



---

**Entre el arraigo y el éxodo  
La filosofía de la educación hoy en Nuestra América**

---

Por CARLOS A. CULLEN

Sugiero, como el título lo insinúa, entender el desafío de hacer hoy filosofía de la educación como la tensión entre dos ancestrales metáforas: el arraigo y el éxodo.

El “arraigo” tiene que ver con el desde donde tenemos que partir, y es una referencia al “estar, meramente estar”, categoría central del pensamiento crítico en Nuestra América, como veremos, que, a diferencia del “ser” que nos aposenta en lo inamovible, contrariamente el “estar nos pone de pie, preparados para la marcha.

Lo del “éxodo”, porque en definitiva es una metáfora que insinúa la salida de la esclavitud a la libertad, y es una alusión a la ruptura de las cadenas del colonialismo opresor y excluyente que nos ha atravesado y nos sigue atravesando.

**En torno al “arraigo”**

Pero el problema es que el pensamiento hegemónico y excluyente entendió nuestro estar como un arraigo en la barbarie y el salvajismo, contrapuesto a un arraigo en el fundamento universal y siempre igual a sí mismo, que es el “ser” sin ese “estar” salvaje. Ser sin estar, que es el núcleo duro del pensamiento nord-euro-céntrico que desgravita del suelo que habitamos, en nuestro caso, la América Profunda, y nos invita a así a ser parte de una totalidad, definiendo la verdad, la felicidad y, por lo mismo, la buena educación.

La filosofía de la educación necesita criticar esta pretensión de “ser sin estar”, que es el argumento de un pensamiento único para dominar y excluir a los supuestamente “bárbaros”. Como ya lo explicitó hace unos años Noam Chomsky las armas del imperio son las bélicas, las económicas, pero, sobre todo, un pensamiento único.

Sin duda que la resistencia a este “monopolio” tiene que ser una de las banderas de una filosofía de la educación en nuestra América, que la convierten en crítica y liberadora.





Pero es también necesario hoy que aclaremos que el arraigo en el suelo que habitamos no es otra cosa que la condición humana de estar, meramente estar, y desde ahí buscar alternativas en las formas de ser, resistiendo a una única y abriéndose al diálogo con las diferentes.

No entendamos mal el punto de partida de la educación en el arraigo al suelo que habitamos, como si fuera aferrarse a una esencia (que es justamente todo lo contrario del mero estar, no más). La filosofía de la educación tiene hoy entre sus tareas dejar totalmente claro que no se trata al educar al oprimido de cambiar un opresor por otro, o un supuesto modelo único por otro modelo único.

Creo que lo avanzado en la línea de lo “intercultural” puede dar a la filosofía de la educación el atender a la fecundidad del diálogo entre diversas formas de “estar siendo así”, diferencias culturales, sabiendo que son “aciertos fundantes de sentidos para vivir”, y no certezas. Aciertos que remedian la indigencia originaria que nos define a los humanos como “el hambre que va desde el pan hasta la divinidad” (Kusch), porque el “estar” es la tierra de nadie y, por lo mismo, de todos. Y más que dominar unos a otros la tarea es aprender los unos de los otros.

### **En torno al “éxodo”**

También aquí la filosofía de la educación hoy día necesita pensar el camino de educar como salida de la opresión y la esclavitud, a la que nos somete un pretendido pensamiento único, caminando hacia la libertad y la justicia, sin ilusionarnos con que el camino está prefijado por el dominador, y que es una mera cuestión de “desarrollo”, encima entendiendo esto como pasos necesarios para alcanzarlo, sin aceptar lo que tiene de ir “detrás de la nube”, sin abandonar, como diría W. Benjamin, el “mesianismo”, que exige, en cada momento histórico, formas revolucionarias diferentes de salir del sometimiento a un único modo de entender la tarea desde parámetros y criterios, presentados como supuestamente universales para definir la calidad de la educación.

