

UNA EDUCACIÓN DEL ACONTECIMIENTO. CINCO LÍNEAS QUE SE CRUZAN

AN EVENT EDUCATION. FIVE LINES THAT CROSS

Arminda Álamo Bolaños^a y Modesto Ortega Umpiérrez^b

Fechas de recepción y aceptación: 11 de abril de 2016, 3 de noviembre de 2016

Resumen: En la actualidad, las políticas neoliberales empujan a nuevas configuraciones sociales, a nuevas formas de vida caracterizadas por la flexibilidad. Esas nuevas formas de vida clausuran la invención de una posibilidad vital, de un modo de existencia y hacen que se instale en la gente un sentimiento de provisionalidad, de estar a la deriva. Donde la flecha del tiempo se quiebra; no tiene una trayectoria en una economía política constantemente reconvertida.

Y en la actual coyuntura, el término *flexibilidad* se usa para suavizar la opresión que ejerce el capitalismo sobre amplios sectores sociales. El nuevo capitalismo es, con frecuencia, un régimen de poder ilegible. La crisis que atraviesa la sociedad contemporánea no es única, se pliega configurando multiplicidades: crisis del relato, crisis de identidad, crisis del sentido artesanal, arrasamiento de los lugares, pérdida de impotencia del ser, etc. Y es pensando entre esos pliegues, entre esas líneas, desde donde podemos levantar una educación del acontecimiento.

Palabras clave: acontecimiento, potencia, capacidades, resistir.

^a Facultad de Ciencias de la Educación. Universidad de las Palmas de Gran Canaria.

Correspondencia: Universidad de las Palmas de Gran Canaria. Facultad de Ciencias de la Educación. Calle Juan de Quesada, 30. 35001 Las Palmas de Gran Canaria. España.

E-mail: arminda.alamo@ulpgc.es

^b Facultad de Ciencias de la Educación. Universidad de las Palmas de Gran Canaria.



Abstract: At present, neoliberal policies push new social configurations, new forms of life characterized by flexibility. These new forms of life close the invention of a vital possibility, of a mode of existence, and make people feel a sense of provisionality, of being adrift. Where the arrow of time breaks; It does not have a trajectory in a constantly reconverged political economy.

And in the current conjuncture, the term flexibility is used to soften the oppression that capitalism exerts on broad social sectors. The new capitalism is often an illegible regime of power. The crisis that crosses the contemporary society is not unique, it folds configuring multiplicities: crises of the story, crisis of identity, crisis of the craft sense, destruction of places, loss of impotence of being... And it is thinking among those folds, among those Lines, from where we can raise an education of the event.

Keywords: event, power, abilities, resist.

1. CRISIS DEL RELATO

El modo de pensar y sentir en que se apoyan los niños (tanto como la gente en general) crea una versión del mundo en la que, psicológicamente, pueden buscarse un sitio a sí mismos: un mundo personal. Creemos que la producción de historias, la narración, es lo que se necesita para eso. Los niños en crecimiento crean, a partir de la experiencia escolar, significados que puedan relacionar con sus vidas en una cultura. La narración como forma de pensamiento, un vehículo para la creación de significado. Hay dos formas generales en las que los seres humanos organizan y gestionan su conocimiento del mundo y estructuran incluso su experiencia inmediata: una parece más especializada para tratar de las cosas “físicas”, la otra para tratar de la gente y sus situaciones. Estas se conocen convencionalmente como pensamiento lógico-científico y pensamiento narrativo. Su universalidad sugiere que vienen dadas en la naturaleza del lenguaje. Tienen modos variados de expresión en distintas culturas, que también las cultivan de forma diferente. No hay cultura sin ambas formas, aunque distintas culturas las privilegian de modo distinto.

Ha sido una convención para la mayoría de las escuelas tratar las artes de la narración: la canción, la poesía, el teatro, etc., como más “decoración” que necesidad, algo con lo que engalanar el ocio, a veces incluso como algo moralmente ejemplar. A pesar de ello, enmarcamos las explicaciones sobre nuestros orígenes culturales y nuestras más celebradas creencias a modo de historia, y no es solo el “contenido” de estas historias lo que nos engancha, sino su artificio narrativo. Nuestra experiencia inmediata, lo que sucedió ayer o el día anterior, está enmarcada en la propia forma relatada. Todavía más sorprendente, representamos nuestras vidas (así como las de otros) a modo de narración.



