

Experiencia y alteridad en educación

Carlos Skliar
Jorge Larrosa
(comp.)

Laura Duschatzky
Ricardo Forster
Jorge Larrosa
Joan-Carles Mèlich
Nuria Pérez de Lara
Carina Rattero
Carlos Skliar



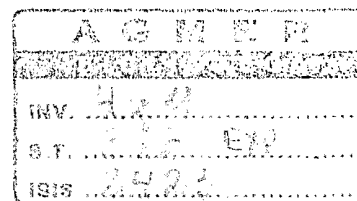
FLACSO
ARGENTINA



Directores
Carlos Skliar | Andrea Brito

Experiencia y alteridad en educación

Carlos Skliar
Jorge Larrosa
(comp.)



Laura Duschatzky
Ricardo Forster
Jorge Larrosa
Joan-Carles Mèlich
Nuria Pérez de Lara
Carina Rattero
Carlos Skliar





ÍNDICE

PRÓLOGO	
<i>José Contreras Domingo</i>	7
CAPÍTULO 1	
Experiencia y alteridad en educación, <i>Jorge Larrosa</i>	13
CAPÍTULO 2	
Escuchar al Otro dentro de sí, <i>Nuria Pérez de Lara</i>	45
CAPÍTULO 3	
Antropología de la situación, <i>Joan-Carles Mèlich</i>	79
CAPÍTULO 4	
Los rostros de la alteridad, <i>Ricardo Forster</i>	97
CAPÍTULO 5	
Los tejidos de la experiencia, <i>Ricardo Forster</i>	121
CAPÍTULO 6	
Fragmentos de experiencia y alteridad, <i>Carlos Skliar</i>	143
CAPÍTULO 7	
La pedagogía por inventar, <i>Carina Rattero</i>	161
CAPÍTULO 8	
Palabras para una educación otra, <i>Jorge Larrosa</i>	189
EPÍLOGO	
En busca del murmullo perdido, <i>Laura Duschatzky</i>	205

Experiencia y alteridad en educación / compilado por Carlos Skliar y Jorge Larrosa. - 1a ed. - Rosario : Homo Sapiens Ediciones, 2009. 214 p. ; 22x15 cm. - (Pensar la Educación)

ISBN 978-950-808-586-3

I. Educación. I. Skliar, Carlos, comp. II. Larrosa, Jorge, comp. CDD 370

© 2009 · **Homo Sapiens Ediciones**
Sarmiento 825 (S2000CMM) Rosario · Santa Fe · Argentina
Telefax: 54 341 4406892 | 4253852
E-mail: editorial@homosapiens.com.ar
Página web: www.homosapiens.com.ar

Queda hecho el depósito que establece la ley 11.723
Prohibida su reproducción total o parcial

ISBN: 978-950-808-586-3

Diseño editorial: María Victoria Pérez
Diseño de tapa: Lucas Mililli

Esta tirada de 2000 ejemplares se terminó de imprimir en abril de 2009
en **Talleres Gráficos Fervil S.R.L.** | Santa Fe 3316 | Tel: 0341 4372505
E-mail: fervilsrl@arnetbiz.com.ar | 2000 Rosario | Santa Fe | Argentina

Prólogo

José Contreras Domingo

Decir algo sobre la experiencia, como hacerlo sobre la alteridad, puede llegar a ser lo mismo que intentar conservar un puñado de agua: a la vez que la sentimos, que durante un momento hemos pensado que lo hemos conseguido, sin embargo, al sacar la mano del agua, solo vemos cómo chorrea, cómo se nos escapa. Y sin embargo, la hemos sentido, hemos podido notar la posibilidad de tenerla, de percibir las sensaciones que nos produce; mientras manteníamos la mano sumergida, la hemos ahuecado y por un momento la hemos sentido plena de líquido. No, no ha sido en vano; aún conservamos las sensaciones y, junto con la consciencia de la imposibilidad de nuestro reto, mantenemos la vivencia de haberlo hecho.

Hablar sobre la experiencia puede llegar a ser algo de esto, porque toda experiencia, si nos toca profundamente, si nos ha hecho mella, tiene algo de inasible, de impronunciable; cualquier intento de decirla va acompañado de un sentimiento íntimo de incompletud, de incapacidad para expresar los matices, los efectos íntimos con que fue vivida, de imposibilidad de dar cuenta de todos los aspectos de que se compuso lo vivido, de la dificultad de explicar la forma en que fue percibida e hizo trama con distintas dimensiones y facetas personales. También sabemos de nuestra dificultad para contar sensaciones y repercusiones llenas de ambigüedad o incluso de contradicciones. Todos hemos experimentado el difícil tránsito desde nuestras sensaciones íntimas, multiformes, desordenadas, sin

nombre, a su expresión en los términos, no ya del lenguaje disponible, sino de nuestra comprensión y afectación de lo vivido. Es como la frustrante sensación que tenemos a veces con algún sueño cuando, al despertar, se te deshilacha conforme intentas recordarlo, retenerlo. Y sin embargo, sabemos que eso que se nos escapa, que no conseguimos decir, para lo que cualquier expresión se nos muestra insuficiente, es justo sobre lo que necesitamos pensar, para lo que tenemos que encontrar palabras y sentido. Es la tensión de la insuficiencia lo que mueve la búsqueda.

La sorpresa del otro, de la otra, el misterio, la dificultad de su comprensión, la imposibilidad de asimilarlos a nuestras visiones y concepciones, a no ser que lo hagamos a costa de quienes son, supone de por sí la posibilidad de una experiencia... de una experiencia de esas para la que no encontramos expresión cabal. De aquellas que necesitan ser pensadas, para las que quisiéramos encontrar palabras, poder decir lo que nos supone. Y a la vez, el encuentro con el otro, con la otra, puede ser ni más ni menos que eso: intercambiar palabras, palabras que son el eco de una experiencia, quizás de la experiencia misma del encuentro.

Paradójicamente, necesitamos palabras para darnos cuenta de su imposibilidad de dar cuenta con ellas de la experiencia. Necesitamos encontrar la expresión de los límites de la expresión al hablar de la experiencia, al intentar expresar el reconocimiento del otro, nuestra experiencia de la alteridad. Pero necesitamos sobre todo palabras, pensamientos, relatos, diversas formas textuales, para abrirnos a la posibilidad de la experiencia, para hacernos sensibles a ella. Doble paradoja, porque lo más probable es que nuestra dificultad para abrirnos a la experiencia y al otro se deba a nuestro exceso de palabras, en esta caso palabras que actúan como ruido, como distorsión sonora que llenan el espacio, que impiden el silencio necesario de la escucha atenta. Así pues, necesitamos palabras para aprender a silenciar toda aquella palabrería que se interpone entre nosotros y lo otro; entre mí y el otro, la otra, lo otro; sí, pero también entre mí y mí. Necesitamos palabras para conectarnos de nuevo con nuestra capacidad de relacionarnos de otra manera con el mundo, con los otros, con nosotros mismos. Llenos como estamos de teorías, de presupuestos, de explicaciones, de lenguajes-coraza, de lenguajes-tapón, necesitamos aquellas

palabras que nos ayuden a deshacer esos parapetos, para que lo vivido pueda ser escuchado de otro modo, más atento a lo que hay, más abiertos a dejarnos resonar. Para que la experiencia de la relación, de los otros, nos llegue, no desde nuestras categorías, sino desde nuestra disposición a ir las deshaciendo.

Necesitamos palabras que nos permitan explorar en nosotros, en nuestras vivencias, cómo significan de nuevo, qué sentido tiene aquello que vivimos, o qué necesidad tenemos de vivir algo, de abrirnos a que lo otro nos diga algo imprevisto, no acuñado. Necesitamos palabras que nos traigan, no discursos sustitutivos de los que ya tenemos, sino aquel lenguaje que nos permita explorar-nos, sentir-nos, imaginar-nos. Aquel que nos prepare a que lo nuevo sea acogido y vivido como novedad, a que el otro sea acogido y vivido como otro. Necesitamos palabras para recuperar el silencio, para prepararnos para lo imprevisto, para la escucha.

Los textos que componen este libro pueden ser leídos así: como la oportunidad para hacer una operación de limpieza en nosotros mismos; como una apertura de nuevos canales de relación, de comunicación; como la mirada hacia dentro de sí para buscar las propias fibras sensibles. No son textos que nos dicen lo que hay que escuchar, sino que son invitaciones para ponernos a escuchar, a sentir. No son textos escritos para decir lo que hay que pensar, sino que están hechos para que, al leerlos, nos pongamos a pensar. No están aquí para decirnos quién es el otro, sino para suspender las certezas que nos resuelven la pregunta.

La educación es el lugar de la relación, del encuentro con el otro. Es esto lo que es en primer lugar y por encima de cualquier otra cosa. Es esto lo que la hace ser, lo que le da posibilidad de ser. Y sin embargo, participamos de una dominancia cultural y de unas instituciones, que se dicen educativas, en las que ese encuentro se piensa como predeterminado: son espacios educativos que han decidido quién es el otro, o más aún, quiénes son y tienen que ser quienes se encuentran, qué tiene que ocurrir, y qué hay que esperar de ese encuentro, qué hay que conseguir del otro. Es decir, lo más extraño a la posibilidad de la experiencia: de aquello que irrumpe, que nos toma por sorpresa, que nos conduce por caminos imprevistos, que nos enfrenta a los misterios del vivir, de las relaciones, de los otros. Por eso se nos hace urgente pensar (y vivir)

la educación desde lo que las propias palabras de «experiencia» y de «alteridad» nos sugieren: para poder plantearla como un encuentro, sin convertir al otro en el objeto de nuestra programación, pero, a la vez, asumiendo la responsabilidad, el deseo educativo de ese encuentro, esto es, la aspiración, la apertura a que este sea formativo, una experiencia nueva de ser y de saber.