Justamente una de las luchas que dio origen a la pedagogía crítica en Nuestra América, fue resistir al modelo “desarrollista” y también a una supuesta “teleología necesaria” de la



historia, que siempre coloca a nuestros pueblos en el “no están preparados” todavía. Y esto nos exige buscar hoy caminos alternativos, sin dejar de entender que la historia es un “jardín de senderos que siempre se “bifurcan”.

El desafío es que lo intentemos, hoy y aquí y estemos dispuestos a corregir los medios: la organización, la participación política, las categorías que usamos, cuando esto sea necesario y exigido por la idea misma de una filosofía de la educación, acá, en Nuestra América.

Se trata de poner en juego la tensión entre arraigo y éxodo, que a mí me parece que son constitutivos fundamentales de esta dimensión ético-política de la educación, de un pensamiento crítico y de la lucha de la ética de la liberación. Se piensa bien, me parece, en la medida que simultáneamente se sabe estar y en la medida que simultáneamente se es capaz de salir, y volver a entrar.

Dice Benjamin “Los hombres, en tanto especie, llegaron desde hace milenios al término de su evolución. Pero la humanidad, en tanto que especie, está en el inicio de la suya.”. Formas nuevas o no tanto de violencia. Sensaciones nuevas, o no tanto, de ser simplemente excluidos. Conductas de riesgo en una sociedad de riesgo. Dificultades cada vez mayores simplemente para convivir, y, por lo mismo, para educar.

Quisiera proponer algunas reflexiones éticas sobre estos temas. Porque me parece que es en la opción entre violencia y el saberse interpelados (vulnerables, como dirá Levinas), donde es posible sospechar algo así como un espacio para la educación liberadora, espacio definido de antemano como reconocimiento y responsabilidad, es decir, justicia. Pero no justicia como mera equidad, sino sobre todo como cuidado del otro, simplemente **del otro** en tanto otro, que como exterior nos interpela éticamente.

La violencia es siempre el poder de una totalidad que no admite ninguna exterioridad que la cuestione, y justamente a la educación hemos de entenderla como exterioridad interpelante de esa totalidad hegemónica, que se cree totalidad cerrada sobre sí misma y que no admite cuestionamiento de ninguna exterioridad.

Esta totalidad violenta, por definición, puede ser, paradójicamente, mi simple mismidad de educador, como la de cualquiera, como puede ser la que construye un poder o un





pensamiento o un modelo de buena educación, como si fuera el único. Es lo que solemos llamar en otra jerga una visión “fundamentalista de la educación”, que justamente una filosofía de la educación tiene que criticar.

En este contexto es pertinente para nuestra crisis actual hacer alguna reflexión sobre esta llamada “sociedad de riesgo”, que es la que nos pone justamente en el borde, en la duda, entre el arraigo y el éxodo. Me gustaría hacerlo en la línea de abrir un diagnóstico de alternativas. Yo soy de los que creemos que nos reunimos, pensamos, educamos, porque tenemos esperanza. Y entonces las crisis más profundas podemos y debemos saberlas leer como alternativas posibles de nuevos senderos para la liberación.

En segundo lugar, quisiera proponerles una hipótesis relacionada con esta violencia social: lo que nos pasa es la borradura del espacio público, y por lo mismo, la necesidad de liberar la alternativa de un espacio propio de la no violencia y la convivencia, y es claro que esto toca el sentido mismo de la educación.

Hay una serie de estudios contemporáneos, muchísimos, que tiende a definir el macro contexto del mundo que nos toca vivir como una sociedad de riesgo. Sin embargo, si uno empieza a pensar estas cosas, hay una cierta contradicción en los términos.