Es muy probable que la importancia de la narración para la cohesión de una cultura sea tan grande como lo es para la estructuración de la vida de un individuo. La habilidad para construir narraciones y para entender narraciones es crucial en la construcción de nuestras vidas y la construcción de un “lugar” para nosotros mismos en el posible mundo al que nos enfrentaremos. Siempre se ha asumido tácitamente que la habilidad narrativa viene dada “naturalmente”, que no tiene que enseñarse, pero una mirada más aproximada muestra que esto no es cierto en absoluto. Sabemos, por ejemplo, que atraviesa etapas definidas, se manifiesta pobremente bajo el estrés y acaba en literalismo en una comunidad social más o menos estabilizada, mientras que se vuelve prolífica en una comunidad social con una tradición distinta. Obsérvese a los niños en la escuela de un campamento o asentamiento, en la representación de la mística, o preparando sus argumentos sobre la lucha por la tierra, o narrando su experiencia con relación al medio ambiente en una excursión realizada a la reserva –espacio protegido– del asentamiento. Están construyendo su identidad, y aprendiendo a comunicar un relato, a producir una historia que sea creíble y que merezca la pena pensar en ella.

¿Pero cómo crear sensibilidad narrativa? Dos supuestos compartidos parecen haber aguantado la prueba del tiempo. El primero es que un niño debería “saber”, tener una “idea” de los mitos, las historias, los cuentos populares, los relatos convencionales de su cultura (o culturas). Enmarcan y nutren una identidad. El segundo supuesto compartido reclama a la imaginación mediante la ficción. Encontrar un lugar en el mundo, por mucho que implique la inmediatez de la casa, el colega, el trabajo y los amigos, es en último extremo un acto de imaginación. Obviamente, si la narración se va a convertir en un instrumento de la mente al servicio de la creación de significado, requiere trabajo de nuestra parte: leerla, hacerla, analizarla, entender su arte, percibir sus usos, discutirla. Con todo esto no se pretende infravalorar la importancia del pensamiento lógico-científico. Su valor está tan implícito en nuestra cultura altamente tecnológica que su inclusión en los currículos escolares se da por supuesto. Pero no es un secreto que para muchos de los niños hoy en la escuela las “ciencias” han llegado a resultar “inhumanas” e “insensibles” y “repelentes”, a pesar del esfuerzo de los profesores. Efectivamente, la propia imagen de la ciencia como una empresa humana y cultural podría mejorarse si se concibiera también como una historia de seres humanos que superan ideas recibidas. Podemos haber errado al divorciar a la ciencia de la narrativa de la cultura.

Un sistema de educación debe ayudar a los que crecen en una cultura a encontrar una identidad dentro de esa cultura. Sin ella, tropiezan en sus esfuerzos por alcanzar el significado. Solamente en una modalidad narrativa puede uno construir una identidad y encontrar un lugar en la cultura propia. Las escuelas deben cultivarla, nutrirla, dejar de darla por supuesto. Existen muchos proyectos ahora en proceso, no solo en litera-



tura, sino también en historia y ciencias sociales, que están trazando líneas interesantes en este campo.

En todos los sistemas que dependen de la autoridad, incluso de la autoridad debidamente constituida y representativa, las capacidades de la conciencia, la reflexión, la amplitud de diálogo y la negociación parecen presentar riesgos al abrir la discusión sobre la autoridad actualmente institucionalizada. Y son arriesgados. La educación es arriesgada, ya que refuerza el sentido de la posibilidad. Pero un fracaso en el intento de equiparar a las mentes con las habilidades para entender y sentir y actuar en el mundo cultural no equivale sencillamente a un cero pedagógico. Se arriesga a crear alienación, desafíos e incompetencia práctica. Y todo ello interrumpe la viabilidad de una cultura.

La educación no es solo una tarea técnica de procesamiento de la información bien organizado, ni siquiera sencillamente una cuestión de aplicar “teorías del aprendizaje” en el aula, tampoco un modo de usar los resultados de “pruebas de rendimiento” centradas en el sujeto. Es una empresa compleja consistente en adaptar una cultura a las necesidades de sus miembros, y sus miembros y sus formas de conocer a las necesidades de la cultura.

