
**DECONSTRUIR LA DISCAPACIDAD PARA REPENSAR LA AUTONOMÍA:
PROPUESTAS PARA UNA PEDAGOGÍA DE LA INTERDEPENDENCIA**

Asun Pie Balaguer
Universitat Oberta de Catalunya
apieb@uoc.edu

Jordi Solé Blanch
Universitat Oberta de Catalunya
jsolebla@uoc.edu

Resumen

En esta comunicación proponemos introducir una nueva conceptualización a la cuestión de la autonomía a partir de la deconstrucción del fenómeno de la discapacidad. Para ello desarrollamos la hipótesis de que la autosuficiencia no es propia de la vida humana, tal y como nos han enseñado las personas con diversidad funcional. Todos somos débiles y dependemos constantemente unos de otros para vivir humanamente. Esta constatación tiene sus implicaciones éticas puesto que la auténtica autonomía incluye la dependencia o, mejor dicho, la interdependencia. Es así como podemos recuperar la alianza y las coaliciones humanas más básicas, la idea de bien común y la ética del cuidado y la responsabilidad, así como una pedagogía capaz de revalorizar la condición universal de nuestra vulnerabilidad ontológica. Un reconocimiento de lo que nos constituye y nos define como seres humanos y que puede hacer posible otro tipo de proposiciones pedagógicas. No se trata, pues, de educar para la autonomía sino para el reconocimiento de la interdependencia, lo que tendrá consecuencias radicalmente diferentes en la constitución de los sujetos y las relaciones humanas.

Palabras clave: autonomía; dependencia; interdependencia; pedagogía; responsabilidad; vulnerabilidad.

Abstract

In this paper we propose to introduce a new conceptualization of the issue of autonomy from the deconstruction of the phenomenon of disability. We have developed the hypothesis that self-sufficiency is not proper to human life, as we learned of people with disabilities. We are all weak and constantly depend on each other to live humanely. This verification has ethical implications because the authentic autonomy includes the dependence or, rather, the interdependence. Thus we can recover the alliance and the most basic human coalitions, the idea of common good and the ethics of care and responsibility, as well as a pedagogy capable of valuing the universal condition of our ontological vulnerability. The recognition of what constitutes us and defines us as human can make possible other educational propositions. This is not to say that we should educate for autonomy but for recognition of interdependence, so the consequences are radically different regarding the constitution of subjects and relationships between people.

Keywords: autonomy, dependence, interdependence, education, responsibility, vulnerability.

1. Introducción

Partiendo de la deconstrucción del fenómeno de la discapacidad, que incluye un análisis de las diversas reacciones ante los cuerpos no normativos, algunos conceptos que históricamente han arrastrado cierta negatividad (tales como vulnerabilidad, debilidad, dependencia, etc.) nos interpelan hacia la búsqueda de una nueva significación.

Estudios recientes de carácter hermenéutico apuntan, entre otros, que lo que inquieta y altera a la persona considerada ‘normal’ y ‘válida’ ante la diferencia corporal es, justamente, la humanidad que la envuelve¹. En la literatura y el cine encontramos también numerosas historias que nos muestran ese encuentro con la humanidad de lo que, en apariencia, se nos presenta como monstruoso. Lo vemos, por ejemplo, en los cuentos infantiles populares que desarrollan el *mito de la Bella y la Bestia*, aunque su objetivo sea el de alertar a las niñas ante el *despertar de la primavera* y, por lo tanto, su relación con la sexualidad². Otras historias van incluso mucho más lejos, anticipando los problemas éticos que ya tenemos hoy en día en torno a la experimentación genética de los cuerpos y los seres vivos. El caso de *Frankenstein* de Mary Shelley (1818/1984) es paradigmático en este sentido, una historia que empieza con la creación de un cuerpo material que acabará revelándose en toda su humanidad. Una humanidad que surge después del horror, por el aspecto del monstruo y el combate que mantiene contra la soledad y el rechazo social. El mismo rechazo que sufren los *freaks* del film de Todd Browning (1932) o *El hombre elefante* de David Lynch (1980), cuya destino los convierte en objetos de exposición de las *paradas de los monstruos* de las antiguas ferias ambulantes³.

¹ Pie, A (2011). *De la reinvenió de la discapacitat o de l'articulació de nous tipus de trànsit social: la pedagogia i les seves formes sensibles*. Barcelona: Publicacions digitals de la Universitat de Barcelona. También encontramos este planteamiento en Sausse, S. (1996). *Le miroir brisé. L'enfant handicapé, sa famille et le psychanalyste*. Paris: Calmann Levy.

² La versión más conocida de esta historia cuenta cómo la Bella, la menor de cuatro hermanas, se convierte en la favorita de su padre, debido a su bondad desinteresada y su actitud cariñosa. No obstante, lo que desconoce la Bella es que, al pedir una rosa blanca, pone en peligro la vida de su padre y las relaciones ideales con él, pues la rosa blanca es robada en el jardín encantado de la Bestia, quien, llena de cólera, le impone el castigo de que en el lapso de tres meses debe entregarle a su hija menor, a cambio de poner a salvo su vida. Así es como la Bella se ve obligada a vivir con la Bestia, hasta el día en que, redimido por el amor, vuelve a su condición humana trocado en un hermoso príncipe.