No se trata solo de poder pensar nuestra práctica educativa como experiencia, o de mirar a nuestros estudiantes, o a aquellas y aquellos con quienes asumimos responsabilidades educativas, como «otros». Se trata también de si la propia vivencia del encuentro educativo puede ser una experiencia para niños, niñas y jóvenes. ¿Sería posible pensar, expresar, vivir la educación como una experiencia, como un experimentar, sentir y aprender, que no trate solo de «cosas», de «conocimientos», sino también de nosotros? ¿Experiencias que pongan en juego (que *nos* pongan en juego desde) la imaginación, la sensibilidad, la relación entre el hacer y el decir, la relación entre las palabras y las cosas, la narración y nuestras historias, la pregunta abierta, el no saber y quedarse pensando, o probando, el quedarse sorprendidos, ensimismados? ¿Sería posible como conversación sin guión, dejándose llevar, abriéndose a lo que cobra sentido, necesidad, libertad? ¿Sería posible sin dar por supuesto quién es y ha de ser cada uno y cada una, y abriendo y explorando posibilidades de ser, sueños de ser, deseos de ser?

Evidentemente, todo esto es más fácil de formular, de soñar, que de vivir. Pero necesitamos de los sueños, de la imaginación, para abrir el deseo. Como necesitamos de la exploración de nosotros mismos y de nuestra relación con lo otro y con los otros para ir abriendo la realidad. Necesitamos el trabajo sobre sí para recuperar, conectar y abrir en nosotros estos espacios de ser y de hacer. Los capítulos que vienen a continuación son también una invitación a este recorrido, a este buscar en sí, a este pensarse-explorarse. Y lo son, no solo desde el leer-pensar, sino también desde una propuesta de buscar en la escritura. Necesitamos palabras, decía yo antes. Pero las palabras que necesitamos no están ya todas expuestas, esperándonos. Muchas de ellas las tenemos que buscar, que degustar, que probar para ver si son las que nos permiten abrírnos, escuchar, estar atentos, preguntarnos. Hay algo en la escritura que tiene que

ver con la intimidad, con un encuentro entre ti y ti. «Escribir —dice María Zambrano— es defender la soledad en que se está; es una acción que solo brota desde un aislamiento efectivo, pero desde un aislamiento comunicable, en que, precisamente por la lejanía de toda cosa concreta, se hace posible un descubrimiento de relaciones entre ellas... Al escribir se retienen las palabras, se hacen propias, sujetas a ritmo, selladas por el dominio humano de quien así las maneja... Mas las palabras dicen algo. ¿Qué es lo que quiere decir el escritor y para qué quiere decirlo?... Quiere decir el secreto; lo que no puede decirse con la voz por ser demasiado verdad; las grandes verdades no suelen decirse hablando. La verdad de lo que pasa en el secreto seno del tiempo, es el silencio de las vidas, y que no puede decirse. “Hay cosas que no pueden decirse”, y es cierto. Pero esto que no puede decirse, es lo que se tiene que escribir»¹.

La experiencia de rastrear las palabras con las que decir la experiencia, con las que sentir y pensar la sorpresa del otro, la experiencia de las relaciones con los otros, es ir la busca de secretos, a la busca de lo que no puede decirse, de lo que no nos decimos, pero que necesitamos escribirlo para abrirle una posibilidad a los sentidos (a las sensaciones, a los significados, a las razones de ser, a los sentimientos, a las orientaciones... al sentido). Aunque se nos escape... como un puñado de agua. Aunque solo sea vislumbrar, sentir. Tocar con la punta de los dedos esas gotas, quedarnos con la humedad de la experiencia y del misterio del otro en la palma de la mano, aunque se nos escape entre los dedos...

1. María Zambrano. «Por qué se escribe». En *Hacia un saber sobre el alma*. Alianza, Madrid, 2000, pp. 35-38.

Capítulo 1

Experiencia y alteridad en educación

Jorge Larrosa

Presentación

Este capítulo les parecerá, quizá, demasiado largo, demasiado abstracto y demasiado reiterativo. Demasiado largo porque contendrá varias citas de algunos textos míos en los que ya había trabajado explícitamente la cuestión de la experiencia. Unos textos, además, que se pueden leer también completos siguiendo algunas lecturas complementarias. Demasiado abstracto puesto que en él he tratado, fundamentalmente, de hacer sonar la palabra experiencia de un modo particular y relativamente complejo, pero sin aplicarla concretamente a algún aspecto específico del campo educativo. Demasiado reiterativo porque, a veces, puede dar la impresión de que se dicen las mismas cosas con distintas palabras. Pero eso forma parte también de esa estrategia general dedicada a hacer sonar la palabra experiencia, a mostrar algunas de sus dimensiones, a señalar algunas de sus posibilidades, aunque a veces la lógica de la exposición parezca un tanto circular.

De lo que se trata, en este texto, es de darle cierta densidad a eso de la experiencia y de mostrar indirectamente que la cuestión de la experiencia tiene muchas posibilidades en el campo educativo, siempre que seamos capaces de darle un uso afilado y preciso. Hay un uso y un abuso de la palabra experiencia en educación. Pero esa palabra casi siempre se usa sin pensarla, de un modo

completamente banal y banalizado, sin tener conciencia plena de sus enormes posibilidades teóricas, críticas y prácticas. Lo que vamos a hacer, a continuación, no es nada más que pensar la experiencia y desde la experiencia, y apuntar hacia alguna de las posibilidades de un pensamiento de la educación a partir de la experiencia.

1. Experiencia: eso que me pasa

Para empezar, podríamos decir que la experiencia es «eso que me pasa». No eso que pasa, sino «*eso* que *me* pasa».

En esta primera sección, vamos a tratar de desarrollar un poco esa idea. Primero, de una forma un tanto abstracta. Tratando de sacarle punta a qué significa «*eso* que *me* pasa». Tratando de formular algunos de los principios de la experiencia. Después, en la segunda sección, trabajaremos la cuestión de la experiencia de una forma más concreta. Tratando de pensar qué sería la lectura entendida como experiencia. La tercera y la cuarta sección introducirán dos lecturas complementarias y, a partir de ellas, continuaremos dándole vueltas a las distintas dimensiones de la experiencia, a sus distintos principios. La quinta y última sección consistirá en una reivindicación general de la experiencia casi como categoría existencial, como modo de estar en el mundo, de habitar el mundo. Por último, en la sección que he titulado «aperturas», les propondré algunas líneas de pensamiento y algunas cuestiones problemáticas para que ustedes puedan continuar el trabajo.

1.1. Exterioridad, alteridad, alienación

La experiencia es «*eso* que *me* pasa». Vamos primero con ese *eso*. La experiencia supone, en primer lugar, un *acontecimiento* o, dicho de otro modo, el pasar de algo que no soy yo. Y «algo que no soy yo» significa también algo que no depende de mí, que no es una proyección de mí mismo, que no es el resultado de mis palabras, ni de mis ideas, ni de mis representaciones, ni de mis sentimientos, ni de mis proyectos, ni de mis intenciones, que no depende ni de mi saber, ni de mi poder, ni de mi voluntad. «Que no soy yo» significa

que es «otra cosa que yo», otra cosa que lo que yo digo, lo que yo sé, lo que yo siento, lo que yo pienso, lo que yo anticipo, lo que yo puedo, lo que yo quiero.

Llamaremos a eso el «principio de alteridad». O, también, el «principio de exterioridad». O, incluso, el «principio de alienación».

Si le llamo «principio de exterioridad» es porque esa exterioridad está contenida en el *ex* de la misma palabra *ex*/periencia. Ese *ex* que es el mismo de *ex*/terior, de *ex*/tranjero, de *ex*/trañeza, de *éx*/tasis, de *ex*/ilio. No hay experiencia, por tanto, sin la aparición de un alguien, o de un algo, o de un *eso*, de un acontecimiento en definitiva, que es exterior a mí, extranjero a mí, extraño a mí, que está fuera de mí mismo, que no pertenece a mi lugar, que no está en el lugar que yo le doy, que está fuera de lugar.

Si le llamo «principio de alteridad» es porque *eso* que *me* *pasa* tiene que ser *otra cosa* que yo. No otro yo, u otro como yo, sino otra cosa que yo. Es decir, algo otro, algo completamente otro, radicalmente otro.

Si le llamo «principio de alienación» es porque *eso* que *me* *pasa* tiene que ser ajeno a mí, es decir, que no puede ser mío, que no puede ser de mi propiedad, que no puede estar previamente capturado o previamente apropiado ni por mis palabras, ni por mis ideas, ni por mis sentimientos, ni por mi saber, ni por mi poder, ni por mi voluntad, etc.

Y les diré ya, desde ahora, que, en la experiencia, esa exterioridad del acontecimiento no debe ser interiorizada sino que se mantiene como exterioridad, que esa alteridad no debe ser identificada sino que se mantiene como alteridad, y que esa alienación no debe ser apropiada sino que se mantiene como alienación. La experiencia no reduce el acontecimiento sino que lo sostiene como irreductible. A mis palabras, a mis ideas, a mis sentimientos, a mi saber, a mi poder, a mi voluntad.

1.2. Reflexividad, subjetividad, transformación

La experiencia es «*eso* que *me* *pasa*». Vamos ahora con ese *me*. La experiencia supone, lo hemos visto ya, que algo que no soy yo, un acontecimiento, pasa. Pero supone también, en segundo lugar,

que algo *me* pasa a mí. No que pasa ante mí, o frente a mí, sino a mí, es decir, en mí. La experiencia supone, ya lo he dicho, un acontecimiento exterior a mí. Pero el lugar de la experiencia soy yo. Es en mí (o en mis palabras, o en mis ideas, o en mis representaciones, o en mis sentimientos, o en mis proyectos, o en mis intenciones, o en mi saber, o en mi poder, o en mi voluntad) donde se da la experiencia, donde la experiencia tiene lugar.

