

## **Educación, sentido y sin-sentido**

### **Education, sense and non-sense**

Roberto Agustín Follari<sup>1</sup>

<sup>1</sup>Universidad Nacional de Cuyo, Argentina, email: rfollari@gmail.com

**Resumen:** El sentido fue una apuesta central de la filosofía moderna, especialmente desde la crítica al formalismo moral kantiano, y a la subsunción del sujeto individual en la Idea Absoluta hegeliana, o en la materialidad colectiva del marxismo. Asumido en la filosofía existencial, repudiado por el estructuralismo y el posestructuralismo, hoy la posmodernidad muestra como síntoma flagrante su incapacidad para dar sentido, para otorgarlo en relación con valores: la escuela es uno de los espacios donde se juega ese desafío.

**Palabras clave:** Conciencia, acontecimiento, sentido, posmodernidad, valores

**Summary:** The sense was a central bet of modern philosophy, especially from criticism to Kantian moral formalism, and the subsidence of the individual subject in the Hegelian absolute Idea, or in the collective materialism of Marxism. Assumed in existential philosophy, repudiated by structuralism and post-structuralism, today postmodernity shows as a flagrant symptom its inability to give meaning, to bestow it in relation to values: school is one of the spaces where that challenge is taken place.

**Key words:** Consciousness, event, meaning, postmodernity, values.

**Recepción:** 2 de febrero de 2017.

**Aceptación:** 10 abril de 2017

**Forma de citar:** Follari, R. (2017), "Educación, sentido y sin-sentido". *Voces de la Educación*, 2 (2), pp. 44- 55.



Esta obra está bajo una licencia Creative Commons Attribution-NonCommercial-ShareAlike 4.0 International License.

## Educación, sentido y sin-sentido

Sin dudas que la temática del sentido tiene amplia historia en el plano del pensamiento y de la filosofía, acorde a la que tiene en el espacio social (1). En el entendimiento de la teoría como *conciencia social cristalizada*, sin dudas que la historia del sentido en la filosofía es, de alguna manera, la del sentido en la historia de la sociedad y su conciencia cotidiana, codificada en lo que se impuso históricamente como *occidental*.

Dejemos de lado, entonces, una posible historia del sentido en las tradiciones no-hegemónicas y ajenas a Occidente; es tarea a realizarse en los espacios intelectuales –a veces paradójicamente universitarios-(2) donde se recogen tradiciones indígenas y –por cierto- donde podrían recogerse, al menos en Latinoamérica, también las de origen africano según su reterritorialización en América. En otros continentes se podrían asumir los saberes del hinduismo, de la Antigua China, de la Mesopotamia, de Egipto o del Islam.

Pero, en nuestro caso, nos ubicamos dentro de los espacios de conocimiento atesorados por la tradición europea desde Grecia y Roma, pasados por la hegemonía europea en la Modernidad, y re-semantizados entre nosotros desde la vivencia latinoamericana.

Desde ese punto de vista asumimos que en nuestra clave no podemos hablar en nombre de otros –la peor caída, según Foucault-, de modo que por cierto no creemos que podamos convertirnos en ventrílocuos de la voz de las etnias postergadas de los actuales países latinoamericanos. Por el contrario, creo que cabe advertir la inevitable actitud de *sustitución* de la voz del otro que se da cuando en nuestro idioma y desde nuestros conocimientos y nuestras etnias pretendemos adueñarnos de la voz de los saberes no-oficializados, artificio que, por ejemplo, pretenden realizar hoy algunos de los autores llamados *decoloniales* (3).

Aclarado lo anterior, advertimos que en los escolásticos medievales, el sentido subjetivo debía someterse a la sustancia del mundo y de las cosas que ordenadamente lo poblaban, según esa filosofía. De tal manera, las cosas se mantenían en jerarquías establecidas por Dios e inscriptas en su naturaleza; y era el deber de los hombres situarse acorde con ellas, en pensamiento y en obra. De tal modo, se unían el ser y el deber-ser, la Verdad y el Bien en un único régimen convergente de legitimidad. Y solo cabía adecuarse a tal orden, o faltar a él, en una falta que era a la vez al designio de Dios y el del mundo (que, por cierto, eran uno solo entre sí). De tal manera, el sentido cabía sólo en su remisión al orden trascendente de la Verdad; fuera del mismo, habitaban la desolación, el pecado y el error.

