sinécdoque. Esta operación implica que, en el orden del discurso, el particular (en específico, la parte) sea representado como un universal. Un ejemplo típico sería el siguiente: “veo llegar *las velas* por el Egeo”. Las velas significan en este punto a los barcos que se acercan a la orilla. En otras palabras, una categoría particular (la vela de un barco en cuanto tal) suplanta a la categoría universal barco, a la cual representa como un reflejo.

Ambas funciones, catacrexis y sinécdoque, resultan vitales a la comprensión de cómo se constituye el sujeto político *pueblo*. En cuanto a lo catacrético, el término “pueblo” viene a designar a una totalidad imposible y necesaria en base a un desplazamiento figurativo de los términos. En efecto, el término “pueblo” puede significar una amplia variedad de referentes reales: podemos hablar de “pueblo” en términos geolocalizables (“a la vera del río se encuentra el pueblo”), o bien podemos referir al “pueblo” en un sentido agonístico¹ como lo opuesto o lo que no es “oligarquía” (en la República Argentina el Movimiento Peronista ha constituido su identidad a partir de esta

¹ Entiendo por *agonística* a la tensión inherente al interior de las comunidades políticas (Mouffe, 2000).

significación), o bien podemos nombrar a una comunidad en su totalidad como “pueblo” (el pueblo argentino, el pueblo chileno, etc.). Ahora bien, este último sentido, que resulta en la conformación de una comunidad política en cuanto tal, viene a constituir en el acto de su mención al sujeto político que desea designar. En otras palabras, lo que se entiende por “pueblo” en este punto es algo imposible, en la medida en que el referente se constituye a sí mismo en el momento de referirlo, pero es a su vez necesario en cuanto a que el término que lo refiere exige un componente objetivo en la referencialidad. En lo referido al momento sinecdótico, es necesario indagar de un modo más preciso en la naturaleza del sujeto político populista.

El análisis de Laclau parte de un hecho factual: en toda sociedad se presenta una heterogeneidad de demandas por parte de diversos sectores sociales. Estas demandas cumplen una función identitaria al interior de cada sector, en la medida en que uno determinado reconoce a sus miembros en tanto estos participan de una misma demanda. A su vez, son pasibles de coligarse en lo que Laclau llama una *cadena equivalencial* si es que no resultan satisfechas cuando se presentan aisladas. A modo de ejemplo, se podría señalar que una comunidad barrial se constituye como un sujeto cuando demanda agua potable. Supongamos ahora que esa demanda no es satisfecha, por lo que esta comunidad vecinal comienza a demandar agua junto al barrio vecino, que por su parte demanda el asfaltado de sus calles. Ambas demandas, en el proceso de equivalerse, adquieren una mayor fuerza ante el demandado, en este caso, el Estado, con quien establece un antagonismo. Podríamos afirmar, entonces, una verdad de Perogrullo: la fuerza de la voz de las demandas es proporcional al número de personas que participan de ellas. Laclau consigna en este punto lo siguiente:

A una demanda que, satisfecha o no, permanece aislada, la denominaremos *demanda democrática*. A la pluralidad de demandas que, a través de su articulación equivalencial, constituyen una subjetividad social más amplia, las denominaremos *demandas populares*: comienzan así, en un nivel muy incipiente, a constituir al “pueblo” como actor histórico potencial. Aquí tenemos, en estado embrionario, una configuración populista. Ya tenemos dos claras precondiciones del populismo: (1) la formación de una frontera interna antagónica separando el pueblo del “poder”; (2) una articulación equivalencial de demandas que hace posible el surgimiento del pueblo (Laclau, 2015, p. 99).

Lo que se tiene aquí es la conformación de las llamadas demandas populares. Éstas se diferencian de las demandas democráticas en la medida en que son el resultado de una articulación equivalencial. Sin embargo, ésta es, como bien se ha consignado, una precondición para la conformación del actor político pueblo, mas no su realidad efectiva. En determinados momentos históricos, sentencia el autor, una determinada demanda yuxtapuesta en la cadena equivalencial adquiere un matiz diferente,

asumiendo, por el ejercicio sinecdótico, representarse como totalidad del actor social. De este modo, se produce una universalización de la demanda popular en el proceso de identificación de cada una de las demandas particulares de la cadena con ella. “El pueblo, en este caso, es algo menos que la totalidad de los miembros de la comunidad: es un componente parcial que aspira, sin embargo, a ser concebido como la única totalidad legítima” (Laclau, 2015, pp. 107-108). Así pues, en el caso de la conformación de las identidades políticas como populares asistimos a la configuración de un sujeto que se reconoce como una *plenitud vacía*, en tanto que su carácter universalizado es excedente de las particularidades que lo conforman. La aspiración de universalidad de esa demanda hace al pueblo, en cuanto significativo, imposible y necesario.

