

FORMACIÓN

"...descubríamos que la filosofía y las ciencias humanas vivían según una concepción muy tradicional del sujeto humano y que no bastaba con decir, ya sea con los unos, que el sujeto era radicalmente libre, ya sea con los otros, que estaba determinado por condiciones sociales. Descubríamos que era necesario liberar todo lo que se oculta detrás del empleo aparentemente simple del pronombre 'yo'. El sujeto: una cosa compleja, frágil, de la que es difícil hablar y sin la cual no podemos hablar"
(Michel Foucault, citado por Roudinesco y Plon, 1997:984).

El interrogante sobre el aprendizaje de la vida -interrogante que se despliega en el triple cuestionamiento kantiano: ¿qué debo hacer? ¿qué puedo hacer? ¿qué me cabe esperar?- se concreta para el formador y para el formador

de formadores -sólo en

parte, naturalmente, porque el enseñante, sea cual sea el nivel en el que ejerza, es mucho más que lo que esa sola función permitiría pensar- en esta pregunta: ¿cómo abordar su propia formación y la formación del otro? En los últimos años, y tras una larga temporada de ostracismo, el pensamiento de raigambre marxiana vuelve a ser convocado -quizás en parte gracias al permiso de circulación que la psicopedagogía anglosajona ha concedido, con tanto éxito, a la escuela histórico-cultural vigotskiana- para orientar respuestas a tan básicos interrogantes. En el contexto de este regreso de los "espectros de Marx" (Derrida, 1993), mi pretensión en este artículo es compartir algunas reflexiones sobre el hecho de que el pensamiento educativo -incluido el que se denomina crítico-sea, sin embargo, tan renuente a recuperar uno de los dos extremos -el psicoanalítico- de lo que constituyó uno de los más enriquecedores diálogos intelectuales de la segunda mitad del siglo que ahora termina (el freudomarxismo) y sobre las consecuencias que la presencia o ausencia de la dimensión psicoanalítica en la reflexión sobre los modelos de formación pueda tener sobre éstos.

FORMACIÓN DEL PROFESORADO: LA DIMENSIÓN OLVIDADA

JOSÉ LUIS ATIENZA*

Postulo aquí que el psicoanálisis aporta no sólo -como práctica- un posible instrumento de cura por la palabra -que es lo que algunos se avienen, como mucho, a admitir- sino que constituye además y prioritariamente -como constructo teórico- un nuevo modo de pensar el mundo y al ser humano dentro de él. Ese modo -que no renuncia en absoluto a admitir la importancia fundante de la dimensión social en la construcción de la conciencia- pasa por poner en primer plano el lenguaje y la contingencia como causa, el primero, y como componente esencial, la segunda, del sujeto y, por lo tanto, como causa y componente esencial de los pensamientos, afectos y comportamientos de los individuos. El psicoanálisis es, como sugiere Althusser (1964:45), la última, hasta el momento, peripecia de **descentración** realizada por el hombre:

“Desde Coopérnico, sabemos que la tierra no es el ‘centro’ del universo. Desde Marx, sabemos que el sujeto humano, el ego económico, político o filosófico no es el ‘centro’ de la historia -sabemos incluso, contra los Filósofos de las Luces y contra Hegel, que la historia no tiene ‘centro’, sino que posee una estructura que no tiene centro necesario más que en el desconocimiento ideológico. Freud nos descubre, a su vez, que el sujeto real, el individuo en su esencia singular, no tiene la figura de un ego, centrado sobre el ‘yo’, la ‘conciencia’ o la ‘existencia’ -ya sea la existencia para-sí, del cuerpo-propio, o del ‘comportamiento’- que el sujeto humano está descentrado, constituido por una estructura que tampoco ella tiene otro ‘centro’ más que en el desconocimiento imaginario del ‘yo’, es decir en las formaciones ideológicas en las que se ‘reconoce’”.

Que desde algunos sectores se señale -como lo hace, por ejemplo, desde el pensamiento crítico, Rozada en su viva, vívida y vivida propuesta *Formarse como Profesor* (1997)- la necesidad de prestar atención a la diversidad, a “*la fragmentación, la atención a lo pequeño, a lo parcial, a lo particular, a lo débil*”, no indica que se acepte la radical indigencia que el psicoanálisis proclama, puesto que ese reconocimiento, lejos de ser asumido como componente esencial de la condición humana, como **sino**, es sólo admitido como **signo** de los tiempos, es decir, como un mal coyuntural -efecto del mal cultural de la modernidad mediante el cual ésta habría perdido su centro- o, dicho de otro modo, como -en palabras de Rozada- correlato de la perdida “de toda visión general, de la búsqueda de lo profundo, de las raíces, de lo estructural, de la inexistencia de cosmovisiones, de la renuncia a las teorías generales, a ir más allá del presente” (1997:167). Se plantea así como merma de algunos grupos enmarcados en un tiempo concreto lo que, desde el psicoanálisis, es considerado como dimensión profunda del hombre, a saber, su incapacidad esencial para concluir.