2. CRISIS DE IDENTIDAD

La identidad es una suerte de punto de contacto de estos dos órdenes irreductibles e inseparables: el psíquico y el histórico-social. Es también una especie de bisagra que los articula y hace operar al sujeto en estas dos dimensiones.

La sociedad requiere para reproducirse la construcción de una identidad para sí y para los seres humanos que socializa, y de esta manera se asumen como diferentes las otras sociedades, así como cada quien se concibe distinto a los demás, a la par que se reconoce como perteneciente a un grupo con el que comparte ciertos rasgos sociales.

La identidad, entonces, se convierte en una institución: un conjunto de significaciones que organizan una serie de concepciones, normas y valores que funcionan como un sistema de constricciones (que pueden ser enunciadas o no). En el caso de la identidad regulan las significaciones imaginarias del sujeto sobre sí mismo, para inducir y dirigir sus discursos, rituales, relaciones y formas de comportamiento. Así, la identidad transformada en institución es uno de los mecanismos privilegiados en la búsqueda del control de las acciones posibles de los sujetos. En la institución imaginaria de la sociedad, Castoriadis (2007a) nos plantea que: “La institución lleva una significación, símbolo, mito y enunciado de regla que remite a un sentido organizador de una infinidad de actos humanos, que hace levantar en medio del campo de lo posible la muralla que separa lo



lícito de lo ilícito, que crea un valor, y vuelve a disponer a todo el sistema de las significaciones, [...] un contenido que antes no poseía” (2007a: 241).

La identidad crea la ilusión de las totalidades, de la clausura: del individuo socializado y de la sociedad como sistema, como mundo histórico, vivido y compartido. Sin embargo, como producción imaginaria, lleva en su seno la tensión paradójica de lo instituyente: la creación de la diferencia, de lo radicalmente otro.

Lo que hace diferente al hombre del resto de los seres vivos es su capacidad de autorreflexión sobre lo que instituye y su triple constitución como ente biológico, psíquico y sociohistórico. Especialmente es esta constitución psíquica y sociohistórica la que marca su distinción fundamental. En ambas se pone en juego un elemento central: lo imaginario.

Para Castoriadis (2007a), lo imaginario son significaciones, construcciones de sentido: no es la imagen de algo, sino la creación incesante e indeterminada de figuras, formas, imágenes, que actúan como significaciones, en tanto que a partir de ellas las cosas, los hechos, los procesos, etc., cobran sentido. “Llamamos imaginarias a estas significaciones porque no corresponden por referencia a elementos ‘rationales’ o ‘reales’ y no quedan agotadas por referencia a dichos elementos, sino que están dados por creación” (1986b: 68).

La significación imaginaria no se trata de algo percibido o representado (no es representación de algo en lugar de otra cosa), sino que se refiere a aquello a partir de lo cual las cosas son (significan), pueden ser “presentadas” (o re-presentadas) y ser objeto de discursos que pueden conformar una multiplicidad de sentidos. Beatriz Ramírez Grajeda sostiene que lo imaginario es un esfuerzo de construcción de sentido. “Lo imaginario”, afirma, “es la fuerza creadora que permite que, entre la percepción de la realidad y la expresión de su experiencia, coagule una forma de interpretación” (2003: 68).

Las significaciones imaginarias son creadoras de objetos, discursos, prácticas e instituciones, a partir de las cuales el sujeto se construye un mundo psíquico y sociohistórico “para sí”, en el que encuentran sentido su existencia y sus acciones.

Lo imaginario se manifiesta en dos órdenes o dominios irreductibles uno respecto al otro: “el dominio de la psique” y “el dominio histórico-social”. En cada uno lo imaginario se designa de manera distinta: en el primero, lo imaginario es imaginario radical; en el segundo, lo imaginario es imaginario social.

En el dominio de la psique, lo imaginario actúa como imaginación radical, que es la capacidad de la psique de crear un flujo incesante de representaciones, intenciones (deseos) y afectos. No están en lugar de nada, ni son delegadas de nadie. Y es radical porque alude a la creación (originaria), a la raíz, a la fuente de la creación. Se trata de un flujo de creación y no solo de una combinación o repetición de representaciones previas. La imaginación radical es disfuncional, se presenta como un flujo irrefrenable que hace



aparecer lo nuevo incesantemente, como parte de la autoalteración inherente al devenir psíquico del sujeto.

