

A PROPÓSITO DEL ARTÍCULO: LA EDUCACIÓN DEL HOMBRE Y EL CIUDADANO DE ADELA CORTINA

Por: Aída Sotelo Céspedes*

Resumen

Este comentario del texto de Adela Cortina "La educación moral del hombre y el ciudadano", recopila algunos de los argumentos que demuestran la invasión que ha sufrido la elaboración filosófica y particularmente las reflexiones sobre ética por parte de la confianza irreflexiva en el progreso, de algunos investigadores que creen ver en el conductismo y el cognitismo, las 'fórmulas avanzadas y científicas' cuyo método permitiría 'fabricar sujetos morales'.

Con el concurso de ejemplos y citas de algunos otros interesados en el tema, la autora enfatiza la necesidad de distinguir dos dimensiones: 1) La impredecible verdad del acto ético, que cambia las coordenadas del bien, a la vez que puede ser juzgado por vía racional y criterios universales (defensa de Kant opuesta a la invectiva contra él que hace Cortina) 2) Los códigos morales colectivos, con los cuales se pretende enseñar un 'bien previsto', un saber ya instituido sobre lo que sería moral o no, igual para todo el mundo y en todo tiempo.

*Perfil

Aída Sotelo Céspedes Psicoanalista, escritora, médica cirujana, especialista en ética, docente universitaria y estudiosa de la cultura, dedicada a ubicar los campos del goce, del sujeto y del Otro del lenguaje, mediante elaboraciones psicoanalíticas de las manifestaciones de la ética, la política y la ideología contemporáneas.

Ha publicado ensayos en las revistas académicas de la Escuela de Estudios en Psicoanálisis y Cultura de la Facultad de Ciencias Humanas de la Universidad Nacional de Colombia; también en *Esfera*, revista de la Universidad Distrital "Francisco José de Caldas" y en *UDiversidad*, periódico de la misma institución.

Palabras Claves

Sujeto del significante, Pulsión, Transmisión, Límite de la razón, Acto ético, Bien común, Buen vivir

WITH REGARD TO THE ARTICLE: THE EDUCATION OF THE MAN AND THE CITIZEN OF ADELA CORTINA

Abstract

This comment from Adela Cortina's text "Mans and citizens moral education", brings together some of the arguments that demonstrate the invasion that has suffered the philosophical elaboration and particularly the reflections about ethics from the un-reflexive confidence of the process that some of researchers believe in seeing the conductismo and the cognitivism. As well as the advanced scientific formulas whose methods allow fabricating moral subjects.

With some examples and quotes of others who are interested in the subject, the author emphasises in the need to distinguish two elements: 1) the unpredictable truth of the ethical act, which changes the coordinates of good. It also can also be judged by a rational way and universal criteria (defence of Kant opposed to the invective against him, made by Cortina). 2) The moral collective codes that pretend to teach a foreseen good, an instituted knowledge over what would be moral or not; which was the same for everyone and for all times.

Key words

Significant of the subject, To impel, Transmission, The limit of reason, ethical act, Well Being, Good living

Artículo: Recibido, 28 de septiembre de 2007; aprobado, 28 de noviembre de 2007

En su artículo *La educación del hombre y el ciudadano*, Adela Cortina analiza la creencia de que "la peor desgracia de América Latina es que nuestros filósofos son kantianos."¹ Distanciándonos de esa opinión, podemos decir que si los filósofos en general deben hacer filosofía, esto es, construir *de novo*, no sólo un sistema de ideas, sino un modo de vida que de su testimonio, en el Tercer Mundo estamos en mora de elaborar y contribuir a la construcción de una moral contemporánea, que integre la experiencia de los que han sido históricamente excluidos.

Si bien es cierto que los ideales universales no son neutrales ni ahistóricos, también lo es que existen elementos de la estructura humana que permanecen en el tiempo, lo cual ha permitido que proposiciones de la antigüedad o de culturas muy lejanas sigan siendo 'nuevas' y válidas para el hombre contemporáneo en diferentes latitudes.

Si se puede hablar de una 'nueva' construcción moral, es porque los elementos cambiantes en la organización social transforman al sujeto en cada lapso histórico y le obligan a discernir entre lo fundamental en su vida humana singular y las exigencias funcionales útiles para la sobrevivencia y la convivencia. Existen pues, dos relaciones con el tiempo en la experiencia humana:

1. *Una donde existe el progreso tecnológico que determina formas nuevas de producción y de relación social, lo cual transforma el mundo imaginario sensible, los niveles de 'éxito' o 'fracaso', los logros del 'tener', la economía, la informática, la funcionalidad, etc.*

2. *Otra donde el progreso no existe y los mismos enigmas se plantean a cada nuevo sujeto, sin que sus criadores puedan más que inducirle a encontrar sus propias soluciones: ¿cuál es la deuda con el pasado y los ancestros?, ¿qué es la muerte?, ¿cuál es el sentido de la existencia?, ¿cómo relacionarse con el semejante?, ¿cómo construir un lugar propio en lo social?, éstas y*

otras preguntas más son siempre las mismas y siempre nuevas en cada vida humana, en virtud de sus inéditas circunstancias y experiencias.

Lo que Alvin Toffel denominó el 'choque de futuro', permite deducir que hay consecuencias sobre el sujeto de los avances tecnológicos, los cuales, en las últimas décadas, aparecen con tal velocidad que no existe un tiempo suficiente para digerir, para subjetivar, las transformaciones sociales que generan. Las exigencias funcionales del avance tecnológico obnubilan el juicio y el retraso en resolver las preguntas fundamentales induce por sí mismo una profunda alienación y un actuar irreflexivo, gratificado por el confort que brinda el consumo. Por eso, es válido sancionar al menos algunos límites y advertencias sobre fenómenos esclavizantes puntuales, como lo hace Adela Cortina en su texto sobre el consumo².

A mi modo de ver, muchos aportes contemporáneos sobre la moral presentan dos inconvenientes: primero, confunden este nivel con la *dimensión ética* propiamente dicha, y segundo, adolecen de la *debida argumentación causal* sobre los determinantes sociales de las costumbres, lo cual implica analizar elementos de la estructura económica, política, ideológica tecno-científica, que determinan características de la subjetividad en cada momento histórico.

El concepto moderno de sujeto, exige ubicarnos en el terreno del lenguaje y ver sus consecuencias en la vida singular, de este modo, aparece la relación sin solución de continuidad entre el sujeto singular y el social, al tiempo que se logra abandonar la concepción premoderna del sujeto como mera interioridad. El estudio contemporáneo de las ciencias sociales ha empezado a comprender que el sujeto singular no puede ser abordado sin el análisis de las nuevas relaciones que generan los cambios tecnológicos y científicos, que el discurso de la ciencia es, hoy por hoy, un discurso imperativo que reorganiza las sociedades, determina el

1. Cortina, A. (1995, enero-abril) "La educación del hombre y el ciudadano", en Revista Iberoamericana de educación, p. 43.