³ Todo lo que nos muestran estos casos nos previene de la deriva a la que a menudo se ha entregado la ciencia, cuando la *ciencia del horror* y la *ciencia de la norma* han desarrollado la *ciencia criminal* (sólo hay que pensar en el nacimiento de los primeros códigos penales), aunque también ha sido capaz de alertarnos ante el tratamiento inhumano infligido a los ‘anormales’.

Así pues, la construcción de la alteridad de los cuerpos no normativos no deja de ser una estrategia para alejar lo que nos define como seres humanos. Una especie de <no querer reconocer> lo que somos. Una incapacidad para afrontar nuestra interioridad. Una interioridad que se construye en relación con los demás, pues la alteridad es fruto de una relación social, aquella que se establece con los diferentes –tal y como señala Marc Augé (1996)-. Y es que toda sociedad define una serie de relaciones "normales" (instituidas y simbolizadas) entre grupos y personas diferentes (entre generaciones, entre sexos, entre normales y anormales...), por eso es necesario establecer un mapa de la identidad y la otredad relativas. Es decir, establecer en un contexto determinado quiénes son los idénticos, quiénes los diferentes y cuáles son las relaciones que se establecen entre ellos. En este sentido, la antropología nos ha enseñado que identidad y diferencia son igual de importantes a la hora de definir el grupo y la persona ya que ambos se definen también por contraste. Identidad y diferencia son las dos caras de una misma moneda.

Nos movemos, pues, en el terreno de una especie de inconsciente social que en el afán desesperado de alejarse de su propia realidad ha desplegado dispositivos, discursos y espacios de aislamiento que terminan desterrando la respuesta a la pregunta sobre <¿quiénes somos?>. La mismidad no quiere otro espejo más que el suyo y la realidad es que los ideales ya no nos sirven, ya no sostienen la frágil condición humana ni operan como una respuesta y una referencia necesarias, sino como una incertidumbre constante y difícil de evitar.

2. La interdependencia: hacia una ética de fragilidades propias y ajenas

La autosuficiencia no es propia de la vida humana, nos dice Mèlich (2010). MacIntyre ya nos instaba a plantear la conveniencia de repensar la ética a partir de esta constatación: todos somos débiles y por tanto dependemos los unos de los otros para vivir humanamente. Nosotros señalamos este <humanamente> porque nos parece que toca lo más esencial de esta cuestión; es decir, recuperar lo más humano de aquello que nos hace humanos: la necesidad del otro, el reconocimiento de ese otro, el compartir la interioridad, la sensibilidad y la simpatía por el otro. Así, el autor nos dice: "el núcleo de la condición humana no ha sido realmente analizado en sus implicaciones Éticas" (MacIntyre 2001, 15). Esta es la cuestión de fondo que la diversidad

funcional⁴ ponen en juego, lo que nos lleva a pensar que buena parte de las reacciones, tratamientos, actitudes y discursos que se le han dispensado responden a un intento más o menos exitoso de alejar la idea de debilidad o fragilidad de la conciencia colectiva. Tal y como nos recordaba Romañach⁵ en una entrevista reciente:

“Las situaciones de dependencia creo que están muy minusvaloradas por la sociedad; en este sentido nadie reflexiona que todos hemos sido bebés y que como tales vivimos en una situación de dependencia en la que la solución natural es la familia; posteriormente podemos decir que existe un paréntesis y aún más tarde, en la vejez, volvemos a vivir situaciones de dependencia. En este sentido, la gente que está en el poder se sitúa en dicho paréntesis y se olvida que ha sido dependiente y se olvida también que volverá a serlo (...). El tratamiento desde las políticas sociales se hace como si aquellos que escriben las leyes fueran ajenos a las mismas; esto es sistemático desde el punto de vista político y desde el punto de vista ideológico. Es decir, parece que esto sea para los otros de manera que siempre se construyen las soluciones para dichos otros (...).”

Esta omisión del carácter ontológico de la dependencia en prácticas y discursos es lo que indudablemente ha conducido a ejecutar acciones para alcanzar lo que podemos llamar como <el gran plan de mejora de la especie humana>; es decir, a ejecutar las acciones humanas más crueles y sangrientas de la historia de la humanidad. El holocausto nazi es el extremo y el paroxismo de esta idea-ideal del ser humano como ser acabado, completo e independiente. Pero también los intentos de las actuales sociedades democráticas globalizadas, dichas posmodernas, para borrar el mal, el conflicto, el destino, la desmesura, en provecho de un ideal de gestión tranquila de la vida orgánica⁶.