Llamaremos a eso el «principio de subjetividad». O, también, el «principio de reflexividad». O, incluso, el «principio de transformación».

Si le llamo «principio de reflexividad» es porque ese *me* de «lo que *me* pasa» es un pronombre reflexivo. Podríamos decir, por tanto, que la experiencia es un movimiento de ida y vuelta. Un movimiento *de ida* porque la experiencia supone un movimiento de exteriorización, de salida de mí mismo, de salida hacia fuera, un movimiento que va al encuentro con eso que pasa, al encuentro con el acontecimiento. Y un movimiento *de vuelta* porque la experiencia supone que el acontecimiento me afecta a mí, que tiene efectos en mí, en lo que yo soy, en lo que yo pienso, en lo que yo siento, en lo que yo sé, en lo que yo quiero, etc. Podríamos decir que el sujeto de la experiencia se exterioriza en relación con el acontecimiento, que se altera, que se enajena.

Si le llamo «principio de subjetividad» es porque el lugar de la experiencia es el sujeto o, dicho de otro modo, que la experiencia es siempre subjetiva. Pero se trata de un sujeto que es capaz de dejar que algo *le* pase, es decir, que algo le pase a sus palabras, a sus ideas, a sus sentimientos, a sus representaciones, etc. Se trata, por tanto, de un sujeto abierto, sensible, vulnerable, ex/puesto. Por otro lado, el «principio de subjetividad» supone también que no hay experiencia en general, que no hay experiencia de nadie, que la experiencia es siempre experiencia de alguien o, dicho de otro modo, que la experiencia es, para cada cual, la suya, que cada uno hace o padece su propia experiencia, y eso de un modo único, singular, particular, propio.

Si le llamo «principio de transformación» es porque ese sujeto sensible, vulnerable y ex/puesto es un sujeto abierto a su propia transformación. O a la transformación de sus palabras, de sus ideas, de sus sentimientos, de sus representaciones, etc. De hecho,

en la experiencia, el sujeto hace la experiencia de algo, pero, sobre todo, hace la experiencia de su propia transformación. De ahí que la experiencia me forma y me transforma. De ahí la relación constitutiva entre la idea de experiencia y la idea de formación. De ahí que el resultado de la experiencia sea la formación o la transformación del sujeto de la experiencia. De ahí que el sujeto de la experiencia no sea el sujeto del saber, o el sujeto del poder, o el sujeto del querer, sino el sujeto de la formación y de la transformación. De ahí que el sujeto de la formación no sea el sujeto del aprendizaje (al menos si entendemos aprendizaje en un sentido cognitivo), ni el sujeto de la educación (al menos si entendemos educación como algo que tiene que ver con el saber), sino el sujeto de la experiencia.

1.3. *Pasaje, pasión*

La experiencia es «eso que me *pasa*». Vamos ahora con ese *pasar*. La experiencia, en primer lugar, es un paso, un pasaje, un recorrido. Si la palabra experiencia tiene el *ex* de lo exterior, tiene también ese *per* que es un radical indoeuropeo para palabras que tienen que ver con travesía, con pasaje, con camino, con viaje. La experiencia supone por tanto una salida de sí hacia otra cosa, un paso hacia otra cosa, hacia ese *ex* del que hablábamos antes, hacia ese *eso* de «eso que me *pasa*». Pero, al mismo tiempo, la experiencia supone también que algo pasa desde el acontecimiento hacia mí, que algo viene hacia mí, que algo me viene o me ad/viene. Ese paso, además, es una aventura y, por tanto, tiene algo de incertidumbre, supone un riesgo, un peligro. De hecho el verbo «experimentar» o «experimentar», lo que sería «hacer una experiencia de algo» o «padecer una experiencia con algo», se dice, en latín, *ex/periri*. Y de ese *periri* viene, en castellano, la palabra «peligro». Ese sería el primer sentido de ese pasar. El que podríamos llamar el «principio de pasaje». Pero hay otro sentido más.

Si la experiencia es «eso que me *pasa*», el sujeto de la experiencia es como un territorio de paso, como una superficie de sensibilidad en la que algo pasa y en la que «eso que me *pasa*», al pasar por mí o en mí, deja una huella, una marca, un rastro, una herida. De ahí que el sujeto de la experiencia no sea, en principio, un sujeto activo, un

agente de su propia experiencia, sino un sujeto paciente, pasional. O, dicho de otra manera, la experiencia no se hace, sino que se padece. A este segundo sentido del pasar de «eso que me *pasa*» lo podríamos llamar el «principio de pasión».

Tenemos, entonces, hasta aquí, varias dimensiones de la experiencia.

—Exterioridad, alteridad y alienación en lo que tiene que ver con el acontecimiento, con el *qué* de la experiencia, con el *eso* de «*eso que me pasa*».

—Reflexividad, subjetividad y transformación en lo que tiene que ver con el sujeto de la experiencia, con el *quién* de la experiencia, con el *me* de «*eso que me pasa*».

—Pasaje y pasión en lo que tiene que ver con el movimiento mismo de la experiencia, con el *pasar* de «*eso que me pasa*».

2. Un ejemplo: la experiencia de la lectura

Pondré algún ejemplo tomado de la lectura, algún ejemplo que nos permita captar cuál es la dimensión experiencial de esa práctica cotidiana y fundamental desde el punto de vista educativo que llamamos lectura.

Hay un libro muy hermoso de George Steiner, un libro que se titula *Lenguaje y silencio*, un libro que trata, entre otras cosas, de la cultura después de Auschwitz, en el que hay una nota a pie de página que dice lo siguiente:

Quien haya leído La Metamorfosis de Kafka y pueda mirarse impávido al espejo, ese es capaz técnicamente de leer letra impresa, pero es un analfabeto en el único sentido que cuenta (Steiner, 1994:26).

Hasta aquí la cita. Naturalmente, podemos sustituir el libro de Kafka por cualquier otro libro. Puesto que la experiencia es una relación, lo importante no es el texto, sino la relación con el texto. Aunque un libro que se ajustase demasiado bien a lo que ya sabemos

(leer), a lo que ya podemos (leer) o a lo que ya (queremos) leer, sería un libro inservible desde este punto de vista. Sería un libro demasiado comprensible, demasiado *legible*. El texto, que aquí funciona como el acontecimiento, como el *eso* de «eso que me pasa», tiene que tener alguna dimensión de exterioridad, de alteridad, de alineación. El texto tiene que ser otra cosa que lo que ya sé, lo que ya pienso, lo que ya siento, etc. El texto tiene que tener algo de incomprensible para mí, algo de *ilegible*. De todos modos, lo decisivo, desde el punto de vista la experiencia, no es cuál sea el libro, sino qué es lo que nos pase con su lectura. Y ahí es donde Steiner es certero.

Un lector que, tras leer el libro, se mira al espejo y no nota nada, no le ha pasado nada, es un lector que no ha hecho ninguna experiencia. Ha comprendido el texto, eso sí. Domina todas las estrategias de comprensión que los lectores tienen que dominar. Seguramente es capaz de responder bien a todas las preguntas que se le hagan sobre el texto. Puede que hasta sacase las mejores calificaciones en un examen sobre Kafka y sobre ese libro de Kafka. Pero hay un sentido, el único sentido que cuenta según Steiner, en que ese lector es analfabeto. Tal vez ese sentido, el único que cuenta, sea precisamente el de la experiencia. Ese lector analfabeto es un lector que no se pone en juego a sí mismo en lo que lee, un lector que practica un modo de lectura en el que no hay relación entre el texto y su propia subjetividad. Es también un lector que sale al encuentro del texto, eso sí, pero que son caminos solo de ida, caminos sin reflexión, es un lector que no se deja decir nada. Por último, es un lector que no se transforma. En su lectura no hay subjetividad, ni reflexividad, ni transformación. Aunque comprenda perfectamente lo que lee. O, tal vez, precisamente porque comprende perfectamente lo que lee. Porque es incapaz de otra lectura que no sea la de la comprensión.

Podría hablarse, entonces, de una alfabetización que no tuviera que ver con enseñar a leer en el sentido de la comprensión, sino en el sentido de la experiencia. Una alfabetización que tuviera que ver con formar lectores abiertos a la experiencia, a que algo les pase al leer, abiertos a su propia transformación, abiertos, por tanto, a no reconocerse en el espejo.

Que la experiencia es «eso que me pasa» significa, entonces, aquí, tres cosas:

—Primero, que la experiencia es una relación con algo que no soy yo. En este caso, el libro de Kafka: su condición de alteridad, de exterioridad, de amenidad.

—Segundo, que la experiencia es una relación en la que algo tiene lugar en mí. En este caso, que mi relación con el texto, es decir, mi lectura, es de condición reflexiva, vuelta para adentro, subjetiva, que me implica en lo que soy, que tiene una dimensión transformadora, que me hace otro de lo que soy. Por eso, después de la lectura, yo ya no soy el mismo que era, ya no puedo mirarme impávido al espejo.

—Y tercero, que la experiencia es una relación en la que algo pasa de mí a lo otro y de lo otro a mí. Y en ese paso, tanto yo como lo otro sufrimos algunos efectos, somos afectados.