2. Cf. Cortina, A. Ética del consumo, en <http://www.uclm.es/users/mrichard/2esquema/eticacons.htm>. Recuperado el 12 de junio de 2006.

espacio del trabajo y acapara el tiempo de la vida privada, lo cual tiene efectos de transformación subjetiva y obstaculiza la reflexión sobre las preguntas fundamentales, que preparan para las elecciones éticas.

Instancia Real, tendencias y contingencia del sujeto ético

¿De dónde vienen las elecciones? es el interrogante sobre el que trabaja Adela Cortina. Para explicar una respuesta, cita a Zubiri, quien señala que las tendencias **“proceden fundamentalmente de la constitución temperamental de cada persona, que le viene dada por el nacimiento, de los ideales de hombre y de los códigos morales vigentes en su sociedad o en su grupo”**³ (1995, p. 47). Aquí, la elección depende del sujeto singular, pero cabría objetar la suposición de un temperamento innato y desconocer que el elemento histórico, como intervención activa del niño en el proceso de forjar sus ideales, difieren de uno a otro sujeto incluso, cuando reciben la misma educación.

Las ciencias sociales colaboran en el discernimiento de la dimensión moral, la que concierne al progreso, a la cronología del acontecer social, el texto, el contexto y la realidad colectiva, pero hay que recordar, que aunque la sociedad es una reunión de sujetos y que cada uno de ellos tiene intervención en lo público, la polaridad sujeto/ social no equivale a privado/ público, lo público incluye la actividad pública que procede de la intimidad del sujeto.

El sujeto del significante y sus 'tendencias'

En la última mitad del siglo XX, la Escuela Francesa de Psicoanálisis apuntaló la obra de Freud y le dio, no el estatuto de ciencia, que su fundador creyó podían tener sus descubrimientos, sino el de ética del sujeto singular, formalizada en

la obra de Jacques Lacan. Durante varios años, este investigador se dedicó a restaurar la validez de los conceptos freudianos y a formalizar muchos de ellos, entre otros, el concepto de sujeto como efecto del significante, distinguiéndolo del Yo o imagen del cuerpo.

Lacan dedica el primer trayecto de su enseñanza a denunciar las desviaciones del psicoanálisis post-freudiano y a demostrar que Freud cernió las leyes de la dinámica del significante en sus textos lingüísticos y en la clínica, a pesar de que no disponía del concepto de *significante* que su coetáneo Ferdinand de Saussure construyó en Ginebra⁴.

Sin embargo, esta elaboración teórica sobre la praxis clínica no pertenece al estructuralismo, puesto que se resuelve en otra dimensión de la experiencia del sujeto, la cual interesó al médico y no al lingüista y que comporta límites del registro simbólico: Freud descubrió en el tratamiento del sufrimiento psíquico, aparentemente inmotivado, que es causado por conflictos, que el síntoma es la manifestación de un conflicto moral para el sujeto, una 'formación de compromiso' cifrada en el cuerpo y susceptible de recibir 'lectura' significante, en cambio, la *angustia* demuestra que *no todo es lenguaje en la estructura*, que el sinsentido cumple una función en la vida del sujeto⁵.

Las tendencias tienen que ver con esta relación problemática entre el sujeto y su experiencia, con la aparición traumática del sinsentido. En el origen del síntoma, de 'las tendencias', hay un evento inasimilable, algo frente a lo cual el sujeto está sin palabra, lo repite porque dejó su marca cuando fue vivido, es lo que Freud llamó inicialmente *trauma*⁶, posteriores elaboraciones le permitirán diferenciar el concepto de *pulsión*⁷, que a diferencia del instinto animal, define la tendencia

3. Negritas de la autora del artículo, pero el subrayado es mío.

4. De Saussure, F. (1945) "Naturaleza del signo lingüístico" en *Curso de Lingüística general*, Losada, Buenos Aires, pp. 127-134.

5. Cf. Freud, S. (1982) "Psicopatología de la vida cotidiana" (1901), *Obras Completas*, Amorrortu, Buenos Aires, Tomo VI. También véase en la misma edición "Inhibición, síntoma y angustia" (1926), *Obras Completas*, Amorrortu, Buenos Aires, Tomo XX, pp.71-164.

6. Op. Cit., "Sobre la teoría del ataque histérico" (1892), Tomo I, pp. 188-190.

7. Op. Cit. "Pulsiones y destinos de pulsión" (1915), Tomo XIV, pp. 105-134.



humana como construcción histórica, secundaria, nunca innata⁸. Luego, Lacan reunirá esas experiencias que resisten a la significación, en una sola dimensión a la que llamará *Registro Real*, el cual junto con los *Registros Simbólico* e *Imaginario* conforman la trilogía donde se inscribe la experiencia humana.

La importancia de esta división de la experiencia en distintos registros, permite esclarecer que el sujeto no está determinado únicamente por el texto y el con-texto de la realidad social, sino, que el sujeto existe también como instancia descentrada del progreso social, en la cual su tiempo no se identifica a la cronología de los acontecimientos y, más bien, la experiencia infantil fija respuestas vívidas y precoces sinsentido lo cual, difiere de lo "inconcluso" que Zubiri asume en la línea del desarrollo. El sujeto reitera pues, enigmáticas marcas de experiencia no simbolizadas, que provienen de Otro y por tanto no subjetivadas, de donde surgen ahí sí reinsertadas en la realidad social decisiones que el sujeto considera propias.

La clínica revela que las tendencias no son innatas ni son tan dóciles a la actividad educativa, en tanto hay en su constitución histórica, un componente libidinal, una ligazón afectiva, enraizada en las primeras soluciones dadas frente a los objetos primarios de amor, que son los padres o criadores. La pulsión es en sí misma una elección, una paradójica *elección forzada* por la experiencia, no una elección simbólica, sino, una predilección de goce, preferencia corporal que marca la constitución misma del sujeto, su existencia precoz designa la influencia de la sexualidad infantil en la del adulto. Por tanto, la suerte de la singularidad del sujeto se juega en torno al objeto de amor, a un Otro amado y primordial, pues la relación con él dejará su huella para siempre en el carácter del sujeto.