Tan arquitectónico orden de Naturaleza y sociedad (pues la cúpula de la Iglesia lo era también del orden terreno), cayó drásticamente con los inicios de la modernidad y el capitalismo. En esa monumental apertura de la historia significada por la combinación sucesiva del Renacimiento, la Reforma protestante y la revolución científica copernicana, se situó la aparición del individuo, ese ser súbitamente aislado y libre, de pronto propietario de personal examen de la Biblia y de pecunio familiar, con la singular posibilidad de decidir sobre su propia vida, sobre lo bueno, lo bello y lo deseable. El sentido ya no está dado por la coincidencia con una objetividad sustancial a la cual hay que subordinar el lugar del sujeto, lugar que, en el medioevo, estaba siempre ligado a condiciones colectivas de ordenamiento y subordinación, es decir, tal sujeto no era reconocido como personal beneficiario de derechos y de ejercicio de elección acerca de su propia existencia.

Pasamos a contar, entonces, con un sujeto ahora des/asido de la arquitectónica general del mundo, un individuo individualizado, separado, a su manera descubijado de su lugar dentro de un orden general que lo precediera y ubicara. Ahora, la conciencia subjetiva aparecerá como lo primero y, en parte, a la vez lo único cognitivamente seguro. Descartes lo señalará con claridad: solamente el yo es una certidumbre inmediata. A partir de ella se podrá derivar otros conocimientos valederos, pero nada tan claro y distinto como la propia autoevidencia. De tal modo, el sujeto pasa a ser el inicio, cuando no el centro, de la reflexión filosófica moderna. E incluso, puede entenderse todo el esfuerzo por buscar la certidumbre cognitiva como una especie de búsqueda de re-situarse en un orden general del mundo; la obsesiva tarea de reencontrar un orden de verdad objetiva en el conocimiento por sus diferentes vías (racionalismo, empirismo, idealismo trascendental) puede interpretarse en clave de re-ubicarse en armonía con un espacio objetivo perdido, tal cual este aparecía en el pensamiento (y, a su manera, en la práctica) en el mundo feudal. Mundo en el cual no había libertad, pero tampoco la angustia y desasosiego que esta establece sobre el destino del sujeto, la autorresponsabilización que de ello se sigue, así como el hacerse cargo de la propia existencia, que de alguna manera estaba predestinada desde su comienzo, acorde a los cerrados espacios sociales de la vida feudal.

La duda cartesiana es irremisible e impiadosa, ante la evanescencia del mundo supuestamente ordenado por Dios que la había precedido en la historia. La duda es parte de esta constitución de sentido propia de la modernidad, sentido del/sujeto. Y la duda acompañará al problema del sentido del mundo y de la vida durante toda la modernidad. En cierto sentido, Descartes fue una anticipación de Kierkegaard: sobrevendría más de 200 años luego del matemático francés, otra duda acuciante: la del sentido de la existencia, la de la posibilidad de la fe, la de que el misterio último de la existencia pudiera de alguna manera ser develado. De tal modo, el pensador danés implicaría un giro radical: el sentido no está en el conocimiento, sino en las certezas vitales. “Creo porque no entiendo”, diría Kierkegaard en consonancia con el espíritu del protestantismo. Anticipaciones de sentido respecto de Heidegger en la primer mitad del siglo XX: “no estamos como espectadores en el mundo” y, para dejar claro que, en consecuencia, no es el conocimiento nuestra primer actitud existencial, la frase lapidaria: “la ciencia no piensa”.

Kant, antes, ya había planteado una escisión radical del sujeto (no, claro, el barramiento lacaniano del mismo); por una parte la razón pura, por otra la práctica; por un lado lo cognitivo, por otro lo volitivo/moral. Esta escisión kantiana repite en el plano de la teoría la escisión que los espacios de legitimación del arte, la ciencia y la ética han tenido en la modernidad, y que tanto ha subrayado Habermas. Lo cierto es que el sujeto kantiano está llamado a un drama que el gran autor no presentó en todos sus términos, pues para él la escisión no llamaba a ruptura ni tensión, sino se ubicaba en un orden racional al cual debíamos ceñirnos si queríamos situarnos como sujetos libres de toda *minoridad autoculpable*.