Si hablamos, pues, de autonomía y responsabilidad -especialmente de la primera- no podemos hacerlo desde la idea de que aquella es el opuesto positivo de la dependencia, ya que la auténtica autonomía incluye la dependencia o, mejor dicho, la interdependencia. Y, en consecuencia, apuntaremos a la recuperación de las alianzas humanas más básicas. Pensar esta idea y articularla es

⁴ Término propuesto desde el Foro de Vida Independiente para sustituir el concepto de <discapacidad>.

⁵ Fragmento de una entrevista realizada a Javier Romañach recogida dentro de Planella, Moyano i Pie (2011). *Activismo y Lucha encarnada por los derechos de las personas con dependencia en España: 1960-2010*. (Proyecto de investigación: *Controversias tecnocientíficas y participación ciudadana en las políticas sociales de dependencia* (CSO208-06308-C02-02)).

⁶ Justo después de Auschwitz -nos dice Roudinesco (2009, 183)-, todos los términos que supuestamente definían lo propio del hombre fueron objeto de un serio cuestionamiento. Dado que el hombre había sido capaz de inventar, gracias a los progresos de la ciencia y de la técnica, una forma de exterminio del hombre como nunca se había producido en la historia de la humanidad, urgía preguntarse cuál debería ser su lugar en el seno de este mundo.

el objetivo de esta comunicación. Y hacerlo, especialmente, en términos educativos. Pero el tipo de aproximación que debe producirse en esta temática está relacionada con el hecho de poder pensar el tema de la fragilidad y la dependencia como un problema social y político. MacIntyre nos dice que se trata de imaginar una sociedad política que parta de la premisa que la discapacidad y la dependencia son fenómenos que cualquier individuo experimenta en algún momento de la vida. De modo que el interés en cubrir las necesidades que sufren las personas con discapacidad no es un interés particular sino universal y, por tanto, asociado a la idea del concepto de bien común (MacIntyre 2001, 154).

Más allá de esta idea de bien común aquí se apela a la recuperación de lo más humano del ser humano. Y esta recuperación requiere de una aproximación feminista -en el sentido amplio del término- capaz de resituar algunas características humanas en el lugar que verdaderamente le corresponden. Paco Guzmán (2010) nos hablaba de la *ética del cuidado o de la implicación*. Carol Gilligan (1985) nos hablaba de las *diferencias* entre la *ética de la justicia (masculina)* y la *ética del cuidado o ética de la responsabilidad (femenina)*. Y más recientemente Arnau y Toboso presentaban un trabajo de análisis del modelo teórico de la diversidad relacionándolo con las aportaciones de Nussbaum y Sen en torno a las ideas de *justicia y desigualdad*⁷.

Los grupos que han impulsado con mayor fuerza una apertura en las *maneras de ser y estar en el mundo* han sido las mujeres y las personas con diversidad funcional, los antiguos ‘anormales’. Y de estos dos grupos, nos dicen Arnau y Toboso "(...) habría que aprender, finalmente, que la independencia es, más que nada, inter-dependencia" (Arnau y Toboso 2009, 152). Si este siglo XXI, como algunos han señalado, será el siglo femenino, es indudable que la temática de la dependencia y la autonomía debe quedar revestida de esta nueva significación que el feminismo puede aportar mediante la *ética de la responsabilidad*. El planteamiento de Gilligan, según Guzmán, nos lleva a la noción de interdependencia "(...) ya que establece que aquel por el que nos preocupamos (cared-for) depende del que se preocupa (one-caring), tanto como éste de aquél" (Noddings, 1984 citado por Guzmán 2010, 52). Gracias a esta ética de la implicación o el cuidado pasamos a una situación de interdependencia en la que es posible una nueva construcción ética y social (Guzmán 2010, 52). Y si esta construcción ética y social se puede defender desde el feminismo es porque las mujeres han

⁷ Este último análisis critica el punto de vista ilustrado que se pone de manifiesto en la idea de la independencia y la autonomía y que al final supone, en materia de filosofía política o del derecho, una revisión de las Teorías de la justicia (utilitaristas, liberales, marxistas...).

sostenido un modelo tradicional del cuidado que, sin embargo, no han dejado nunca de cuestionar.

Apuntamos brevemente aquí, por ejemplo, una etnografía de Bofill (2010) que surge a partir de la sensación generalizada de injusticia que la situación de desatención a las personas mayores y dependientes -ante la crisis de un modelo tradicional de cuidado y la falta de respuestas adecuadas por parte de las instituciones públicas y privadas- genera en estas mismas personas y sus familiares y cuidadores/as. La particularidad de esta aproximación antropológica radica en el hecho de poder escuchar las voces de estas cuidadoras ya mayores -y por tanto potenciales receptoras de cuidados en un futuro próximo- mientras la autora ordena, clasifica e interpreta sus discursos y prácticas en un análisis generalizado sobre la vejez y las situaciones de dependencia. Si por un lado sus informantes exponen algunos aspectos favorables del modelo tradicional del cuidado, por el hecho de que la familia aparece como el espacio natural en el que éste se resolvió en el pasado, otros testimonios muestran una resignación que no está exenta de rabia pero de la que, sin embargo, se obtiene cierto sentido a la vida:

“Davant d’una vida dedicada a la cura dels pares, sovint s’hi expressa un sentiment d’estafa: “Nosaltres—diuen la Maria i l’Antònia, dues germanes solteres de 85 i 88 anys— no hem tingut una vida pròpia, és com si d’alguna manera ens haguessin estafat la vida”. La Maria i l’Antònia varen tenir cura dels seus pares fins que varen morir. La mare va morir fa catorze anys; la seva habitació no l’han tocada, tot està igual. Han viscut sempre a la casa de la família, un pis de lloguer. Reben totes dues una pensió no contributiva de 220 euros al mes. Tenen por que les facin fora de casa; n’han sentit a parlar molt, d’això. Totes dues pateixen dels nervis, d’ansietat i d’insomni. L’Antònia fa dos anys que no surt de casa; la Maria gairebé no baixa. De fet, diuen, no ho troben pas a faltar. El carrer els fa por (...).

(...) Com es pot veure (en aquest cas), el reconeixement d’aquest deure explica no només determinades formes de convivència familiar, sinó també determinades trajectòries en relació amb el matrimoni o la solteria. Així, contràriament al testimoni d’unes dones que atribueixen a l’afebliment de la institució familiar, i els canvis en les pautes d’habitació i de sociabilitat, la responsabilitat del buit que elles mateixes experimenten davant la cura, altres dones busquen en aquest mateix model de família, convivència i emancipació la resposta a una situació present de solitud i desempara” (Bofill 2010, 77-84).

Este tipo de tensiones internas relacionadas con el cuidado y la desigualdad social son, entre otras, las que de alguna manera señalan la necesidad de repensar, por un lado, las vinculaciones humanas contemporáneas y, por el otro, la misma idea de dignidad humana, preponderante actualmente, que parte del modelo de *ser humano capaz*. Por eso hay que re-fundar la misma idea de dignidad humana llevándola más allá del supuesto de que hay vidas mejores que otras. Esta superación del

ideal del ser humano capaz, y en consecuencia, de la idea de dignidad, es la que sitúa el cuidado y la dependencia en unos parámetros completamente diferentes, subvirtiendo la noción actual de *carga* que tiene para unos y para otros, tal y como hemos podido ver en la etnografía citada.

3. Los vínculos de la autonomía

Esta ética de la implicación o el cuidado también requiere de una comprensión, desde lo más interior del sujeto, de los procesos de exclusión que, en la biografía particular, se han ido construyendo; es decir, de qué manera la exclusión y negación de la propia vulnerabilidad se ha ido apoderando de uno mismo, de qué manera la exclusión, dirigida contra la propia vulnerabilidad, se ha terminado redirigiendo contra aquellos que la visibilizan. Por esta razón, nos parece oportuno poner en juego las aportaciones de Judith Butler cuando nos dice que:

“(…) Para poder persistir psíquica y socialmente, debe haber dependencia y formación de vínculos: no existe la posibilidad de no amar cuando el amor está estrechamente ligado a las necesidades básicas de la vida. El niño no sabe a qué se vincula; sin embargo, tanto el bebé como el niño deben vincularse a algo para poder persistir en sí mismos y como sí mismos. Ningún sujeto puede emerger sin este vínculo formado en la dependencia, pero en el curso de su formación ninguno puede permitirse el lujo de <verlo>. Para que el sujeto pueda emerger, las formas primarias de este vínculo deben surgir y a la vez ser negadas; su surgimiento debe consistir en su negación parcial” (Butler 2001, 19).

Existe una convergencia entre las aportaciones de Butler y Mèlich ligada al tema de la vulnerabilidad. Butler nos ofrece elementos deconstructivos de la misma discapacidad y Mèlich inicia una apertura hacia lo que podemos conceptualizar como una *pedagogía sensible*. Específicamente, Butler nos dice que el sujeto se forma en la subordinación y que esta última proporciona la misma condición de posibilidad del sujeto. Es decir, el amor no es una elección, es anterior al juicio y a cualquier decisión.

Es esta dinámica la que lleva a la autora a afirmar que no hay manera de deshacerse de esta condición de vulnerabilidad primaria. Butler nos dirá que la autonomía, en el ser humano, está condicionada por la dependencia y la subordinación y que esta última se reprime. Es decir, la vinculación/subordinación primaria, necesaria en el desarrollo humano, es lo que permite alcanzar

la autonomía, pero esta se logra en tanto se produce la represión de aquella subordinación fundacional. Posiblemente es esta represión fundacional, de la que nos habla la autora, lo que constituye el núcleo duro de las dinámicas excluyentes o de las simplificaciones abusivas en esta materia.