He ahí, cómo se explica lo fundamental de aquello que excede el registro del lenguaje, el sinsentido incluido en la estructura de cada sujeto. Por eso, el problema ético rebasa las normas de

educación, incluso las que dan los padres, pues la respuesta corporal del niño es ineliminable en el proceso. El niño, aún el más pequeño, tiene una participación que no es *decidible*, cada sujeto pone algo de sí, algo inédito en la experiencia. Este elemento de su 'libertad temprana', le condena por ese mismo hecho a una responsabilidad que excede lo comprensible y lo simbólico e instaura muy precozmente, la posibilidad de que surja en un tiempo ulterior el dilema ético.

Esta perspectiva, estaría en contravía de la propuesta de incentivar la autoestima, que Adela Cortina esgrime para lograr que las elecciones del hombre alcancen altura y "llevarle a la plenitud" (Cortina, 1995 p. 48). Interpreto que la autora quiere discernir un elemento irrenunciable que se encuentra enlazado a la dimensión ética. Si es así tiene razón. Pero no estoy de acuerdo con la idea de que ese elemento prometa alguna 'plenitud'.

La clínica psicoanalítica muestra que a diferencia de la concepción del hombre como indiviso (individuo), el sujeto sí está dividido en varias instancias, así pues, un tipo de satisfacciones provienen del yo, de su imagen (el ídolo vacío de la autoestima), mientras inscribir la singularidad pulsional del sujeto por vías socialmente aceptables, es otra cosa, ella sí irrenunciable, en tanto las pulsiones constituyen su ser de goce.

Más que completez o plenitud, acceder a la dimensión ética, exige al sujeto reconocer esa *falta*, sus tendencias que son, al tiempo que su *defecto*, su rasgo de libertad frente al orden simbólico y lo único realmente nuevo que puede aportar. Ese goce irracional representa la singularidad, pero también es su rasgo asocial, lo que le separa y distancia de sus semejantes.

La realización consiste en forjar caminos para hacer aceptable lo inaceptable de su goce, para hacer existir su diferencia entre los semejantes. Un artista por ejemplo, como sujeto,

8. La producción cinematográfica *Adiós a mi concubina*, muestra magistralmente el curso histórico de una pulsión desde el origen en la infancia hasta la muerte.



no se realiza en la fama, sino al universalizar lo singular, cuando simboliza en su obra lo real inédito, cuando lo irracional, lo 'inhumano' de sus tendencias, hacen surgir lo profundamente humano.

Lo inhumano y la dignitas

No-humano e inhumano, no son de la misma estofa. Lo no-humano puede ser animal, vegetal, divino, pero distinto a lo inhumano, éste sí, es inherente a la condición humana; sólo el hombre puede realizar algo inhumano, éste designa un exceso, un plus o un residuo reales, que van más allá del marco de lo concebible, más allá de lo simbólico.

La tragedia griega da testimonio de este exceso. Sófocles plantea en *Antígona* y en *Edipo rey*, esa condición límite, donde las determinaciones no se toman por vía de la simbólica ni del derecho. La ética transgrede las leyes que gobiernan la *polis*, sus dilemas no se dirimen, sino, en un más allá de la lógica, lo cual es trágico: Antígona transgrede la ley que representa Creonte de Tebas, al precio de su propia vida, porque quiere hacer valer la dignidad humana de su hermano Polinice, condenado a no tener sepultura por haber traicionado la patria. Hijo del incesto y traidor, sin embargo, merecería una sepultura humana y Antígona se la da, asumiendo que luego será emparedada. Edipo por su parte, se ciega y se destierra al comprenderse parricida y reo de incesto; ya a punto de morir en Colona descubre que, en aquel momento, en que ya no es nada, ha devenido realmente hombre.

El sujeto se caracteriza inicialmente, como Edipo, por su *no saber*, la tragedia del rey tebano hace metáfora de la ignorancia constitutiva del sujeto que Freud llamó *Unbewusste*: 'lo no-sabido' en español, pero cuyo término más conocido es *Inconsciente*, que lastimosamente omite su relación con el saber. En el mito lo que hay que saber es la propia falta y eso es doloroso hasta el horror donde la verdad es el lado inhumano. La

tragedia de su hija Antígona progresa desde allí hasta el acto ético. Antígona sí sabe, está advertida del incesto, de la traición de su hermano, de la falta que también ella misma porta, la asume y decide transgredir el derecho tebano en pos de una ley más alta. El sacrificio de Antígona, su acto colosal, desorbitado, inhumano, la erige en paradigma de la ética y la dignidad humanas.

Pero hay que caracterizar la subjetividad en cada tiempo, el sujeto moderno merece ser examinado. Una reflexión que retoma la paradoja del hombre contemporáneo y su costado inhumano, la hace Giorgio Agamben, en su texto *Lo que queda de Auschwitz*⁹, donde desarrolla la noción de *testimonio*, como momento en que los sobrevivientes de los campos de concentración toman en cargo dar cuenta de la existencia del "musulmán", término con el cual designaban a los deportados que habían sobrepasado un umbral, después del cual, el sujeto había abandonado el cuerpo viviente. Los testigos relatan que el musulmán ya no se defendía, no se aseaba ni intentaba sobrevivir, esa condición de zombi producía cierta repugnancia en los otros, un signo de horror ante la *nuda vida* despojada de la dignidad significativa del sujeto. El musulmán había sido reducido a una condición inhumana y el testimonio de los sobrevivientes le dio voz, cuando ya no la tenía. El testigo de lo inhumano, hace surgir lo verdaderamente humano, evidencia la falta de *dignitas* que nos es constitutiva.

La explicación más amplia de este punto, aparece en el texto *Lo abierto, El hombre y el animal*, donde Agamben cita a Pico de la Mirandola, quien dijo en su *De hominis dignitate*, "que el hombre, al haber sido plasmado cuando se habían agotado los modelos de la creación, no puede tener ni arquetipo, ni lugar propio, ni rango específico"¹⁰. Entonces, si lo que define al hombre no es una sustancia específica, por no tener rango prefijado, por su ausencia de *dignitas*, al hombre se le plantea la *tarea* de

9. Agamben, G. (2000) *Lo que queda de Auschwitz*, Pre-textos, Valencia.

10. Agamben, G. (2005) *Lo abierto, El hombre y el animal*, Valencia, Pre-textos, p. 43.



darse una dignidad, de elegirla y construirla durante su vida. Sólo el ser hablante enfrenta el reto del sentido, sólo por su libertad, la tarea del hombre no tiene igual entre las criaturas. En esa vía, Agamben dice lo siguiente:

El hecho del que debe partir todo discurso sobre la ética es que el hombre no es, ni ha de ser o realizar ninguna esencia, ninguna vocación histórica o espiritual, ningún destino biológico. Sólo por esto puede existir algo así como una ética: pues está claro que si el hombre fuese o tuviese que ser esta o aquella sustancia, este o aquel destino, no existiría experiencia ética posible, y sólo habría tareas que realizar. Esto no significa, todavía, que el hombre no sea ni tenga que ser alguna cosa, que esté simplemente consignado a la nada y por tanto pueda decidir a su arbitrio ser o no ser, asignarse o no este o aquel destino (nihilismo y decisionismo se encuentran en este punto). Hay, de hecho, alguna cosa que el hombre es y tiene que pensar, pero esto no es una esencia, ni es tampoco propiamente, una cosa: es el *simple hecho de la propia existencia como posibilidad y potencia*. Pero justo por esto todo se complica, justo por esto la ética llega a ser efectiva¹¹.