El sentido subjetivo deberá ceñirse a la verdad cognitiva establecida por la síntesis apriorística del sujeto trascendental, y a la verdad moral regida por el principio formal de hacer siempre lo que sea universalmente válido. El imperativo categórico nos convierte en esclavos de la ley: contra toda noción de la ética religiosa pensada en los términos del Nuevo Testamento (“la verdad os hará libres”, “el que esté libre de pecados que tire la primera piedra”), habrá que asumir siempre la regla como esa pesada norma respecto de

la cual no cabe otra cosa que obedecer, por encima y por fuera de toda consideración de lo contingencial: lo que me pasa, lo que siento, la circunstancia. Todo ello es relativo, pero el imperativo, en cambio, es un absoluto: de tal manera, la remisión a la obligación es por completo imposible de ser dejada de lado sin ponernos por fuera de lo racional, por una parte, y de lo ético, en concurrencia.

Aquí se hunde la subjetividad que pueda ahondar en su autorreflexión, su autorreferencia, la contemplación de los afectos, recuerdos y voliciones: hay que seguir la ley general de la ética, y todo lo demás debe subordinarse. Sin dudas que la subjetividad fundante que propone Kant en orden a su ubicación en lo moderno, queda aplastada por una objetividad presente en la ley moral, y las vacilaciones y matices del sentido aparecen exclusivamente como obstáculos para el despliegue a pleno del ejercicio moral.

Será Freud quien mostrará sobradamente –algo después de Nietzsche, pero con armas no sólo filosóficas- cuánto de problemático hay en la apelación de Kant. No sólo podrá pensarse en una moral del resentimiento y del rebaño, en el sentido nietzscheano, sino también en un superyó que impide toda salida a los impulsos, en una conciencia que opera como guardiana contra la irrupción desordenante del deseo.

De tal modo, con el descubrimiento freudiano la conciencia muestra sus límites, y el sentido, cuánto de falsedad puede guardar en relación incluso con el propio sujeto que lo sostiene. El “pienso donde no soy” de Lacan se va dibujando allí: no sólo de sentido se vive, y la espiritualización frente a las urgencias de la *libido* no es el mejor camino para la salud del sujeto.

Se empieza a perfilar una diferencia que Freud pudo haber profundizado, pues nunca fue del todo esclarecida: la que separa la sublimación de la idealización. La primera, al cambiar de objeto de la pulsión, permite la descarga de esta sobre una actividad socialmente aceptable. En cambio, la idealización hace mal: no permite la salida del impulso, en tanto lleva a que toda realidad aparezca como indigna de lo que se ha idealizado. Tal mecanismo tiende al círculo vicioso, y a idealizar más cuanto menos se logra, y lograr menos cada vez en virtud del mecanismo idealizador.

Por ello, se advierte que el sentido podía funcionar –ligado a la moral victoriana y puritana propia de la época de Freud- como imposibilitador del equilibrio psíquico necesario. En nombre de los más altos valores y de la superioridad de lo cognitivo sobre lo pasional y del autodomínio sobre el acceso al placer, el reino del sentido conciente podía convertirse en cárcel de la subjetividad.

En muy otro registro, Marx había llevado a desconfiar de la autoconciencia, proponiendo la noción de *ideología*. No somos los que creemos ser; la autoconciencia no nos dice de nuestro lugar social. A la vez, la realización ética llegaría, para él, desde un lugar inesperado para el individualismo capitalista. A partir del legado hegeliano, para el autor de *El Capital* la realización humana deviene de la capacidad para “sintetizarse” en el interés colectivo mayoritario, el del proletariado. Si se consuma el destino de lo que Lukacs luego llamara la clase histórico-universal (4), estaremos realizados. Ya la ética no es un imperativo exterior, sino un espacio de síntesis práctica con el destino de otros actores sociales. El sentido no es más el de mi vida personal, sino el de la Humanidad como tal, o al menos el del proletariado, o el de las clases populares. Fundiéndose con ellas a nivel de práctica efectiva, se dará el fundirse a nivel de la conciencia, y el sujeto

superará así su escisión con el mundo a la vez que –en cierto sentido- su personal finitud: como ser genérico, el hombre queda fundido en el destino histórico general, el de la clase obrera y sus aliados.