Para expresar todo eso me serviré de otra cita, esta vez del mismo Kafka, de cuando tenía veinte años, aunque tomada también del libro de Steiner (1994:101):

Si el libro que leemos no nos despierta como un puño que nos golpeará en el cráneo, ¿para qué lo leemos? ¿Para que nos haga felices? Dios mío, también seríamos felices si no tuviéramos libros, y podríamos, si fuera necesario, escribir nosotros mismos los libros que nos hagan felices. Pero lo que debemos tener son esos libros que se precipitan sobre nosotros como la mala suerte y que nos perturban profundamente, como la muerte de alguien a quien amamos más que a nosotros mismos, como el suicidio. Un libro debe ser como un pico de hielo que rompa el mar congelado que tenemos dentro.

2.1. Experiencia de lenguaje, de pensamiento, de sensibilidad

Además de una práctica que concierne, básicamente, a la comprensión de textos, la lectura puede ser una experiencia. Una experiencia de lenguaje, una experiencia de pensamiento, y también una experiencia sensible, emocional, una experiencia en la que estén en juego nuestra sensibilidad, eso que llamamos «sentimientos». Podríamos decirlo así:

Cuando yo leo a Kafka (o a Platón, o a Paulo Freire, o a Foucault, o a cualquier otro autor de esos que son o que han sido fundamentales en la propia formación o en la propia transformación), lo importante, desde el punto de vista de la experiencia, no es ni lo que Kafka dice, ni lo que yo pueda decir sobre Kafka, sino el modo como en relación con las palabras de Kafka puedo formar o transformar mis propias palabras. Lo importante, desde el punto de vista de la experiencia, es cómo la lectura de Kafka (o de Platón, o de Paulo Freire, o de cualquiera puede ayudarme a decir lo que aún no sé decir, o lo que aún no puedo decir, o lo que aún no quiero decir. Lo importante, desde el punto de vista de la experiencia, es que la lectura de Kafka (o de Platón, o de cualquiera) puede ayudarme a formar o a transformar mi propio lenguaje, a hablar por mí mismo, o a escribir por mí mismo, en primera persona, con mis propias palabras.

Cuando yo leo a Kafka (o a cualquiera), lo importante, desde el punto de vista de la experiencia, no es ni lo que Kafka piensa, ni lo que yo pueda pensar sobre Kafka, sino el modo como en relación con los pensamientos de Kafka puedo formar o transformar mis propios pensamientos. Lo importante, desde el punto de vista de la experiencia, es cómo la lectura de Kafka (o de cualquiera) puede ayudarme a pensar lo que aún no sé pensar, o lo que aún no puedo pensar, o lo que aún no quiero pensar. Lo importante, desde el punto de vista de la experiencia, es que la lectura de Kafka (o de cualquiera) puede ayudarme a formar o a transformar mi propio pensamiento, a pensar por mí mismo, en primera persona, con mis propias ideas.

Cuando yo leo a Kafka (o a cualquiera), lo importante, desde el punto de vista de la experiencia, no es ni lo que Kafka siente, ni lo que yo pueda sentir leyendo a Kafka, sino el modo el modo en

que, en relación con los sentimientos de Kafka, puedo formar o transformar mis propios sentimientos. Lo importante, desde el punto de vista de la experiencia, es cómo la lectura de Kafka (o de cualquiera) puede ayudarme a sentir lo que aún no sé sentir, o lo que aún no puedo sentir, o lo que aún no quiero sentir. Lo importante, desde el punto de vista de la experiencia, es que la lectura de Kafka (o de cualquiera) puede ayudarme a formar o a transformar mi propia sensibilidad, a sentir por mí mismo, en primera persona, con mi propia sensibilidad, con mis propios sentimientos.

3. Primera lectura complementaria

Hasta aquí he tratado, simplemente, de darle vueltas a la palabra experiencia o, dicho de otro modo, he tratado de hacer sonar la palabra experiencia de un modo particular. Me parece que, antes de seguir, podrían leer un texto que se titula «Literatura, experiencia y formación». Se trata de un texto, ya viejo, que coloqué como primer capítulo de mi libro *La experiencia de la lectura. Estudios sobre literatura y formación* (Larrosa, 2004). En ese libro traté de pensar qué cosa podría ser la lectura desde el punto de vista de la experiencia. No desde el punto de vista de la comprensión, sino desde el punto de vista de la experiencia y, concretamente, desde el punto de vista de la experiencia de formación. Como verán, en ese texto se desarrolla la idea de experiencia, se desarrolla también la relación entre la experiencia y la formación (o la transformación) de la subjetividad, y se trata, por último, sobre qué podría ser eso de la lectura como formación o como transformación de lo que somos. Aunque puedan leer todo el texto, daré aquí algunas citas, quizá demasiado largas, como si fueran subrayados:

Cita 1

Pensar la lectura como formación implica pensarla como una actividad que tiene que ver con la subjetividad del lector: no solo con lo que el lector sabe sino con lo que es. Se trata de pensar la lectura como algo que nos forma (o nos de-forma o nos trans-forma), como algo que nos constituye o nos pone en cuestión en aquello que

*somos. La lectura, por tanto, no es solo un pasatiempo, un mecanismo de evasión del mundo real y del yo real. Y no se reduce tampoco a un medio para adquirir conocimientos. En el primer caso, la lectura no nos afecta en lo propio puesto que transcurre en un espacio-tiempo separado: en el ocio, o en el instante que precede al sueño, o en el mundo de la imaginación. Pero ni el ocio ni el sueño ni lo imaginario se mezclan con la subjetividad que rige en la realidad puesto que la «realidad» moderna, lo que nosotros entendemos por «real», se define justamente como el mundo sensato y diurno del trabajo y de la vida social. Pero esto no siempre ha sido así. En el segundo caso la lectura tampoco nos afecta en lo propio puesto que lo que sabemos se mantiene exterior a nosotros. Si leemos para adquirir conocimientos, después de la lectura sabemos algo que antes no sabíamos, tenemos algo que antes no teníamos, pero nosotros somos los mismos que antes, nada nos ha modificado. Y esto no tiene que ver con lo que sea el conocimiento, sino con el modo como nosotros lo definimos. El conocimiento moderno, el de la ciencia y la tecnología, se caracteriza justamente por su separación del sujeto cognoscente. Pero eso es también algo históricamente contingente. La primera cara de mi tema, eso de la lectura como formación, sería intentar pensar esa misteriosa actividad que es la lectura como algo que tiene que ver con aquello que nos hace ser lo que somos. Y para mí la cuestión de la formación está magistralmente enunciada en el subtítulo del *Ecce Homo* de Nietzsche: *Wie man wird, was man ist, cómo se llega a ser lo que se es.**

Cita 2

Para que la lectura se resuelva en formación es necesario que haya una relación íntima entre el texto y la subjetividad. Y esa relación podría pensarse como experiencia, aunque entendiendo experiencia de un modo particular. La experiencia sería lo que nos pasa. No lo que pasa, sino lo que nos pasa. Nosotros vivimos en un mundo en el que

pasan muchas cosas. Todo lo que sucede en el mundo nos es inmediatamente accesible. Los libros y las obras de arte están a nuestra disposición como nunca antes lo habían estado. Nuestra propia vida está llena de acontecimientos. Pero, al mismo tiempo, casi nada nos pasa. Los sucesos de actualidad, convertidos en noticias fragmentarias y aceleradamente caducas, no nos afectan en lo propio. Vemos el mundo pasar ante nuestros ojos y nosotros permanecemos exteriores, ajenos, impasibles. Consumimos libros y obras de arte, pero siempre como espectadores o tratando de conseguir un goce intrascendente e instantáneo. Sabemos muchas cosas, pero nosotros mismos no cambiamos con lo que sabemos. Esto sería una relación con el conocimiento que no es experiencia puesto que no se resuelve en la formación o la transformación de lo que somos. Walter Benjamin tiene un texto que se llama «Experiencia y pobreza», donde reflexiona sobre la abundancia de estímulos y la pobreza de experiencias que caracteriza a nuestro mundo. Tenemos el conocimiento, pero como algo exterior a nosotros, como un útil o una mercancía. Consumimos arte, pero el arte que consumimos nos atraviesa sin dejar ninguna huella en nosotros. Estamos informados, pero nada nos conmueve en lo íntimo. Pensar la lectura como formación supone cancelar esa frontera entre lo que sabemos y lo que somos, entre lo que pasa (y que podemos conocer) y lo que nos pasa (como algo a lo que debemos atribuir un sentido en relación con nosotros mismos).

Cita 3

En la formación como lectura, lo importante no es el texto sino la relación con el texto. Y esa relación tiene una condición esencial: que no sea de apropiación sino de escucha. O, dicho de otro modo, que lo otro permanezca como otro y no como «otro yo» o como «otro desde mí mismo». Blanchot lo dice con mucha claridad: «...lo que más amenaza la lectura: la realidad del lector, su

personalidad, su inmodestia, su manera encarnizada de querer seguir siendo él mismo frente a lo que lee, de querer ser un hombre que sabe leer en general». Ese lector arrogante que se empeña en permanecer erguido frente a lo que lee, es el sujeto que resulta de la formación occidental más agresiva, más autoritaria. Es el hombre que reduce todo a su imagen, a su medida; el que no es capaz de ver otra cosa que a sí mismo; el que lee apropiándose de aquello que lee, devorándolo, convirtiendo todo otro en una variante de sí mismo; el que lee a partir de lo que sabe, de lo que quiere, de lo que necesita; el que ha solidificado su conciencia frente a todo lo que la podría poner en cuestión. Por el contrario, en la escucha uno está dispuesto a oír lo que no sabe, lo que no quiere, lo que no necesita. Uno está dispuesto a perder pie y a dejarse tumbar y arrastrar por lo que le sale al encuentro. Está dispuesto a transformarse en una dirección desconocida. Lo otro como otro es algo que no puedo reducir a mi medida. Pero es algo de lo que puedo tener una experiencia en tanto que me transforma hacia sí mismo. Heidegger expresa de un modo muy hermoso la experiencia de esa relación que no es de apropiación sino de escucha: «...hacer una experiencia con algo significa que algo nos acaece, nos alcanza; que se apodera de nosotros, que nos tumba y nos transforma. Cuando hablamos de “hacer” una experiencia eso no significa precisamente que nosotros la hagamos acaecer; “hacer” significa aquí: sufrir, padecer, tomar lo que nos alcanza receptivamente, aceptar, en la medida que nos sometemos a ello. Hacer una experiencia quiere decir, por tanto: dejarnos abordar en lo propio por lo que nos interpela, entrando y sometiéndonos a ello. Nosotros podemos ser así transformados por tales experiencias, de un día para otro o en el transcurso del tiempo».