Que no se entienda que defiendo aquí, con el aval del psicoanálisis, la muerte de los valores, la inanidad de todo combate contra la **mentira**, la injusticia, la desigualdad, etc. Más bien, al contrario, pretendo sostener

que los valores sólo lo son si excluyen toda pretensión a una universalidad fundamentada sobre una racionalidad supuestamente universal ella misma -puesto que no son nada si no son el resultado de una opción libre- y que el combate por la justicia, la igualdad y la verdad está trucado si el pensamiento crítico no se eleva en primer lugar contra sí mismo, interrogándose sobre las razones de la razón sobre la que pretende edificarse.

1.- El psicoanálisis o la crítica de la crítica

La apelación al psicoanálisis no supone, pues, la renuncia al pensamiento racional, menos aún al pensamiento crítico, sino la voluntad de llevar a éste a sus últimas consecuencias, dándole una vuelta de tuerca más, ejercitando la crítica de la crítica. Es cierto que, parafraseando la famosa fórmula sobre las relaciones entre psicología y sociología de Politzer (1929), el psicoanálisis no guarda el secreto de los hechos humanos por el simple hecho de que este secreto no es de orden psicoanalítico sino de orden histórico-social, pero no lo es menos que, a nivel individual, la huella, la marca de los procesos históricos en los individuos no puede sólo ser rastreada por la sociología y, a la vez que, en la medida en que las acciones individuales no sólo son determinadas por la historia sino que, a su vez, la determinan, ésta sólo puede comprenderse si -además de estudiar el funcionamiento de los fenómenos externos a los individuos y la influencia determinante de aquéllos sobre éstos- intentamos entrar en el secreto -agazapado en el misterio de la estructura psíquica de los actores de la historia- de esas acciones individuales. Es decir, que la historia, y/o la sociología si se quiere, guardan el secreto de los hechos humanos -porque al fin y al cabo, al ser las ciencias de los hechos humanos de base, son las ciencias de la base de los hechos humanos (Sève, 1968)- pero los efectos de la historia -y también, por ello, sus causas, como resultado del movimiento dialéctico que los efectos generan- son, en los individuos, de orden psíquico y la ciencia que puede desentrañarlos es, no la sociología, ni siquiera la psicología, sino el psicoanálisis.

El psicoanálisis prolonga, pues, el pensamiento crítico. No escamotea la racionalidad sino que la sitúa en su auténtica dimensión humana, en su temporalidad, invitando al pensamiento a elevarse en primer lugar contra sí mismo, a interrogarse sobre las razones de la razón sobre la que pretende edificarse. El psicoanálisis escruta -evidenciando su indigencia- el último recoveco en el que el **yo** oculta los conjuros que justifican su proyecto de **ideal del yo**, el último reducto de su fe en la razón individual y en el conocimiento basado sobre esa fe, el último asentamiento de su aspiración a la inmortalidad, de su incapacidad para aceptar la muerte, la última pируeta para evitar mirar a la cara a su radical contingencia.

Por eso, precisamente, son tantas las resistencias a admitir la pertinencia racional de la invención de Freud.

Él mismo ya había advertido que uno de los componentes del inconsciente es la negación de su existencia.

Ahora bien, cuando la **ciencia** acepta su dimensión contingente pasa del lado del **saber**. En efecto, la **ciencia** tiende a constituirse silenciendo voces discordantes, desalojando ruidos que puedan hacer germinar la duda, reduciendo la polifonía, el dialogismo, la heteroglosia, volviendo la espalda no sólo a la voz del Otro que habla a través de los significantes desde el inconsciente, sino también a las voces de los otros, de aquéllos que no comparten las restricciones sobre las que su especializado y fortificado discurso se asienta. De alguna manera podría, por ello, decirse, que la ciencia tiende a constituirse de espaldas al saber, en una certeza ciega, en una desesperada apuesta por la inmortalidad. La lingüística, para limitarnos a un sólo ejemplo, se constituye contra el "habla", que es la única existencia real del lenguaje humano, realidad viva, en movimiento continuo, inventándose -para justificar su existencia- un objeto inmóvil y eterno, la "lengua", al que lo relativo, lo cambiante, la contingencia, la muerte -es decir todo aquello que caracteriza su efectivo estar en el mundo- no puede alcanzar.

El **saber**, en cambio, se funda sobre la duda, la apertura a la interrogación, la provisionalidad, la mezcla de lenguajes, miradas y discursos, la incompletud, el más allá de una disciplina concreta. El saber se abre paso en el desbordamiento de las fronteras y en los procesos ósmicos que en ellas tienen lugar. El saber sabe que todo posicionamiento (independientemente de la identificación que merezca en el catálogo de los hechos humanos -científicos o no) es siempre una ocurrencia de inserción del ser humano en la realidad. El saber es la aceptación de la dimensión moral en la empresa del conocimiento humano porque parte de la aceptación de la muerte.