La sociedad, como la cultura, parecen elementos surgidos más bien como contrapesos indispensables para evitar, precisamente, el riesgo. Primero, el riesgo de la subsistencia y la sobrevivencia. Y segundo, y fundamentalmente, el riesgo que implica no encontrarle sentido a la vida. Dado que la humanidad es la única especie viviente que necesita construir una imagen, representarse un sentido de lo que significa vivir, simplemente para saber qué hacer y cómo orientarse. Ninguna abeja necesita educación ni contexto familiar para saber cómo hacer la miel. Y la hace siempre igual y bien. Nosotros sí necesitamos desde nuestro primer llanto, al salir del seno materno, y aún antes, como sabemos, de un especial contexto social, en todo sentido, y de una “tarea docente”. No es por déficit genético que nos ocurre esto, sino por aquello que Arnold Gehlen llamaba “El superávit pulsional”. O lo que algunos teóricos sugieren como la necesidad de aprender contra natura, es decir, rompiendo en la adaptación necesaria, lo ya previamente dado, con la enorme paradoja de tener que contar con eso ya dado.





¿Qué fenómenos hay ligados a la sociedad posindustrial? La caída del estado social, la hegemonía del mercado salvaje. Todo esto va trayendo como consecuencia, la pérdida del sentido liberador de la educación y con ello el resurgimiento del riesgo. Por eso, hablamos de sociedad de riesgo hoy. Sencillamente es el miedo a quedar excluidos.

Es en este mismo contexto interpretativo de la exclusión es necesario pensar el otro rostro del riesgo en la sociedad contemporánea: la llamada inseguridad o como lo muestra lo ocurrido en estos últimos tiempos, el terror, que desencadena la lógica del estado pre-social o pre-contractual o post-contractual. Es decir, la lucha de todos contra todos, o aquello de que el hombre es lobo para el hombre.

Al no poder pensarse la cooperación o colaboración como base de la cohesión social, al perderse la posibilidad siquiera de confiar, no sólo en poder pensar y expresarse libremente, sino incluso de moverse con otros, o estar, simplemente **estar**, junto a otros, el riesgo ocupa la escena como protagonista principal. Y la posibilidad misma del lazo social tiende a correrse a los bordes, borrándose de la escena pública nuevamente y construyendo, usando algunas metáforas fuertes de la historia de la filosofía, jardines a lo Epicuro, para tratar de vivir alejados de lo público, y más o menos tranquilos, o, como los estoicos, contactos directos con el mismo logos o fuego primordial, o bien este extraño narcisismo cosmopolita, en el cual estamos hoy día, donde parecería que la única comunicación posible es la musical, o las conversaciones electrónicas.

Quizás el riesgo mayor, y esto es central para el pensamiento educativo, es aquello que Steiner llama “la retirada de la palabra”. Dispersión del sentido, falta de simbolización, sutil deslizamiento de la acción hacia el mero movimiento.

Ciertamente, la injusticia tiene que ver con el no reconocimiento de la igualdad y la libertad. Pero también tiene que ver, y hoy día esto es lo que nos complica en el mejor sentido de la palabra, porque nos obliga a imaginar otras formas, con la ilusión de haber apostado a que ese reconocimiento lo podíamos hacer sólo desde el libre mercado con un estado social que compensara las posibles iniquidades.



La lógica del mercado superó hoy la de los estados nacionales y las de las soberanías territoriales. Y terminó consumando una desafiliación planetaria. El riesgo se asemeja bastante a la orfandad, y en este sentido, ni la madre, o la escuela, tutelar ni el padre, o el magisterio, providente, parecen haber sido eficaces para conjurarlo.

Mi hipótesis se centra en entender las cosas de otra manera. Quiero decir, poner una alternativa a esto. No decir: es lo único que nos queda. Lo que yo creo que todavía no hemos encontrado nosotros los hombres, es la forma clara de aceptar la interpelación del otro, de sabernos radicalmente vulnerables, pero en un sentido totalmente diferente al de la precariedad del trabajo o la inseguridad cotidiana. Sabernos vulnerables como se expresa Levinas, es sabernos rehenes de todo. Pero ¿por qué? Porque no nos cerramos en totalidad de fundamentalistas. Estamos abiertos a la interpelación del otro en tanto otro y de todos los otros: es decir, a la justicia. Y creo que este es hoy el mayor desafío que plantea una ética de la liberación a la filosofía de la educación.

