

El aprendizaje simbólico del cuerpo

FERNANDO BÁRCENA

Departamento de Teoría e Historia de la Educación
Facultad de Educación- Centro de Formación del Profesorado
Universidad Complutense.

JOAN-CARLES MÈLICH

Departamento de Pedagogía Sistemática y Social.
Facultad de Ciencias de la Educación.
Universidad Autónoma de Barcelona

*El deseo de tener una muerte propia
es cada vez más raro. Dentro de poco
será tan raro como una vida perso-
nal.*

RAINER MARIA RILKE

RESUMEN

El propósito de este artículo es analizar las relaciones entre el cuerpo y la educación como fuente de sentido, y no solo en cuanto a su pura materialidad física. Tras un análisis previo de la «simbólica del cuerpo» y de la crisis de las sociedades modernas como una crisis de narración y de sentido (W. Benjamin), el artículo analiza críticamente el tratamiento que, de acuerdo con los estudios realizados por M. Foucault, la modernidad biopolítica ha impuesto al discurso sobre el cuerpo.

ABSTRACT

The purpose of this article is to analyse relationship between body and education as a source of sense. After an previous analysis of symbolic dimension of body and de crisis of modern societies as a crisis of narrative and sense (W. Benjamin), the paper critically explore, in accord to M. Foucault, the modern biopolitical treatment of the body.

Podríamos considerar la cuestión del *sentido* como fenomenológicamente esencial a la vida humana. Lo que denominamos «sentido» es una forma algo más compleja de conciencia («conciencia de algo», «conciencia intencional»), es conciencia del hecho de que existe una relación entre las diversas experiencias que podemos hacer como seres activos en el mundo (Berger y Luckmann, 1997: pp. 31 y ss.). De acuerdo con esto, en la falta de todo sentido, en el absurdo más radical, la vida dejaría de ser soportable para el ser humano y, aunque fuera una vida «vivable», se convertiría sin duda en una vida «inhumana».

La cuestión del sentido, como prácticamente todo lo humano, es inseparable de la condición lingüística del ser humano. El hombre es el animal dotado de *palabra*. Pero la palabra humana es *plural*. Nunca hay una sola palabra humana, sino *palabras*, lenguajes, todo un conjunto de formas expresivas, distintas y diversas. No hay vida humana al margen de la realidad polifónica del *homo loquens*. El ser humano es el ser que habla, pero que habla de distintas maneras (Duch, 1998: pp. 456 y ss.). También habla, como mostró Richard Sennet (1997) en su espléndido estudio *Carne y piedra*, a través de la experiencia que hace de su propio cuerpo, entendiéndolo como algo más que carne¹. La cuestión del sentido es fundamental, como hemos dicho, no sólo para que la vida humana sea algo más que una vida «vivable», sino también por lo que se refiere al cuerpo como algo más que un conglomerado de partículas, órganos y elementos cuantificables y analizables con precisión y objetividad. Se trata de pensar el cuerpo como un ingrediente central de toda la existencia biográfica de un individuo. Puede haber un discurso científico y objetivo del cuerpo, pero nos preguntamos qué ocurriría con una aproximación a la problemática del cuerpo que acabe anulando un discurso simbólico del mismo. El cuerpo, como biología, es pura materialidad y existe por sí mismo. Pero el cuerpo, en tanto que humano, es una *construcción simbólica* cargada de un sentido posible pendiente siempre de una nueva elaboración². Por eso el cuerpo permite *hacer* experiencia, nos transforma en seres humanos auténticamente creadores. Ahí reside el núcleo central del «trabajo simbólico» (Duch, 1999: p. 15), cuando del símbolo hacemos un buen uso: nos crea como sujetos «humanos», permitiéndonos

¹ Sobre la experiencia del propio cuerpo, véase la obra clásica de Merleau-Ponty, M. (1945). Traducción española: *Fenomenología de la percepción*, Barcelona, Península, 1997, cuarta edición.

² Un estudio sobre el *cuerpo* como *forma simbólica*, en el contexto de las «narrativas epistemológicas de la modernidad», puede encontrarse en: VILELA (1998).

hacer uso de los lenguajes olvidados por la modernidad para extraer la novedad a través de la fractura que en la realidad abre lo poético. Por eso, junto a una biología del cuerpo, podemos hablar de una creación *poética del cuerpo*, de un *cuerpo escrito*, de un cuerpo capaz de ser interpretado.