Esto explica cómo lo inhumano es inherente a lo humano. Lo inhumano surge como manifestación de que la vida del hombre es su ocasión, bien sea para descender hasta las profundidades más abyectas -tanto más repugnantes cuanto el hombre tendría la capacidad de elevarse-, o de realizar obras de inhumana, de colosal, grandeza.

Estas reflexiones que conciernen más claramente a la experiencia humana en cuanto tal, dan marco a la dimensión ética. Esto es contrario a la 'autoposesión de cuerpo y mente' y al 'autocontrol' que Adela Cortina considera indicadores de 'salud'. Estas categorías, más que a la ética, pertenecen a los ideales normalizantes de la medicina, cuyo modelo orgánico es la máquina. Este mecanicismo de las disciplinas biológicas se inscribe en la zoé (nuda vida del viviente), pero desconoce la otra vida, la que los griegos llamaban bíos (vida de la cité) y que

podemos llamar *vida de sujeto*. El rezago de la biología frente al cambio de paradigma inducido por la lingüística y la física en las ciencias, es una complicación mayúscula de nuestro tiempo, tanto más, cuando todas las disciplinas sociales hacen de las neurociencias, un reiterado recurso para suponer explicaciones al pensamiento humano.

También cuestiona la confianza en las ilusiones y el juicio contra la desesperanza de la autora, pues desconoce la ética existencial que Camus expuso en el *Mito de Sísifo*, la cual, muy advertida del papel que cumple allí la falta, enseña que se debe *suspender toda esperanza*, para decidir el acto.

Moral, educación y sociedad contemporánea

En la dimensión social aparece el progreso tecnológico como motor productivo que determina las relaciones sociales, así mismo estas nuevas formas productivas y la metamorfosis de la economía moldean las costumbres, por lo tanto, esas condiciones contemporáneas, reclaman ser analizadas por las instancias que pretender ocuparse de la moral, el bien común.

La efracción de la sociedad, que siguió al debilitamiento de los Estados Nación en las últimas décadas, ha impulsado a los investigadores a admitir, como premisa, un nuevo orden caracterizado por la caída de los universales, la centralización del poder y, en fin, los pivotes principales del registro simbólico. Pero, no siendo esta transformación, producto de ningún propósito revolucionario, sino paso derivado de los efectos del capitalismo-cientista, se agudiza la necesidad de esclarecer cómo se llegó a este estado de cosas, formalizando cómo es el nuevo orden.

Sí, existe un orden concretado en las relaciones sociales, pero es necesario explicitarlo, formalizarlo, dicho de otro modo, existe algo así como un *saber de facto* un *saber que no se sabe* que está sin embargo allí, actuante en el espacio social, pero requiere ser investigado. La tragedia antigua evidenciaba que

11. Agamben, G. (1996) *Comunidad que viene, Pre-textos*, Valencia, p. 31.

Edipo no sabía, desconocía lo que estaba haciendo cuando mató a Layo y desposó a Yocasta, desconocía los lazos sociales que precedieron su acto. ¿No aparece también en la cotidianidad social contemporánea, ese mecanismo del *actuar sin saber el saber no sabido* como inevitable e inherente a la aceleración con la cual se transformó la estructura social?

Si lo no sabido determina lo social, es porque está organizado pero fuera de discurso, por eso es preciso decantarlo. Esa organización hace que las elecciones de los sujetos están gobernadas siempre, sin importar si el Estado se ha debilitado o no. Lo que es necesario es hacer explícito lo implícito, que cumple una función determinante y darle el estatuto de discurso, lo que en términos de Lacan sería determinar cuál es el agente, cuál el esclavo, qué producto surge y qué tipo de verdad subyace a ese discurso como forma de sometimiento.

Análisis como los de Paolo Virno, Giorgio Agamben o Slavoj Žižek, intentan, por diversas vías, cernir los elementos históricos, políticos y productivos, que determinan nuevas tendencias de la moral y la anulación de la dimensión ética. En *Gramática de la multitud*, Virno reconoce que la expropiación ha tomado como primera fuerza de trabajo al intelecto, desplazando a un segundo lugar la fuerza física del cuerpo. De esta manera, el tiempo de trabajo y el tiempo de producción se diferencian, adquiriendo el primero, el carácter de 'vigilancia de las máquinas', mientras éstas continúan la producción. El tiempo de trabajo y no-trabajo sufre una indiferenciación, de manera que ya no existe un tiempo de ocio o propio al sujeto, todo entra en el neg-ocio¹². El sujeto emplea su tiempo de reposo en el trabajo por venir, tratando encontrar otra oportunidad para volver a articularse de nuevo a la labor, de esta manera, las aptitudes oportunistas y cínicas que le permitan adaptarse a la incertidumbre, por la

necesidad de acomodarse a la situación cambiante, devienen una cualidad, se convierten en requisito del perfil laboral, en aptitud para la forma de producción actual¹³. En el léxico educativo esto entraría dentro de lo que se ha dado en llamar 'las competencias'.

Dimensión social del acto ético

Ante esa *moral de facto*, adaptada a la noria productiva y derivada de la vida funcional de los sujetos, existe el riesgo de anular la dimensión propiamente ética, las instancias que la defienden no deberían ceder por adversa que sea la marea que prioriza la vida funcional a la insurrección que supone siempre la ética. El acto ético, es el acto como tal del sujeto y se instaura en atención al hecho de lo que Freud llamó la realidad psíquica, que consiste en que la tendencia es acéfala, porque supone "la insistencia incondicional de una pulsión es más real que la realidad misma", como dice Žižek y luego agrega:

[...] un acto ético no está sólo "más allá del principio de realidad"; sino que designa, antes bien, una intervención que cambia las propias coordenadas del "principio de realidad." [...] Y un acto no es sólo un gesto que "hace lo imposible", sino una intervención en la realidad social que cambia las propias coordenadas de lo que se percibe como "posible"; no está meramente "por encima del bien": cambia la definición de lo que se tiene por "bien"¹⁴.