El verdadero riesgo es que no se responda al llamado del otro que interpela. Es decir, que no se encuentren responsables, que no podamos ser reconocidos como otros. Naturalmente que esto supone profunda filiación. Es decir, identidad y sí mismo. Pero una identidad y un sí mismo básicamente interpelable por el otro, raigalmente responsable del otro, y esto es lo que no se encuentra en la hegemonía nordeurocéntrica (y sus agentes locales) y en buena medida desde la filosofía de la educación, como praxis de liberación, hemos de buscar denunciar y resistir a esa injusticia, que es el nombre que hay que darle.

Dentro de la llamada sociedad de riesgo lo que hay es injusticia. No reconocimiento del otro y por lo mismo, paradójicamente, miedo a ser sí mismo, porque el respeto de sí y el cuidado de sí, si los entendemos bien, siempre incluye la responsabilidad. Es decir, la vulnerabilidad al cuestionamiento ético del otro. Crecer y vivir en un contexto de riesgo, es decir, sin tutela ni contrato, nos pretende poner hoy ante un dilema radical. O se ensayan conductas de riesgo para aprender a adaptarse, o interpelamos desde la exterioridad, las bases injustas de esta sociedad. Prefiero pensar que podamos tener todos, este segundo miembro de la alternativa y no la adaptación.

Y por una razón muy sencilla, prefiero la justicia a la injusticia.





Segunda reflexión que quiero hacer. Yo quisiera sugerir ahora una idea en torno al espacio público.

Porque sinceramente, creo que el tema de esta violencia social tiene que ver con una fuerte borradura del espacio público. En este sentido, me parece que, como diría Derrida, nos tenemos que animar a hablar con el fantasma y del fantasma. Pero esto es posible “en la medida en que nos pongamos en claro un principio de responsabilidad, más allá de todo presente vivo –estoy citando a Derrida - justamente en aquello que desquicia el presente vivo ante los fantasmas de los que aún no han nacido o de los que han muerto ya, víctimas o no de guerras, de violencias políticas, o de otras violencias, determinaciones nacionalistas, racistas, colonialistas, sexistas o de otro tipo, de las opresiones del imperialismo capitalista o de cualquier otra forma de totalitarismo”. Este texto es de Derrida.

En este sentido, yo creo que la ilusión que está como defensa detrás de este diagnóstico de la sociedad de riesgo y la borradura del espacio público, es algo así como un espectro del Leviatán. ¿Qué quiero decir con esto? El Leviatán, esa metáfora que utilizó Thomas Hobbes para hablar de cómo en el estado moderno, en el contrato social, el resultado era un estado con poder absoluto que iba a impedir la guerra de todos contra todos, o de este lobo contra el otro lobo en que nos convertíamos los hombres en el estado de naturaleza.

Yo creo que el espectro Leviatán vive en esa fantasía del pensamiento hegemónico, que se cree, poder ser ese hombre, como dice Hobbes, más fuerte y robusto, que garantice la paz y la seguridad, excluyendo a los no adaptados, que buscan la liberación.

Lo curioso es que, la única base posible de esto, es entender que el verdadero espectro es más bien una cuestión de memoria, de porvenir, y además, y fundamentalmente, de otro y de los otros. No es solamente como la piensa Derrida, en mi opinión, un problema con el tiempo, de memoria y porvenir. Algo nos pasa con el tiempo hoy día, tenemos dificultad con la memoria, tenemos dificultad con el futuro, con el proyecto, con lo que dé empuje a nuestra vida, pero en realidad detrás de esto, el tema es que lo que se pone es la cuestión del otro. Tenemos dificultad en el nexo social, tenemos dificultad en el vínculo, tenemos dificultad en el reconocimiento. Y sin duda esto debe ocupar a la filosofía de la educación



Creo que la única forma que tenemos de deconstruir este presente para liberar esta memoria violentada, que seguramente tiene un potencial muy hondo, no dicho todavía, y liberar este porvenir supuestamente disciplinado, que resiste a la dominación, es, entender la educación como una praxis de liberación, Y entonces, como lo formulé alguna vez, resistir con inteligencia responsable.

