

Hannah Arendt: Una poética de la natalidad

FERNANDO BÁRCENA*

Resumen: La filosofía de Hannah Arendt conforma un pensamiento, a medias entre la filosofía, la sensibilidad histórica y el análisis político, independiente y heterodoxo. Se trata de un pensamiento que verdaderamente «nace», porque todo nacimiento es una ruptura con lo anterior y marca la fundación de lo nuevo, de la experiencia demolidora de la barbarie totalitaria, cuya *horrible novedad* es haber resquebrajado nuestras categorías de pensamiento, juicio y reflexión moral. En este marco de interpretación, este artículo propone repensar la filosofía arendtiana a la luz de esta terrible novedad y bajo la clave de un concepto esencialmente político, a saber, la *natalidad*. Desde este punto de vista, la filosofía de Hannah Arendt se nos muestra como una *filosofía de la natalidad*, bajo la cual la *condición humana* —el tiempo anterior a la palabra— es el lugar propio donde los hombres y las mujeres que habitan la Tierra pueden, bajo el momento del puro inicio y del radical comienzo, hacer experiencia en el mundo fracturando la realidad a través del sentido.

Palabras clave: Filosofía de Hannah Arendt, Totalitarismo, Infancia y natalidad, Acontecimiento y educación, Experiencia y educación.

Abstract: The philosophy of Hannah Arendt conforms a thought, by halves between the philosophy, historical sensitivity and the political analysis, independent and heterodox. One is a thought that truly «is born», because all birth is a rupture with the previous thing and marks the foundation of the new thing, of the demolishing experience of the totalitarian barbarism, whose *horrible newness* is the cracked salary our categories of thought, judgment and moral reflection. In this frame of interpretation, this article proposes to essentially rethink the arendtian philosophy to the light of this terrible newness and under the key of a concept politician, that is to say: the *natality*. From this point of view, the philosophy of Hannah Arendt is us like a *philosophy of the natality*, under which the childhood —the time previous to the word— is the own place where the men and the women who inhabit the Earth can, under the moment of the pure beginning and the radical beginning, to do experience in the world fracturing the reality through the sense.

Key words: Philosophy of Hannah Arendt, Totalitarianism, Childhood and natality, Event and education, Experience and education.

Los procesos históricos se crean e interrumpen de modo constante a través de la iniciativa humana; por el *initium*, el hombre es en la medida en que es un ser actuante.

Hannah Arendt, *La condición humana*

Incipit non discitur: no se aprende a comenzar.

Vladimir Jankélévitch, *La muerte*.

No nos quedan más comienzos.

George Steiner, *Gramáticas de la creación*.

Fecha de recepción: 24 mayo 2002. Fecha de aceptación: 28 junio 2002.

* Profesor Titular de Filosofía de la Educación, Departamento de Teoría e Historia de la Educación, Facultad de Educación, Universidad Complutense de Madrid, C/ Rector Royo Villanova, s/n, 28040 Madrid, fernando@edu.ucm.es

Introducción

Para Hannah Arendt, es tarea indiscutible de la educación formar hombres capaces, mediante la acción y la palabra, de inaugurar un nuevo comienzo en un mundo que ya estaba antes de su llegada y permanecerá tras su partida. Si hay una temática que recorre, como una corriente subterránea, la obra completa de Arendt es la de la «natalidad», esto es, la experiencia del inicio, del comienzo, o dicho en otros términos, el hecho de que llegamos al mundo a través del nacimiento y que, con cada acción, confirmamos ante los demás el hecho biológico de nuestra condición natal dando vida a lo nuevo.

El germen de su «filosofía de la natalidad»¹ se puede rastrear en su tesis doctoral dedicada al análisis del concepto de amor en san Agustín: «El hecho decisivo definitorio del hombre como ser consciente, como ser que recuerda, es el nacimiento o la 'natalidad', o sea, el hecho de que hemos entrado al mundo por el nacimiento»². Esta semilla tiene una resonancia especialmente significativa en *Los orígenes del totalitarismo*, al final del cual podemos leer lo siguiente: «Con cada nuevo nacimiento nace un nuevo comienzo, surge a la existencia potencialmente un nuevo mundo. La estabilidad de las leyes corresponde al constante movimiento de todos los asuntos humanos, un movimiento que nunca puede tener final mientras que los hombres nazcan y mueran»³. Pero es *La condición humana* la obra en la que la experiencia de la natalidad obtiene, dentro de lo que cabe, un desarrollo más completo, a través del concepto de *acción*. Allí, podemos leer: «El nuevo comienzo inherente al nacimiento se deja sentir en el mundo sólo porque el recién llegado posee la capacidad de empezar algo nuevo, es decir, de actuar. Este sentido de iniciativa, un elemento de acción, y por lo tanto de natalidad, es inherente a todas las actividades humanas. Más aún, ya que la acción es la actividad política por excelencia, la natalidad, y no la mortalidad, puede ser la categoría central del pensamiento político, diferenciado del metafísico»⁴.

El nacimiento es, en efecto, la novedad radical, el *milagro* del que somos capaces los humanos. Esto ya lo vio Franz Rosenzweig, quien lo supo expresar con suma belleza en *La estrella de la Redención*, en un fragmento que podía haber escrito la mismísima Arendt: «El individuo surge en el nacimiento; el género, en la generación, o, como ya indica su nombre alemán de *Gettung*, en la fecundación, en la *Begattung*. El acto de la fecundación o generación precede al nacimiento y sucede, como acto singular, sin una relación determinada con él como nacimiento singular; por más que, en su esencia universal, está en estrecha referencia a él y va a él dirigido. El nacimiento irrumpe, sin embargo, en su resultado individual, como un pleno milagro, con la avasalladora

1 Algunos estudios interesados en el uso arendtiano del concepto de «natalidad» son: ENGRÉN, A.: *La pensée politique de Hannah Arendt*, Paris, PUF, 1984; BEINER, R.: «Acting, Natality and Citizenship: Hannah Arendt's Concept of Freedom», en PELCZYNSKI, Z. y J. GRAY (eds.), *Conceptions of Liberty in Political Philosophy*, Londres, The Athlone Press, 1984, pp. 349-375; BELARDINELLI, S.: «Natalità e Azione in Hannah Arendt (primera parte)», *La Nottola*, n° 3 (1984), pp. 25-39 y «Natalità e Azione in Hannah Arendt (segunda parte)», *La Nottola*, n° 4 (1985), pp. 43-57; BOWEN-MOORE, P.: *Hannah Arendt's Philosophy of Natality*, Londres, Macmillan, 1989; MASSCHELEIN, J.: «L'éducation comme action. A propos de la pluralité et de la naissance», *Orientamenti Pedagogici*, 37 (1990).

2 ARENDT, H.: *El concepto de amor en San Agustín*, Madrid, Ediciones Encuentro, 2001, p. 78.

3 ARENDT, H.: *The Origins of Totalitarianism*, Nueva York, Harcourt, Brace & Co., 1951. Traducción española: *Los orígenes del totalitarismo*, Madrid, Taurus, 1998, p. 565. Siempre que se cite esta obra, se hará por esta última edición, salvo que se indique lo contrario.

4 ARENDT, H.: *La condición humana*, Barcelona, Paidós, 1993, p. 23.

fuerza de lo imprevisto e imprevisible. Fecundación la había siempre, y, empero, cada nacimiento es algo absolutamente nuevo»⁵.

Este artículo quiere repensar esta temática de la natalidad, tal y como fue considerada por Arendt, por su importancia para plantear una teoría filosófica de la educación como *acontecimiento*⁶. Mi propósito será recuperar esta noción desde una filosofía de la educación que considera la formación bajo la figura de la infancia y de la natalidad como tiempo inaugural donde cabe recuperar la *experiencia*. Pensar la educación en estos términos es pensar tres dimensiones esenciales de la experiencia educativa. Un acontecimiento, que por su propia naturaleza es una irrupción de lo imprevisto y extraordinario es, por un lado, *lo que da a pensar*; no aquello acerca o sobre lo cual pensamos, sino lo que nos da la oportunidad, y hasta nos exige, pensar lo acontecido con un pensamiento nuevo, con nuevas categorías y con un nuevo lenguaje. En segundo lugar, todo acontecimiento es lo que nos permite *hacer una experiencia*. Un acontecimiento no es aquello sobre lo cual experimentamos, sino justo eso otro que hace experiencia en nosotros, porque es algo que nos pasa y no nos deja igual que antes⁷. Por último, un acontecimiento es *lo que rompe la continuidad del tiempo* de la historia y del tiempo personal de lo vivido.