En cierto sentido esto es una síntesis que todo lo resuelve, pero en su generalidad se pierde un tanto la singularidad de cada uno. ¿Resuelve el sistema conceptual de Marx –o aún su práctica concomitante- una pérdida personal, una angustia inesperada, un malestar emocional subjetivo, la muerte de un ser querido? Es, precisamente, aquello por lo cual levantaría Kierkegaard su ira contra Hegel y –por cierto- la base de la reacción antirracionalista y antiuniversalista de la obra de Nietzsche.

Es allí donde aparecería la figura de Sartre a mediados del siglo XX. A partir de Husserl, se ponía a la subjetividad como fuente originaria del sentido, a la vez que de toda objetividad cognitiva posible. Se podía llegar a las esencias, proponía Husserl en un idioma aún muy filosófico-tradicional, pero había que partir del mundo-de-lo-vivido. La inmediatez de la conciencia es el inicio fundador de cualquier otra consideración, y de tal modo la subjetividad, en un claro sentido neocartesiano, vuelve a ser el centro del escenario. Y para esa subjetividad lo decisivo es el sentido, es decir, los significados otorgados subjetivamente a vivencias y cogniciones.

Pero el carismático francés torcería el significado original de la fenomenología husserliana, llevándola a un plano de análisis de la conciencia desdichada del sujeto solitario. La vida como pasión inútil, la vida como absurdo, la irracionalidad de la existencia humana como signo principal y concurrente de la misma. Para Sartre –y contra Freud- el sujeto es sujeto/de/la/conciencia, sujeto conciente y autorresponsable a plenitud. De tal manera, el sentido es para él lo principal, aunque lo sea de manera paradójal: como sin-sentido, como abismo radical de la vida humana en cuanto a su carencia de algún criterio de validez que trascienda su radical facticidad.

Será Sartre “el último metafísico”, como alguien lo llamó, antes de las irrupciones estructuralista y post-estructuralista. Estas acabaron con la problemática del sentido en la filosofía, la demolieron minuciosamente, y con ello respondieron a una demolición del sentido en el plano de la vida de la sociedad, donde la existencia dentro del capitalismo se daba en ciudades más y más burocratizadas, donde el consumo era la lógica principal, donde el afán por la ganancia consumía la vida de los sujetos, y la política perdía de a poco la épica de la revolución iniciada con el levantamiento ruso de 1917. A comienzos de los años sesentas, el edificio de la filosofía existencialista se resquebrajaba, y nuevos aires conceptuales comenzaban a campear en la filosofía y en las ciencias sociales.

En el desencantamiento del mundo que había proclamado Weber para la vida urbanizada y tecnificada propia del siglo XX, el sentido se desvanecía: la burocratización y regularización disciplinante de la existencia llevaban a una creciente despersonalización de la vida social, con relaciones interpersonales cada vez más mediadas y distantes, sin espacios para lo individual, con mínimo lugar para la amistad, el amor o el arte. La industria del ocio se ocuparía del tiempo libre –como denunció la Escuela de Frankfurt- y la vida sería cada vez más no otra cosa que un ensayo general para la muerte (5).

Este sin-sentido vital se expresó teóricamente en la caída filosófica del sentido. La muerte del sujeto, decretada desde Levi-Strauss a Foucault, fue también la muerte del sentido y la conciencia. El estructuralismo puso la objetividad por encima, y el sujeto fue

un efecto de las estructuras parentales, inconcientes, sociales o textuales. El sentido subjetivo pasó a ser una apariencia a ser develada según sus causas objetivas, ajenas al sujeto e inaccesibles al sentido vivencial: en todo caso, la ciencia sería la que daría las bases explicativas de aquello que un sujeto pensaba o percibía en el flujo de lo vivido.

El estructuralismo arrasó en lo conceptual con las interpretaciones filosóficas previas, de modo que el existencialismo fue pasado a gran velocidad a pieza de museo. A la vez el psicoanálisis y el marxismo fueron dados por aprobables por su distancia con la apoyatura en la conciencia inmediata, a la vez que de cierta manera reconceptualizados para ser plenamente aceptables según los cánones de la época; de tal modo operaron las respectivas lecturas de Lacan y de Althusser acerca de Freud y de Marx.