Ahora bien, Žižek advierte que la mala interpretación de la ética kantiana, se explica por una concepción de sujeto como mera interioridad, como si la diferencia entre ética y legalidad fuera la actitud interior del sujeto, mientras en el acto legal se orienta por gratificaciones o castigos. Lejos de ello, explica Žižek: "Un verdadero acto ético es doblemente formal: no sólo obedece la forma universal de la

12. La palabra ocio proviene del latín *otium*, que significa reposo, o actividades de ingenio que se hacen en los tiempos libres que dejan las ocupaciones principales. El negocio es su negación, proviene de *negotium*, que significa ocupación. Cf. Real Academia Española. (2001) *Diccionario de la lengua española*, vigésima segunda edición, Tomo 7, pp. 1066 y 1090.

13. Virno, P. (2002) *Gramática de la multitud*, lecciones del doctorado "Ciencias, tecnología y sociedad", de la Universidad de la Calabria, pp. 32, 36 y 44. Recuperado el 11 de junio de 2006 en: <http://ivan.domingo.googlepages.com/cuandoelverbosehacecame3>.

14. Žižek, S. (2002) "El acto ético, más allá del principio de realidad", en *¿Quién dijo totalitarismo?*, Pre-textos, Valencia, p. 193.

ley, sino que la forma universal de la ley es también su único motivo." (p. 195) Lo que quiere decir que se trata de un acto que se asume a despecho de cualquier prebenda o sanción.

Al generar una nueva figura de lo que se considera como bien, el acto ético comporta una dificultad estructural para la actividad educativa que, inducida por la ciencia, cree que todo es posible de lograr:

*[el acto ético] puede y debe ser juzgado por criterios racionales universales; la diferencia está en que cambia (recrea) los propios criterios por los que debe ser juzgado: no hay criterios racionales universales antecedentes que uno "aplica" cuando lleva a cabo un acto. Y es aquí donde enfrentamos el problema capital; es decir, nos sale al paso una pregunta muy sencilla: ¿Por qué es así? ¿Por qué no es posible un acto ético que se limite a realizar simplemente una ética ya existente de tal forma que el sujeto lo realice en nombre del deber puro?*¹⁵

Zizek afirma que un acto que se limita a aplicar la norma existente es un mero gesto legal, en cambio, el acto ético debe darse como gesto doblemente formal, tiene que llevarse a cabo en nombre del deber, no como acomodación de las normas a la nueva realidad, no depende del 'contexto'. El rígido formalismo legal que se apega a la letra de la ley y el utilitarismo pragmático oportunista de leyes flexibles, adaptadas a las demandas nuevas, son las dos caras de un mismo supuesto: *ambas excluyen la noción de transgredir la norma como un acto ético, realizado a causa del deber.* (p. 197)

Este rasgo que caracteriza la ética, brilló por su ausencia en eventos como el juicio de Núremberg, donde se evidenció que el mal radical, en su manifestación más extrema, no es una violación bárbara de la norma, sino la obediencia a ella por un interés, por un *pathos*. Como dice Zizek: "mucho peor que la simple transgresión de la ley es <<hacer lo que se debe por una razón injusta>>, obedecer la ley porque me resultaba ventajoso." (p. 198) Lo peor en materia de ética es el triunfo de la legalidad

aparente, a despecho del deber, verbigracia, la legalidad del sistema de salud en nuestro medio, que promueve el incumplimiento del juramento hipocrático.

La educación: ¿Conductismo cognitivo o dimensión ética?

El poder ya no tiene apariencia restrictiva, es aparentemente seductor, el imperativo eficaz hoy es el que induce y promete una ganancia, lo cual ha contagiado incluso a los representantes tradicionales de la ética, los cuales ahora se muestran indulgentes y 'posmodernos' a fin de 'vender' a la multitud su doctrina. La reciente visita a Colombia (en 2006) del Dalai Lama, nos brindó la ocasión de oír su discurso educativo y occidentalizado, donde primaron los consejos lógicos para la convivencia, pero echamos de menos una sabiduría refractaria a las concesiones. El budismo parece haberse convertido también al cognitivismo.

En esta línea está el artículo de Adela Cortina, quien a partir de la efracción social, supone entonces, que el sujeto encuentra pertenencia en grupos próximos, en comunidades y que allí la enseñanza de la cívica permitiría fortalecer las elecciones morales, que, según ella, "sólo pueden interesar a una persona niño o adulto *si la convencemos mediante alguna gratificación o alguna sanción externa.*" (Cortina, p.52)¹⁶

Quizás el método educativo tenga que apelar a transacciones como la que propone la Adela Cortina, sin embargo, no se puede soslayar que la transmisión de una postura ética, incluso en la actividad educativa de la escuela, y mucho más en la que dan los padres, exige la ruptura del pretendido equilibrio liberal de los intercambios. ¿Por qué? Evidentemente, la lógica del cambista es propia del hombre en tanto ser hablante, nos movemos en la combinatoria del lenguaje, pero como hemos venido señalando, la ética rebasa los límites simbólicos. La educación debe transmitir la existencia de lo que es innegociable, lo que no tiene precio, el don a

15. *Ibid.* p. 196.

16. La cursiva es mía.

pérdida. Si un padre cría, alimenta y educa a un hijo como inversión económica para su sostenimiento en la vejez ¿es esto ético? Los actos cotidianos están minados de opciones íntimas que tienen un componente ético. De modo que, la gratificación no puede constituir los motivos de las elecciones, sino, de orden instrumental o utilitario.

Dentro del clima comercial actual, donde no hay nada sin compensaciones o castigo, la gratitud de la ética es revolucionaria, así lo entiende Zizek¹⁷ cuando analiza el legado cristiano, el cual también hoy es ignorado en lo que concierne sus componentes éticos:

[...] el sentido en el que deberían leerse las proclamas de Cristo que rompen la lógica circular de la venganza o el castigo destinados a restablecer el equilibrio de la justicia: en lugar del "ojo por ojo!", encontramos "si uno te abofetea en la mejilla derecha, preséntale también la otra". No se trata aquí, por supuesto, de un estúpido masoquismo o de la humilde aceptación de la humillación propia, sino sencillamente, de interrumpir la lógica circular de establecimiento de equilibrio. (2002, p. 163)

El acto de 'poner la otra mejilla' es homólogo a la propuesta con la que el Mahatma Gandhi liberó a la India del Imperio Inglés; recordemos que Inglaterra tenía todas las fuerzas necesarias para mantener su dominio, y las ejerció en multitud de ocasiones, como en la masacre de las salinas. La idea de Gandhi fue que al tirano no se lo vencería con agresión, sino avergonzándolo, haciendo que la desobediencia pacífica fuera espejo de su propia brutalidad, de su lado inhumano. La estrategia cobró muchas vidas, irreparables pérdidas, pero logró la independencia de la India.