De acuerdo con esta caracterización, abordar el análisis de la educación como acontecimiento nos obliga a repensar lo que, desde el punto de vista del *mundo de la vida*, configura la experiencia humana del aprender. Como aquello que nos da a pensar, la educación es la experiencia del *aprendizaje de lo nuevo*, de lo inédito, de lo extraño⁸. Como aquello a través de lo cual hacemos experiencia en nosotros, la educación es la experiencia del *aprendizaje del padecer*, de la pasión y del dolor⁹. Y, finalmente, por ser lo que rompe la continuidad del tiempo, la educación es la experiencia del *aprendizaje de la decepción* y de un cierto desencanto¹⁰. Este artículo se inscribe

5 ROSENZWEIG, F.: *La estrella de la Redención*. Salamanca, Sígueme, 1997, p. 89. Para un estudio de las relaciones entre Arendt y Rosenzweig, ver: BENSUSSAN, G.: «Hannah Arendt, Franz Rosenzweig et le judaïsme. Acosmie et extra-historicité», *Les Temps Modernes*, nº 601 (1998).

6 Entre los pocos intentos que se han llevado a cabo, en la filosofía de la educación española, de pensar la formación bajo la figura de la infancia y la experiencia de la natalidad, hay que destacar las exploraciones de Jorge Larrosa. Ver: LARROSA, J.: «El enigma de la infancia, o lo que va de lo imposible a lo verdadero», en LARROSA, J. y N. PÉREZ DE LARA (comps.): *Imágenes del otro*, Barcelona, Virus Editorial, 1997, pp. 65-66, y LARROSA, J.: «Dar la palabra. Notas para una dialógica de la transmisión», en LARROSA, J. y C. SKILIAR (eds.): *Habitantes de Babel. Políticas y poéticas de la diferencia*, Barcelona, Alertes, 2001, pp. 411-431. La idea de la educación como acontecimiento ya la hemos avanzado en otros trabajos anteriores, de los cuales partimos para la elaboración de este ensayo. Ver: BÁRCENA, F.: *El oficio de la ciudadanía*, Barcelona, Paidós, 1997; BÁRCENA F. y J.-C. MÈLICH: *La educación como acontecimiento ético. Natalidad, narración y hospitalidad*, Barcelona, Paidós, 2000.

7 Hay que matizar aquí algo importante. Al hablar de la «experiencia» como algo que se *hace*, y que no simplemente se *tiene*, nos referimos al sentido «tradicional» de la experiencia, el que todavía Montaigne defiende en sus *Ensayos*, y no al sentido moderno de la experiencia, es decir: aquello en lo que uno no se adentra sino después de tener sus *certezas*. Nuestra defensa de la experiencia, por tanto, remite a la fórmula de Esquilo sobre el *aprender del padecer*, fórmula que indica que nos hacemos sabios a través del daño, tras «sufrir» las experiencias, y que sólo en la *decepción* llegamos a conocer adecuadamente las cosas y aprendemos los límites de lo humano, su condición finita, las barreras que nos separan de lo divino. Ver: GADAMER, H.-G.: *Verdad y método*, Salamanca, Sígueme, 1991, pp. 432-433, y AGAMBEN, G.: *Enfance et histoire*, Paris, Payot, 1989.

8 Ver BÁRCENA, F.: «A Aprendizagem do novo. Reflexões sobre a tragédia do começo», *Leituras SME* (Rede Municipal de Educação de Campinas/Fumec), julio, nº 3, (2001).

9 Ver BÁRCENA, F.: *La esfinge muda. El aprendizaje del dolor después de Auschwitz*, Barcelona, Anthropos, 2001.

10 Ver BÁRCENA, F.: «El desencanto del humanismo moderno», (2001), artículo en prensa. Ver el interesante ensayo de DESPOIX, Ph.: *Éthiques du désenchantement. Essais sur la modernité allemande au début du siècle*, Paris, L' Harmattan, 1995.

en este proyecto de pensar la educación bajo una «teorización» del acontecimiento¹¹ justamente en la primera de las dimensiones del aprender: el *aprendizaje de lo nuevo*. Este aprender hunde sus raíces, precisamente, en nuestra condición natal, en el hecho de que llegamos al mundo por el nacimiento y en la tesis de que la *infancia del hombre* es el origen del tiempo y de la historia, el lugar propio en el cual podemos recuperar la posibilidad de hacer experiencia en el mundo y, a su través, en nosotros mismos¹². Frente a la idea moderna de experiencia, según la cual el sujeto experimentado es aquél que no se extraña, aquél cuya experiencia previa le protege del shock de lo nuevo, pensarnos otra vez desde el tiempo original de lo nacido y de la infancia —de lo *inefable*— es volver a ser capaces de sorprendemos con aquello que, al experimentarlo, hace experiencia en nosotros, dejándonos sin palabras, pero orientándonos en la búsqueda de lo nuevo, cuya extrañeza no llegamos a familiarizar y cuya novedad a desactivar. Este artículo, por tanto, en el sentido más genuino del término, no será sino un ensayo, o dicho en los propios términos de Arendt, un ejercicio de pensamiento, apenas una tentativa, el inicio de algo cuyo futuro vendrá como un por-venir no fabricado.

1. La natalidad: la experiencia de la llegada

El motivo del nacimiento, dice Françoise Collin, recorre toda la obra de Hannah Arendt aderezándose de referencias que provienen tanto de la teología como de la filosofía y la mitología¹³. Con cada nuevo nacimiento viene al mundo la posibilidad de un nuevo comienzo, virtualmente un nuevo mundo, decía Arendt. Y no se trata sólo de que el hombre sea capaz de iniciativas originales o más o menos llamativas, a través de las cuales introduce lo nuevo en el mundo. La cuestión parece ser más radical: el hombre no es sólo poder de comienzo, capacidad de comenzar, sino el *origen* mismo. Quizá por ello se dice que todo nacimiento es *divino*, o que todo nacimiento es un *milagro* que parece salvar al mundo de su ruina natural; y, como decía Hölderlin, «el niño es un ser divino hasta que no se disfraza con los colores de camaleón del adulto».

A muchos lectores y críticos de la obra de Arendt, esta insistencia en la novedad y la natalidad parece sorprenderles. ¿Cómo justificar el recurso a una noción que tiene su asiento en un fenómeno natural y biológico como es el nacimiento para explicar la naturaleza de la vida de la *polis*, que es un fenómeno humano que va más allá de naturaleza? ¿Cómo explicar la advertencia de Arendt de que ni la natalidad ni la mortalidad son elementos meramente naturales, sino que se sitúan en el espacio del *sentido*, hechos tanto del lenguaje como del cuerpo? Quizá un principio de respuesta a estos interrogantes lo podamos encontrar en aquello que escribía Rahel Varnhagen, cuya vida biografio la propia Arendt: «Mi vida comenzó antes de mi nacimiento». Y es que un niño, un infante, es llamado, nombrado, narrado antes de su aparición en el mundo, antes de su mismo nacer fáctico. *La infancia es anticipada antes del nacimiento*.

11 Soy consciente de que una «teoría de los acontecimientos» es un punto de partida complicado, pues el acontecimiento es aquello que, por principio, se escapa a toda teorización posible, en el sentido moderno-cartesiano, tanto de la palabra «teoría» como de la noción de «experiencia». Como en este artículo no puedo abordar esta dificultad como se merece, me limito a señalar el problema y a proponer que una teoría del acontecimiento, como yo la entiendo, no puede sino aspirar a tratar de comprender desde dentro de la misma experiencia de lo que acontece aquello que desde fuera —un discurso teórico— solo se bordearía.

12 Ver AGAMBEN, G.: *Enfance et histoire*, ob. cit.

13 Resumo aquí los argumentos de la autora citada en: COLLIN, F.: *L'Homme est-il devenu superflue?*, Paris, Odile Jacob, 1999, pp. 188 y sigs.