Pero lo que queríamos volver a destacar aquí es el supuesto del que parte Butler, es decir, el hecho de que hay algo que une a la humanidad y es que todos somos vulnerables al sufrimiento, el dolor, la violencia y el miedo. A partir de ahí podemos lanzar la sugerencia de que quizás nuestra responsabilidad política y ética se constituye desde el reconocimiento que la autosuficiencia no es propia de la vida humana. Es decir, lo humano es resultado de una ruptura con la autosuficiencia (Mèlich 2010, 240). Pero esta ruptura con la autosuficiencia, este retorno a la precariedad y vulnerabilidad de lo humano, se dificulta especialmente por los esquemas normativos de inteligibilidad que se utilizan. Esquemas que estipulan, a priori, lo que es y no es humano, vidas mejores que otras. Son esquemas que tienen, entre otras cosas, una función de inmunización ante el dolor ajeno. Esquemas que bloquean la sensibilidad y la compasión -en su auténtico sentido etimológico-. Y se dificulta también, siguiendo a Butler, por el carácter de negación inconsciente de las dependencias primarias citado anteriormente. En este sentido, la presencia del otro nos recuerda nuestra vulnerabilidad estructural y, más aún, la presencia de alguien definido desde su situación de dependencia. Es por ello que Butler se pregunta: “¿cómo podemos ir al encuentro de la diferencia que cuestiona nuestras redes de inteligibilidad sin intentar anular el desafío que nos trae la diferencia? ¿Qué puede significar aprender a vivir en la ansiedad de este desafío, sentir que se retira la seguridad de la áncora epistemológica y ontológica, pero estar dispuestos, en el nombre de lo humano, a permitir que lo humano se convierta en algo diferente de lo que tradicionalmente se asume que es?” (Butler 2006, 60). Butler sitúa la respuesta en la necesidad de aprender a vivir y abrazar la destrucción y rearticulación de lo humano sin saber, a priori, cuál será la forma precisa que toma y tomará nuestra humanidad; es decir, sin cerrar la definición de lo que es el ser humano.

Este tipo de discursos y planteamientos son los que creemos se articulan e impulsan desde la alianza reciente entre el Movimiento de Vida Independiente y el Movimiento Feminista de Precarias. En su último trabajo⁸ plantean lo siguiente:

⁸ Se trata de un libro conjunto elaborado entre las dos organizaciones, el título para el primer borrador ha sido *La alianza imprescindible cojos, precarias...¿quién quiere ser normal?*

“La persona fuerte, absolutamente independiente y autosuficiente, esa que la publicidad trata de vendernos como la persona «normal» pero a la que, curiosamente, sólo lograremos parecernos tras consumir, hazaña imposible además de poco deseable, una gama interminable de productos (...), no existe. Lo cierto, lo que creemos saber de nosotras y nos parece observar en los demás es, más bien, que todos somos seres vulnerables. Y esa vulnerabilidad nuestra, ineludible, nos hace frágiles. Pero esa fragilidad que nos compone puede convertirse en nuestra debilidad (...) o en nuestra fuerza (...). Sabernos frágiles nos libera de esa ficción de fortaleza inquebrantable para permitirnos reconocer nuestro lado oscuro y necesitado, pero también para dejarnos descubrir nuestro lado generoso, capaz de dejarse afectar y atravesar por los demás.” (A.A.V.V. 2011, 8)

Esta alianza supone un ejemplo práctico de articulación de esta nueva significación ontológica de la dependencia y, en consecuencia, la ética del cuidado de la que hablábamos más arriba. Es un registro ético centrado en dicha resemantización de la vulnerabilidad. En este sentido, no hay que añadir que se asientan también en una idea de autonomía radicalmente diferente y conectada a la noción de interdependencia que ya hemos introducido. Una interdependencia que apunta a la restitución de las vinculaciones humanas desde la experiencia. Y aquí hablamos de un <repensar> los vínculos y las alianzas más allá de su dimensión mercantil o utilitarista, sino desde el reconocimiento de la propia fragilidad y necesidad del otro. Una noción que nos acerca a una *ética de la hospitalidad*, tal como propone Canimas (2006), y que bien nos permite hacer este vínculo entre la autonomía y la responsabilidad al que se nos emplaza a reflexionar en este Congreso. Es decir, la experiencia entendida como un acto de encuentro, reconocimiento y acogida del otro a partir del cual la moral es posible, y es que este otro también nos interpela, nos pide atención y respuesta y nos convoca a la responsabilidad, a *hacernos cargo*. Un *hacernos cargo* directamente vinculado al reconocimiento de una interdependencia mutua.

4. Hacia un reconocimiento de la propia vulnerabilidad y dependencia

Desde aquí, la pedagogía no parte de un proyecto cerrado de lo que debería o no debería ser la humanidad, sino de una revalorización de la debilidad, la vulnerabilidad, la dependencia o la fragilidad. Un reconocimiento de lo que nos constituye y nos define como seres humanos y que nos conduce a otro tipo de proposiciones pedagógicas, ahora en la esfera de lo que está más relacionado con el otro a partir del reconocimiento de la propia fragilidad. Así pues, lo relevante en esta cuestión es que la vulnerabilidad y la dependencia son características propias del ser humano, son lo que lo constituyen como tal. Y esta idea supone un punto de inflexión en la definición de la misma

diversidad funcional (discapacidad), al quedar suspendida como categoría. En falso, e indefinidamente interrogada.