Cita 4

Durante siglos el saber humano ha sido entendido como un páthei máthos, como un aprendizaje en y por el padecer, en y por aquello que a uno le pasa. Ese es el saber

de experiencia: el que se adquiere en el modo en que uno va respondiendo a lo que le va pasando a lo largo de la vida y el que va conformando lo que uno es. Ex-per-iencia significa salir hacia afuera y pasar a través. Y en alemán experiencia es Erfahrung que tiene la misma raíz que Fahren que se traduce normalmente por viajar. Ese saber de experiencia tiene algunas características esenciales que le oponen punto por punto a lo que nosotros entendemos por conocimiento. En primer lugar, es un saber finito, ligado a la maduración de un individuo particular. O, de un modo aún más explícito, es un saber que revela al hombre singular su propia finitud. En segundo lugar, es un saber particular, subjetivo, relativo, personal. Gadamer dice muy bien que dos personas, aunque enfrenten el mismo acontecimiento, no hacen la misma experiencia. Y dice también que la experiencia no puede ahorrársela nadie, es decir, que nadie puede aprender de la experiencia de otro a menos que esa experiencia sea de algún modo revivida. En tercer lugar, es un saber que no puede separarse del individuo concreto en quien encarna. El saber de experiencia no está, como el conocimiento científico, fuera de nosotros, sino que solo tiene sentido en el modo como configura una personalidad, un carácter, una sensibilidad o, en definitiva, una forma humana singular que es a la vez una ética (un modo de conducirse) y una estética (un estilo).

Cita 5

La experiencia, a diferencia del experimento, no puede planificarse al modo técnico. La actividad de la lectura es a veces experiencia y a veces no. Porque aunque la actividad de la lectura sea algo que hacemos regular y rutinariamente, la experiencia de la lectura es un acontecimiento que tiene lugar en raras ocasiones. Y sabemos que el acontecimiento escapa al orden de las causas y los efectos. La experiencia de la lectura, si es un acontecimiento, no puede ser causada, no puede ser anticipada como un efecto a partir de sus causas, lo único que

puede hacerse es cuidar de que se den determinadas condiciones de posibilidad: solo cuando confluye el texto adecuado, el momento adecuado, la sensibilidad adecuada, la lectura es experiencia. Aunque nada garantiza que lo sea: el acontecimiento se produce en ciertas condiciones de posibilidad, pero no se subordina a lo posible. Por otra parte, una misma actividad de lectura puede ser experiencia para algunos lectores y no para otros. Y, si es experiencia, no será la misma experiencia para todos aquellos que la hagan. La experiencia de la lectura es también el acontecimiento de la pluralidad. (...) Además, la experiencia de la lectura tiene siempre una dimensión de incertidumbre que no se puede reducir. Y, además, puesto que no puede anticiparse el resultado, la experiencia de la lectura es intransitiva: no es el camino hacia un objetivo pre-visto, hacia una meta que se conoce de antemano, sino que es una apertura hacia lo desconocido, hacia lo que no es posible anticipar y pre-ver. Volviendo a tu pregunta, me parece que la pedagogía (quizá toda pedagogía) ha intentado siempre controlar la experiencia de la lectura, someterla a una causalidad técnica, reducir el espacio en el que podría producirse como acontecimiento, capturarla en un concepto que imposibilite lo que podría tener de pluralidad, prevenir lo que tiene de incierto, conducirla hacia un fin preestablecido. Es decir, convertirla en experimento, en una parte definida y secuenciada de un método o de un camino seguro y asegurado hacia un modelo prescriptivo de formación.

Cita 6

El profesor no debe tener ninguna idea de lo que es una buena lectura, y mucho menos de lo que es una lectura correcta o verdadera. El profesor no puede pretender saber lo que el texto dice y transmitir a sus alumnos ese saber que ya tiene. En ese caso, al estar anticipado el resultado, las actividades de lectura de los alumnos serían un experimento, simples medios para llegar a un

saber previsto de antemano y construido según criterios de verdad, objetividad, etc. Pero eso no significa que el profesor no tenga su propia experiencia de lectura o que, aún teniéndola, no deba mostrarla. Pero mostrar una experiencia no es mostrar un saber al que se ha llegado (aunque sea cuidándose de presentarlo como provisional, como particular o como relativo). Mostrar una experiencia no es enseñar el modo como uno se ha apropiado del texto, sino cómo se le ha escuchado, de qué manera uno se ha abierto a lo que el texto tiene que decir. Mostrar una experiencia es mostrar una inquietud. Lo que el profesor transmite, entonces, es su escucha, su apertura, su inquietud. Y su esfuerzo debe estar dirigido a que esas formas de atención no queden canceladas por cualquier forma de dogmatismo o de satisfacción. En este caso, enseñar a leer no es oponer un saber contra otro saber (el saber del profesor contra el saber del alumno aún insuficiente), sino colocar una experiencia junto a otra experiencia. Lo que el maestro debe transmitir es una relación con el texto: una forma de atención, una actitud de escucha, una inquietud, una apertura. Y eso no es limitarse a una posición pasiva, no es meramente administrar el acto de la lectura durante la clase. No es solo dejar que los alumnos lean, sino hacer que la lectura como experiencia sea posible. La función del profesor es mantener viva la biblioteca como espacio de formación. Y eso no significa producir eruditos, o prosélitos o, en general, personas que saben, sino mantener abierto un espacio en el que cada uno pueda encontrar su propia inquietud.

Como pueden ver, uno de los temas que recorren el texto es el de la relación entre experiencia y subjetividad. O, dicho de otro modo, de lo que se trata es de pensar la experiencia desde el punto de vista de la formación y de la transformación de la subjetividad. Y para eso hay que separar bien «experiencia» de «experimento», descontaminar la palabra «experiencia» de todas las adherencias empíricas y empiristas que se le han ido pegando en los últimos siglos. Uno de los temas de ese texto es des-empirizar la experiencia

(afirmar claramente que la experiencia no es un experimento al modo de las ciencias experimentales), y eso a través de enfatizar su dimensión subjetiva, lo que hemos llamado hasta aquí el «principio de subjetividad», el «principio de reflexividad» y el «principio de transformación».

3.1. Singularidad, irrepetibilidad, pluralidad

Pero tal vez podamos separar experiencia y experimento de una manera más analítica, enunciando otros principios de la experiencia o, mejor, enunciando de otra manera, con otras palabras, algunos de los principios que hemos ido trabajando hasta aquí.

Comenzaremos por lo que podríamos llamar el «principio de singularidad». Si un experimento tiene que ser homogéneo, es decir, tiene que significar lo mismo para todos los que lo leen, una experiencia es siempre singular, es decir, para cada cual la suya. Pondré algunos ejemplos.

Si todos nosotros leemos un poema, el poema es, sin duda, el mismo, pero la lectura es en cada caso diferente, singular, para cada cual la suya. Por eso podríamos decir que todos *leemos* y no *leemos* el mismo poema. Es el mismo desde el punto de vista del texto, pero es distinto desde el punto de vista de la lectura.

Si todos nosotros asistimos a un acontecimiento o, dicho de otra manera, si a todo nosotros nos pasa algo, por ejemplo, la muerte de alguien, el hecho es para todos el mismo, lo que nos pasa es lo mismo, pero la experiencia de la muerte, la manera como cada uno siente o vive o piensa o dice o cuenta o da sentido a esa muerte, es, en cada caso diferente, singular, para cada cual la suya. Por eso podríamos decir que todos vivimos y no vivimos la misma muerte. La muerte es la misma desde el punto de vista del acontecimiento, pero singular desde el punto de vista de la vivencia, de la experiencia. Y podríamos multiplicar los ejemplos.

El principio de singularidad tiene como corolario temporal lo que podríamos llamar el «principio de irrepetibilidad». Si un experimento tiene que ser repetible, es decir, tiene que significar lo mismo en cada una de sus ocurrencias, una experiencia es, por definición, irrepetible. Pondré también algunos ejemplos.

Hay un filósofo francés, Emmanuel Levinas, que tiene un libro cuyo último capítulo está destinado al erotismo y a la fecundidad, a la experiencia erótica y a la experiencia de ser fecundo, de tener hijos. En ese capítulo, Levinas (1997) viene a decir que todo hijo es (en tanto que experiencia), de alguna manera, el primer hijo, que todo hijo es hijo único. Porque la experiencia de la paternidad o de la maternidad es, en cada caso, distinta. Cuando uno tiene tres hijos, uno no hace tres veces la misma experiencia.