El tema de la natalidad es, pues, central en el pensamiento arendtiano, y su «anacronía» no es tanto retrospectiva como prospectiva. Aunque pueda aparecer a los ojos del lector de Arendt como una reliquia del pensamiento tradicional, lo cierto es que anuncia la necesidad de un avance, el punto mismo que anuncia la salida de una situación de *impasse* en la política moderna. Se explica este rechazo a la idea de la natalidad en un mundo, el nuestro, en el que las ideologías no se interesan tanto por el *milagro del ser* como por la voluntad de dominio, teórico y práctico, del desarrollo de la humanidad y aún de la misma vida. Esta necesidad de dominar la vida encuentra en los campos de exterminio nazis su realización más completa: el hecho de haber nacido (judío) era razón suficiente para proceder a su exterminio. Este crimen, por el mero hecho de haber nacido, invita a pensar en algo elemental, pero de enorme importancia: que el nacimiento es lo originario, y que por tanto no debe cuestionarse. Quien se ve obligado a tener que justificar su nacimiento transforma su vida en algo *superfluo*. La vida humana, *qua* humana, no es un porqué, una razón, sino un «sin por qué», un *don*. Programado o no, cada nacimiento es un *hiato* en la cadena, un inicio, un comienzo, un momento de pura libertad.

A la luz de la *polis* griega, tal y como Arendt la presenta probablemente idealizándola, la natalidad se descompone en dos secuencias «sexuadas». Una *secuencia natural* —la simple reproducción de la vida (*zoê*)— y una *secuencia poético-práctica y simbólica* (*bios*). Mientras la primera secuencia es asumida por las mujeres en la esfera del hogar, la segunda emerge en el espacio público del *ágora* masculino. Ahora bien, Arendt insiste en que el milagro que salva al mundo de la ruina normal natural es la natalidad, en la cual se enraíza ontológicamente la facultad de actuar, la *acción*. Así, el hecho de la natalidad no es solamente un momento de la naturaleza, sino lo que interrumpe el proceso natural, entendido como proceso que tiende a su ruina y deterioro. Por ello, la natalidad deviene una categoría política por excelencia. Aquí la natalidad no es sólo «reproducción de la vida» sino «interrupción del proceso vital».

Es interesante observar que mientras la natalidad quede encerrada en la esfera de la reproducción de la vida, de ella podemos asegurar su *fecundidad* pero todavía no su *novedad radical*. Al menos cabe preguntarse si la noción de fecundidad es ambigua: ¿incluye solamente una idea de continuidad, de perpetuación, o además predica una noción de novedad? La vida es movimiento, y el movimiento puede entenderse como *dynamis* o como *energía*, es decir, como algo que contiene en sí una fuerza generadora de inicios y comienzos. Françoise Collin sugiere que la aportación de Arendt en su explicación del concepto de vida consiste en ver en la fecundidad no solamente continuidad de lo anterior —una plusvalía— sino un comienzo o nuevo inicio. Esto hace que la natalidad sea el pasaje y el punto de articulación entre la vida biológica y la vida biográfica, entre lo privado y lo público, entre el trabajo, la labor y la acción. Nos encontramos, pues, ante el concepto central y la piedra angular de todo el edificio del pensamiento arendtiano.

Como heredera de la fenomenología, la cuestión de la natalidad puede entenderse, entonces, como la posibilidad de «nacer a uno mismo»: se trata de la cuestión de «*ser alguien*», de ser un «*quién*». Pero no hay nacimiento que no sea tributario de un nacer de otro. El nacimiento se inscribe en la *pluralidad* de la que es constitutiva y en la cual introduce un elemento de *heterogeneidad*. *Nacer a uno mismo* es reactivar el momento del nacimiento. Y es frente al recién nacido, el nacido como ese otro, que uno puede entender el anuncio de su propio nacimiento, pues ningún nacido es contemporáneo a su propio nacer. El otro, como nacido o recién nacido, revela en mí y me hace recordar mi propio nacimiento. Así, la novedad del nacimiento no es ser una creación *ex nihilo*, pues el nacimiento es una donación, o mejor dicho: lo dado del don. Así, frente al nacimiento biológico, está el nacimiento simbólico, el cual confirma al primero, lo ratifica existencialmente como viven-

cia y experiencia de lo nuevo. El ser humano tiene el privilegio de un nacimiento en dos tiempos: el biológico y el biográfico, siendo este último la «segunda oportunidad» que todo el mundo merece. Estamos hablando, entonces, de un auténtico re-nacimiento, que es tanto una ratificación de mi nacer fáctico y una esperanza de aprender lo nuevo. Anne Michaels ha sabido expresar bellamente, en su hermosa novela *Piezas en fuga*, esta experiencia del segundo nacimiento: «Nadie nace una sola vez. Si tenemos suerte, volvemos a la superficie en brazos de alguien; o podemos no tenerla, despertar cuando el largo rabo del terror te roce el interior del cráneo»¹⁴.

Con el nacimiento, pues, el recién llegado toma una iniciativa y rompe la continuidad del tiempo. Nacer es estar en proceso de llegar a ser, en proceso de un devenir en el que el nacido articula su identidad —del nacimiento a la muerte— en una cadena de inicios, o sea, de acciones y novedades. En suma, es capaz de *acción*. Las ideas de Arendt sobre la natalidad, que no expone sistemáticamente, y que están repartidas a lo largo de toda su obra, las hereda, en parte, de su tesis doctoral sobre *El concepto de amor en San Agustín*. Lo que Arendt recoge de él es una idea muy simple, que podemos formular como advertencia: no hay que habitar tanto en lo realizado como en el principio de la realización, no en el término, sino en lo que da comienzo a todo origen. Por eso Arendt insistía que aunque hemos de morir, hemos venido a este mundo a *iniciar* algo nuevo, y a propósito de la educación señaló: «La esencia de la educación es la natalidad, el hecho de que en el mundo hayan nacido seres humanos»¹⁵.

Este punto es importante. Para Heidegger, el ser humano es el «ser para la muerte» y el mundo sólo *adviene* con el *despliegue del ser*; para Arendt, en cambio, se trata del «ser para el nacimiento». Ella habla, en términos que recuerdan a Rilke, de innovar el mundo con cada nacimiento. Por eso, con el nacimiento el recién llegado toma una iniciativa y rompe la continuidad del tiempo. Nacer es estar en proceso de *llegar a ser*, en proceso de un devenir en el que el nacido articula su identidad en una cadena de inicios, de acciones y novedades. Es capaz de *acción* y por tanto se muestra ante los otros: hay una *presencia* más allá de las palabras. El nacimiento sitúa la vida, pues, no en el «ya-no» de la muerte, sino en el «aún-no» de lo recién nacido, de lo que se inicia. El nacimiento no marca, entonces, un simple *arché* (literalmente, un «comienzo»), sino un *principium*, es decir: principio y comienzo. Como dice Arendt, *lo que salva al acto del origen de su propia arbitrariedad es que lleva consigo su propio principio, o, para ser más precisos, que origen y principio, principium y principio, no sólo son términos relacionados, sino que son coetáneos*.

Y eso implica tanto ruptura —iniciar de nuevo tras lo que se ha roto— como camino a lo porvenir. Todo nacimiento es, así, un re-nacimiento. De hecho, se puede renacer a partir de las propias cenizas. Sólo si hay cenizas hay renacimiento, sólo si hay dolor existe un parto. En el arco delimitado por el «aún-no» y el «ya-no», la vida dada por el nacimiento es *interrogación* y va más allá del mundo natural. El nacimiento constituye ese tipo de acontecimiento que reclama de quienes ya estaban en el mundo antes de la llegada de los nuevos la facultad de acogerlos e introducirlos en el mundo. Por eso, escribe Arendt: «La educación es el punto en el que decidimos si amamos al mundo lo bastante como para asumir una responsabilidad por él y así salvarlo de la ruina que, de no ser por la renovación, de no ser por la llegada de los nuevos y los jóvenes, sería inevitable»¹⁶.

Antes de haber nacido, todo ser humano es nombrado, es llamado de algún modo. Es llamado como se llaman o se mandan venir las palabras con las que nombramos el mundo. Antes de cada

14 MICHAELS, A.: *Piezas en fuga*. Madrid, Alfaguara, 1997, p. 13.

15 ARENDT, H.: «La crisis en la educación», en *Entre el pasado y el futuro*, Barcelona, Península, 1996, p. 186.

16 ARENDT, H.: «La crisis en la educación», ob. cit., p. 208.

nacimiento biológico, el nacido es esperado, imaginado, y en esa espera, es ya sobrevenido. El principio del cambio se encuentra en el nacimiento, entendido como lo originario. Más que lo fundado, es lo que funda. No es sólo «poder de comienzo», sino el comienzo mismo, y en ese sentido tiene algo de milagroso: el milagro que «salva» al mundo de la ruina que le es natural. Es en este sentido que la vida humana, como nacida, es «incuestionable». El recién nacido no puede tener una vida que precise ser justificada ante otro. La pregunta que al recién nacido, como al recién llegado, se le formula no es ¿qué haces tú aquí?, o ¿por qué has venido?, sino esta otra: ¿quién eres tú? Aquí se contiene tanto una teoría de la identidad como una cuestión política.