2.- El carácter excentrado de la naturaleza y de la conciencia humanas

Lo que acabamos de decir sólo podrá ser compartido si se acepta que el sujeto humano -y la construcción de su conciencia- es el resultado de un doble proceso encadenado de excentración-recentración. Por una parte, existe el proceso de construcción sociohistórica de la naturaleza humana, es decir, el proceso según el cual la especie construye históricamente, como resultado de las inte-

"La apelación al psicoanálisis no supone la renuncia al pensamiento racional, menos aún al pensamiento crítico, sino la voluntad de llevar a éste a sus últimas consecuencias, dándole una vuelta de tuerca más, ejercitando la crítica de la crítica. El psicoanálisis prolonga el pensamiento crítico. No escamotea la racionalidad sino que la sitúa en su auténtica dimensión humana"

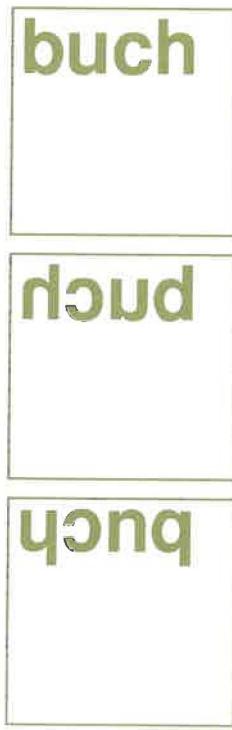
racciones sociales, su especificidad, la cual está escindida, pues, por un lado, es excentrada, al estar almacenada en el conjunto de las relaciones sociales, fuera de los individuos, y, por otro, es también centrada, está dentro de las personas, en la individualidad biológica especializada de cada uno de esos individuos. Por ello, la construcción del psiquismo individual humano de estos últimos, su hominización, procede -como subraya la psicología histórico-cultural- de lo interpsicológico a lo intrapsicológico, es decir, es el resultado del proceso de internalización o injerto de lo externo social sobre el organismo biopsíquico de cada aspirante a miembro de la especie.

Ahora bien, y por otra parte, el resultado de este proceso de construcción de la naturaleza humana escindida es no un yo sólido y monolítico, no una conciencia unificada y autosuficiente, sino una realidad psíquica ella misma escindida, una conciencia dividida, cuya esencia está también excentrada, pues no se conserva esencialmente en su parte consciente, en el sujeto del consciente de la conciencia, que no es más que un síntoma, sino en su dimensión inconsciente, en su realidad de sujeto sujetado que es el sujeto del inconsciente de la conciencia.

¿Sujetado por quién? No ya directamente por la realidad social externa, como ocurre en el primer movimiento de excentración-recentración, que da lugar a la alienación social de la que el pensamiento crítico se ocupa, sino por los efectos causados por esa realidad externa sobre el psiquismo individual al construirlo como humano. Son esos efectos los que constituyen el inconsciente. No todos los efectos, naturalmente, puesto que otros conforman el consciente, sino sólo aquéllos -procedentes de las interacciones en que tiene lugar la internalización de la naturaleza humana excentrada- que el sujeto no puede asimilar al desarrollo simbólico y que, por ello, se precipitan en formaciones constituidas por fijaciones imaginarias no simbolizadas. Estos efectos son, por principio, condenados al silencio, inefables -salvo si el psicoanálisis interviene con fortuna para simbolizarlos y, con ello, rescatarlos para el consciente de la conciencia- pero son ellos los que dirigen la acción del individuo.

3.- Todo es lenguaje

La psicología histórico-cultural sostiene que el psiquismo humano es el resultado de la interiorización de la cultura humana, social



© EMIL RUDER

y externamente almacenada, en cada miembro de la especie y que esa interiorización tiene lugar en el marco de interacciones mediadas por instrumentos semióticos, especialmente por el lenguaje, el cual es no sólo herramienta privilegiada sino también depósito cultural. Sin duda por ello Vigotski definía la palabra como microcosmos de conciencia humana.

La posición psicoanalítica, al menos en la versión refundadora del freudismo que es el lacanismo, otorga también al lenguaje un papel prioritario en la construcción del sujeto -que, en su realidad más profunda, insistimos en ello, es el sujeto del inconsciente-.