Para la psique lo que “es” está producido por la imaginación radical. La imaginación está en el origen de lo que puede ser figurado, pensado, representado, deseado y en relación con lo cual se despliegan los afectos: “Es imposible que haya vida psíquica si la psique no está capacitada para hacer surgir representaciones, y ‘en el punto de partida’, una ‘primera’ representación que, de alguna manera, tiene que contener en sí la posibilidad de organización de toda representación –debe ser un constituido-constituyente, una figura que luego será germen de los esquemas de figuración– [...] de los elementos organizadores del mundo psíquico” (Castoriadis, 2007a: 193).

En el dominio histórico-social prevalece lo imaginario social, que está constituido por producciones de sentido, sistemas de significación social, cuya consolidación y reproducción permiten mantener unida a la sociedad, gracias a la institución de normas, valores y concepciones que hacen que una sociedad sea visualizada como una unidad. “Toda sociedad es un sistema de interpretación del mundo [...] una construcción, [...] creación de un mundo, de su propio mundo. Su [...] identidad no es otra cosa que ‘ese sistema de interpretación’, ese mundo que ella crea” (Castoriadis, 2007a: 69).

A través de lo imaginario social se establece lo que es y lo que no es una sociedad, lo que vale y lo que no, lo que puede valer en una época y colectividad determinadas.

Dentro del imaginario social, Castoriadis distingue dos dimensiones: el imaginario radical y el imaginario efectivo. El primero alude, según Castoriadis (2007a: 220), a “la capacidad de hacer surgir como imagen algo que no es”, poder creativo (río abierto del colectivo anónimo) de invención y desplazamiento de sentido para producir nuevas significaciones. Se trata de la dimensión instituyente del imaginario social. El segundo se refiere a los productos, a lo imaginado, a las significaciones instituidas de una sociedad.

La sociedad, en su proceso de devenir, de autoalteración histórica, requiere para existir la instauración de instituciones mediante la creación de significaciones imaginarias, que instituyen un mundo de normas, valores, lenguajes, formas de representar-decir social, así como de instrumentos y métodos de hacer social. Según Castoriadis (2007a: 314), “la institución imaginaria de la sociedad se rige por estos sistemas simbólicos sancionados, condiciones identitario-conjuntistas” que constituyen un mundo de instituciones que tienden a la “clausura”, a formar un cerco de significaciones que sirva de referencia identitaria para la sociedad y sus sujetos, aunque tal intento de clausura sea constantemente alterado por el propio proceso histórico de autoalteración de la sociedad.

Lo imaginario tiene una doble dimensión discordante y simultánea: alude a la capacidad de crear identidades como ilusiones de unidad y permanencia en el tiempo (referente imprescindible para el hombre y sus acciones), y a la vez es la fuerza creadora



irreductible a la fijación que se manifiesta como potencia pura, indefinible y abierta. Es, al mismo tiempo, el fundamento de lo instituido y la fuerza de lo instituyente.

El imaginario social requiere para manifestarse las producciones simbólicas a partir de las cuales se crea un vínculo que une (en una relación paradójica: firme y flexible) significante y significado en la significación. La significación es una relación inventada (inérita) o construida a partir del desplazamiento de sentido, en el que unos símbolos ya disponibles están investidos con otras significaciones que las suyas “normales” o “canónicas” (Castoriadis, 2007a: 219). El simbolismo (que lo imaginario carga de significación) emplea elementos históricos (y/o naturales) para su construcción y su permanencia.

3. CRISIS DEL SENTIDO ARTESANAL

La habilidad es una forma de relacionarse con las cosas, no una derivación de la teoría. Es indudable que la habilidad se puede mejorar con la ayuda de la teoría, como cuando aprendemos algo sobre materiales: papel, tejido y sus distintas respuestas al corte con tijeras, pero nuestra acción de cortar no mejora hasta que no devolvamos ese conocimiento a la habilidad de cortar con tijeras esos distintos materiales. El conocimiento solo ayuda cuando desciende a los hábitos. La habilidad es “habitual”.