Una teoría de la identidad, en primer lugar. O lo que es igual, una meditación sobre los que son un «quién» y un «alguien». El portador de identidad es el portador de iniciativas y de sentido, al que no cabe reducir, sin alterarlo, a una definición substancial, a un *qué*. Como portador de iniciativas y de un *quién*, el nacido comienza su andadura a partir de un fondo dado, a partir de una relación anterior que supera y ante la cual mantiene una relación de discontinuidad. Impensable sin sus padres, el hijo, como nacido, les trasciende sin negarlos ni ser atrapado en ellos. Entre el padre y el hijo, como entre el educador y el educando o el maestro y el discípulo, se da una forma de relación que se funda en la discontinuidad del *quién*. Como dice Claudio Magris, deben profesar una fe distinta.

Pero también una cuestión política. Porque la natalidad es, en el fondo, la categoría política por excelencia: el nacido, como recién llegado, es el ser que se convierte en un «tener que ser» siempre incierto cuya actuación en el mundo sólo se garantiza como acción espontánea ante los otros que ven y son vistos, es decir, en condiciones de pluralidad. Como comenta Arendt en *La condición humana*, la expresión del totalitarismo es el asesinato de los recién nacidos y su rostro es el de Herodes. Cada nacimiento es una novedad, sí, pero recuerda al mismo tiempo a los que no pudieron continuar. Casi parece pedir un *Kaddish por el hijo no nacido*. Así lo hace Kertész al considerar su propia existencia como la posibilidad del ser del (inexistente) hijo y al considerar la no-existencia del hijo —su imposible nacimiento— como liquidación necesaria y radical de su propia existencia¹⁷. La historia comienza con lo que nace, no con lo que termina. La violencia no engendra historia, sino el surgimiento del mal, y por eso hay que sospechar contra todas las legitimaciones de un sacrificio en el altar de la historia, como dice Collin: «El crimen desnuda el mundo, extingue la palabra. Incluso la muerte, inscrita en el centro de toda existencia, queda callada»¹⁸. Matar lo nacido es matar el tiempo y asesinar la palabra que puede pronunciarse, como palabra nueva que nombra de nuevo el mundo ya existido. El nacimiento, entonces, es, como dijimos, superación de un proceso natural, interrupción y superación de lo que decae. *Nacer es tiempo. Es necesitar disponer de tiempo. Tiempo que contar para poder vivir, tiempo que vivir, para poder contar. Nacer es tener que vivir una vida relacionada.*

Nacer a una vida no es solo biología, sino biografía. Es emergencia ante la presencia de los otros con la propia presencia con *rostro*: «Sed sólo vuestro rostro, dice Agamben. Id al umbral. No sigáis siendo los sujetos de vuestras facultades o propiedades, no permanezcáis por debajo de ellas, sino id con ellas, en ellas, más allá de ellas»¹⁹. En el nacer se confirma la fecunda fertilidad de unas vidas anteriores, pero convoca también la fertilidad de una biografía o vida narrable en el porvenir. Es con-

17 KERTÉSZ, I.: *Kaddish por el hijo no nacido*, Barcelona, El Acantilado, 2001, p. 88.

18 COLLIN, F.: «Nacer y tiempo. Agustín en el pensamiento arendtiano», en BIRULÉS, F. (comp.): *Hannah Arendt. El orgullo de pensar*, Barcelona, Gedisa, 2000, p. 92.

19 AGAMBEN, G.: «El rostro», en *Medios sin fin*, Valencia, Pre-Textos, 2001, p. 86.

tinuidad de una vida y su ruptura, una revolución en la vida y en el mundo ya constituido. Continuidad y novedad, y por eso es alteridad.

En el nacimiento, el nacido altera a la madre, y al mismo tiempo el nacido es señal de donación. La prueba de la maternidad, entonces, es la presencia real del recién nacido, al que la mujer delega su ser. Pero lejos de completarla, acaso la altera y la vuelve vulnerable, como el otro que, irrumpiendo en el yo, nos mira pidiendo solicitud y se retira silencioso si no se la concedemos. Esta prueba de la alteridad del recién nacido, vincula a una madre con su hijo por un lazo excepcional: pues no se trata de un deseo por un objeto o por un sujeto, sino de un amor por el otro²⁰.

El nacimiento, la natalidad como metáfora expresiva de lo que llega, tiene una ética particular: la *ética del don*. Lo que se da no vuelve al donante, sino que continua, prosigue su propio camino²¹. Es lo que se da después de haber sido acogido en el propio seno; es lo que emerge tras el acogimiento, un acogimiento que implica una ruptura y una cierta deconstrucción del que acoge lo nuevo porvenir. Es lo que abre un espacio para que el otro pueda nacer. Esta ética es, entonces, una ética de la pérdida del tiempo propio en el tiempo del otro. En el nacer, por tanto, hay transgresión de lo ya dado y su continuidad, pero no simple reproducción de lo ya habido. Por eso lo nuevo o la novedad del nacimiento no es una creación *ex nihilo*, sino una donación fértil, es decir: *lo que se da*.

Todo nacimiento es un inicio y un comienzo. «Es una *acción*, y ya que la acción es la actividad política por excelencia, la natalidad, y no la mortalidad, puede ser la categoría central del pensamiento político, diferenciado del metafísico»²². De acuerdo con esto, entender la fenomenología de la política arendtiana es central para comprender las claves de su filosofía educativa. La política se basa, en primer lugar, en este hecho de la pluralidad de los hombres: mientras que puede decirse que Dios ha creado al Hombre, los «hombres» son un producto humano, terrenal. En segundo término, la política se ocupa de las relaciones entre los hombres: un espacio interesado, un espacio de relación, de acción y de discurso *entre* los hombres. La política surge en este «entre» y se establece o debe configurarse como *relación*. Por último, es en ese espacio en el que surge, y tiene pleno sentido, la libertad humana como capacidad radical de hacer algo nuevo, de actuar en relación a los demás en un espacio plural de aparición²³. Como dice en otro lugar: «La libertad es la causa de que los hombres vivan juntos en una organización política. Sin ella, la vida política como tal no tendría sentido»²⁴.

De acuerdo con esto, no puede resultar extraño que los análisis que Arendt dedicó a la «acción» y a la capacidad de iniciar y comenzar encuentren un adecuado complemento en sus estudios sobre el fenómeno totalitario, ya que el totalitarismo es esa *horrible novedad* que rompe el tiempo —la idea de la historia como continuidad— y que en su vocación de *dominación total* impide, en su misma raíz, un nuevo comienzo en el hombre. El totalitarismo es, en suma, un monumental atentado contra la libertad humana, la cual es un atributo esencialmente político, y no meramente una característica de la *voluntad*. La libertad es libertad *entre* los hombres, libertad cuyo sentido sólo se alcanza, como acabamos de destacar, en ese espacio *interesado* que es la esfera pública de aparición y de pluralidad. Como dice Agamben: «Lo que tuvo lugar en los campos de concentración supera de

20 KRISTEVA, J.: *Le génie féminin*, I. Hannah Arendt, Paris, Fayard, 1999, p. 83.

21 Escribe Derrida que el *don*, lo que se da, es lo que interrumpe la economía, lo que ya no da lugar al intercambio: «Si hay don, lo *dado del don* (...) no debe volver al donante». DERRIDA, J.: *Dar (el) tiempo*, Barcelona, Paidós, 1995, p. 17.

22 ARENDT, H.: *La condición humana*, ob. cit., p. 23.

23 ARENDT, H.: «Fragmento I. ¿Qué es la política?», en *¿Qué es la política?*, Barcelona, Paidós, 1997, pp. 45-47.

24 ARENDT, H.: «¿Qué es la libertad?», en *Entre el pasado y el futuro*, ob. cit., p. 158.

tal forma el concepto jurídico de crimen que con frecuencia se ha omitido sin más la consideración de la destrucción jurídico-política en que tales acontecimientos se produjeron. El campo es así tan sólo el lugar en que se realizó la más absoluta *conditio inhumana* que se haya dado nunca en la tierra: esto es, en último término, lo que cuenta tanto para las víctimas como para la posteridad»²⁵.