El ser humano está atrapado por el lenguaje desde su nacimiento, dice Lacan, debiendo entenderse por lenguaje aquí, el conjunto de los comportamientos culturales, la Ley simbólica que acoge al niño al nacer, el Orden cultural al que ha de someterse el recién nacido desde que ingresa en la comunidad a la que llega. Todo ello configura lo que Lacan denomina el lenguaje del Otro, con mayúsculas. El cachorro humano aparece como ser biológico en este Orden simbólico y se transforma en ser psicológico gracias a la atmósfera cultural que le baña. Ogilvie (1992:227), resume en un bello texto el pensamiento de Lacan a este respecto:

“... lo que es determinante ante todo en la esencia y la presencia del individuo encarnado en cuanto tal, no es su presencia física, ni siquiera su lugar simbólico, sino la presencia del significante antes de que se ponga a actuar. El ser humano es, en primer lugar, confrontado al Otro, antes de hacer ningún uso de él y la primacía de esta confrontación es decisiva: por esta razón es el lenguaje el que hará algo del individuo y no al contrario. Esta presencia del significante determina el surgimiento del sujeto mismo según una modalidad radical: antes del significante no hay, literalmente, nada. ‘El lenguaje causa el sujeto’ significa que sólo en presencia del lenguaje aparece la posibilidad de existencia del sujeto. Antes no hay más que lo orgánico, es decir nada desde el punto de vista del sentido. Como bajo el efecto de una inspiración de aire, el ser humano es aspirado a la existencia, invitado a ocupar ese lugar vacío en torno al cual, antes de que él hable, e incluso de que se le hable, se habla de él. Sin esta confrontación sería simple cuerpo, persistiendo sin más en su supervivencia orgánica, vida inmediata sin distancia y sin sentido”.



© EMIL RUDER

“Las acciones de formación no pueden ser actos de adoctrinamiento ni de sometimiento sino que, como toda acción humana, son, ante todo, actos éticos. El saber sobre la formación ha de provenir de una tarea intersubjetiva en la que los sujetos se construyen en un proceso que nunca se termina”

El sujeto, pues, no tiene otro modo de decirse más que en los términos del Otro. Y ello porque el lenguaje no es ese instrumento mediante el cual “yo me expreso” sino que es el Otro el que se expresa a través de él: el lenguaje es esa realidad previa, ese Orden que ya existe antes de que el individuo nazca, que es exterior a él y que, sin embargo, a la vez, le constituye enteramente de modo que la aparición del sujeto sólo puede realizarse en los términos de su desaparición. Y no hay alternativa posible a ese yo rehén del Otro. Frente a él no hay un hipotético yo auténtico sino un no-ser.

En efecto, el individuo nace de una perdida de algo que nunca llegará a la existencia: ese algo es lo que está presente en el movimiento de apertura que precede al de cierre que asegura la existencia del ser humano como humano. Esa pérdida es, en realidad, la inmortalidad: el ser vivo llega al mundo mediante un ciclo sexual, y ello indica al ser humano que “*su nacimiento es el signo de la muerte y, por lo tanto, la negación de su inmortalidad*” (Ogilvie, p. 229). La condición de la existencia de la especie es la muerte de sus individuos los cuales sólo nacen para morir, es decir, para hacer continuar la especie. Pero lo que tiene sentido para la especie no lo tiene para los individuos y éstos, desde el nacimiento, están arrojados a una existencia en la que buscan desesperadamente esa pérdida original, eso a lo que no pudieron abrirse, puesto que tuvieron que renunciar a ello para ser-fuera, de modo alienado, que es su única forma de ser. La muerte está así inscrita en el propio nacimiento del individuo humano. Más aún, el ser humano nace de morir, de renunciar, de modo que no se trata de que sea un yo que se pierde, pues su única realidad es este “*toque de muerte del que recibe la marca de su nacimiento*” (Lacan, 1965, p. 345).

El inconsciente es, entonces, lo que queda de esta operación -inevitabile y necesariamente no exitosa- de apertura-cierre que constituye el sujeto, los efectos de la palabra del Otro que no llegan a simbolizarse, es decir, la parte del discurso transindividual que se le hurta al individuo para poder restablecer la continuidad de su discurso consciente (Lacan, 1953). El inconsciente está así formado por los fracasos de los intentos de acceso a lo simbólico de determinadas experiencias. Por ello, en el Orden simbólico esas experiencias no pueden figurar más que como agujeros, como lagunas, “*como capítulos censurados*” de la historia del sujeto,

"Con frecuencia, el pensamiento formativo funciona como una máquina de exclusión y, por lo tanto, de culpabilización. En efecto, cuando pretendemos convertir al otro en lo que deseamos que sea para nosotros le estamos culpabilizando y le hurtamos la posibilidad de responsabilizarse. En estas circunstancias realizamos un verdadero acto de perversión de la dimensión ética"

y sólo pueden ser aprehendidos como tales lagunas y agujeros. Pero, como en los negativos de las fotografías, es del lado de la oscuridad donde se encuentra la luz a la hora del revelado.