Lo mismo podríamos decir del amor. Podríamos decir que todo amor es (en tanto que experiencia) el primer amor. Obviamente, uno ha aprendido algo de sus anteriores amores, alguna cosa le ha pasado, sus otros amores determinan, en alguna medida, su manera de enamorarse, su manera de hacer, o de padecer, la experiencia del amor, pero, al mismo tiempo, la experiencia del amor es, en cada caso, distinta. Una persona que se enamora tres veces no hace tres veces la misma experiencia, lo que sería el infierno de la repetición, sino que hace tres experiencias singulares, distintas, únicas, sorprendentes.

Lo mismo podríamos decir de la lectura del poema. Nadie lee dos veces el mismo poema, como nadie se baña dos veces en el mismo río. Aunque el poema sea el mismo, la experiencia de la lectura es, en cada una de sus ocurrencias, diferente, singular, otra. Y lo mismo podríamos decir de la muerte de un ser que nos importa. Si a alguien se le mueren varias personas queridas, no hace varias veces la misma experiencia, no repite la misma experiencia. Podríamos decir, entonces, que en la experiencia, la repetición es diferencia. O que, en la experiencia, la mismidad es alteridad. La experiencia de la paternidad, o del amor, o de la muerte, o de la lectura, repitiéndose, son también diferentes. La experiencia de la paternidad, o del amor, o de la muerte, o de la lectura, siendo las mismas, son siempre también otras. La experiencia, por tanto, siempre tiene algo de primera vez, algo de sorprendente.

Otro corolario del «principio de singularidad» es lo que podríamos llamar el «principio de pluralidad». Un experimento siempre se produce «en general». Sin embargo, si la experiencia es para cada cual la suya o, lo que es lo mismo, en cada caso otra o, lo que es lo mismo, siempre singular, entonces la experiencia es plural. El plural de singular es plural y el singular de plural es singular. Ante

el mismo hecho (la muerte de alguien, por ejemplo), o ante el mismo texto (la lectura de un poema, por ejemplo), hay siempre una pluralidad de experiencias. La experiencia, por tanto, es el espacio en el que se despliega la pluralidad. La experiencia produce la pluralidad. Y la mantiene como pluralidad.

3.2. Singularidad y singularización

Vamos a continuar, por un momento, con el «principio de singularidad». Para precisarlo, para desarrollar alguna de sus consecuencias y, quizá, para radicalizarlo.

La experiencia lo es siempre de lo singular. No de lo individual, o de lo particular, sino de lo singular. Precisamente de lo que no puede haber ciencia porque la ciencia trabaja justamente generalizando, la ciencia trabaja con lo que es “en general”. Pero si es verdad que de lo singular no puede haber ciencia, sí que puede haber pasión. Es más, la pasión lo es siempre de lo singular. Podríamos decir, incluso, que la afección por lo singular, el afecto por lo singular, se llama precisamente pasión. Por eso, de lo singular solo puede haber una epistemología pasional. O una ética pasional. O una política pasional.

La experiencia se abre a lo real como singular. Es decir, como acontecimiento. El acontecimiento es, precisamente, lo singular. Pero que la experiencia se abre a lo real como singular quiere decir, también:

—que no sabe, ni puede, ni quiere identificarlo (lo singular es lo que desborda cualquier identidad, cualquier identificación, lo singular es precisamente lo inidentificable);

—que no sabe, ni puede, ni quiere representarlo (lo singular es lo que no es más que su presencia, que su presentación, es decir, lo que desborda cualquier representación, lo que no representa nada, lo singular es precisamente lo irrepresentable);

—que no sabe, ni puede, ni quiere comprenderlo (lo singular es lo que desborda cualquier inteligibilidad, lo que está siempre más allá de cualquier comprensión, lo incomprendible).

La experiencia se abre a lo real como singular, es decir, como inidentificable, como irrepresentable, como incomprensible. Y también como incomparable, como irreplicable, como extraordinario, como único, como insólito, como sorprendente. Es decir, como otro (de lo que yo puedo identificar, de lo que yo puedo representar, de lo que yo puedo comprender). La posibilidad de la experiencia supone, por tanto, la suspensión de una serie de voluntades: la voluntad de identificar, la voluntad de representar, la voluntad de comprender. La posibilidad de la experiencia supone, en suma, que lo real se mantenga en su alteridad constitutiva.

Pero, además de abrirse a lo real como singular, de dar lo real como singular, la experiencia también singulariza. Singulariza, como hemos visto ya, el acontecimiento, lo real, el *eso* de «*eso que me pasa*», pero también singulariza al sujeto, al *me* de «*eso que me pasa*». El sujeto de la experiencia, ese sujeto que hemos caracterizado ya como abierto, vulnerable, sensible y ex/puesto, es también un sujeto singular que se abre a la experiencia desde su propia singularidad. No es nunca un sujeto genérico, o un sujeto posicional. No puede situarse desde alguna posición genérica, no puede situarse «en tanto que», en tanto que profesor, o en tanto que alumno, o en tanto que intelectual, o en tanto que mujer, o en tanto que europeo, o en tanto que heterosexual, o en tanto que indígena, o en tanto que cualquier otra cosa que se les ocurra. El sujeto de la experiencia es también, él mismo, inidentificable, irrepresentable, incomprensible, único, singular. La posibilidad de la experiencia supone, entonces, la suspensión de cualquier posición genérica desde la que se habla, desde la que se piensa, desde la que se siente, desde la que se vive. La posibilidad de la experiencia supone que el sujeto de la experiencia se mantenga, también él, en su propia alteridad constitutiva.

3.3. Incertidumbre, libertad, quizá

Otra manera de separar experiencia de experimento podría enunciarse con lo que podríamos llamar el «principio de incertidumbre». Hemos visto ya que la experiencia supone siempre una aventura, un riesgo, un peligro. Pero vamos a desarrollar eso un poco más.

Si un experimento es, por definición, anticipable, aunque sea relativamente anticipable, aunque su anticipación dependa de un cálculo de probabilidad, la experiencia no puede ser anticipada. No se puede saber de antemano cuál va a ser el resultado de una experiencia, adónde puede conducirnos, qué es lo que va a hacer de nosotros. Y eso porque la experiencia no tiene que ver con el tiempo lineal de la planificación, de la previsión, de la predicción, de la prescripción, sino con el tiempo de la apertura. La experiencia siempre tiene algo de imprevisible (de lo que no se puede ver de antemano, de lo que no está ya visto de antemano), de impredecible (de lo que no se puede decir de antemano, de lo que no está ya dicho), de imprescriptible (de lo que no se puede escribir de antemano, de lo que no está escrito). La experiencia siempre tiene algo de incertidumbre. Es más, la incertidumbre le es constitutiva. Porque la apertura que la experiencia da es apertura de lo posible, pero también de lo imposible, de lo sorprendente, de lo que no puede ser. Por eso la experiencia siempre supone una apuesta por lo que no se sabe, por lo que no se puede, por lo que no se quiere. La experiencia es un quizá. O, lo que es lo mismo, la experiencia es libre, es el lugar de la libertad. Podríamos llamar a eso, entonces, el «principio de libertad» de la experiencia, o el «principio del quizá».

4. Segunda lectura complementaria

Tal vez puedan leer ahora otro texto complementario, un texto titulado «Experiencia y pasión» e incluido en el libro *Entre las lenguas. Lenguaje y educación después de Babel* (Larrosa, 2003b). Se trata de un texto que está dirigido, fundamentalmente, a dos cosas. En primer lugar, a desarrollar el tema de las dificultades de la experiencia, de lo que hace que la experiencia sea cada vez más difícil, cada vez más rara, en los tiempos que corren. En segundo lugar, el texto se propone también separar experiencia de práctica. Les daré, primero, a modo de subrayados, algunas citas sobre las dificultades de la experiencia:

Cita 7

En primer lugar por exceso de información. La información no es experiencia. Es más, la información no deja lugar para la experiencia, es casi lo contrario de la experiencia, casi una antiexperiencia. Por eso el énfasis contemporáneo en la información, en estar informados, y toda la retórica destinada a constituirnos como sujetos informantes e informados, no hace otra cosa que cancelar nuestras posibilidades de experiencia. El sujeto de la información sabe muchas cosas, se pasa el tiempo buscando información, lo que más le preocupa es no tener bastante información, cada vez sabe más, cada vez está mejor informado, pero en esa obsesión por la información y por el saber (pero por el saber no en el sentido de «sabiduría» sino en el sentido de «estar informado») lo que consigue es que nada le pase. Lo primero que me gustaría decir sobre la experiencia es que hay que separarla de la información. Y lo primero que me gustaría decir del saber de experiencia es que hay que separarlo del saber cosas al modo de tener información, de estar informados.

Cita 8

En segundo lugar, la experiencia es cada vez más rara por exceso de opinión. El sujeto moderno es un sujeto informado que además opina. Es alguien que tiene una opinión presuntamente personal y presuntamente propia y a veces presuntamente crítica sobre todo lo que pasa, sobre todo aquello de lo que tiene información. Para nosotros, la opinión, como la información, se ha convertido en un imperativo. Nosotros, en nuestra arrogancia, nos pasamos la vida opinando sobre cualquier cosa sobre la que nos sentimos informados. Y si alguien no tiene opinión, si no tiene una posición propia sobre lo que pasa, si no tiene un juicio preparado sobre cualquier cosa que se le presente, se siente en falso, como si le faltara algo esencial. Y piensa que tiene que hacerse una opinión. Después de la información,

viene la opinión. Pero la obsesión por la opinión también cancela nuestras posibilidades de experiencia, también hace que nada nos pase.