Así que mientras que el nacimiento es la figura que expresa la esencia de una educación, metafórica como natalidad y como comienzo, los campos de concentración y de exterminio expresan —en dirección exactamente opuesta— ese instinto brutal de dominación total sobre el otro y de muerte, en un doble sentido: muerte física del hombre y muerte del registro de la memoria de los vencidos, a través del olvido de las huellas que dejaron las víctimas: «Los campos y el asesinato de los adversarios políticos son sólo parte de un olvido organizado que no sólo alcanza a los portadores de la opinión pública, escrita u oral, sino que se extiende incluso a la familia y a los amigos de la víctima. Están prohibidos el dolor y el recuerdo»²⁶. En efecto, sólo porque Aquiles, a pesar de todo, accedió a la celebración de los funerales de su víctima —Héctor— y porque en otros momentos de la historia los gobiernos honraron de algún modo al enemigo muerto, es por lo que nunca se perdió del todo la *memoria*, dice Arendt.

2. El aprendizaje de la finitud

Entre el nacimiento y la muerte, la vida se puede desplegar como una *narrativa*, como una historia que merece ser recordada como algo extraordinario, como una cadena de acontecimientos en los que podemos iniciar algo nuevo. Aunque hemos de morir, no hemos venido a este mundo sólo a morir, sino a iniciar algo nuevo, dejó escrito también Arendt —contra el mismísimo Heidegger— en *La condición humana*. Y entre nuestra entrada en el mundo por el nacimiento y el «ya no» de la muerte, la vida, vivida como un relato en el que las cosas que nos pasan podemos recordarlas reimaginándolas, contándolas y volviendo a contarlas como un cuento, la vida tiene como fuente de sí misma el *deseo*. Porque sabemos que moriremos, deseamos; porque sabemos que podemos re-nacer, iniciar algo nuevo, comenzar, deseamos también.

Se dice que los niños no tienen memoria y que los jóvenes no recuerdan, sino que tan sólo viven. Y es justamente por esta razón por lo que el tiempo de la infancia es el tiempo desnudo de la experiencia, porque la experiencia está siempre desnuda. Primero viene la experiencia y luego las palabras que encontramos para nombrarla. Si el tiempo de la infancia es un tiempo que se vive, pero que aleja de la vida ya vivida, ese tiempo es también, precisamente, el tiempo en el que la experiencia que hacemos será después la fuente del deseo de recordar, la fuente de nuestra memoria posterior. Somos, así, lo que recordamos, y olvidarnos de lo que fuimos es ignorar quienes somos.

La infancia, pues, es posible, como tiempo de experiencia, porque existe la natalidad, la posibilidad de comenzar, de iniciar algo nuevo, de ir, como decía María Zambrano, de lo imposible a lo verdadero. Y en esa misma medida, el tiempo de la infancia, que es un tiempo destinado a la experiencia y al aprendizaje, es, sobre todo, el tiempo de un *aprendizaje de la finitud*, porque la finitud no es lo que está condenado a su término, sino lo que promueve la posibilidad de un inicio. El tiempo de lo finito es el tiempo del devenir. Es el tiempo de un tiempo inscrito en un decir, no en lo dicho. El tiempo de la finitud es el tiempo referido a las cosas que se dicen y a las palabras que se pronun-

25 AGAMBEN, G.: *Homo Sacer. El poder soberano y la nuda vida*, Valencia, Pre-textos, 1998, p. 211.

26 ARENDT, H.: *Los orígenes del totalitarismo*, ob. cit., p. 548.

cian y que nunca son, en su decir y en su hacer, siempre las mismas. Se trata, entonces, de un tiempo provisional, de un tiempo en el que las cosas no duran para siempre justo porque podemos hacer o decir otras nuevas cosas.

El nacimiento, en tanto que comienzo, indica lo que está por delante y engendra así el tiempo. El aprendizaje de la finitud es el aprendizaje humano del tiempo en toda su extensión. Es el aprendizaje de los recién llegados que se educan poniéndose en contacto tanto con el pasado como con el futuro y con un mundo que ya estaba antes de su llegada. En su esencia, como pensaba Arendt, esta educación es *conservadora*, no por ser reaccionaria, sino porque ha de preservar en cada recién llegado lo nuevo y revolucionario que trae consigo. La tarea de educar es una tarea de mutuo cuidado: el cuidado de los que llegan y el cuidado del mundo²⁷. Por tanto, la infancia expresa una vivencia del tiempo no totalitaria, convocando un aprendizaje de la finitud, y además es una fractura revolucionaria de la realidad, o sea, una «poética-política». Es una poética, porque lo poético es una fractura en la realidad densa, en lo absoluto, es una herida en la realidad por la que sangra el sentido y no simplemente se recrea el significado. Y es una política, porque con cada nuevo nacimiento un nuevo inicio es posible ante los otros que ven y son vistos es un espacio público y plural de aparición y visibilidad.

Este «conservadurismo» arendtiano nada tiene que ver con el pensamiento conservador en política, porque Arendt no pretende restablecer ningún orden antiguo. Quizá —como dice Alain Finkielkraut— Arendt tenía miedo al sostener esta tesis en su ensayo sobre la crisis de la educación. Miedo de que si olvidamos demasiado pronto lo que pasó en Europa durante la Segunda Guerra Mundial se destruya la trama simbólica, la comunidad de sentido que nos liga no sólo a nuestros contemporáneos sino a los que han muerto y a los que vendrán. Miedo, en definitiva, a que se destruya el tiempo humano²⁸. Lo que ella propone no es ni un modelo para el comportamiento ni un ideal de identidad colectiva. Cuando Arendt se puso a redactar *Los orígenes del totalitarismo*, escrito con «un fondo de incansable optimismo y de incansable desesperación», como ella misma reconoció, parecía haber aprendido una lección: que el instinto de dominación total del nazismo había conducido a la pretensión de fabricar algo que no existía —un nuevo tipo de hombre caracterizado por su condición superflua— destruyendo de raíz la espontaneidad como expresión del comportamiento y de la acción humanas. Eso es lo que se hizo en Auschwitz, eso es lo que también se intentó en Kolima y eso es lo que se logra en los nuevos escenarios del abandono: en los campos de refugiados que plagan, como nuevas ciudades, nuestro mundo.

Frente a esa pretensión totalitaria —fabricar un nuevo tipo de humanidad sustituyendo la individualidad por una categoría, antes la «especie» o el «miembro del partido», ahora el «ciudadano competente»— Arendt lo que propone es que pensemos con toda la seriedad del mundo algo tan simple como lo siguiente: «Con cada nuevo nacimiento nace un nuevo comienzo, surge a la existencia potencialmente un nuevo mundo»²⁹. Por eso, cada final de la Historia —dice— contiene también un nuevo comienzo. «Este comienzo es garantizado por cada nuevo nacimiento; este comienzo es, desde luego, cada hombre»³⁰. O dicho en términos de Agamben: «Sólo si no soy siempre y únicamente en acto, sino que soy asignado a una posibilidad y una potencia, sólo si en lo

27 Ver el excelente libro de COURTINE-DENAMY, S.: *Le souci du monde*, Paris, Vrin, 1999.

28 FINKIELKRAUT, A.: *La ingratitud. Conversaciones sobre nuestro tiempo*, Barcelona, Anagrama, 2001, p. 123.

29 ARENDT, H.: *Los orígenes del totalitarismo*, ob. cit., p. 565.

30 ARENDT, H.: *Los orígenes del totalitarismo*, ob. cit., p. 580.

vivido y comprendido por mí están en juego en cada momento la propia vida y la propia comprensión —es decir si hay, en este sentido, pensamiento— una forma de vida puede devenir, en su propia facticidad y coseidad, *forma-de-vida*, en la que no es nunca posible aislar algo como una nuda vida»³¹.