Esta extensa digresión resulta vital, pues, de acuerdo a Laclau, la ética es también un significante vacío:

No es la particularidad del contenido, per se, que es ética, sino ese mismo contenido en la medida en que asume la representación de una plenitud que es inconmensurable con él. Es por esto que la experiencia ética tiende a expresarse a través de términos tales como “verdad”, “justicia”, “deber”, etc. –nadie negaría su carácter ético, pero su realización efectiva puede ser referida a los más diversos contenidos normativos-. Discutiremos más adelante el significado de esta descripción. Pero lo que hay que subrayar desde el comienzo es que si la experiencia ética es la experiencia de lo incondicionado en un universo enteramente condicionado, tiene que *atribuir a lo incondicionado un carácter necesariamente vacío y despojado de todo contenido normativo* (Laclau, 2014, p. 158).²

Resulta significativo este carácter vacío de la experiencia ética cuando se lo pone en confrontación a los contenidos particulares y positivos de la normatividad legal. La ética necesariamente es *inadecuada, inconforme*, a las normas. Una ética normada positivamente implicaría la imposibilidad de realizar juicios de valor en torno a la racionalidad de las leyes. Sería, en consecuencia, un carácter indefectiblemente heterónomo de las expresiones conductuales de los hombres. Pero, a su vez, los significantes éticos refieren de un modo abierto a la particularidad de los contenidos positivos, *encarnándose* en algunos de ellos:

[A] la pregunta de por qué preferir un cierto orden normativo antes que otro, por qué investir éticamente en ciertas prácticas más bien que en otras diferentes, la respuesta solo puede ser contextual: porque vivo en un mundo en el que la gente cree en A, B y C, puedo argumentar que el curso de acción D es mejor que E; pero en una situación totalmente sin presupuestos, en la cual ningún sistema de creencias existiera, la pregunta sería obviamente imposible de responder (Laclau, 2015, pp. 162-163).

² El resaltado no se encuentra en el original.

Ciertas normas –escritas y no escritas-, ciertos patrones de conducta, asumen ese desplazamiento catacrético para referir a lo innombrable y necesario, y a su vez se articulan en la constitución de la universalidad por la vía de la sinécdoque. Si entendemos que la ética implica no solo el vivir sino el *buen vivir*, todas las demandas que los actores sociales realizan refieren a un *deber ser en el mundo*. Por ende, en la tensión originada al interior de la sociedad, se demanda el cumplimiento de deberes. Qué significan estos deberes depende de la diversidad de las demandas democráticas manifiestas. Pero aquello que es asumido como ética ha sido resultado de una universalización exitosa, en un determinado contexto social, de las prerrogativas sostenidas por pueblo. Lo que resulta vital es comprender, en este punto, que todo discurso ético se sostiene en una tensión inherente entre particularidad y universalización, entre la heteronomía de las leyes y la autonomía del deber ser. Es por este carácter resueltamente irresuelto, pleno y vacío, que podemos juzgar la justicia de las normas, reconociendo o desconociendo al potencial deber ser en la factualidad.

Conclusiones: ética y educación en un vínculo posible.

Si bien Butler y Laclau no dedican la centralidad de sus obras a la indagación ética ni componen propuestas pedagógicas transparentes, los aportes recogidos en este escrito pueden ayudarnos a ensayar una potencial vinculación entre ética y educación.

Para comenzar, consideramos que la institución educativa tiene un carácter potencialmente evocativo a los planteos de Judith Butler en torno a la medialidad. Recordemos que, de acuerdo a la autora, las relaciones éticas en el mundo contemporáneo se establecen por vínculos mediales a través de los dispositivos comunicacionales. A su vez, esto implica que se da una reversibilidad entre las localizaciones de los actores de la relación ética, el yo y los otros, por medio de la cual el aquí y el allí se presentan como yuxtapuestos, mas esto encuentra su límite en la existencia inconmensurable de los cuerpos. Podemos preguntarnos si es que la institución educativa en particular puede implicar esta noción de reversibilidad en la medialidad que los actores allí dispuestos establecen. La escuela es un espacio que se encuentra geolocalizado en las comunidades, pero a su vez supone que los miembros que la componen salgan de su espacio inmediato, del ensimismamiento de la vida comunitaria, y entablen relaciones en muchas ocasiones ajenas en su sentido a otras posibles. Como dispositivo institucional, la escuela se encuentra y no se encuentra situada en la comunidad, puesto que ofrece potencialmente una perspectiva otra a la que habitualmente se vive. Pero esto no acontece únicamente con los alumnos, ya que el docente, posicionado en su rol de agente institucional, *tiene la obligación de*