El post-estructuralismo siguió desdeñando la conciencia y el sujeto, y su impronta netzscheana llevó a la insistencia acerca de que la conciencia es un flujo de continuidad y homogeneidad en que el sujeto se espeja como Uno. De tal manera, la conciencia sería un rival a superar: evitar vivir el mundo como representación, según planteara un temprano Derrida (6), obligaba a evitar vivir como expresión de un guión previo, a soportar la audacia para re-iniciarse cada vez como si fuera la primera, a impedirse – según marca la continuidad concienical- vivir siendo siempre idéntico a sí mismo. Este salto por sobre la metafísica occidental del sujeto y la conciencia, fue sostenido de diversa manera por todos los post-estructuralistas, quizá por Deleuze en su versión más radical: remisión a los flujos libidinales, sostén en la madre más que en el padre como portador de la Ley, rizoma, mil mesetas. Ataque a la unicidad, a lo monocolor, a la unidad imaginaria sostenida por la conciencia del sujeto. Por ello, irrupción del acontecimiento contra el sentido: este aparece como oclusión de la apertura necesaria a la novedad y a la diferencia del evento.

Tal instalación en la búsqueda de lo acontecimiental se entiende desde una Europa autosatisfecha y saturada, ella sí idéntica cada día a sí misma en los años setenta y ochenta, en donde la intensidad debía buscarse por algún tipo de ruptura frente a la continuidad tediosa del sistema como Lo Mismo Perpetuo, de modo que la conciencia y el sentido eran entendidos como los cancerberos del orden establecido, como aquellas apelaciones desde las cuales ese orden asfixiante se sostenía y justificaba.

Ya en lo posmoderno hacia finales de los años ochenta y los noventa, cierto espacio para el sentido retornó de la mano de la remisión a la hermenéutica gadameriana por vía de Vattimo; y no hay que desdeñar el peso de la fenomenología en la formación de Lyotard. Lo cierto es que reapareció algún lugar para lo subjetivo, si bien pensado más en términos de corporeidad que de sentido, más como adscripción al placer que como entrega a alguna convicción o ideal. El nombre de aquel libro de Lipovetski (“La era del vacío”) (7) resulta bastante elocuente al respecto.

En todo caso, la referencia wittgensteiniana por Lyotard a los “juegos de lenguaje” resulta útil de analizar. Estos juegos remiten a prácticas, a formas de vida, y a significado de los términos acordes con ellas. De tal manera el lenguaje vuelve a ser aquí un dispositivo semántico, no sólo sintáctico como lo era básicamente en las versiones ligadas al estructuralismo.

De tal modo, la conciencia vuelve a tener un cierto lugar, pues el lenguaje es vuelto a poner en consideración como herramienta de coordinación y comunicación entre los

sujetos humanos. Sin embargo, es bueno advertir que se lo plantea en relación a grupos, no a enunciados o idiolectos personales. Y que, además, tales grupos son diversos y heterogéneos entre sí, lo que hace la comprensión entre tales grupos prácticamente inviable.

Reino de la diferencia, “guerra al todo”, plantearía Lyotard. En su nombre, la fragmentación interna de la sociedad entre diferentes grupos es muy marcada, y cada uno de ellos se sostiene en su propio lenguaje y en sus propias condiciones de legitimación cognitiva, ética y política.

Lyotard sugiere la tolerancia como mecanismo de sostenimiento de la diferencia. Y si bien ello resulta admisible, conlleva sin duda la pérdida del entusiasmo y de todo énfasis. Pues si creo que lo del otro vale tanto como lo mío, es insostenible que pueda seguir creyendo en lo mío como superior. Por ello, toda ética de la responsabilidad y aceptación consiguiente del pluralismo, conspira contra una posible ética de la convicción, y horada la creencia fuerte en cualquier ámbito de representaciones (religioso, político, ético, etc.). De tal manera, la otra cara de la tolerancia es la indiferencia, el “todo da igual” y –por consiguiente– la fuerte pérdida de sentido que se concentra en una frase como “todo es igual, nada es mejor” (8).

Ha habido modos de enfrentar estos dilemas, alguno presentado desde Latinoamérica por De Sousa Santos (9). Ante la diferencialidad de posiciones (en su caso, refiere sólo a aquellas que se enfrentan al *statu quo*) cabe una “ecología de saberes” que apunta a su comprensión mutua por medio de procedimientos de *traducción*. De tal modo podría superarse la diferencialidad lingüística y habría la posibilidad de converger en acciones conjuntas desde una comprensión mutuamente aproximada.