Lo verdaderamente revolucionario de la infancia, lo que se expresa como lo nacido o lo que comienza, entraña la idea de que lo que hace del mundo algo habitable para nosotros no es el hecho de que el hombre lo fabrique, sino la posibilidad de amarlo: *amor mundi*, como decía Hannah Arendt. O dicho en términos de Agustín de Hipona, poder decir: *volo, ut sis*, «te amo, quiero que seas lo que eres»³². Ésa es la fórmula bajo la cual los padres podemos comenzar a entender lo que significa amar a nuestros hijos, o la fórmula bajo la cual los amantes se aman y la fórmula que el totalitarismo, el de antes y el de ahora, definitivamente desconoce. Meditar sobre la infancia es meditar, entonces, sobre lo que, tal vez, podemos aprender a amar como lo que simplemente es lo que es, es decir: lo otro. La infancia no es lo fabricado, sino el milagro de lo que comienza. En un mundo, el de la modernidad, en el que, como dice Agamben recordando una tesis ya conocida de Benjamin, el hombre es incapaz de traducir en términos de experiencia los acontecimientos de su vida, se puede recuperar la *infancia* como un espacio para la creación del sentido de la experiencia inicial: lugar y patria de la historia, nacimiento del tiempo humano³³.

Y sin embargo, ¿por qué dos nociones para expresar una misma realidad: la que alude a la niñez, como tiempo que fue y parece perdido? ¿Por qué «natalidad» e «infancia»? Se me ocurre, en primer lugar, la siguiente respuesta: *la infancia es un estado en el que algo va tomando su propia forma; la natalidad es el momento en el que algo nuevo se inicia*. Forma e inicio, por tanto. Ambas cosas tienen relación. Pues todo lo que se inicia, lo que comienza, va tomando su propia forma, o mejor dicho, adopta una forma. Y sin embargo, puede existir una infancia sin natalidad —sin la posibilidad de un inicio o de un comienzo— y una natalidad sin infancia, esto es: un comienzo que nace en la ausencia de toda forma, en una especie de vacío. En la infancia sin natalidad no hay creación; en la natalidad sin infancia no hay aprendizaje ni preparación: lo que nace como comienzo es una abrupta irrupción, un *acontecimiento*.

Todo totalitarismo se basa en una noción del tiempo infinito, de un tiempo que se impone con una extrema duración. El totalitarismo tiene detrás a quienes desean perdurar en su estrategia, en su posición, en su instinto de dominación total. Y los que lo padecen viven sus efectos, en términos de sufrimiento, como lo que dura bajo la sensación de un instante permanente sin posibilidad de percibir, en el horizonte, un término, un final a sus padecimientos. El totalitarismo busca lo infinito, aspira a una cierta eternidad, a una especie de todo: es, por eso, ambicioso. En el arco de lo que se inicia y se termina, de lo que comienza y se acaba, se puede perfilar otra experiencia del tiempo que se aleja del tiempo totalitario e infinito. Es el *tiempo finito*: la conciencia de un inicio y de un término, pero la convicción de que es posible un constante renacimiento, una cadena de inicios y de comienzos. Esta experiencia del tiempo finito, es una experiencia humana del tiempo basada en la

31 AGAMBEN, G.: *Medios sin fin. Notas sobre la política*, ob. cit., p. 18.

32 Así se expresa Heidegger en una carta dirigida a Hannah Arendt y escrita el 13.V.1925: «¿Sabes qué es lo más difícil que al ser humano le está dado cargar? Para todo lo demás hay caminos, ayuda, límites y comprensión —sólo aquí todo significa: estar en el amor = estar empujado a la existencia más propia. *Amo* significa *volo, ut sis*, dice san Agustín en un momento: te amo-quiero que seas lo que eres». ARENDT, H. y M. HEIDEGGER, *Correspondencia, 1925-1975*, Barcelona, Herder, 2000, p. 31.

33 AGAMBEN, G.: *Enfance et histoire*, Paris, Payot, 1989.

libertad. Entiendo aquí la libertad como poder de creación, como posibilidad de crear otras realidades de las existentes, como esperanza de ruptura de realidades anteriores. La libertad tiene que ver con la experiencia simultánea del origen y de una ruptura dolorosa.

La experiencia del tiempo finito es una vivencia de la temporalidad nada totalitaria, porque nada de lo iniciado se llega a percibir como permanentemente duradero, es decir, como eterno e infinito. Más que un eterno retorno, lo que hay es la posibilidad de un nuevo comienzo, de un nuevo inicio, la creación de algo nuevo y sorprendente basado en lo que es espontáneo, quizá en lo que es inocente, tal vez en lo que es, precisamente, *niño*.

La infancia encarna, me parece, esa idea del tiempo finito, un aprendizaje, en cierto modo, de la finitud. En el terreno de la infancia, la vida no está en otro lugar que en la experiencia libre de la misma vida. Como escribió Rilke en su *Diario florentino*: «Cada cual recrea el mundo con su propio nacimiento; porque cada cual es el mundo»³⁴. Se trata de una vida que se vive libre mirando el mundo sin sentir la sujeción a un sentido dado de las cosas y del mundo. Por eso *la infancia es creación de sentido; la vida adulta solo puede aspirar a re-crear el significado*. Precisamente porque ha perdido la infancia, la libertad de lo inocente, la posibilidad de la sorpresa. Claudio Magris, en un brillante comentario de la poética de Rilke, da en la clave al señalar que el «oro de la infancia» consiste precisamente en un uso del lenguaje en el que la vida y el sentido sigue latiendo, es decir, en un empleo del lenguaje desnudo ya de la autoridad adulta, de la cultura organizada. Es aquí donde el lenguaje hace su crisis, una crisis que envía a Rilke en busca de una lengua en la que parecen hablar las cosas mudas³⁵.

A estas alturas, infancia y natalidad ya se han juntado, parecen ideas indistinguibles. Pero voy a separarlas para poder dibujar con mayor claridad el perfil de lo poético y de lo político en la metáfora expresiva de la infancia. Para ello, tengo que enunciar una segunda idea: *la infancia es el estado que busca su forma fracturando la realidad como revolución*. Lo que busca su forma convoca la idea de una cierta formación y, por tanto, de un aprendizaje. Este aprendizaje es, como he dicho, creación de sentido que altera los sentidos ya dados: rompe el sentido establecido, agrietándolo. Esta ruptura es una suerte de revolución: el inicio radical de algo. Por tanto, la infancia, como fractura de la realidad y del sentido ya dado sobre ella, es una poética-política. Ni sólo poética ni mera política. Es, insisto, fractura de una realidad en la que se crea sentido («infancia como poética») y en la que algo nuevo comienza («natalidad como política»). Según esto, la verdadera política es como el acto revolucionario de la infancia: una incisión en el mundo ya interpretado que, al hacer como si no tuviera ya asignado un sentido, lo inventa. La infancia es eso: invención de un mundo en radical libertad, a la apacible luz de las acciones espontáneas, no a la sombra de un mundo de reflejos condicionados. Por eso podemos decir que el ser humano no contribuye al mundo fabricando, sino amando³⁶. No simplemente re-creándolo, sino inventándolo. Vivir a la luz del tiempo de la natalidad y de la infancia nos permite establecer una relación amorosa con el mundo.

Inventar el mundo es aprender a nombrarlo de nuevo a través de palabras que abren fracturas en él. A través de esas grietas damos un nuevo sentido al mundo. Creo que es la *palabra poética* el tipo de palabra que conserva el «oro de la infancia» del que hablé antes. Esta palabra poética rompe lo

34 RILKE, R. M.: *Diario de juventud*, Valencia, Pre-Textos, 2000, p. 36.

35 MAGRIS, C.: «¿Cuándo es el presente? Rilke ante y tras las palabras», en *El anillo de Clarisse*, Barcelona, Península, 1993, pp. 202 y ss.

36 COLLIN, F.: «Nacer y tiempo. Agustín en el pensamiento arendtiano», en Birulés, F. (comp.) ob. cit., p. 84.

establecido por un lenguaje adulto que se presenta, como la lengua del padre, como lenguaje organizado y autorizado. La palabra poética de la que hablo es la palabra que, como dice Juarroz, *abre la escala de lo real*: «La poesía abre la escala de lo real (espacio, tiempo, espíritu, ser, no ser) y cambia la vida, el lenguaje, la visión o experiencia del mundo, la posibilidad de cada uno, su disponibilidad de creación»³⁷.