Más allá, sin embargo, podemos afirmar que es posible una ruptura con la autosuficiencia si existe una superación de la lógica cartesiana. De hecho, de lo que hablamos aquí es de superar los discursos metafísicos, los viejos ideales y cualquier tipo de planteamiento dicotómico que de manera recurrente nos empuja, justamente, a olvidar lo que nos constituye como seres humanos, a olvidar nuestra vulnerabilidad ontológica.

Para Joan Carles Mèlich⁹, desde Parménides toda la metafísica sostuvo un núcleo común: la convicción de que hay algo que es firme, estable e inmóvil que trasciende el tiempo y el espacio. Esto se ha traducido en diferentes conceptos: idea, alma, moral..., que en última instancia suponen la existencia de algo estable que nos da seguridad y nos orienta. Esta metafísica sostiene que si se niega un sentido último, una realidad verdadera y última no interpretable se cae en el relativismo y el nihilismo. Mèlich elabora una crítica voraz a la metafísica apelando a la diferencia entre perspectivismo y relativismo. Una cosa es afirmar que todo tiene el mismo valor y otra cosa es señalar que la realidad y la verdad son interpretaciones sujetas a un contexto, una posición o un momento, lo que no significa que no existan perspectivas mejores que otras. Negar el sentido último no significa que no pueda existir una ética perspectivista¹⁰. Es verdad que hay situaciones en las que se confrontan diferentes valores o principios y hay que decidir cuál de ellos debe prevalecer. Pero reducir la ética a este ejercicio empobrece enormemente nuestra condición humana y nuestra capacidad de evitar y resolver problemas éticos. De evitar problemas porque -como dice Canimas (2006) -, el reconocimiento y la acogida del otro permiten y facilitan el encuentro. De resolverlos, porque en la moral no sólo hay razones, sino también sentimientos, afectos, narraciones. Cuestión esta última totalmente relevante cuando hemos propuesto la necesidad de repensar el registro en el que se mueven las *vinculaciones y alianzas humanas* contemporáneas.

Educar, para Mèlich, no está relacionado con la transmisión del sentido de la vida, porque el sentido no puede darse, sino que está relacionado con la formación de una razón imaginativa, que sea capaz

⁹ Información extraída del Ciclo de jornadas "Arte, Literatura y Contingencia. Pensar lo educativo de otra manera" inscritas en el *Seminario de Sociedad y Cultura Contemporáneas (SEMSOCU)* de la Universidad Europea Miguel de Cervantes, en colaboración con el Instituto Superior de Filosofía de Valladolid organizado los días 29 y 30 de enero de 2009.

¹⁰ En este sentido Mèlich aclara que el nihilismo no significa una falta de sentido sino una falta de sentido último.

de narrar sentidos, en plural, porque nunca existe un único sentido sino sentidos diferentes (Mèlich 2006, 25). Es esta búsqueda de sentido la que de una manera u otra se nos presenta como objetivo pedagógico fundamental.

Para este autor es necesario incluir un punto de vista literario en la lógica pedagógica. La razón literaria es la que permite inventar sentidos. La narración literaria conecta con la vida, con la ambigüedad, con la contradicción, con las cosas tal y como <nos pasan>. Y conecta, por lo tanto, con la vulnerabilidad, la debilidad y la dependencia. Es un discurso particular que no pretende la universalidad y que parte de la experiencia, de la alteridad y del acontecimiento. Desde aquí, por tanto, no hay verdades absolutas sino experiencias particulares. En la pedagogía de Mèlich hay algo de la *sensibilidad* que es ineludible. Y es justamente esta idea de sensibilidad ineludible la que quisiéramos subrayar. La educación para el autor está formada por individuos que son capaces de horrorizarse del sufrimiento ajeno, no desde la empatía, sino desde el reconocimiento de este sufrimiento, precisamente, como ajeno; cuestión que Mèlich (2010) conceptualiza dentro del registro de la compasión. Y la compasión nos remite a las emociones que, a pesar de sus peligros, son componentes esenciales para iluminar el juicio moral y orientar la conducta. La compasión, pues, hace posible el surgimiento de una razón emotiva, imprescindible a la hora de reconocer la debilidad del otro. Como dice Adela Cortina « (...) quien carece de compasión no puede captar el sufrimiento de los otros; quien no tiene capacidad de indignación carece del órgano necesario para percibir las injusticias. Las emociones son antenas que nos permiten conectar con países desconocidos, sin ellas no tendríamos noticia de tales países. La ceguera emocional produce ese analfabetismo emocional sin el que la vida ética es inviable.» (Cortina 2007, 87).