Sin embargo, no creemos que sea esa una solución. No sólo advertimos problemático el mecanismo mismo de la traducción en aras a las consideraciones que sobre la traductibilidad formulara T.Kuhn en su segunda versión sobre inconmensurabilidad (10), sino que pensamos que los problemas de imposibilidad de convergencia práctica provienen no del no entenderse mutuamente, sino de sostener intereses diferenciados. A distintas posiciones, diferentes intereses; y a cada uno de estos corresponden los lenguajes específicos. Si así fuera, la convergencia posterior que De Sousa Santos prefigura, no tendría condiciones para darse.

### **El déficit de sentido como síntoma posmoderno**

Si en la teoría se advierten las imposibilidades del sentido en la época contemporánea y cierta propensión al solipsismo y la fragmentación generalizados, no es ello extraño a lo que sucede en el espacio de la vida práctica en esta condición posmodernizada.

Vivimos en una época en la cual el sentido es lo que menos tenemos a mano. La época post-estructuralista del acontecimiento, la transhumancia y el vértigo, se han consumado paradójicamente –como una especie de baudrillareano simulacro– en el mundo de la TV y el zapping, la Internet, las llamadas *redes sociales* y las múltiples funciones de los teléfonos celulares.

Efectivamente se realizaron las expectativas de conciencias móviles, no identitarias; pero el resultado no es una grandiosa superación de la metafísica por el acontecimiento, sino más bien la pobreza de conciencias adormiladas en la permanente repetición del vértigo, en la mismidad de la estimulación permanente, en una conciencia tantas veces redibujada como palimpsesto, que finalmente carece de cualquier inscripción fija, firme y permanente, de modo que resulta un juguete de aquello que cada vez la estimula.

Siendo así, la sociedad del Entretenimiento Total está envuelta en su proceso de diversión constante, en una burbuja en la cual no caben la reflexión, la elaboración del dolor personal, el duelo o la nostalgia. El aturdimiento permanente es la regla. Los que se dedican a la clínica psicoanalítica dan fe de ello (11). De tal manera, el sentido es lo que falta. Sobran hechos, falta interpretación. Sobran sucesos, faltan palabras. Sobra imagería, falta simbolización.

Por lo dicho, el déficit de sentido es generalizado. Abundan la angustia y la soledad en muchedumbre, y la des-estructuración subjetiva: los ataques de pánico y las enfermedades ligadas al cuerpo están a la orden del día, mientras las neurosis han “pasado de moda”. No hay mucho por reprimir: el problema es no incorporar la Ley, no poder constituir ideal del yo, no posponer la inmediatez de la satisfacción ante la necesidad de esfuerzo y/o de espera.

Todo se puede hacer, la insatisfacción sexual no es hoy un problema de las mayorías. Pero faltan orden, autoridad legítima, irrupción de la Ley. Y, ligado a todo esto, por cierto, faltan razones para que algún orden sea visto como legítimo, si es que apareciera. Ello es lo que remite al problema del sentido: no hay creencias válidas, todas dan igual y ninguna tiende a promover el *background* de creencias desde las cuales el esfuerzo, el compromiso, la momentánea insatisfacción puedan ser sostenidas.

Estamos ante el reino del revés en relación con lo que fuera el disciplinamiento moderno. Ahora no se trata de liberar impulsos, sino de orientar su salida, muchas veces sin control. No se trata de superar la represión, sino de instaurar algún margen de la misma. No se trata de liquidar las jerarquías, sino de sostener algún grado de legitimidad para aquellas que sea necesario sostener. Y no se trata de acabar con el idealismo espiritualizante que fuera propio de las derechas religiosas en nuestro subcontinente, sino de instaurar algún orden de creencias en el cual se pudiera confiar, casi cualquiera que fuera, siempre que no sea uno que sirva a atacar o discriminar negativamente a las demás personas.