En su excelente novela *Hallucinating Foucault*, Patricia Duncker hace decir a Paul Michel, *alter ego* de Michel Foucault, a su joven amante: «Yo pido a los hombres lo mismo que pido a los textos de ficción, *petit*: que sean abiertos, que contengan en sí la posibilidad de ser y de cambiar a todos aquellos que encuentren en su camino. Sólo así se establecerá la dinámica necesaria entre el escritor y el lector. Y dejará de ser importante distinguir entre lo bello y lo horrible»³⁸. La natalidad es la posibilidad misma del cambio, que depende de una apertura al mundo y de una práctica casi imposible del silencio, porque la infancia es el tiempo anterior a las palabras, allí donde podemos escuchar las cosas mudas y *escuchar* el color de los pájaros; y porque estar solo la mayor parte del día significa que podemos estar en disposición de escuchar ritmos diferentes que no determinan las otras personas. Pero ese tiempo anterior a la palabra, ese tiempo cargado de silencio y de posibilidades, es también el tiempo de la lectura, de una lectura imposible que escucha el ritmo de las palabras nacidas del mismo silencio.

Se dice que el lector puede formar sociedad de amistad con los muertos a los que lee. Eso es cierto, como sabía Proust, a quien leyó con placer Arendt. Pero sobre todo es cierto que el lector no tiene más remedio que formar sociedad con los que ya están, aunque no se encuentren cerca de él espacialmente. En el tiempo de la infancia, nos percibimos entonces como herederos, al llegar a saber que el mundo ya estaba ahí antes de nuestra llegada y que seguirá tras nuestra partida a otro lugar. Por eso llegamos a aceptar que los muertos pueden discutir nuestra palabra —y por eso aprendemos a leerlos en la infancia. Leemos para aprender a ser mortales y finitos: para vivir y para morir. Y también para renacer.

Y este renacimiento es algo bastante humano. También es bastante probable que podamos parirnos del todo si aceptamos proseguir una conversación, una en la que muchas voces participan. Frente a quienes creen que la expresión humana se hace de un solo modo, Michael Oakeshott defendió hace mucho una idea bastante sencilla y modesta. Yo estoy de acuerdo con lo que dice: «Como seres humanos civilizados, no somos los herederos de una investigación acerca de nosotros mismos y el mundo, ni de un cuerpo de información acumulada, sino de una conversación, iniciada en los bosques primitivos y extendida y vuelta más articulada en el curso de los siglos. Es una conversación que se desenvuelve en público y dentro de cada uno de nosotros (...). Propiamente hablando, la educación es una iniciación en la habilidad y la participación en esta conversación en la que aprendemos a reconocer las voces, a distinguir las ocasiones apropiadas para la expresión, y donde adquirimos los hábitos intelectuales y morales apropiados para la conversación»³⁹.

Algunas de estas voces tienen una tendencia innata a la violencia y al barbarismo. Otras no, pero también se pueden pervertir. Algunas de estas voces son más conversables que otras. Y hay algunas que saben combinar muy bien la tensión entre la seriedad y el espíritu de juego. Oakeshott lo dice muy bien: «Como ocurre con los niños, que son grandes conversadores, el espíritu de juego es serio

37 JUARROZ, R.: *Poesía y Realidad*, Valencia, Pre-textos, 2000, p. 17.

38 DUNCKER, P.: *A sombra de Foucault*, Lisboa, Gradiva, 1998, p. 96.

39 OAKESHOTT, M.: «La voz de la poesía en la conversación de la humanidad», en *El racionalismo en la política y otros ensayos*, México, F.C.E., 2000, p. 499.

y la seriedad es al final sólo juego»⁴⁰. Si en los últimos siglos la conversación de la humanidad se ha vuelto insulsa y aburrida, quizá por haber perdido de vista esta tensión, entonces tal vez convenga considerar que hay otras voces recuperables y francamente conversables, para que semejante conversación nos vuelva a atrapar y nos inquiete. Una de esas voces es la del poeta. La voz de la poesía no nos dice cómo tenemos que vivir, por eso es conversable y es libre. Su presencia es como una visita inesperada: «La poesía es una especie de holgazanería, un sueño dentro del sueño de la vida, una flor silvestre plantada en medio de nuestro trigo»⁴¹. Es *la otra voz*, que decía Octavio Paz.

Como bien sabía el poeta Paul Celan, la poesía da testimonio de lo inexpresable conceptualmente, y su forma expresiva es la de una *lengua de nadie*. El ejemplo más característico de ello es el de aquellos que, como el propio Celan, intentan hablar de una experiencia límite tan espantosa que su propia escritura y relatos se constituyen en lo que Blanchot denominó, precisamente, «escritura del desastre». Y es que, como dijo Primo Levi, él mismo superviviente de Auschwitz, la palabra construida en el seno de la cultura de lo humano es incapaz de dar cuenta de la experiencia donde esa misma cultura resulta radicalmente abolida.

Si el tiempo de la infancia se acompaña del tiempo de la experiencia y del aprender, y, por tanto, del tiempo de la lectura, una lectura instalada en esta *mirada poética*, entonces el lector sabe que las palabras esconden mucho más de lo que dicen, porque esas palabras no se corresponden con la voz de su autor y dueño. Si el verdadero testigo, el que ha tocado fondo en una experiencia límite de tipo concentracionario, es el que ya no está —el ausente—, el testimonio del superviviente es un testimonio parcial y su relato la ocasión para una lectura en el fondo imposible. Sólo si el testigo ha sabido captar el momento justo, lo poético de la situación vivida, permitirá el relato una *poética de la lectura*, una dimensión en la que las palabras que transcriben la experiencia límite acierten a expresar lo inexpresable, el imposible decir, la palabra secreta de los verdaderos testigos, los que ya no están. Así que el lenguaje apropiado para dar cuenta del silencio escondido en lo inexpresable, es justamente un «lenguaje de nadie», ya que ni la lengua del que sobrevivió puede expresar lo que hubiese dicho el ausente ni las palabras de éste están entre nosotros. El «lenguaje de nadie» es, por tanto, no una lengua inexistente, sino una «lengua-otra», una «palabra-otra», es lo exterior, la radical alteridad ingobernable de todo decir: es, una vez más, la palabra poética.

En la «natalidad» se expresa la idea de que lo que comienza interrumpe y a la vez anuncia lo que todavía no es. En su esencia misma, la educación, pensada como aquello que se da y se procura para permitir algo distinto de lo que se dio, es una modalidad de pluralidad humana y por ello mismo es lo radicalmente contrario al pensamiento único y totalitario. Una educación que no procure lo mismo, sino lo distinto, es una educación, entonces, que piensa la humanidad del hombre como aquello que está compuesto por los que fueron, por los que son y por los que vendrán. Está atravesada de tiempo humano, de un tiempo que narra y recuerda las vidas de los que se fueron, de un tiempo que cuida de las vidas de los contemporáneos, de un tiempo que se responsabiliza de dejar un mundo grato para los que aún no son y sin duda vendrán. Es una educación llena del tiempo de la memoria, del tiempo del porvenir y del tiempo de lo actual. Pero justo por estar llena de pasado, de presente y de porvenir, en esta modalidad de educación el educador acaba aceptando el hecho de que, al tratar de educar para permitir que el otro comience en radical origen y novedad, en el mismo

40 OAKESHOTT, M.: «La voz de la poesía en la conversación de la humanidad», en *El racionalismo en la política y otros ensayos*, ob. cit., p. 451.

41 OAKESHOTT, M.: «La voz de la poesía en la conversación de la humanidad», en *El racionalismo en la política y otros ensayos*, ob. cit., p. 493.

comienzo nunca se sabe lo que se comienza, nunca se sabe lo que será, y siempre se ignora lo que resultará. Como todo nacimiento, una educación fascinada por la novedad es capaz entonces de fundar el porvenir. No es lo fundado, sino lo que funda. Carece de principio, porque es el principio mismo, y por eso, a pesar de todo, es *an-árquica*.

Aquello que comienza —lo que nace— está destinado a desaparecer. Por eso los hombres, que hemos nacido de lo que no éramos, moriremos un día, y con un poco de suerte dejaremos una huella en la memoria de los otros. Si esto es así, lo mejor, quizá, es pensar que, aunque hemos de irnos, no hemos venido a este mundo simplemente a morir, sino a comenzar algo nuevo. Mientras tanto, y en el transcurso de este comienzo y renovación, a lo mejor llega un día en el que logremos convencernos de la profundidad de aquello que un día escribió el poeta René Char: *Es preciso instalarse al exterior de uno mismo, al borde de las lágrimas y en la órbita de los hombres, si queremos que algo fuera de lo común se produzca, algo que sólo era para nosotros.*

El poder de comenzar algo nuevo que se expresa en la idea del nacimiento, es el milagro del que los hombres somos siempre capaces. Pero somos capaces de este milagro siempre que es posible actuar y hablar de cara a y junto a otros hombres. Siempre, en suma, que hay un espacio fecundo de alteridad, la posibilidad de un encuentro libre, la oportunidad de una experiencia, las condiciones para narrar la propia vida. El dramático siglo XX que acaba de terminar nos ha dejado muestras terribles de las diversas maneras en que los hombres, en nombre de una idea o de un absoluto, de una ambición, de un deseo o de un poder, pueden llegar a suprimir aquello que permite que los humanos hagan sus propios milagros: la acción y la palabra.