La ética: única posibilidad de sobrevivencia humana

Me veo obligada a hacer largas citas ahora, para dar la palabra a Imre Kertész, el Nobel 2002 de literatura, quien analiza un acto ético vivido en el Lager de Auschwitz:

[...] para que os hagáis una idea cabal de la situación bastará con que os diga Lager, invierno, traslado de enfermos, vagones de transporte de ganado, una sola ración de comida fría aunque quién sabe cuántos días durará el viaje, reparto de las raciones en unidades de diez, y yo que, tumbado en un armazón de madera llamado camilla, no pierdo de vista, con mis ojos de perro, a la persona a la que fue a parar mi ración, un hombre, o mejor dicho, un esqueleto denominado, no sé por qué, "señor maestro", y entrada en los vagones y las cuentas que no cuadran una y otra vez, y gritos y confusión y una patada, y yo que entonces siento que me cogen y me plantan delante del siguiente vagón y que he dejado de ver al "señor maestro" y mi ración. ¿Y qué sentí? En primer lugar no podía dar de comer a mi eterno torturador, al hambre, a esa fiera furiosa, exigente y hace tiempo ajena a mí, y luego empezó a bramar la otra fiera, la esperanza, que hasta entonces sólo había ronroneado, con voz sorda y apagada, insinuando que a pesar de todo siempre quedaba alguna posibilidad de supervivencia. Sin embargo, ésta resultaba en aquel momento sumamente dudosa debido a la desaparición de mi ración, la cual, por otra parte, duplicaba exactamente las posibilidades de sobrevivir del "señor maestro"; así se acabó mi ración, pensé sin mucha alegría, para qué negarlo, pero de manera racional en sumo grado. ¿Pero qué veo al cabo de unos minutos? Al "señor maestro" que se me acerca, gritando y buscando con mirada angustiada, con mi ración fría en la mano, y cuando me ve en la camilla, me la pone con un gesto rápido sobre la barriga. Quiero decir algo, y tengo por lo visto el asombro dibujado en la cara, porque él, digo, pregunta con indignación claramente perceptible en ese rostro pequeño y ya preparado para la muerte: "¿Tú qué te creías...?"¹⁸

El relato dibuja una situación límite, en la cual una ración de comida significa vida o muerte, dónde el cálculo elemental permitiría entender que la vida biológica, como tal, tendría más probabilidades de preservarse si, aprovechando el azar, la confusión y su urgente necesidad, el "señor maestro" hubiese optado por duplicar su ración de comida. Esa podría haber sido una acción legal y racional, pero

17. Zizek, S. (2002) *El frágil absoluto o ¿Por qué merece la pena luchar por el legado cristiano?*, Pre-textos, Valencia.

18. Kertész, I. (2001) *Kaddish por el hijo no nacido*, El acantilado, Barcelona, pp. 54 -55.



como diría Camus: "lo absurdo es la razón lúcida que comprueba sus límites,"¹⁹ la ética comporta es absurdo más allá del lenguaje, así lo entiende Kertész:

[...] el "señor maestro" hizo lo que hizo para que yo sobreviviera, desde mi perspectiva, claro está, pues a él lo guiaba otra cosa, como es lógico, él actuó por su propia supervivencia y de paso también por la mía. Y he aquí la pregunta: explicadme si podéis por qué lo hizo. Pero no intentéis con palabras, pues sabéis también que en ciertas circunstancias, las palabras pierden su sustancia, su significado, se destruyen, de tal modo que en ese estado gaseoso, sólo los hechos, los meros hechos presentan cierta tendencia a la solidez, se pueden poner sobre la mano y sopesarse como un mineral mudo, un cristal²⁰.

En el siguiente pasaje, Kertész nos propone considerar que el "señor maestro" rechazó la posibilidad duplicada de sobrevivir que se le ofrecía, precisamente estando en esa situación límite del Lager, donde la decadencia física y mental, atrofia el juicio y cada uno está gobernado por su propia supervivencia. Sin embargo, algo más allá de cualquier gratificación va a determinar su acto:

[...] la aceptación de esta segunda posibilidad habría supuesto para él, por así decirlo, la destrucción de la única posibilidad que le permitiría vivir y sobrevivir; por tanto hay algo ---y una vez más os pido que no lo intentéis con palabras---, existe un concepto puro, no contaminado por ninguna materia: ni por nuestro cuerpo, ni por nuestra alma, ni por nuestras fieras, una noción que vive como una representación idéntica en la mente de todos nosotros, sí una idea, cuya inviolabilidad o custodia o como queráis llamarlo es la única verdadera posibilidad de supervivencia²¹.

Cuando Kertész afirma que duplicar su ración, destruiría para el "señor maestro" su única posibilidad de vivir, ya no se refiere a la vida

biológica (zoé), sino a lo que implica el reto de darse una dignidad humana (bíos), tal como lo expusimos en el acápite anterior. El dilema que debió plantearse, incluso al precio de su vida, lo podríamos formular como: *Sobrevivir, sí, pero ¿en calidad de qué?*

La única verdadera posibilidad de supervivencia humana, de restar en vida como humano, se dirime en la dimensión ética, en un acto que le haga trascender el *pathos* y dignifique la existencia para decirse *hombre* y no simple ser viviente. De otro lado, cuando subraya los verbos *hay* y *existe*, Kertész insiste en la existencia como algo fuera de leyes, algo que es sin palabras.

La ética no sólo exige algo más allá de la legalidad, también introduce una dimensión distinta a la educación de la conducta, término que proviene del latino homónimo *conducta*, que significa en el idioma original "conducida", "guiada" y su acepción psicológica en el diccionario es: "conjunto de acciones con que un ser vivo responde a una situación"²².

Acto, en cambio, deriva del latín *actus*, que se vierte al español en: "acción como ejercicio de la posibilidad de hacer". Una segunda acepción es: "acción como resultado de la posibilidad de hacer"²³. Sus demás significados indican siempre su carácter humano, refiriéndose a lo público, lo jurídico, lo formal, o lo determinativo (como el acto de fe, de palabra o de humildad etc.), pero siempre, como ejercicio *libre* ante otros.

Bien común y buen vivir moral

La ética introduce pues, la dimensión del acto como tal, que es social, no así la conducta; menos aún puede definirse como autorrealización, en tanto la modificación del concepto de bien, no puede ocurrir sin participación social, tampoco se relaciona con la ilusión de felicidad.

19. Camus, A. (1997) *Mito de Sísifo*, Losada, Buenos Aires, p.59.

20. *Ibid.* p. 56.

21. *Ibid.* pp. 56 y 57. [Las cursivas pertenecen al texto de autor, las subrayo para hacerlas más evidentes].