Todo esto se enfrenta a una televisión que opera como escuela generalizada de vida, frente a la cual los jóvenes están, generalmente, no menos de 3 horas diarias promedio. Allí todo es vértigo y conciencia desintegrada, no hay orden, y a veces tampoco concepto ni continuidad. En cuanto a los contenidos, se trata de que el mundo estaría lleno de personajes ricos y famosos, la vida de las “personas comunes” no está considerada, al menos no hasta que aparecen en la pantalla. Lo virtual se vuelve el nuevo real, y allí hay que llegar a la riqueza y la fama por mecanismos eficaces, léase ser deportista, vedette o presentador/a de programas. Sobre todo, la desvergüenza y la audacia fácil son promocionadas como mecanismos hacia el éxito: los desnudos femeninos sin ton ni son, las extravagancias masculinas, toda forma de escandalizar o de hacer ruido estruendoso es premiada como válida.



A todo esto debemos enfrentarnos hoy en la escuela. Si hemos hecho tan largo periplo en la exposición, es porque queremos mostrar la configuración *estructural*, nada casual ni superficial que tiene la cuestión.

La escuela se enfrenta a los síntomas de todo esto. La violencia escolar está encontrando cada vez más espacio: de alumnos/as entre sí, de estos contra los docentes, de padres hacia docentes. El docente autoritario tradicional, dueño de la violencia legitimada dentro del aula, ha sido desposeído de su privilegio, y ahora es el depositario receptor de violencias varias, mientras a su vez los alumnos se atacan mutuamente como nunca antes.

El sin-sentido de la escuela converge con el sin-sentido general. Una escuela poco avanzada tecnológicamente, con formas y normas propias de otras épocas, no puede dejar de resultar tediosa y dedicable al “como si” es decir, tomada por los alumnos como una especie de *ficción necesaria* por la cual hay que pasar.

Hemos hecho la crítica respectiva hace casi dos décadas (12). El aparato escolar en tanto aparato burocrático-estructural, sigue siendo reacio al cambio, y poco ha incorporado (excepto, en algunos casos, las computadoras para alumnos) que vaya en pro de una modificación general de sus modalidades de funcionamiento. Sigue siendo una institución moderna en tiempos posmodernos, desentendida de las modalidades culturales actualmente en curso.

El otro aspecto sustantivo a atender es la recuperación de valores. Es todo un problema, pues, en primera instancia, no puede esto sostenerse solamente desde lo escolar. Hay que hacerlo también desde la televisión y el Internet (este último, por ahora mínimamente regulado). Por supuesto, habrá que estar fuera de toda monserga y todo sermón: los valores se recuperan, en lo escolar, desde el testimonio que los docentes y la institución sean capaces de hacer, y sólo si ello se da, la palabra de estos actores puede adquirir credibilidad.

A la vez, los valores no pueden ser aquellos que se les ocurra a cada quien en el mundo escolar; ello sería resistido por la sociedad, con toda razón. Ante el pluralismo ético de la época (demasiado parecido, en los hechos, a un *vaciamiento*), lo mejor será encontrar ciertos aspectos muy generales que casi todos pudieran compartir, algo así como el “mínimo común denominador social” de los valores. Respeto por el otro, libertad con responsabilidad, solidaridad, capacidad para el amor y la amistad son algunos de estos valores, y no creo que hubiera muchísimos más para afirmar.

Lo cierto es que habrá que poner palabra a la angustia contemporánea, habrá que dar espacio a la reflexión y al ejercicio práctico de los valores en las escuelas, si es que queremos que estas cumplan un rol social de peso, que secundariamente podría servir a recuperar el prestigio social histórico que la educación formal tuvo en otros tiempos.

Bajo una ética y en relación con valores, los hechos encuentran sentido, se ubican en algún orden de prelación y contigüidad necesario, dejan de ser una sucesión caótica de sucesos que parodian al *zapping* de la televisión.

Ojalá hallemos los modos de sostener los procedimientos escolares que sirvan a esa reinstalación social de la ética, obviamente en consonancia con lo que puede y debe

hacerse desde los espacios mediáticos y desde el ejemplo de quienes cumplen funciones públicas, ya sea estatales o de orden privado.

Será el modo, quizá, en que podamos ser leales a la consumación de la filosofía, para que la misma en su espiritualidad platonizante no aparezca como un sueño hoy desdeñado por la historia concreta, sino como una promesa de realización de un mundo mejor, que reúna cuerpo y sentido, conciencia y disrupción en el acontecimiento.