3. Nota final: el aprendizaje de la decepción

El problema del pensamiento contemporáneo consiste en que, en nombre de la modernidad, se ha producido un retorno a las abstracciones, bloqueándose con ello la capacidad de llevar a cabo análisis en términos de vectores y de *movimiento*. Como pensador, la característica del filósofo no es el ser un sujeto *reflexivo*, sino un sujeto *creador*; es importante retirarle el derecho a «reflexionar sobre» —como si el filósofo estuviera destinado a mirar las cosas siempre por encima del mundo, aunque siempre desde la posición privilegiada de la seguridad de un yo ensimismado y protegido ante lo otro. Tal vez haya que construir conceptos capaces de un verdadero movimiento intelectual.

Es difícil sustraerse a esa lógica de la reflexión —que mira desde arriba y camina hacia atrás, buscando los orígenes—, a ese estilo de pensar el mundo desde la posición asegurada de un yo, por así decir, *divino*: desde un Sujeto o desde una Conciencia Trascendental, desde un Absoluto, o desde la condición del intelectual como custodio de valores eternos. Como sujeto creador, el pensador busca lo que no sabe dónde ni cómo encontrar con exactitud —*exactness is a fake*, decía Whitehead—, lo que explora ensayando mil maneras, tentativa y creadoramente. Pero el sujeto creador no vive, sin embargo, esclavo de lo creado, en tanto producto acabado o como final de la cadena de lo fabricado, sino siempre en el principio de lo que se crea. Lo creado, como lo nacido, pese a ser el resultado de un acto fértil de fecundación, a la postre siempre es nuevo, nunca, en su repetición, lo mismo. La fecundación siempre ha existido siendo lo mismo, lo nacido siempre es nuevo.

Pensar las cosas del mundo desde esa lógica que mira desde arriba es pensar el mundo desde el *afuera* de la existencia humana (contingente, finita y siempre plural en su expresión). Pensar las cosas del mundo desde su *adentro* es, por el contrario, amarlas antes de haberlas conocido —como al hijo al que se ama antes de conocer su rostro—, es colocarse en una posición que piensa lo que

acontece —los acontecimientos que resquebrajan nuestras categorías y conceptos más firmes— de forma no defensiva; es *pensar el acontecimiento* adentrándose en él.

De acuerdo con estas consideraciones, este artículo ha pretendido pensar la educación y la formación a la luz de una «teoría» del acontecimiento y del nacimiento, hasta donde sea posible hacer teoría alguna de lo que se sustrae a toda teorización posible. De lo impensable e indecible. Pero se trata, también, por eso mismo, de pensar *la* formación haciendo como un *ejercicio* de reflexión política, pues la natalidad, por oposición a la mortalidad, es sin duda la categoría central del pensamiento político. Para ello, hemos tratado de pensar el acontecimiento de la educación a partir de la experiencia histórica de los modernos totalitarismos.

Filosóficamente, el totalitarismo moderno coloca sobre el tapete la importancia de una «filosofía de la natalidad» o una antropología (pedagógica, podríamos decir nosotros) que ha evolucionado hacia una *teoría del nacimiento*. El concepto que permitiría seguir explorando el alcance de tal pedagogía podría ser, quizá, el de *aprendizaje de la decepción*. Si toda decepción es decepcionante, el aprender nos coloca en la situación de la esperanza, de un horizonte de posibilidades. Y sin embargo, todo verdadero aprendizaje, como bien supo ver Deleuze leyendo a Proust, parte siempre de un momento inicial de inexperiencia y de decepción, de frustración. La imaginación y el deseo hacen que veamos las cosas, los objetos del amor o del odio, deformados. El tiempo vivido, al reencontrarnos con ellos después de un distanciamiento, nos hace ver nuestros objetos como en realidad son, y no simplemente según la figura con los que nos los representamos. Ahí está el momento de la decepción. La mediación imaginativa del deseo es, de todos modos, algo inevitable, ya que nos concierne como sujetos humanos y nos constituye.

El *aprendizaje de la decepción* es, entonces, la experiencia que hace de la formación y del aprender cuestiones existencialmente relevantes para el sujeto, precisamente porque parten del encuentro con lo negativo, con lo frustrante o lo inesperado con lo que no contábamos. Es el momento del aprender humano: el que aprende de y después del padecer, no antes. En una línea similar a como ha argumentado Giorgio Agamben en sus investigaciones sobre el *Homo Sacer*, podríamos expresar esta idea, en términos de tragedia humana y política, del siguiente modo: Auschwitz, y todo lo que simbólicamente representa como novedad totalitaria, constituye el fracaso rotundo de los principios éticos elaborados por el humanismo occidental a partir del siglo XVII. Ninguno de sus principios fundamentales —la libertad, la igualdad, la fraternidad, por ejemplo— parecen resistir una *Ética more Auschwitz demonstrata*⁴². En definitiva, aquello que cabría esperar haber aprendido quedó definitivamente frustrado en la prueba que Auschwitz representa, de modo que el aprendizaje que nos resta es el aprendizaje de una decepción, la experiencia de un desencanto, el desasosiego, para decirlo con Pessoa, como categoría de la modernidad después del totalitarismo.

Se trata, como he tratado de argumentar, de re-pensar la educación como acontecimiento —lo que da a pensar de un modo inédito, lo que permite hacer experiencia y lo que rompe la continuidad y la linealidad del tiempo de la historia— a partir de lo que el siglo XX nos trajo como carga, como responsabilidad y como barbarie. En cierto modo, la decepción, el desencanto o el *desasosiego* son lecciones pendientes de aprender tras un siglo en el que la alianza entre progreso y barbarie ha dado ya sus más letales frutos.

Podemos, para terminar, intentar sugerir ahora algunas especificaciones de la tesis de la educación como acontecimiento, en algunas figuras donde el aprender constituye una experiencia singular, a la vez de *decepción* (los principios que nos creíamos haber garantizado se tornaron inviables:

42 AGAMBEN, G.: *Homo Sacer. III. Lo que queda de Auschwitz: el archivo y el testigo*, Valencia, Pre-textos, 2000, p. 10.

aquí el *aprendizaje de la decepción* es lo que resta por aprender tras una conciencia alterada que nos conduce a la vivencia de lo trágico) y de *promesa* (la decepción ante los principios rotos nos permite la promesa de conducir nuestras vidas de otro modo, a través del re-nacimiento y la reconstrucción de nuestras categorías éticas). Este aprender es, pues, una experiencia que surge del esfuerzo por poner en relación distintas asimetrías y discontinuidades: ¿Cómo pensar la ciudadanía desde la experiencia de aquellos a quienes se niega toda posible condición de ciudadanos (los refugiados o *Denizens*)? En un contexto en el que nuestros sueños se han difuminado, y el progreso moderno parece hacer imposible para el sujeto la realización de una verdadera experiencia en un mundo desencantado, ¿es posible volver a pensar todavía la formación y la educación como acontecimiento y experiencia, como aquello que todavía permite dar a pensar al sujeto, mantenerle inquieto en la experiencia y admirado ante lo discontinuo en la historia? ¿Qué podemos aprender cuando el mundo ya interpretado del adulto, aquél que cree dominar los registros del lenguaje, se abre a la creación poética de sentido que el momento anterior a la palabra, la infancia, posibilita en su inocencia radical? ¿Qué se puede aprender de la experiencia íntima del sufrimiento silencioso en una sociedad que nos obliga a mantener cuerpos siempre sanos y bellos? Y por último, ¿qué podemos decir, en el seno de nuestra sociedad de la comunicación y de la información, acerca del silencio, de una manera-otra de ponernos en relación con la palabra, cuyo nacimiento es posible gracias a un silencio que no es mutismo?