Y la posibilidad de esto está ligada a reconstruir sobre bases de principios de justicia, el espacio público del encuentro con el otro, y hemos de entender la escuela, justamente, como un espacio de vigencia de lo público. Y acá mi reflexión tiene que ver con esto.

Hay dos grandes modelos de espacio público en nuestra memoria histórica de filosofía política con fuerte influencia en la filosofía de la educación. Una, la del *Ágora* la antigua plaza de la polis, o la plaza de la antigua polis, para decirlo mejor. Y la otra gran imagen es el contrato social, este salir del estado de naturaleza que es lo propio del mundo moderno.

Yo creo que hay una tensión entre lo público antiguo y lo público moderno. Semejante a aquélla que Benjamin Constant había pensado en la libertad de los antiguos, en la libertad de los modernos y esa tensión. Yo quisiera llamarles la atención de un punto que creo es un término medio en esta tensión. Medio, al menos, en ese sentido lógico de que está en ambos extremos, y quizás nos permita hoy resignificar lo público.

¿Cuál es el efecto polis? Permítanme expresarme así. O sea, pensando desde este espacio de la polis. El efecto polis es básicamente la idea de pertenencia. El ciudadano “bien educado” es aquél que pertenece a la polis y a quien la polis le pertenece.

Estaría en la línea del *arraigo*, o si quieren del mero estar. Se trata de ese espacio común, como lo describe Aristóteles, por ejemplo, para actuar, para discutir ¿y discutir qué? Y justamente lo que conviene hacer para bien de todos. Por eso es un espacio político este espacio. En tanto vivientes que tienen inteligencia y palabra, Aristóteles, los hombres pueden actuar y no sólo padecer. Y pueden discutir argumentadamente y no sólo hacer las cosas por mandatos sociales o por miedo al poder violento de turno, Creo que la clave de esta idea antigua de ciudadanía y de espacio público está ligada a la posibilidad de actuar en sentido estricto.







Pregunta clave, me parece para hacernos en esta crisis: ¿nos sentimos que actuamos, o simplemente padecemos, o simplemente nos movemos? Este es un tema que daría para mucho, yo lo quería señalar porque me parece muy fuerte. Esto lo ha puesto de relieve Hanna Arendt en su hermoso libro sobre “La condición humana”, cuando reflexiona sobre estos textos aristotélicos. Pero actuar en sentido estricto significa, y éste es el problema, que de alguna manera se es libre con respecto a la mera necesidad. Y curiosamente los antiguos pusieron la necesidad en dos lugares muy particulares. La necesidad que proviene de lo biológico en la conservación y la reproducción, y la necesidad que proviene de lo puramente teórico. Los dos lugares de más fuerte necesidad. Es como si fuera la conservación, la autoconservación y la conservación de la especie, y por el otro lado, la necesidad que tiene, por ejemplo, el principio de identidad. A es igual a A. Esa es una necesidad. Ahí no hay libertad. Es una necesidad.

¿Pero cuál es el problema de esto? Que para poder pertenecer a la polis y poder actuar y ser un ciudadano, se necesita tener libertad, y la libertad quedó restringida en el espacio antiguo básicamente, a ese lugar que quedaba entre ocuparse de satisfacer las necesidades y el ocio de los contempladores.