Ahora bien, aunque el inconsciente esté formado por las lagunas de simbolización de determinadas experiencias no quiere ello decir que no haya presencia de lenguaje en él. Lo que ocurre es que sólo el significante está presente. El sujeto del inconsciente es significante petrificado. El significante aparece en el campo del Otro y hace surgir al sujeto atrapándole en ese mismo instante en el propio significante, el cual en ocasiones accede al significado compartido, en ocasiones no. Sin embargo, también lo que no puede ser simbolizado está arropado por el lenguaje y, al sepultarse en el inconsciente, lo hace acompañado del significante aunque se le escape el significado. Más aún, el significado de ese significante no tiene por qué tener nada que ver con su significado habitual. Su significado

real es el de los acontecimientos no simbolizados a los que ese significante ha acompañado, como una especie de testigo, a la vez que de ejecutor. Y, a partir de ese momento, ese significante acompaña al individuo condicionando su conducta consciente como testigo, marca, presencia externa, a través de la cual opera -aunque no de modo consciente para la persona- el olvidado significado sepultado en las profundidades del inconsciente.

Los célebres casos del "hombre de los lobos" o del "hombre de las ratas", ambos tratados por Freud, ejemplifican a la perfección esta potencia del significante. Así, Lanzer, el hombre de las ratas, es súbitamente arre-

batido por un deseo incontenible de adelgazar sin que nadie pueda ofrecer una explicación aparente a ese repentino fenómeno hasta que el análisis permite establecer la relación siguiente: "gordo" se dice en alemán "dick" que es el nombre, Dick, de un rival del que Lanzer desea librarse. Adelgazar es así dejar de ser gordo, es decir quitar el ser, matar, a Dick. El síntoma -el deseo de adelgazar- aparece ligado como significado a la palabra "dick", pero ambos -síntoma y palabra- son, en realidad, el significante de un significado que es inaccesible para el sujeto: su deseo inconfesado de deshacerse de Dick. Otro caso que da cuenta de manera brillante del poder y función del significante es el relatado por Chemama (1993): un homosexual afirma su preferencia como objeto sexual por "*les p'tits soldats*" (los pequeños soldados) lo que parecería un capricho sin sentido si el análisis no hubiese puesto al descubierto un recuerdo de infancia del protagonista: su madre, con la que tenía una relación de gran intimidad, al final de los largos paseos veraniegos

que ambos daban, le llevaba a un café donde, tras pedir una consumición para ella, agregaba indefectiblemente: "y para él un p'tit soda" (un pequeño soda). Se constata aquí cómo el modo de elección por parte del analizado de su objeto sexual está ligado y, en parte, determinado por un significante oído en la infancia y cuyo poder es tanto más fuerte cuanto que opera de modo inconsciente, sin que el sujeto lo reconozca. Por lo demás, este ejemplo muestra con claridad que lo que opera es el significante, es decir una imagen acústica, y no el significado de ese significante: "soldat" no renvía al significado "soldado" directamente sino a la relación de intimidad con la madre -y a los efectos psíquicos concomitantes- que la semejanza acústica del término con "soda" restituye al presente, con sus efectos.

El sujeto no elige pues su discurso, ni el lugar desde el que habla. En sus esfuerzos por dar sentido a su vida, es hablado -sin que él lo sospeche- por el sentido indecible que, como resultado de la imposibilidad de construir un sentido compartido -decible- a determinadas experiencias que han constituido la parte inconsciente de su conciencia, el discurso del Otro ha construído. Importa pues, desde una perspectiva crítica, interrogarse por las lagunas, los agujeros y los fracasos de simbolización que están operando en los modos que cada persona ensaya para dar sentido a su vida. Dicho de otra manera, habrá que interrogarse sobre qué y quién habla -puesto



que el Otro no habla directamente, sino a través de los otros concretos y de los modos de organización social en los que éstos están inmersos- en, por ejemplo, la desesperada -y, con frecuencia, airada- búsqueda de verdad, en la incansable -hasta la fatiga total- carrera hacia el conocimiento cierto, en la demiúrgica -e inútil, siéntica- búsqueda de unidad que caracteriza a una parte de las mujeres y de los hombres más honestos.

4.- Efectos sobre los modelos de formación

Las consecuencias de todo lo que precede para los modelos de formación conducen a cuestionar algunos de sus objetivos y de los supuestos sobre los que se fundan.

4.1.- La crítica a un modelo de formación científicamente fundado

En primer lugar, habrá que revisar la voluntad que muchos exhiben en el campo de la formación de encontrar el modelo verdadero o más eficaz. Semejante proyecto, semejante pretensión de conocimiento, es deudora del deseo de cerrar el saber, de concluir en vida, más aún de concluir para poder vivir, porque la vida sin certezas se hace insopportable a aquellos que aún no han aceptado el sello de la muerte -fruto del movimiento de apertura-cierre que nos constituye- con que surgimos a la vida. Ahora bien, el hombre está siempre inconcluso, más aún, mientras está vivo “vive porque no está concluido y por no haber dicho su última palabra”, observaba el marxista crítico Bajtín (1963:68), menos alejado -como más adelante tendremos ocasión de comprobar- de Freud de lo que él creía y de lo que hacen pensar sus escritos críticos hacia las posiciones psiconalíticas.