22. Real Academia Española. (2001) *Diccionario de la lengua española*, Madrid, Espasa, Vigésima segunda edición, Tomo 3, p. 418. [Los subrayados son míos].

23. *Ibid.* Tomo 1, p. 26.



En su artículo *La democracia como procedimiento y como régimen*, el filósofo griego, Cornelius Castoriadis, nos permite deslindar aún más el espacio moral (bien común) del ético:

Como he dicho en otro lugar, queremos la libertad al mismo tiempo por sí misma y para hacer alguna cosa, para poder hacer cosas. Y bien, una inmensa parte de esas cosas no estamos en condiciones de hacerlas solos, o bien dependen fuertemente de la institución global de la sociedad, y, generalmente, las dos circunstancias se verifican simultáneamente. Eso implica necesariamente una concepción, aunque sea mínima, del Bien común. [...] Se trata de la distinción entre la felicidad, hecho estrictamente privado, y el Bien común (o la buena vida), impensable sin referirse al campo público y al campo público/público (el poder). Es la misma, en términos diferentes pero que enriquecen la discusión, que la distinción entre eudaimonia, la felicidad, que no es eph'hemin, no depende de nosotros, y el eu zein, el bien vivir, que, en gran parte, depende de nosotros, individual y colectivamente (ya que depende tanto de nuestros actos como de los que nos circundan, y, en un nivel a la vez más abstracto y más profundo, de las instituciones de la sociedad). Se pueden casar ambas distinciones, afirmando que la realización del bien común es la condición del buen vivir²⁴.

Si bien hemos determinado un espacio privado, ajeno al progreso tecnológico y a la ley, donde el sujeto se ve abocado a decidir la dignidad de sus actos, lo que aparece aquí es la otra dimensión, la de las condiciones históricas y sociales, las cuales deben ser analizadas como factores públicos que enmarcan la felicidad (*eudaimonia* privada) y la vida del sujeto (privada/pública). Entonces, a pesar de que la dimensión donde se dirimen las responsabilidades éticas fuera en un nivel distinto, la construcción de la *moral ciudadana*, la educación, implica un mínimo análisis político y económico de la sociedad contemporánea, porque el *eu zein*, el bien vivir, pertenece al campo de lo que sí depende de la transmisión y la reflexión colectiva. Prosigue Castoriadis:

¿Pero qué determina o define el buen vivir? Quizá una las razones principales de la confusión que rodea la pregunta es que la filosofía ha pretendido poder dar esta determinación o definición. [...] No puede haber filosofía que defina para todos qué es la felicidad, y menos aún que la quiera imponer a través de decisiones políticas. La felicidad pertenece a la esfera privada y privada/pública. No pertenece a la esfera pública/pública en cuanto tal. La democracia, como régimen de la libertad, excluye ciertamente que una "felicidad" pueda ser presentada, en sí misma o en sus "medios", como políticamente obligatoria. Se puede añadir: ninguna filosofía en ningún momento puede definir un "bien común" sustantivo, y ninguna política puede esperar para actuar a que la filosofía haya establecido semejante bien común.

Pero las preguntas que se plantean en la esfera pública/pública (a la legislación, al gobierno) no pueden siquiera ser discutidas sin una visión del bien común. El bien común es, al mismo tiempo, una condición de la felicidad individual y también atañe a las obras y trabajos que la sociedad ---feliz o no--- querría ver realizadas. [...] En todo caso, la cuestión del bien común pertenece al campo del hacer histórico-social, no al de la teoría²⁵.

A manera de conclusión provisional

La tarea que se dibuja aquí para articular la ética, la educación y la sociedad contemporánea, es harto más compleja que la postulación de una distribución comunitaria donde se supondría que la democracia directa, ya no participativa, imperaría, y que bastaría con diseñar mecanismos persuasivos para inducir el comportamiento moral de los sujetos. No sólo porque la educación tiene que lidiar con las tendencias singulares de los educandos, sino porque el mismo educador está sumergido en la estructura social que induce también en él las inclinaciones que genera el influjo tecnológico y mercantil de la época. De hecho, debido a los vertiginosos cambios, los análisis sociales son insuficientes y frente al 'bien común' estamos ciegos.

24. Castoriadis, C. *La democracia como procedimiento y como régimen*, p. 12, recuperado el 15 de Junio de 2006, en <http://www.inisoc.org/Castor.htm>

25. *Ibid.*, p. 13.



¿Cómo educar para las elecciones éticas, sin el análisis de los factores históricos, económicos, políticos y sociales que sesgan la subjetividad de nuestro tiempo?, ¿Cómo transmitir la voluntad y el coraje que exige un acto ético a pérdida, si la lógica con la que se defiende la moral es la prebenda o la sanción externa?²⁶, ¿No es un prejuicio normalizante -posiblemente derivado de la ideología médica- ese de la salud como "autoposesión del cuerpo y de la mente"²⁷, Si el camino para inducir el acto ético es una "identidad psíquicamente estable"²⁸, ¿cómo explicar el acto del "señor maestro" en Auschwitz?

El artículo de Adela Cortina, me ha permitido reflexionar sobre la importancia de darle el justo lugar a los componentes sociales del problema moral contemporáneo y separarlos del acto ético que corresponde sólo al sujeto. La cívica, por ejemplo, debe ser distinguida de la dimensión ética. El "señor maestro" pudo no haber tenido jamás ningún asomo de civismo ni urbanidad en su hacer cotidiano, pero revelarse como un sujeto ético en el momento decisivo.

Por otra parte, hoy la educación sigue el derrotero cognitivo que en su campo ha devenido hegemónico, a pesar de los problemas que plantea concebir al hombre como un ente funcional, cuyo sustrato real no es más que el organismo. La neurociencia, que le sirve de base, sostiene que el sujeto es sólo un mito y concibe "la producción de la mente como una serie de estados funcionales y desempeños que obedecen a la memoria biológica que trae el cerebro al nacimiento"²⁹, de lo cual se deriva que todo lo que concierne al bien del hombre no es más que un asunto fisiológico, donde el pensamiento y las elecciones vendrían siendo, poco más que secreciones.

Desde esta perspectiva, es lastimoso que la filosofía ceda también allí su terreno y olvide examinar lo que le concierne, dado que pertenece a un registro que el paradigma sustancialista y determinista de la biología no logra asimilar.