Entonces ¿qué ocurrió? La naturaleza reprime la ciudadanía de las mujeres y de los esclavos que tienen que ocuparse de la conservación y la reproducción. Y también suspende, pone en suspenso, le prohíbe por decirlo así, y ésta fue la pelea de Aristóteles con Platón, en el fondo, una de las peleas, la ciudadanía de los filósofos, porque los filósofos tienen que tener el ocio para contemplar lo necesario. Por eso Aristóteles se vio obligado a diferenciar Filosofía Teórica de Filosofía Práctica justamente. Este es un tema que también daría para hablar muchísimo, pero es muy interesante, Hay una cosa de pertenencia en el espacio antiguo, pero esa pertenencia está restringida, no pertenecen al espacio público y simbólicamente en la historia de occidente esto significa mucho. Las mujeres, los esclavos y los puros pensadores.

Y esto me parece sumamente simbólico.

En este sentido la ciudad antigua, o la ciudadanía en este espacio antiguo de la polis, y en el actual de la hegemonía del neoliberalismo nordeurocéntrico, es, por lo que acabo de decir,





obviamente, restringida y discriminadora. Si bien, remarca una cosa central, la pertenencia, el poder actuar. El que somos libres para no meramente padecer y somos libres para argumentar.

Esto creo que ya son cuestiones muy raigales, el tema es que se lo restringe y se saca hoy día a más de la mitad de la humanidad. Más. La mitad cuando yo les decía lo de la discriminación de la mujer, pero si sumamos a los esclavos y a los excluidos, bastante más de la mitad, y a los filósofos no, porque somos pocos, en última instancia.

Se podría sugerir que este es “el efecto polis” para entender la educación, con fuerte acento en la “pertenencia” y la identidad ciudadana, pero todo esto fuertemente “restringido”.

Por otro lado aparece en nuestra memoria “el efecto contrato”, que sería el espacio público moderno (y, en su cara “oculta”, como dice W.Mignolo, colonial), está ligado al tema de la idea de derecho, y esto es muy interesante. El ciudadano no es el que pertenece a una polis, sino que el ciudadano es el que tiene derecho, Derecho básicamente como ya lo definía el mismo Hobbes, como la libertad de poder usar todos los medios para auto-conservarse, Locke agregará para auto-realizarse por la propiedad y el trabajo, y se irá como profundizando este tema, pero básicamente la idea de que el ciudadano es aquél que tiene derechos.

Justamente desde ahí, desde que tiene derechos, que son pres-sociales, acepta vivir en sociedad como la mejor forma de evitar la guerra de todos contra todos, o de que me roben lo mío o cosas en esa línea.

Lo que define la naturaleza del hombre en este contexto, es como de todos los otros seres, el esfuerzo por conservarse en el ser. Así lo menciona Spinoza con esta terminología. ¿Me lo dejan decir en latín? “*Conatus in esse sese conservandi*”. El esfuerzo por conservarse en el ser. -La condición de posibilidad de este esfuerzo, y esto es muy interesante y vuelve a aparecer un tema clave, dice Spinoza en este contexto del contrato, es “la *potentia agendi*”: el poder de actuar. La “*potentia agendi*”, el poder de actuar. Es decir, transformar la pasión en acción. No porque deje de ser pasión, sino porque la transforma en pasión activa. El poder de actuar, la acción, es la causa adecuada de lo que acontece. Parece muy fácil, es complicado



explicar esto, pero es brillante me parece. Y el desafío para sabernos agentes es conocer las causas de lo que acontece, Y para eso hay que educarse.

Es decir que nosotros podamos entender lo que le ocurre a alguien, totalmente por la idea de la naturaleza de ese alguien. Claro. Lo difícil es conocer la naturaleza de ese alguien... Y el mismo Spinoza agudamente dice: “¿Quién sabe lo que un cuerpo puede? ¿quién se anima a decirlo?”.

El espacio público de los modernos, en este contexto, tiene que ver con este derecho –y acá fue el paso cualitativo que se dio- me parece a mí, universal, no restringido a algunos, universal, porque no se basa ni en condiciones naturales o jerárquicas, ni en tomas de posiciones de salir de la caverna y mirar el sol, sino que se basa en un derecho natural, en el sentido moderno de la palabra, pero ahora la restricción viene a los pueblos sometidos por el imperio centralista que se constituye. Un derecho universal de conservarse en el ser, es decir, básicamente de vivir, y a partir de ahí, de saber vivir, siempre y cuando se adapten al “modelo” hegemónico, sin pretender liberarse de la subordinación al “centro”.