El cuestionamiento que el psicoanálisis hace de la pretensión de encontrar un modelo de formación científicamente blindado es quizás la razón por la que desde la racionalidad científica no se quiere saber nada de ese sujeto del inconsciente que, sin embargo, rige sus razonamientos.

El psicoanálisis pone en cuestión la mirada que la psicología, la biología, la historia o la sociología echan sobre el ser humano porque hace derivar el sujeto y el objeto de las ciencias del hombre no a una supuesta naturaleza humana que todas las otras dan por sentada

sino “a la pregunta previa absoluta, el nacer o el no-ser, el abismo aleatorio de lo humano en cada hijo de hombre” (Althusser, 1965:35). El psicoanálisis llama la atención sobre el hecho de que el sujeto que estudia y el objeto estudiado son el efecto sobre la vida -en todo momento cambiante- de la cría humana, de un proceso mediante el cual ese cachorro sólo llega a ser humano al recorrer el espacio que separa la vida de lo humano, lo biológico de lo histórico.

El pensamiento de Marx y el de Freud es, en este sentido, comparable: en ambos casos estamos ante una posición materialista y dialéctica, pues coinciden los dos en una consideración de la conciencia como realidad aparente del sujeto, que estaría determinada por instancias externas a la misma: la infraestructura para el primero y el inconsciente para el segundo. Como consecuencia de ello, en ambos casos tiene vigencia “la regla de oro del materialismo: ¡no juzgar al ser por su conciencia de sí!, porque todo ser es otra cosa que su conciencia de sí” (Althusser, 1977:238).

4.2.- La crítica al sujeto consciente de sí y la dimensión ética

El alcance de lo que acabamos de decir es mucho mayor de lo que podría parecer. Porque, aunque la crítica a la idea del sujeto consciente de sí, al yo unido y cerrado, seguro de sus medios racionales, se dirija primieramente contra la concepción burguesa de la moral y de la psicología, sus consecuencias remueven los fundamentos de toda empresa de dominación que se funde en una llamada a la conciencia, al deber ser:

“Se comprende que la moral tenga necesidad de un sujeto consciente de sí, es decir responsable de sus actos, para que se le pueda obligar ‘en conciencia’ a obedecer a normas que resulta más ‘económico’ no imponerle por la violencia” (Althusser, ibidem).

La apelación al sujeto consciente de sí y poseedor de una conciencia unificada es la mejor arma que tiene a su disposición cualquier ideología hegemónica o con aspiración a serlo, puesto que con la imposición de esa categoría impone a la vez a los individuos lo que deben ser, para someterles mejor a la dominación buscada, unificando así sus diversas prácticas y sus diferentes actos bajo la unidad de la ideología dominante o con voluntad de serlo.

Ahora bien, las acciones de formación no pueden ser actos de adoctrinamiento ni de sometimiento sino que, como toda acción humana son, ante todo, actos éticos.



En ellos, en los hechos de formación, más que en cualquier otro, se puede constatar que el carácter ético les viene dado a los actos humanos por el hecho de que, por una parte, son el producto de la huella de la palabra del Otro sobre el inconsciente, y, por otra, se llevan a cabo bajo la mirada del otro y para ese otro. Son, desde luego, según la feliz fórmula de Bajtín (1986), acontecimientos de ser juntos, de co-existencia, es decir, son fenómenos en los que se comparte la experiencia de ser; pero también son el resultado del encuentro de dos existencias, en el sentido que Lacan da a este término que toma de Heidegger, esto es, del encuentro de dos sujetos que se ignoran. El saber sobre la formación -más que en el caso de otro tipo de realidades- ha de provenir de una tarea intersubjetiva en la que los sujetos se construyen en un proceso que nunca se termina y que nunca acaba de reconstruir a los individuos y cuyo último sentido ellos mismos ignoran, puesto que desconocen su origen.

4.3.- La reivindicación de la responsabilidad frente a la culpa

Sin embargo, con frecuencia, el pensamiento formativo funciona como una máquina de exclusión y, por lo tanto, de culpabilización: tiene la pretensión no sólo de ser moral sino, también, de constituirse en el centro moral, es decir, en constituirse en moral también para los otros. Ahora bien, cuando alguien se empeña en hacer funcionar al otro según sus propias necesidades de formación lo que en realidad hace es desresponsabilizarse y desresponsabilizar al otro, culpabilizándolo.