5. Hacia una corporización de la pedagogía

La ruptura con la autosuficiencia comentada más arriba exige una conexión y una comprensión con el propio cuerpo, pero no una comprensión únicamente biofisiológica, sino como lugar de vivencias del sentir, del pensar o del hacer, como espacio nunca completamente cerrado (Romañá, 2010; Pie, 2010, 2011). La superación de la lógica cartesiana está relacionada, entonces, con una especie de restitución del lugar simbólico que ocupa el cuerpo. Y es desde aquí que toma una importancia capital la cuestión del cuidado del otro. Es decir, hablamos de la posibilidad de redimensionar este

acto del cuidar. Hablamos, por tanto, de comprender el cuerpo y tratarlo ya no como la carcasa poco valiosa del alma o de la mente, sino como aquello que nos constituye y nos construye en su totalidad. La corporeidad desde aquí ya no es materia inferior, no tiene que ver puramente con cuestiones mecánicas¹¹. Es esta conexión con el cuerpo como territorio de escritura y re-escritura lo que permite saberse vulnerable, finito e incompleto, lo que facilita otro tipo de aproximación a la <diferencia>, la propia y la ajena.

Sabernos vulnerables nos aproxima también al otro y a la interdependencia como realidad que construye relaciones. La importancia de la dimensión simbólica del cuerpo en pedagogía la vemos precisamente en la captura permanente que ha sufrido en manos del discurso biomédico. La vemos, pues, en su silencio histórico. Corporizar la pedagogía significa recuperar lo sensible, lo débil, lo vulnerable para edificar desde una lógica crítica y deconstructiva, en permanente revisión de sus propósitos. En permanente revisión de los saberes, los discursos y los diferentes tipos de tematizaciones de las diferencias (Pie, 2009a, 2009b). En definitiva, en permanente revisión de lo que somos sabiendo, a priori, que no hay una única respuesta para definir aquello que somos. Corporizar la pedagogía significa también alejarla de la lógica instrumental, construirla desde los requerimientos de aquellos <otros> a los que va dirigida. En cierto modo significa debilitarla, vincularla a la experiencia de las cosas que pasan, al acontecimiento, a la emoción y, especialmente, a los sentidos particulares <de aquello que pasa>, <de aquello que nos pasa>. Así pues, siguiendo con esta lógica, podemos afirmar que no se trata tanto de educar para la autonomía sino justamente de educar para el reconocimiento de la interdependencia, lo que tendrá consecuencias radicalmente diferentes en la constitución de los sujetos y las relaciones.

6. Conclusión

Nos hallamos en un cambio de paradigma que está afectando diferentes esferas: desde la manera en que se construye el saber, hasta la manera en que entendemos las instituciones, educamos, vivimos... Estamos en un momento ideal para reinventar ideas, conceptos, constructos ... que hoy

¹¹ Esta nueva concepción del cuerpo la podemos ejemplificar a partir de la metáfora de los *cyborgs* (Cybernetic organism). En el sentido que le dio Dora Haraway (2000), el *cyborg* supone una nueva ontología del ser humano y es posible a partir de la relegación parcial o la transgresión corporal o social de un cuerpo visto como fijo y limitador. Los *cyborg* son, por lo tanto, terreno de posibilidad de una nueva concepción del cuerpo y, en consecuencia, de una nueva concepción de lo que es el ser humano.

están obsoletos y que, hasta hace poco, ni siquiera se cuestionaban. Ideas, conceptos y maneras de hacer y de ser que en definitiva se les suponía una bondad. Y en este sentido, lo que era o es bueno no está tan claro que lo sea ahora. Tampoco lo que era malo. Desde aquí, como decíamos, justamente uno de los motivos que ha llevado al ser humano al desastre de Auschwitz ha sido el exceso de ideal, el exceso de ideas supuestamente buenas, el exceso de Humanidad, una determinada idea de humanidad: la eliminación de la diferencia, el exceso de completud, el olvido consciente de la necesidad que tenemos del otro, del otro diferente, no igual, el olvido de la dependencia más ontológica del ser humano.

La negación de la mujer, la discapacidad, el viejo, el negro... han sido fruto de un hombre blanco heterosexual superlativo. La cuestión es que los ideales han caído, ya no sirven, se necesitan ideas nuevas, ideas que se renueven, que se repiensen continuamente. Dios ha muerto, ya no estamos orientados en aquellos ideales, de ahí la posibilidad de que los colectivos minorizados puedan repensarse a sí mismos desde espacios y lugares ocupados antes por ese Dios, por ideas cerradas y absolutistas, en definitiva lugares hoy desocupados y en proceso de colonización por parte de dichos colectivos.

En este momento debemos repensar también algunas instituciones que ya no responden a las nuevas sinergias. El valor de la razón, del saber técnico, del hombre, de la objetividad, de la verdad única y última han entrado en crisis y se empieza a reconocer la importancia de recuperar el cuerpo, la sensibilidad, la mujer, la vulnerabilidad, cuestiones todas ellas históricamente negadas, reprimidas y olvidadas. Lo que nos enseña la historia es justamente una negación constante del valor de la vulnerabilidad. Auschwitz ha servido para reconocer que este olvido consciente ha sido el inicio de la catástrofe y que ahora no se trata de recuperar un humanismo rancio o una sensiblería mal entendida, sino de pensar el ser humano desde la fragilidad, la dependencia y la incompletud.