Y la forma de garantizar esto para todos, y no sólo para los “adaptados al modelo”, es promover la potencia de actuar. Y esto me parece un tema clave en la comprensión de una educación para la liberación.

Creo que en todas las épocas de crisis lo que más uno ve como diagnóstico inmediato, es esa sensación de no saber qué hacer. Es decir, de la impotencia, del no poder actuar. O que si uno intenta actuar, no cambia nada, o que si uno intenta hacer algo, es como el Quijote peleándose con molinos, en algún ejemplo hermoso, o alguien que dormido hace cualquier cosa.

En este sentido, es interesante, porque cuando uno piensa el contrato social desde acá, a mí me gusta mucho más la versión de Spinoza que la de Hobbes y Locke del contrato social.

Todos son modernos y básicamente llegan a la idea del contrato social, pero lo piensan desde lugares distintos. Hobbes y Locke lo piensan más desde el miedo. El miedo a la guerra que destruye y el miedo al despojo, en el caso de Locke, que impide este desarrollo de la propiedad como desarrollo de la identidad.



En cambio Spinoza me parece que lo piensa más desde promover juntos la potencia de actuar. Es una idea mucho más interesante, Porque él parte del supuesto que el hombre no es lobo para el hombre, sino que en evidente diálogo crítico con Hobbes tiene un texto en su ética que dice: el hombre es Dios para el hombre. No es lobo para el hombre. Es Dios para el hombre.

En este sentido, ¿qué puede ser más útil para conservarnos en el ser que el encuentro con aquello que nos es connatural, que es el otro? Sin embargo, creo que es interesante que uno tensiona estas dos ideas de espacio público. Que tensiona estas dos ideas de espacio público entre esta pertenencia a la polis y esta garantía que nos da el derecho natural, mejor dicho, el derecho natural nos da la exigencia de que haya una garantía de que podamos vivir, que es el sentido del contrato social.

Sin embargo, la idea de la polis como dije y de la pertenencia a la polis tiene el peligro de generar una ciudadanía restringida. Y vuelvo a mi idea originaria, el arraigo es absolutamente necesario para pensar. Si uno no sabe estar, ¿qué va a saber pensar? Yo tengo mis serias dudas. Es fácil decir esto, porque saber estar no es tan sencillo.

Pero el riesgo que hay ahí es que quedemos con una idea restringida y en este sentido injusta. Es decir, que de tanto arraigo creamos que nos confundimos con la tierra. Si alguno por naturaleza tiene que ocuparse de las cosas necesarias, como expliqué hace un ratito, la ciudadanía no brota de un derecho natural, sino que brota de decisiones sociales, costumbres, ejercicio del poder, del dominio, etc. Y lo mismo pasa con la libertad de actuar.

Obviamente que éste es el gran tema, el límite de la idea de polis y de pertenencia y de arraigo. Sin embargo también hay un problema con la otra cara. El contrato, que está más cerca de nosotros, nosotros venimos de una sociedad contractual, supuestamente, que nos ha hecho crisis. El mundo actual es un pos-contractual. Genera una idea de ciudadanía abstracta, de ciudadanía indeterminada. De ciudadanía desafiliada. Y se interpreta así el éxodo: éxodo tiene mucho que ver con desarraigo, con desafiliación.

En este sentido, también puede ser injusta. Porque si lo que nos une es el espanto, conocida frase, o es el miedo a la guerra o el despojo de la propiedad y de la identidad, si sólo nos



reúne eso, en el mejor de los casos, reduciremos el lazo social, o trataremos de que el lazo social sea una libre competencia en igualdad de oportunidades, etc., pero que en realidad corremos el enorme riesgo, bajo estos hermosos títulos, de seguir legitimando diferencias y exclusiones.