En efecto, cuando pretendemos convertir al otro en lo que deseamos que sea para nosotros le estamos culpabilizando y le hurtamos la posibilidad de responsabilizarse. En estas circunstancias realizamos un verdadero acto de perversión de la dimensión ética. El acto ético, observa Bajtín (1986), se organiza en torno a la responsabilidad. Es decir, la ética sólo funciona cuando cada uno asume su acto por sí mismo y para sí. Cuando fundamos el valor de nuestros actos en que son, o tienen la pretensión de ser, los de un grupo, realizamos una auténtica *usurpación* (Bajtín, op.cit) y, a la vez, un ejercicio de falta de responsabilidad.

Naturalmente, no se ha de entender esto como una defensa de una moral autista. Ya ha quedado dicho que todo acto moral es el producto de la interacción del yo con el otro. Pero del valor ético de ese encuentro ha de responsabilizarse cada uno para que sea ético,

"La función del formador no ha de ser la de mostrar caminos sino la de ayudar a encontrar a cada uno su camino. Sólo así la formación, lejos de culpabilizar al otro, valorará su conducta teniendo en cuenta su situación particular y procurándole los medios para que se auto-responsabilice"

puesto que la responsabilidad es, precisamente, el modo como cada uno vincula su situación concreta al mundo, al otro y a sí mismo (Butnova, 1996). La ética se constituye en los intersticios de la intersubjetividad, pero se pierde en cuanto uno de los sujetos de la intersubjetividad pretende imponer que su ética sea suprasubjetiva. El orden moral es entonces desorden porque se cimenta en el poder.

Desde el psicoanálisis las cosas se ven de manera semejante a como el pensamiento bajtiniano las enfoca. "O ética o religión", exclamaba Lacan. Las preguntas clásicas kantianas, que ya citamos al inicio de este texto (qué debo hacer, qué puedo hacer, qué me cabe esperar), no tienen respuesta consoladora alguna, salvo en el salto transcendental (*jinnmortal!*) de la religión o de las utopías revolucionarias.

Pero la ética sólo puede funcionar fuera de cualquier modelo sacrificial. El pacto social que la funde sólo puede ser un pacto en el que la castración -es decir, la aceptación por cada cual de su condición de mortal, de contingente- funcione; un pacto, en definitiva, de responsabilidad y no de culpa, de provisionalidad y de interrogación y no de conclusión y afirmación.

La aceptación de la responsabilidad es la asunción, como cosa propia, de la huella, es decir, de los efectos que el discurso del Otro ha dejado en la organización de nuestro psiquismo inconsciente. La aceptación de la responsabilidad es la aceptación de responsabilizarse del propio deseo frente al deseo del otro. Pero ese deseo, así aceptado, ha de mantenerse como motor para sí y no para el otro. Porque, cuando pretendemos que nuestro deseo sea el motor de las acciones del otro, lo que hacemos, en realidad, es renunciar a la responsabilidad del propio deseo y a la frustración que no puede más que llegar: si el otro desea lo que yo deseo, si el otro es como yo deseo, entonces se responsabiliza por mí. Ahora bien, entrar en ese proceso es entrar en una dinámica de desubjetivización: desubjetivizar al otro y me desubjetivizar a mí (Pereña, 1997).

4.4.- Construir cooperativamente el camino formativo de cada cual

La función del formador no ha de ser, por tanto, la de mostrar caminos, sino la de ayudar a encontrar a cada uno su camino. ¿Hay que renunciar entonces a construir los caminos comunes que la ética de la discusión habermasiana pretende? No. Pero el camino común

onde

onde

onde

que se ha de edificar ha de ser tal que permita construir cooperativamente el camino de cada uno, es decir, un camino común que no sólo admite sino que propicie la heterogeneidad, la diversidad, la heteroglosia, la polifonía, el multidiálogismo. Sólo así la formación, lejos de culpabilizar-desubjetivar al otro, valorará su conducta teniendo en cuenta, en cada caso, su situación particular y procurándole los medios para que se auto-responsabilice de acuerdo con las características inherentes a cada acto concreto. Sólo así los procesos formativos serán espacios de diálogo y de autoformación para todos los implicados en el proceso. Porque el diálogo entre formador y formando ha de ser tal que las respuestas del formador a los interrogantes del formando provoquen en éste no un asentimiento sino una nueva pregunta que relance el diálogo. De lo contrario la respuesta, escribe Bajtín (1979:371) " pierde su lugar en el diálogo y pasa a formar parte del conocimiento sistemático, esencialmente impersonal" y -añado yo- estéril.

En definitiva, el profesor -el formador- no tiene derecho a utilizar a sus formandos para rehuir el duelo del niño que no pudo ser o que dejó de ser, ni para resarcirse del padre que no tuvo, es decir, del padre que no le legó la Ley, o del hijo que no logró moldear a su manera, es decir, del hijo que le devolvió a su dimensión temporal y contingente. También ahí ha de aceptar la muerte, trabajando, incluso en su propia contra, al servicio del proyecto de autonomía de los formandos. Desde la psicología cultural, Cole comparte este planteamiento cuando advierte que la zona de desarrollo próximo no es el espacio que separa el pasado del formador del futuro del formando sino el presente del formando de su propio futuro.