En definitiva, lo que quisiéramos señalar es la necesidad de reivindicar, incluso politizar una especie de *elogio a la debilidad*. En términos de Nietzsche, se trata de transvalorar los valores de la humanidad. Transvalorar aquellos valores relacionados con un exceso de humanidad. Una transvaloración que como decíamos está relacionada con el hecho de que no está tan claro que la vulnerabilidad, la discapacidad y la dependencia sean negativas, evitables a poder ser. De momento aquellas parecen ser lo que pueden salvar al ser humano de sí mismo.

En este modo de enfocar el tema, la vulnerabilidad vinculada a la discapacidad se vuelve subversiva. No esconder la vulnerabilidad sino darle un nuevo significado. Utilizando los términos de Jollien (2001): elogiando la misma debilidad. El autor habla de utilizar la experiencia de las personas con diversidad funcional para sensibilizar a todos. ¿Sensibilizar de qué? De la dimensión trágica del ser humano y su potencial creador. La existencia es trágica en sí misma, nos dice, cuestión ya señalada con anterioridad por multitud de autores. Pero hoy se niega la dimensión trágica por la vía de la patologización y de la química. No se trata de dar testimonio desde la discapacidad reflexionando sobre la condición humana para revalorizar lo que hay de humano en las personas con diversidad funcional; sino de revalorizar o, mejor dicho, reinventar la misma condición humana desde la experiencia de la discapacidad, la vulnerabilidad y la dependencia. Se trata de algo muy diferente. No es un <reconquista> de lo humano enmascarada detrás de la discapacidad, sino de un enriquecimiento, un despertar de la condición humana, un desenmascaramiento (desenmascarar la mascarada) de lo que se ha intentado elevar como ideal humano que, justamente, ha excluido lo más humano de lo humano (la diferencia, la dependencia, nuestra condición hermenéutica).

Bibliografía

Arnau, S. y Toboso, M. (2009). La “In-dependencia”: un nuevo derecho de ciudadanía. Una cuestión de derechos humanos. En E. Casaban (Ed.), *XVII Congreso de Valencia de Filosofía* (pp. 149-162). València: universitat de València i Universitat Jaume I.

A.A.V.V. (2011). *La alianza imprescindible: cojos, precarias...¿quién quiere ser normal?*(Material inédito).

Augè, M. (1996). *El sentido de los otros. Actualidad de la antropología*. Barcelona: Paidós.

Bofill, S. (2010). La injusticia en la velesa [Versión electrónica]. *Revista d’etnologia de Catalunya*, 35, 70-87.

Butler, J. (2001). *Mecanismos psíquicos del poder: teorías sobre la sujeción*. Cátedra: Madrid.

— (2006). *Deshacer el género*. Barcelona: Paidós.

Canimas, J. (2006). La ética aplicada a la intervención social. *Servicios Sociales y Política Social. Revista del Consejo General del Colegio Oficial de Diplomados en Trabajo Social*, 73, 135-144.

Cortina, A. (2007). *Ética aplicada y democracia radical*. Madrid: Tecnos, (4ª).

Gilligan, C. (1985). *La moral y la teoría. Psicología del desarrollo femenino*. México: Fondo de Cultura Económica.

Haraway, D. (2000). *Ciencia, Cyborgs y Mujeres: la reinención de la naturaleza*. Madrid: Cátedra.

Jollien, A. (2001). *Elogi a la feblesa*. Barcelona: La Magrana.

Guzmán, F., Toboso, M., Romañach, J. (2010). Fundamentos éticos para la promoción de la autonomía: hacia una ética de la interdependencia. *Alternativas*, 17, 45-61.

Macintyre, A. (2001). *Animales racionales y dependientes*. Barcelona: Paidós.

Mèlich, J.C. (2006). *Transformaciones: tres ensayos de filosofía de la educación*. Buenos Aires: Miño y Dávila.

Mèlich, J.C. (2010). *Ética de la compasión*. Barcelona: Herder.

Nussbaum, M. (2006). *Las fronteras de la justicia: consideraciones sobre la exclusión*. Barcelona: Paidós.

Pie, A. (2009a). *Educació social i Teoria Queer: de l'alteritat o les dissidències pedagògiques*. Barcelona: UOC.

— (2009b). De la teoria queer i les altres maneres de pensar l'educació. *Temps d'Educació*, 37, 253-270.

— (2010). *De la reinvençió de la discapacitat o de l'articulació de nous tipus de trànsit social: la pedagogia i les seves formes sensibles*. Memoria para optar al título de Doctor. Teoria i Història de l'Educació, Universitat de Barcelona, Barcelona, España.

— (2011). Discapacitat, vulnerabilitat i dependència: la corporeització de la pedagogia. *Pedagogia i Treball social: Revista de Ciències Socials Aplicades*. (En prensa).

Romañá, T. (2010). *La cuestión de la corporeidad en la teoría educativa*. (Material inédito).

Roudinesco, E. (2009). *Nuestro lado oscuro. Una historia de los perversos*. Barcelona: Anagrama.

Sheley, M. (1818/1984). *Frankenstein*. Barcelona: Bruguera.