En las habilidades se da la convención y la distribución. Las dos implican masivamente la cultura. La convención se refiere al hecho de que nuestras formas de hacer las cosas hábilmente reflejan formas implícitas de afiliarnos a una cultura que a menudo va más allá de lo que “sabemos” de una forma explícita. Y esos modos de afiliación ofrecen profundas fuentes de reciprocidad cultural uniforme sin las cuales una cultura pronto acabaría quedando a la deriva.

Es un error ubicar la inteligencia en una sola cabeza. Existe además no solo en el entorno particular de libros, diccionarios y notas, sino también en las cabezas y los hábitos de las personas con las que interactuamos e incluso en lo que hemos llegado socialmente a dar por supuesto. Pongamos un ejemplo: las probabilidades de obtener buenos rendimientos en la agricultura familiar aumentan enormemente solo por el hecho de darse en un asentamiento. Y obviamente esto no pasa solo porque la comunidad te “empuja” un poco y te hace más productivo. También tiene que ver con haberse incorporado a una comunidad cuya inteligencia extendida comparte. Es ese sutil “compartir” lo que constituye la inteligencia distribuida. Al formar parte de la comunidad, no solo ha entrado en una serie de convenciones de praxis, sino también en un modo de ejercer la inteligencia. No solo compartimos las convenciones, sino que además el compartir nos implica en un mundo de prácticas que van más allá de cada individuo, prácticas cuya sola operación depende de su distribución comunal.



4. ARRASAMIENTO DE LOS LUGARES

Marcel Detienne, desde la antropología, ha planteado la cuestión de qué es un lugar. Acercándose a diversas culturas actuales o históricas se cuestiona la facilidad heideggeriana con la que se postulaba la existencia y la necesidad de estos puntos fijos capaces de organizar el espacio y la memoria.

La noción de lugar aparece indisolublemente ligada a la noción de tiempo. Los lugares de las culturas históricas han sido, casi siempre, desafíos al tiempo, monumentos que acumulan la memoria combatiendo el olvido, evocaciones permanentes de personas, gestos o instituciones fundacionales. El lugar como fundamento, como *fons*, lo que está debajo, pertenece a culturas que encuentran la identidad luchando contra el paso del tiempo, tratando de atraparlo mediante el rito y el mito. Los saberes, al igual que la arquitectura, de estas culturas son también parte de estos mitos y ritos de la fundación, la memoria y la pertenencia.

Pero hay también una cultura del acontecimiento. Una cultura que en el momento de la fluidez y de la descomposición, que caracteriza al capitalismo global, es capaz de generar momentos energéticos capaces de cribar este caos, de tomar algunos de sus elementos para construir, desde el presente hacia el futuro, un nuevo pliegue en la realidad múltiple, que dé cobijo a una educación del acontecimiento. Queremos decir que ante la situación de arrasamiento de los lugares y la producción de nuevos espacios, entre ellos el electrónico, todavía existen elementos sólidos desde los que levantar, producir, lugares; se trata de detectar estos elementos. Y la educación del acontecimiento es la que produce no un desvelamiento, sino ese despertar del que nos habla Walter Benjamin o esa luz interior de la que nos habla Bakunin.

5. PÉRDIDA DE IMPOTENCIA DEL SER

En una ocasión Deleuze definió la operación del poder como un separar a los hombres de aquello que pueden, es decir, de su potencia. Las fuerzas activas están impedidas en su ejercicio, o porque una prohibición hace este ejercicio formalmente imposible. En ambos casos, el poder –y es esta su figura más opresiva y brutal– separa a los hombres de su potencia y, de ese modo, los vuelve impotentes. Existe, sin embargo, otra y más engañosa operación del poder, que no actúa de forma inmediata sobre aquello que los hombres pueden hacer –sobre su potencia–, sino más bien sobre su impotencia, es decir, sobre lo que no pueden hacer, o mejor aún, pueden no hacer.