escuchar los reclamos de la infancia. En este espacio el docente es interpelado por la voz de los otros, de los niños y las niñas, es receptivo a su sufrimiento –y en ocasiones, es el único agente receptivo para esas vidas, para esa vulnerabilidad, puesto que se halla y no se halla en la comunidad junto a ellos-. La ambigüedad del espacio escolar da lugar a un encuentro con los otros e interpela al docente a responder con responsabilidad por la vida de los otros. Como bien se ha desarrollado hasta aquí, el estatuto moral de la acción del docente está estrechamente vinculada a lo que éste hace con el sufrimiento que recibe: el docente puede ser indiferente al mismo o ser generoso, abandonando su posición ególatra en la permanente apertura a un mundo constituido por todos quienes lo cohabitamos. El docente así se vuelve el otro de sí mismo, puesto que participa activamente en la vida de los otros. Quizás el gran desafío de la institución escolar, siguiendo a Butler, pueda ser el respeto a la enorme diversidad que allí se reúne, diversidad históricamente negada en pos de proyectos normalizadores y represivos. El gran desafío sería pensar cómo desarrollar vínculos que dignifiquen la vida de los otros, otros a quienes no elegimos pero que estamos obligados a cuidar, sin que esto resulte en la anulación de la alteridad.

En cuanto a Laclau, podemos bien estimar que los contenidos universales que se desprenden de la escuela han sido el resultado de operaciones hegemónicas exitosas por parte de un determinado sector de la sociedad que se ha autoproclamado históricamente como un universal. Ahora bien, si entendemos que los conceptos éticos son significantes vacíos, la normatividad en la que ha descansado históricamente el proyecto educativo normalizador puede ser puesta en cuestión a partir de reordenamientos sociales de las demandas populares. Hay así una distancia entre el ser de la escuela y su deber ser, que implica que los actores intervinientes en los vínculos sociales comprendan un estado de insoslayable apertura a la alteridad. Con esto se rompe la condición inalterable de la teleología que ha estructurado a la institución educativa desde sus orígenes como hacedora de un determinado porvenir. No hay esencia, no hay universalidad, sino un constante ejercicio de universalización subjetivante amparado en la negociación de lo que entendemos como verdadero, como bueno y como justo. La institución educativa puede llegar a ser un espacio horizontal y democrático, en este sentido, en la medida en que todos quienes la integran manifiesten sus demandas, su lugar al interior de las mismas, y constituyan a partir de ellas a una identidad colectiva.

Tanto Butler como Laclau reivindican que el sentido de una acción ética remite a la apertura a los otros, al mundo social y político, y a la necesidad de una constitución conjunta de lo que se tiene en común. Pero esto no puede culminar en la indiferencia de un destino normal y homogéneo, en una encarnación de la esencia del hombre, sino siempre pasible de encontrar algo novedoso. Quizás lo

tenido por común, a este respecto, sea entender que en la institución educativa debe tener lugar la diferencia, la negociación y el conflicto. Pero también, fundamentalmente, el ejercicio indeclinable de estimar y proteger las vidas que allí se presentan.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Butler, J. (2017). Vida precaria y ética de la cohabitación. En J. Butler, *Cuerpos aliados y lucha política* (pp. 103-124). Paidós.
- Kant, I. (2010). Respuesta a la pregunta: ¿qué es la ilustración?. En I. Kant, *Qué es la Ilustración* (pp. 21-28). Prometeo.
- Laclau, E. (2014). Ética, normatividad y la heteronomía de la ley. En E. Laclau, *Los fundamentos retóricos de la sociedad* (pp. 155-166). Fondo de cultura económica.
- Laclau, E. (2015). El pueblo y la producción discursiva del vacío. En E. Laclau, *La Razón Populista* (pp. 91-161). Fondo de Cultura Económica.
- Mouffe, C. (2000). Para un modelo agonístico de la democracia. En E. Laclau, *La paradoja democrática* (pp. 95-118). Gedisa.