La educación, tendría la posibilidad de rediseñar su sendero, en todo caso, podría asumir su parte en el análisis social contemporáneo, para advertir a los educandos sobre la moral de facto contemporánea y los factores que la promueven, antes de proponerse una meta disuasiva, hacia un 'bien' que hasta ahora nos es desconocido. Como dije, proponerse colaborar en la construcción de una moral contemporánea es una tarea ardua y compleja, pero estoy segura de que la experiencia Latinoamericana tiene elementos que aportar para formalizar una mínima visión, más que del bien común, de los señuelos que nos ciegan. Como dice Castoriadis, esa mínima idea del bien común deriva del hacer histórico-social (que debe estudiarse) y no de la teoría. La simbolización de esa experiencia debe hacerse, es preciso indagar, formalizar, interpretar cuál ha sido el devenir histórico, cómo han influido la digitalización, la globalización de la economía y la informática en la constitución de los sujetos del presente y cómo inducen el cinismo, el oportunismo, la apatía, las tentativas de suicidio de los niños, la falta de proyectos, el hedonismo creciente, etc.

La educación en materia moral puede incitar al sujeto a asumir la responsabilidad por su palabra, la vida del sujeto pende de ella, como manifestación de lo singular en la vida social. El término sujeto implica una división que debería tener presente siempre la formación: la de estar sujetado por la simbólica, por su condición social e histórica, pero de otro lado, está su libertad que lo hace responsable por sus elecciones. Lo real, vendrá tarde o temprano a evidenciar encrucijadas entre esas dos premisas, la educación puede advertir de eso al sujeto, a condición de no pretender que la razón no tiene límites y que siempre estará para auxiliarlo.

Reflexiones como las de Adela Cortina son indispensables, la complejidad del presente

26. Cuestiono aquí la premisa que Adela Cortina expone al final de la página 52 de su artículo.

27. Cf. Adela Cortina, 1995, p. 49.

28. Ver p. 53 del mismo artículo.

29. Llinás, Rodolfo. Concepto dado durante una entrevista en la emisión radial de UN Análisis, el 16 de febrero de 2005

requiere de muchas elaboraciones, pero me deja la impresión de que la dimensión ética se difumina por obra de alguna alianza con la ciencia, que le infunde el temor de infringir el principio de no contradicción. En cambio, Kertész, el escritor, tiene la certeza, en parte porque su experiencia en el Lager lo hizo sabio, lo suyo no es teoría sino experiencia social e histórica, como dice Castoriadis; pero también porque la literatura es un oficio de lo trágico -cuando se trata de arte verdadero-, donde el lenguaje no está más que como vehículo para viajar al límite en el que el arte, cuya fama es de transgresor, se revela como esencialmente ético.

BIBLIOGRAFÍA

- Agamben, G. (1996) *Comunidad que viene*, Pre-textos, Valencia.
- Agamben, G. (2000) *Lo que queda de Auschwitz*, Pre-textos, Valencia.
- Agamben, G. (2005) *Lo abierto, El hombre y el animal*, Valencia, Pre-textos.
- Camus, A. (1997) *Mito de Sísifo*, Losada, Buenos Aires, p.59.
- Castoriadis, C. *La democracia como procedimiento y como régimen*, p.12, recuperado el 15 de Junio de 2006, en <http://www.inisoc.org/Castor.htm>
- Cortina, A. (1995, enero abril) "La educación del hombre y el ciudadano", en *Revista Iberoamericana de educación*, pp. 41-63.
- Cortina, A. *Ética del consumo*, en <http://www.uclm.es/users/mrichard/2esquema/eticacons.htm>. Recuperado el 12 de junio de 2006.
- De Saussure, F. (1945) "Naturaleza del signo lingüístico" en *Curso de Lingüística general*, Losada, Buenos Aires, pp. 127-134.
- Freud, S. (1982) "Sobre la teoría del ataque histérico" (1892), *Obras Completas*, Amorrortu, Buenos Aires, Tomo I, pp. 188-190.
- Freud, S. (1982) "Psicopatología de la vida cotidiana" (1901), *Obras Completas*, Amorrortu, Buenos Aires, Tomo VI. También véase en la misma edición "Inhibición, síntoma y angustia" (1926), *Obras Completas*, Amorrortu, Buenos Aires, Tomo XX, pp.71-164.
- Freud, S. (1982) "Pulsiones y destinos de pulsión" (1915), *Obras Completas*, Amorrortu, Buenos Aires, Tomo XIV, pp. 105-134.
- Kertész, I. (2001) *Kaddish por el hijo no nacido*, El acantilado, Barcelona, pp. 54-57.
- Llinás, R. (2005, 16 de febrero) entrevistado por Eduardo López Júque, "UN Análisis", en UN radio, emisora de la Universidad Nacional de Colombia, Bogotá.
- Real Academia Española. (2001) *Diccionario de la lengua española*, Madrid, Espasa, Vigésima segunda edición, Tomo 3, p. 418.
- Virno, P. (2002) *Gramática de la multitud*, Lecciones del doctorado "Ciencias, tecnología y sociedad", de la Universidad de la Calabria. Recuperado el 11 de junio de 2006 en <http://ivan.domingo.googlepages.com/cuandoelverbosehacecarne3>
- Zizek, S. (2002) *El frágil absoluto o ¿Por qué merece la pena luchar por el legado cristiano?*, Pre-textos, Valencia.
- Zizek, S. (2002) "El acto ético, más allá del principio de realidad", en *¿Quién dijo totalitarismo?*, Pre-textos, Valencia, p. 193.
- Freud, S. (1982) "Psicopatología de la vida cotidiana" (1901), *Obras Completas*, Amorrortu, Buenos Aires, Tomo VI. También véase en la misma edición "Inhibición, síntoma y angustia" (1926), *Obras Completas*, Amorrortu, Buenos Aires, Tomo XX, pp.71-164.
- Freud, S. (1982) "Pulsiones y destinos de pulsión" (1915), *Obras Completas*, Amorrortu, Buenos Aires, Tomo XIV, pp. 105-134.
- Kertész, I. (2001) *Kaddish por el hijo no nacido*, El acantilado, Barcelona, pp. 54-57.
- Llinás, R. (2005, 16 de febrero) entrevistado por Eduardo López Júque, "UN Análisis", en UN

radio, emisora de la Universidad Nacional de Colombia, Bogotá.

Real Academia Española. (2001) *Diccionario de la lengua española*, Madrid, Espasa, Vigésima segunda edición, Tomo 3, p. 418.

Virno, P. (2002) *Gramática de la multitud*, Lecciones del doctorado "Ciencias, tecnología y sociedad", de la Universidad de la Calabria. Recuperado el 11 de junio de 2006 en <http://ivan.domingo.googlepages.com/cuandoeIverbosehacecarne3>

Zizek, S. (2002) *El frágil absoluto o ¿Por qué merece la pena luchar por el legado cristiano?*, Pre-textos, Valencia.

Zizek, S. (2002) "El acto ético, más allá del principio de realidad", en *¿Quién dijo totalitarismo?*, Pre-textos, Valencia, p. 193.