Que la potencia también es siempre constitutivamente impotencia, que todo poder hacer es ya siempre un poder no hacer, es la adquisición decisiva de la teoría de la poten-



cia que Aristóteles desarrolla en *Metafísica. Libro IX*. La impotencia (*adynamía*) –escribese– es una privación contraria a la potencia (*dynamis*). Toda potencia es impotencia de lo mismo y respecto a lo mismo (de lo que es potencia). “Impotencia” no significa aquí solo ausencia de potencia, no poder hacer, sino también y sobre todo “poder no hacer”, poder no ejercer la propia potencia. Y es precisamente esa ambivalencia específica de toda potencia, que siempre es potencia de ser y de no ser, de hacer y de no hacer, la que define ante todo la potencia humana. Es decir, el hombre es el viviente que, existiendo en el modo de la potencia, puede tanto una cosa como su contrario, ya sea hacer como no hacer. Esto lo expone, más que a cualquier otro viviente, al riesgo del error, pero a la vez le permite acumular y dominar libremente sus propias capacidades, transformarlas en “facultades”. Puesto que no solo la medida de lo que alguien puede hacer, sino también y antes que nada la capacidad de mantenerse en relación con su propia posibilidad de no hacerlo, define el rango de su acción. Mientras que el fuego solo puede arder y los otros vivientes pueden solo su propia potencia específica, pueden este o aquel comportamiento inscrito en su vocación biológica, el hombre es el animal que puede su propia impotencia.

Es sobre esta otra y más oscura cara de la potencia sobre la que hoy prefiere actuar el poder que se define irónicamente como “democrático”. Este separa a los hombres no solo y no tanto de lo que pueden hacer sino sobre todo y mayormente de lo que no pueden hacer. Separado de su impotencia, privado de la experiencia de lo que puede no hacer, el hombre de hoy se cree capaz de todo y repite su jovial “no hay problema” y su irresponsable “puede hacerse”, precisamente cuando, por el contrario, debería darse cuenta de que está entregado de manera inaudita a fuerzas y procesos sobre los que ha perdido todo control. Se ha vuelto ciego no respecto de sus capacidades sino de sus incapacidades, no de lo que puede hacer sino de lo que no puede o puede no hacer.

Nada nos hace tan pobres y tan poco libres como este extrañamiento de la impotencia. Aquel que es separado de lo que puede hacer aún puede, sin embargo, resistir, aún puede no hacer. Aquel que es separado de la propia impotencia pierde, por el contrario, sobre todo, la capacidad de resistir. Y así como es solo la ardiente conciencia de lo que no podemos ser la que garantiza la verdad de lo que somos, así también es solo la lúcida visión de lo que no podemos o podemos no hacer la que da consistencia a nuestro actuar.

6. BIBLIOGRAFÍA

- AGAMBEN, G. (2011) *Desnudez*. Barcelona, Anagrama.
BADIOU, A y ZIZEK, S. *Filosofía y actualidad*. Buenos Aires, Amorrortu.
BENJAMIN W. (2005) *El libro de los pasajes*. Madrid, Akal.



- BOURDIEU, P. (1997) *Razones prácticas: sobre la teoría de la acción*. Barcelona, Anagrama.
- CASTORIADIS, C. (1986b) *Los dominios del hombre. Las encrucijadas del laberinto*. Barcelona, Gedisa.
- CASTORIADIS, C. (2007a) *La institución imaginaria de la sociedad*. Buenos Aires, Tusquets.
- DELEUZE, G. (1980) *Diálogos*. Valencia, Pre-textos.
- DELEUZE, G. (1994). *Lógica del sentido*. Barcelona, Paidós.
- DELEUZE, G. y GUATTARI, F. (1994) *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*. Valencia, Pre-textos.
- FOUCAULT, M. (2005) *La hermenéutica del sujeto*. Madrid, Akal.
- FOUCAULT, M. (2012) *Un diálogo sobre el poder y otras conversaciones*. Madrid, Alianza.
- JÜNGER, E. (1998) *El libro del reloj de arena*. Madrid, Prentice Hall.
- MOREY, M. (1988) *El orden de los acontecimientos: sobre el saber narrativo*. Barcelona, Península.
- MUGUERZA, J. (1986) *La razón sin esperanza*. Madrid, Taurus.
- RAMÍREZ, G. B. (2003) "Imaginario y formación". En MORALES, A. (ed.) *Territorios ilimitados*, Mexico, UAM: 292.