Cita 9

En tercer lugar, la experiencia es cada vez más rara por falta de tiempo. Todo lo que pasa, pasa demasiado deprisa, cada vez más deprisa. Y con ello se reduce a un estímulo fugaz e instantáneo que es sustituido inmediatamente por otro estímulo o por otra excitación igualmente fugaz y efímera. El acontecimiento se nos da en la forma del shock, del choque, del estímulo, de la sensación pura, en la forma de la vivencia instantánea, puntual y desconectada. La velocidad en que se nos dan los acontecimientos y la obsesión por la novedad, por lo nuevo, que caracteriza el mundo moderno, impide su conexión significativa. Impide también la memoria puesto que cada acontecimiento es inmediatamente sustituido por otro acontecimiento que igualmente nos excita por un momento, pero sin dejar ninguna huella. El sujeto moderno no solo está informado y opina, sino que es también un consumidor voraz e insaciable de noticias, de novedades, un curioso impenitente, eternamente insatisfecho. Quiere estar permanentemente excitado y se ha hecho ya incapaz de silencio. Y la agitación que le caracteriza también consigue que nada le pase. Al sujeto del estímulo, de la vivencia puntual, todo le atraviesa, todo le excita, todo le agita, todo le choca, pero nada le pasa. Por eso la velocidad y lo que acarrea, la falta de silencio y de memoria, es también enemiga mortal de la experiencia.

Cita 10

En cuarto lugar, la experiencia es cada vez más rara por exceso de trabajo. Mi tesis no es solo que la experiencia no tiene nada que ver con el trabajo sino, más aún, que el trabajo, esa modalidad de relación con las personas, con las palabras y con las cosas que llamamos trabajo,

es también enemiga mortal de la experiencia. El sujeto moderno, además de ser un sujeto informado que opina, además de estar permanentemente agitado y en movimiento, es un ser que trabaja, es decir, que pretende conformar el mundo, tanto el mundo «natural» como el mundo «social» y «humano», tanto la «naturaleza externa» como la «naturaleza interna», según su saber, su poder y su voluntad. El trabajo es toda la actividad que se deriva de esa pretensión. El sujeto moderno está animado por una portentosa mezcla de optimismo, de progresismo y de agresividad: cree que puede hacer todo lo que se proponga (y que si no puede, algún día lo podrá) y para ello no duda en destruir todo lo que percibe como un obstáculo a su omnipotencia. El sujeto moderno se relaciona con el acontecimiento desde el punto de vista de la acción. Todo es un pretexto para su actividad. Siempre se pregunta qué es lo que puede hacer. Siempre está deseando hacer algo, producir algo, modificar algo, arreglar algo. Independientemente de que ese deseo esté motivado por la buena voluntad o por la mala voluntad, el sujeto moderno está atravesado por un afán de cambiar las cosas. Y en eso coinciden los ingenieros, los políticos, los fabricantes, los médicos, los arquitectos, los sindicalistas, los periodistas, los científicos, los pedagogos y todos aquellos que se plantean su existencia en términos de hacer cosas. Nosotros no solo somos sujetos ultrainformados, rebosantes de opiniones, y sobreestimulados, sino que somos también sujetos henchidos de voluntad e hiperactivos. Y por eso, porque siempre estamos queriendo lo que no es, porque estamos siempre activos, porque estamos siempre movilizados, no podemos pararnos. Y, al no poder pararnos, nada nos pasa.

A continuación, les daré algunas citas de la sección del texto en la que se trata de diferenciar el sujeto de la experiencia del sujeto de la práctica:

Cita 11

Si escuchamos en español, en esa lengua en la que la experiencia es lo que nos pasa, el sujeto de experiencia sería algo así como un territorio de paso, de pasaje, algo así como una superficie de sensibilidad en la que lo que pasa afecta de algún modo, produce algunos afectos, inscribe algunas marcas, deja algunas huellas, algunos efectos. Si escuchamos en francés, donde la experiencia es «ce que nous arrive», el sujeto de experiencia es un punto de llegada, como un lugar al que le llegan cosas, como un lugar que recibe lo que le llega y que, al recibirlo, le da lugar. Y en portugués, en italiano y en inglés, donde la experiencia suena como «aquilo que nos acontece», «nos succede» o «happen to us», el sujeto de experiencia es más bien un espacio donde tienen lugar los acontecimientos, los sucesos. En cualquier caso, sea como territorio de paso, como lugar de llegada o como espacio del acontecer, el sujeto de la experiencia se define no tanto por su actividad como por su pasividad, por su receptividad, por su disponibilidad, por su apertura. Pero se trata de una pasividad anterior a la oposición entre lo activo y lo pasivo, de una pasividad hecha de pasión, de padecimiento, de paciencia, de atención, como una receptividad primera, como una disponibilidad fundamental, como una apertura esencial. El sujeto de experiencia es un sujeto ex-puesto. Desde el punto de vista de la experiencia, lo importante no es ni la posición (nuestra manera de ponernos), ni la o-posición (nuestra manera de oponernos), ni la im-posición (nuestra manera de imponernos), ni la pro-posición (nuestra manera de proponernos), sino la ex-posición, nuestra manera de ex-ponernos, con todo lo que eso tiene de vulnerabilidad y de riesgo. Por eso es incapaz de experiencia el que se pone, o se opone, o se impone, o se propone, pero no se ex-pone. Es incapaz de experiencia aquél a quien nada le pasa, a quien nada le acontece, a quien nada le sucede, a quien nada le llega, a quien nada le afecta, a quien nada le amenaza, a quien nada le hiere.

Cita 12

La experiencia no puede captarse desde una lógica de la acción, desde una reflexión del sujeto sobre sí mismo en tanto que sujeto agente, desde una teoría de las condiciones de posibilidad de la acción, sino desde una lógica de la pasión, desde una reflexión del sujeto sobre sí mismo en tanto que sujeto pasional.

Como ven, el texto se refiere también al sujeto de la experiencia. Pero, esta vez, no tanto para separar experiencia de experimento, sino para separar experiencia de práctica. Si antes se trataba de des-empirizar la palabra experiencia, de descontaminarla de sus adherencias empiristas, ahora se trataría de des-pragmatizar la palabra experiencia, de limpiarla de sus adherencias pragmáticas, o pragmatistas. Y para ello es preciso, me parece, insistir un poco más en el principio de pasión.

4.1. Otra vez el principio de pasión

La experiencia es lo que me pasa. No lo que hago, sino lo que me pasa. La experiencia no se hace, sino que se padece. La experiencia, por tanto, no es intencional, no depende de mis intenciones, de mi voluntad, no depende de que yo quiera hacer (o padecer) una experiencia. La experiencia no está del lado de la acción, o de la práctica, o de la técnica, sino del lado de la pasión. Por eso la experiencia es atención, escucha, apertura, disponibilidad, sensibilidad, vulnerabilidad, ex/posición.

Eso no quiere decir, desde luego, que la acción, o la práctica, no puedan ser lugares de experiencia. A veces, en la acción, o en la práctica, algo me pasa. Pero ese algo que me pasa no tiene que ver con la lógica de la acción, o de la práctica, sino, justamente, con la suspensión de esa lógica, con su interrupción.

5. Tercera lectura complementaria

El último texto complementario que les propongo se titula «Algunas notas sobre la experiencia y sus lenguajes» (Larrosa, 2003a) y es una conferencia que dicté en un seminario organizado por el Ministerio de Educación, Ciencia y Tecnología de Argentina. Como verán, ese texto comienza tratando de separar la experiencia de los lenguajes dominantes en el campo pedagógico, fundamentalmente el lenguaje de la técnica y el lenguaje de la crítica. El texto tiene también un apartado en el que se formulan algunas precauciones en el uso de la palabra experiencia que repiten y complementan las que hemos ido tratando hasta aquí. Además, la parte final del texto tiene que ver, de nuevo, con las dificultades de la experiencia, aunque esa cuestión está formulada allí de un modo mucho más radical que en ese otro texto titulado «Experiencia y pasión» del que les he dado las citas sobre la información, la opinión, la prisa o el trabajo. Tal vez fuera conveniente que leyeran el texto completo. Pero lo que me interesa darles aquí es un fragmento en el que se reivindica un pensamiento que sea fiel a la experiencia frente al menosprecio y la ignorancia de la experiencia que es constitutivo tanto de la filosofía de carácter metafísico como de la ciencia y la tecnología moderna:

Cita 13

En la filosofía clásica, la experiencia ha sido entendida como un modo de conocimiento inferior, quizá necesario como punto de partida, pero inferior: la experiencia es solo el inicio del verdadero conocimiento o incluso, en algunos autores clásicos, la experiencia es un obstáculo para el verdadero conocimiento, para la verdadera ciencia. La distinción platónica entre el mundo sensible y el mundo inteligible equivale (en parte) a la distinción entre doxa y episteme. La experiencia es, para Platón, lo que se da en el mundo que cambia, en el mundo sensible, en el mundo de las apariencias. Por eso el saber de experiencia está más cerca de la opinión que de la verdadera ciencia, porque la ciencia es siempre de lo que es, de lo inteligible, de lo inmutable, de lo eterno. Para

Aristóteles la experiencia es necesaria pero no suficiente, no es la ciencia misma sino su presupuesto necesario. La experiencia (empeiria) es inferior al arte (techné) y a la ciencia porque el saber de experiencia es conocimiento de lo singular y la ciencia solo puede serlo de lo universal. Además, la filosofía clásica, como ontología, como dialéctica, como saber según principios, busca verdades que sean independientes de la experiencia, que sean validas con independencia de la experiencia. La razón tiene que ser pura, tiene que producir ideas claras y distintas, y la experiencia es siempre impura, confusa, demasiado ligada al tiempo, a la fugacidad y la mutabilidad del tiempo, demasiado ligada a situaciones concretas, particulares, contextuales, demasiado vinculada a nuestro cuerpo, a nuestras pasiones, a nuestros amores y a nuestros odios. Por eso hay que desconfiar de la experiencia cuando se trata de hacer uso de la razón, cuando se trata de pensar y de hablar y de actuar racionalmente. En el origen de nuestras formas dominantes de racionalidad, el saber está en otro lugar que en la experiencia. Por tanto el logos del saber, el lenguaje de la teoría, el lenguaje de la ciencia, no puede ser nunca el lenguaje de la experiencia.