El saber que aumenta la potencia de actuar produce alegría. Pero hemos de liberarnos de creer que es mejor una sociedad de ciudadanos tristes, con potencia de actuar disminuida, sometidos a causas externas, incapaces de transformar las pasiones pasivas en activas, es decir, siervos. Uso la palabra siervo porque es la que usa Spinoza en Capítulo IV de la Ética, digamos esclavos, digamos excluidos.

En este sentido, yo creo que es acá donde me parece interesante mantener esta tensión: “arraigo-éxodo”. Yo creo que esta idea de la pertenencia, ligada al poder de actuar en el sentido clásico de la libertad y la argumentación, y esta idea del derecho en última instancia, a conservarse en el ser en el sentido de aumentar la perfección con potencia de actuar y convivencia con los otros y en este sentido como se anima a decir Spinoza: qué mejor régimen que la democracia para esto, porque ésta es la que nos permite participar más con potencia de actuar. En esta tensión, pero sabiendo sus límites.

El límite, por un lado, es posible de que el arraigo nos encierre en nuestras propias convicciones sin ser capaces de dejarnos cuestionar por el otro. Y, por otro lado, el riesgo de la indeterminación y abstracta proclamación de derechos, sin que en realidad comprendamos la importancia justamente, de que esos derechos tienen que realizarse y ejecutarse efectivamente, para lo cual tienen que estar sostenidos desde pertenencias. Se trata de intentar “estar siendo así”, y no ilusionarnos con pretender ser sin estar.

Por supuesto, en los dos casos me puedo preguntar qué quiere decir, pero lo que queda claro, es que en un caso, puede ser tremendamente abstracto, porque si soy ciudadano del mundo, en realidad no pertenezco a nada ni a nadie. Y el otro riesgo, es que si me siento profundamente perteneciendo a algo, puedo creer que lo mío es todo, yo creo que es la tensión lo que genera, tensión entre “arraigo” y “éxodo”. Y a esa tensión y a ese espacio es a lo que yo le llamo con Levinas, interpretando a Levinas, la vulnerabilidad. La vulnerabilidad quiere decir, justamente, una profunda pertenencia, un profundo arraigo, una profunda conciencia



de identidad y de sí mismo, pero sabiendo que se es vulnerable, es decir, que uno no es la totalidad cerrada a cualquier exterioridad, al contrario que asume el éxodo a la tierra prometida, es decir, a un mundo más justo. Y ésta me parece que es una idea que nos puede ayudar en esta crisis actual.

Yo creo que una filosofía de la educación desde Nuestra América tiene mucho que ver con esto. El pensamiento tiene que ser jugar en este espacio tan complejo de no caer claramente en los riesgos de los arraigos exagerados, pero tampoco caer en las ilusiones y en los “versos”, permítanme que lo diga así, de los grandes discursos indeterminados nacidos en la modernidad y la colonialidad.

Comencemos por ocuparnos del otro, que es la mejor manera también, de ocuparnos de nosotros mismos. O si quieren, ocupémonos a fondo de nosotros mismos y no va a ser posible si no escuchamos la palabra del otro, si no nos sabemos siempre interpelados éticamente por el rostro del otro en cuanto otro: “Heme aquí, no me violentes”. Y esta es la clave del punto de partida para la tarea de educación liberadora. Mal que le pese al pensamiento hegemónico nord-euro-céntrico somos desde siempre guardianes de nuestros hermanos. Y este es el fundamento “anáquico” de la educación.

Por eso suelo insistir en que la filosofía de la educación, en Nuestra América, tiene como tarea “resistir con inteligencia (crítica, dialógica, argumentativa), pero siempre “responsable”, sabiendo responder a la interpelación ética del otro en cuanto otro. No dudo que hoy tenemos mucho avanzado en esta línea, pero sin duda que nos queda un camino siempre abierto a nuevas alternativas, y encuentros como este animan nuestra esperanza de trabajar por una educación más justa.