## Notas y referencias

El presente artículo es la versión escrita de la conferencia dictada en la ENEP-Iztacala, UNAM, ciudad de México, en octubre de 2014, en evento académico al cual el autor fue cordialmente invitado. Queda expresado el agradecimiento institucional, en especial hacia la Dra. Monique Landesmann.

(1)Asumimos al pensamiento como *forma* de lo real/social, interior a lo real como tal, acorde a cómo lo ha sostenido la dialéctica. Ver A.Sohn Rethel, **Trabajo manual y trabajo intelectual**, Ed. del Viejo Topo, Bogotá, 1979

(2)Advertimos aquí sobre la disyuntiva de las agrupaciones indígenas que, para ser reconocidas en sus saberes, han denominado “universidades” a los sitios donde se divulga y enseña tales saberes, reduciendo su singularidad a la homogeneidad con las instituciones del saber occidental

(3)Tal pretensión de estar haciendo lo que han denominado una “epistemología/otra” se acentúa en aquellos autores de esta línea que devienen de la filosofía, muchos de ellos radicados en Estados Unidos, tal el caso de Moreiras, Mignolo, Beverley, etc.

(4)Cf. G.Lukacs, y su memorable **Historia y conciencia de clase**, Grijalbo, México, 1969

(5)Apelamos aquí a la conocida y afortunada frase de Joan M. Serrat

(6)Derrida, J.: “El teatro de la crueldad y la clausura de la representación” en Derrida, J.: **Dos ensayos**. Cuadernos Anagrama, Barcelona, s./f.

(7)Lipovetski, G.: **La era del vacío**, Anagrama, Barcelona, 1988

(8)Frase del reconocido tango argentino “Cambalache”, escrito en los años cuarenta y referido a un mundo con la moral devastada. El autor fue E.Discépolo, autor lúcido y “contracorriente”.

(9)De Sousa Santos, B.: **Conocer desde el Sur**, Univ. de San Marcos, Lima, 2006

(10)T.Kuhn, “Commensurabilidad, comparabilidad y comunicabilidad”, en T.Kuhn: **¿Qué son las revoluciones científicas y otros ensayos**. ICE/Paidós, Barcelona, 1989

(11)Ver, por ej. el libro de C.Rojas et al **Entre dos siglos**, Lugar ed., Bs.Aires, 1996; también C.Melman, **El hombre sin gravedad (gozar a cualquier precio)**, Univ. Nac. de Rosario, 2005

(12)R.Follari, **¿Ocaso de la escuela?**, Magisterio/Río de la Plata, Bs.Aires, 1996

**Roberto Agustín Follari**, Doctor y Licenciado en Psicología por la Univ. Nacional de San Luis. Profesor titular de Epistemología de las Ciencias Sociales (Univ. Nacional de Cuyo, Fac. Ciencias Políticas y Sociales).

Ha sido asesor de la OEA, de UNICEF y de la CONEAU (Comisión Nacional de Evaluación y Acreditación Universitaria). Ganador del Premio Nacional sobre Derechos Humanos y universidad otorgado por el Servicio Universitario Mundial.

Ha sido director de la Maestría en Docencia Universitaria de la Univ. de la Patagonia y lo es de la Maestría en Estudios Latinoamericanos de la Univ. Nacional de Cuyo; y es miembro del Comité Académico de diversos posgrados. Ha sido miembro de las comisiones evaluadoras de CONICET.

Ha sido profesor invitado de posgrado en la mayoría de las universidades argentinas, además de otras de Ecuador, Venezuela, México, España, Costa Rica, Chile y Uruguay.

Autor de 16 libros publicados en diversos países, y de unos 150 artículos en revistas especializadas en Filosofía, Educación y Ciencias Sociales. Ha sido traducido al alemán, el inglés, el italiano, el idioma gallego y el portugués. Uno de sus libros más difundidos se denomina “Teorías Débiles (para una crítica de la deconstrucción y de los estudios culturales)”, y ha sido editado por Homo Sapiens (Rosario, Argentina). En la misma editorial ha publicado posteriormente “La proliferación de los signos (la teoría social en tiempos de globalización)”, junto a miembros de su equipo de investigación y -a posteriori- “La selva académica (los silenciados laberintos de los intelectuales en la Universidad)”.