En la ciencia moderna lo que le ocurre a la experiencia es que es objetivada, homogeneizada, controlada, calculada, fabricada, convertida en experimento. La ciencia captura la experiencia y la construye, la elabora y la expone según su punto de vista, desde un punto de vista objetivo, con pretensiones de universalidad. Pero con eso elimina lo que la experiencia tiene de experiencia y que es, precisamente, la imposibilidad de objetivación y la imposibilidad de universalización. La experiencia es siempre de alguien, subjetiva, es siempre de aquí y de ahora, contextual, finita, provisional, sensible, mortal, de carne y hueso, como la vida misma. La experiencia tiene algo de la opacidad, de la oscuridad y de la confusión de la vida, algo del desorden y de la indecisión de la vida. Por eso, en la ciencia tampoco hay lugar para la

experiencia, por eso la ciencia también menosprecia a la experiencia, por eso el lenguaje de la ciencia tampoco puede ser el lenguaje de la experiencia.

De ahí que, en los modos de racionalidad dominantes, no hay logos de la experiencia, no hay razón de la experiencia, no hay lenguaje de la experiencia, por mucho que, desde esas formas de racionalidad, haya un uso y un abuso de la palabra experiencia. Y, si lo hay, se trata de un lenguaje menor, particular, provisional, transitorio, relativo, contingente, finito, ambiguo, ligado siempre a un espacio y a un tiempo concreto, subjetivo, paradójico, contradictorio, confuso, siempre en estado de traducción, un lenguaje como de segunda clase, de poco valor, sin la dignidad de ese logos de la teoría que dice, en general, lo que es y lo que debería ser.

Entonces, lo primero que hay que hacer, me parece, es dignificar la experiencia, reivindicar la experiencia, y eso supone dignificar y reivindicar todo aquello que tanto la filosofía como la ciencia tradicionalmente menosprecian y rechazan: la subjetividad, la incertidumbre, la provisionalidad, el cuerpo, la fugacidad, la finitud, la vida...

5.1. Finitud, cuerpo, vida

La experiencia suena a finitud. Es decir, a un tiempo y a un espacio particular, limitado, contingente, finito. Suena también a cuerpo, es decir, a sensibilidad, a tacto y a piel, a voz y a oído, a mirada, a sabor y a olor, a placer y a sufrimiento, a caricia y a herida, a mortalidad. Y suena, sobre todo, a vida, a una vida que no es otra cosa que su mismo vivir, a una vida que no tiene otra esencia que su propia existencia finita, corporal, de carne y hueso.

Tal vez reivindicar la experiencia sea también reivindicar un modo de estar en el mundo, un modo de habitar el mundo, un modo de habitar, también, esos espacios y esos tiempos cada vez más hostiles que llamamos espacios y tiempos educativos. Unos espacios que podemos habitar como expertos, como especialistas,

como profesionales, como críticos. Pero que, sin duda, habitamos también como sujetos de experiencia. Abiertos, vulnerables, sensibles, temblorosos, de carne y hueso. Unos espacios en los que, a veces, sucede lo otro, lo imprevisto. Unos espacios en los que a veces vacilan nuestras palabras, nuestros saberes, nuestras técnicas, nuestros poderes, nuestras ideas, nuestras intenciones. Como en la vida misma.

Porque la experiencia tiene que ver, también, con el no-saber, con el límite de lo que ya sabemos, con el límite de nuestro saber, con la finitud de lo que sabemos. Y con el no-poder-decir, con el límite de lo que ya sabemos decir, de lo que ya podemos decir, con el límite de nuestro lenguaje, con la finitud de lo que decimos. Y con el no-poder-pensar, con el límite de lo que ya sabemos pensar, de lo que ya podemos pensar, con el límite de nuestras ideas, con la finitud de nuestro pensamiento. Y con el no-poder, con el no-saber-qué-hacer, con nuestra impotencia, con el límite de lo que podemos, con la finitud de nuestros poderes.

Aperturas

Este es solo el primer capítulo. En este libro, seguirán otros textos sobre experiencia y otros sobre alteridad. Tendrán que leer otras cosas, tendrán que pensar desde otras perspectivas, tendrán que familiarizarse con otro vocabulario, con otras referencias teóricas. Pero me parece que aquí han tenido un primer contacto con la palabra experiencia (y con su relación con la cuestión de la alteridad) y que ahora les toca a ustedes explorar algunas de sus posibilidades en el campo educativo.

—Quizá un buen ejercicio podría ser formular alguna situación educativa haciendo sonar en ella la palabra experiencia y alguno de sus «principios». Bien para captar qué es lo que, en las teorías y en las prácticas dominantes en educación, hace difícil, o imposible, la experiencia, o bien para captar alguna situación concreta en la que la experiencia se dé con particular fuerza, con especial intensidad.

—Otra posibilidad sería tratar de pensar, explícitamente, cuál es el componente de la alteridad en la experiencia o, dicho de otra manera, comenzar a explicitar la relación entre experiencia y alteridad.

—Dos temas importantes que han sido solo apuntados podrían concentrar también tu trabajo en relación con este capítulo. El primero de ellos es el de los lenguajes de la experiencia. En educación dominamos muy bien los lenguajes de la teoría, o de la práctica, o de la crítica. El lenguaje de la educación está lleno de fórmulas prestadas de la economía, de la gestión, de las ciencias positivas, de esos saberes que lo hacen todo calculable, identificable, comprensible, medible, manipulable. Pero quizá nos falte una lengua para la experiencia. Una lengua que esté atravesada de pasión, de incertidumbre, de singularidad. Una lengua con sensibilidad, con cuerpo. Una lengua, también, atravesada de exterioridad, de alteridad. Una lengua alterada y alterable. Una lengua con imaginario, con metáforas, con relatos. ¿Cuál sería esa lengua?, ¿en qué lenguajes se elabora y se comunica la experiencia? O, más fundamentalmente, ¿se puede comunicar la experiencia?

—El otro tema, relacionado con el anterior, es el del saber de experiencia. En educación disponemos de innumerables saberes más o menos expertos, más o menos especializados, más o menos útiles. Pero quizá nos falte un saber para la experiencia. Un saber que esté atravesado también de pasión, de incertidumbre, de singularidad. Un saber que le dé un lugar a la sensibilidad, que esté de alguna manera incorporado a ella, que tenga cuerpo. Un saber, además, atravesado de alteridad, alterado y alterable. Un saber que capte la vida, que estremezca la vida. ¿Qué es el saber de experiencia?, ¿qué es lo que se aprende en la experiencia?, ¿qué significa ser una persona «experimentada» en el campo educativo?, ¿qué significa que una persona experimentada está, al mismo tiempo, abierta a la experiencia?, ¿cómo se transmite el saber de experiencia?

Pero, en fin, el juego está abierto y les toca a ustedes ahora entrar en él. Con sus palabras, con sus ideas, con sus sentimientos. También con sus experiencias. Tal vez este libro pueda ser, para

ustedes, una experiencia de lenguaje, de pensamiento, de encuentro. Sólo me queda desearles que la travesía sea larga y fecunda y que, independiente de que puedan (o no) aprender algo que no saben, independientemente de que este libro les pueda ser (o no) de alguna utilidad, algo *les* pase en el camino. A ustedes. Quizá.

Bibliografía

LARROSA, J. (2003a) «Algunas notas sobre la experiencia y sus lenguajes», Conferencia dictada en el Ministerio de Educación, Ciencia y Tecnología de Argentina, mimeo.

LARROSA, J. (2003b) *Entre las lenguas. Lenguaje y educación después de Babel*. Laertes. Barcelona.

LARROSA, J. (2004) *La experiencia de la lectura. Estudios sobre literatura y formación*. 3ª edición ampliada. Fondo de Cultura Económica. México.

LEVINAS, E. (1977) *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*. Sígueme. Salamanca.

STEINER, G. (1994) *Lenguaje y silencio. Ensayos sobre la literatura, el lenguaje y lo inhumano*. Gedisa. Barcelona.

Capítulo 2

Escuchar al otro dentro de sí

Nuria Pérez de Lara

1. Partiendo de la experiencia

La pregunta por el Otro de la Pedagogía nace en mí en relación con mi experiencia dentro y fuera de la Universidad.

Mi trabajo en la Universidad de Barcelona se centra en dos materias, la Educación Especial, dentro de la titulación de Psicopedagogía y la Coeducación, en la titulación de Educación Social. Además, mi entrada en la Universidad como profesora es relativamente tardía en mi experiencia profesional, la cual se venía desarrollando con anterioridad en escuelas, tanto de educación especial como en escuelas ordinarias, en las cuales los planteamientos de la educación cooperativa guiaban nuestra acción. Por otra parte, en los años 70 y 80 participé también en experiencias de transformación de los hospitales psiquiátricos y de los centros de menores, desde planteamientos que pretendían eliminar de nuestras prácticas la violencia real y simbólica que era habitual en la mayoría de instituciones de nuestro país. Si bien estas experiencias podían enmarcarse dentro de los planteamientos de la reforma italiana conducida por Franco Basaglia, en nuestro país y, más concretamente, en la experiencia que yo viví, quedaron muy significadas por las prácticas de la relación y de la transformación de sí en el día a día de las relaciones entre mujeres, todo ello atravesado por la práctica de la autoconciencia por parte de algunas de las «cuidadoras» —así se llamaba nuestro