Otra cosa es que el pasado esté ahí indefectiblemente presente, condicionando las acciones de unos y otros y que, por ello, su recuperación sea para cada cual condición necesaria para orientar eficazmente el futuro. Pero para ello la entrada en algún tipo de situación de análisis aparece como deseable, siendo esta situación aquella "en la que, por el lenguaje, el sujeto busca modos -formas- de aproximación a su pasado para hacerse un futuro. Se trata de recuperar algo que - gracias al proceso de simbolización que tiene lugar en la situación analítica- habrá sido" (Lacan, citado por Rodríguez Monroy, 1996:209).

Ahora bien, lo deseable riñe, como casi siempre, con lo posible. Por ello, a falta de poder entrar en situación de análisis, la pre-



© EMIL RUDER

sencia de contenidos disciplinares psicoanalíticos en la formación inicial y permanente de los profesores -de todos los niveles- aparece como imprescindible.

(*) José Luis Atienza es profesor titular de Escuela Universitaria del Departamento de Ciencias de la Educación de la Universidad de Oviedo (teléfono de contacto: 98 - 527 54 18).

Referencias bibliográficas

- ALTHUSSER, L. (1964): "Freud et Lacan", en L. Althusser: *Ecrits sur la Psychanalyse*, Paris, Livre de Poche, 1996, pp. 22-46. Primera publicación en *La Nouvelle Critique*, nº 161-162.
 - (1966): "Lettres à D...", en L. Althusser: *Ecrits sur la Psychanalyse*, Paris, Livre de Poche, 1996, pp. 57-119.
 - (1976): "La découverte du Docteur Freud", en L. Althusser: *Ecrits sur la Psychanalyse*, Paris, Livre de Poche, 1996, pp. 199-223.
 - (1977): "Sur Marx et Freud", en L. Althusser: *Ecrits sur la Psychanalyse*, Paris, Livre de Poche, 1996, pp. 226-249.
 BAJTIN, M. (V.N. Voloshinov) (1925): *Más allá de lo social. Ensayo sobre la teoría freeudiana*, en A. Silvestri y G. Blanck: *Bajtín y Vigotski: la organización semiótica de la conciencia*, Barcelona, Anthropos, 1993.
 - (1927) *Freudianism. A Marxist Critique*, Neal H. Bruss (ed.), Nueva York, A. Press, 1976.
 - (1963): *Problemas de la poética de Dostoevski*, México, Fondo de Cultura Económica, 1988.
 - (1979) *Estética de la creación verbal*, México, Siglo XXI, 1985.
 - (1986) *Hacia una Filosofía del acto ético*, en *Filosofía y sotsiología nauki i tehniki*, Moscú, Nauka, 1986, pp.80-160.
 BUBNOVA, T. (1996): *Bajtín en la encrucijada dialógica (Datos y comentarios para contribuir a la confusión general)*, en Iris M. Zavala (Coord.): *Bajtín y sus apócrifos*, Puerto Rico /Barcelona, Editorial de la Universidad de Puerto Rico/Anthropos, 1996, pp.13-69.
 CHEMANA, R. (dir.) (1993): *Dictionnaire de la psychanalyse*, Paris, Larousse.
 DERRIDA, J. (1993): *Spectres de Marx*, Paris, Galilée.
 HABERMAS, J. (1981): *Teoría de la acción comunicativa*, Madrid, Taurus, 1992.
 LACAN, J. (1965): *Ecrits*, Paris. Seuil, 1965.
 - (1992): *El Seminario I. Los escritos técnicos de Freud, 1953-1954*, Buenos Aires, Paidós. Ogilvie, B. (1992): *Lacan: le corps et le nom du corps*, en J.Ch. Goddard y M. Labrune (dir.): *Le corps*, Paris, Vrin, pp. 222-241.
 PEREÑA, F. (1997): *La responsabilidad del acto: acerca del psicoanálisis, la religión y la política*, Conferencia dada el 11 de Abril en el Antiguo Instituto Jovellanos de Gijón.
 POLITZER, G. (1929): *Critique des fondements de la psychologie*, Paris, Editions Sociales.
 RODRIGUEZ MONROY A. (1996): *Bajtín y el deseo del otro: lenguaje, cultura y el espacio de la ética*, en Iris M. Zavala, op.cit., pp.149-221.
 ROUDINESCO, E. y PLON, M. (1997): *Dictionnaire de la Psychanalyse*, Paris, Fayard.
 ROZADA, J.M. (1997): *Formarse como profesor*, Madrid, Akal.
 SÈVE, L. (1968): *Marxisme et théorie de la personnalité*, Paris, Editions sociales.