En este sentido, podemos decir que siempre que con el cuerpo se experimente, o se le mida, o se le cuantifique o se le trate *exclusivamente* como un dato, se pervierte esa dimensión simbólica de la que está dotado, se olvida que el cuerpo está integrado en la condición existencial de un ser dotado de biografía. De modo que si podemos hablar de una dimensión simbólica de la vida humana, podemos también referirnos a una *simbólica del cuerpo*, es decir, a la dimensión de sentido del cuerpo, al hecho de que el cuerpo, en tanto que humano, remite a algo que está más allá de su misma materialidad física. Por esta *dimensión simbólica del cuerpo, al ser humano, a cada individuo en concreto*, se le da la oportunidad de hacer experiencia de todo aquello que a su cuerpo le acontece. Gracias a esta fuente de sentido nuestra capacidad simbólica contiene experiencias tales como las del dolor, el sufrimiento, o el placer. A través de esta capacidad simbólica estas experiencias llegan a formar parte de la condición entera de un ser cuya vida, más que mera *zoé*, es un *bios*, una biografía, una vida relatada.

En este artículo, a partir de esta capacidad de ser un sujeto humano en busca de sentido, pretendemos explorar las relaciones entre la formación de sí y el aprendizaje del cuerpo. Pero, dado que el ser humano es un ser inevitablemente espaciotemporal, histórico, contingente, es necesario referirse a la modernidad, la cual es heredera de un dualismo en el que el cuerpo es, con frecuencia, maltratado por perspectivas que rompen la unidad de la condición humana. Nuestra tesis es que a la civilización occidental le resulta difícil honrar la dignidad del cuerpo y la diversidad de los cuerpos humanos (Sennett, 1977: pp. 17 y ss.). Honrar la dignidad del cuerpo en su diversidad es una *tarea central en el contexto de la ciudad multicultural*. Para que en este espacio estemos dispuestos a interesarnos por los demás, tenemos que cambiar la forma en que percibimos nuestros cuerpos. No experimentaremos la diferencia de los demás mientras no reconozcamos las insuficiencias corporales que percibimos en nuestros cuerpos. Si algún sentido fuerte tiene la noción de *compasión cívica*, quizá provenga, al menos en parte, del hecho de tomar conciencia física de nuestras carencias, más que de la buena voluntad o la rectitud política. En este sentido, una reflexión sobre el cuerpo en la ciudad moderna debería poder incluir una seria meditación sobre los problemas cívicos que presentan las ciudades multiculturales y cómo éstos se remedian en parte gracias a una relación

distinta con el cuerpo. Porque la tarea moral de interesarse por los otros también puede llevarse a cabo

«si se entiende por qué el dolor corporal exige un lugar en el que pueda ser reconocido (...). El cuerpo que acepta el dolor está en condiciones de convertirse en un cuerpo cívico, sensible al dolor de otra persona, a los dolores presentes en la calle, perdurable al fin —aunque en un mundo heterogéneo nadie puede explicar a los demás qué siente— quién es». (Sennett, 1977: pp. 400-401).

Este artículo se sitúa, por tanto, en la estela de los esfuerzos por analizar críticamente la dimensión simbólica de la relación del hombre consigo mismo a través de su propia vinculación con el cuerpo. Como sostiene E. Vilela, existen momentos *simbólicos* en los que se dan profundas mutaciones en la imagen de la realidad, situaciones en las que el paradigma del que nos servimos para dar orden, estructura y significado a la imagen que de la realidad nos hacemos sufre una convulsión. En tales circunstancias se produce un efecto de desajustamiento —una «distancia inconcebible»— entre los *acontecimientos* que ocurren en el presente y los *instrumentos conceptuales* que disponemos para aprehenderlos (Vilela, 1998: p. 9).

Pues bien, la época moderna es uno de esos momentos convulsos, una edad de desajuste epistémico y, más allá del plano del conocimiento, también de *desajuste existencial*. Asistimos a una crisis de sentido o, lo que es lo mismo, a un ensombrecimiento de la «significatividad de la realidad». (Mardones, 2000: p. 193). Sabemos mucho de las cosas que usamos, pero poco del sentido de las mismas, satisfechos de nuestra sobreabundancia de lo instrumental, vivimos anegados en lo funcional, aunque desconocemos para qué vivimos. Renunciamos a la visión del mito como «narración simbólica», pero hemos sustituido los mitos fundadores de la civilización occidental, que somos incapaces de reelaborar significativamente, para volver a narrar la trayectoria de nuestro presente, por otros mitos «prefabricados», como el mito del progreso en el orden de un mundo globalizado en el que la relación rostro a rostro es insostenible en nuestra recién fabricada realidad virtual (Le Breton, 1999).

1. Simbólica del cuerpo

Dedicaremos este primer epígrafe a analizar con un cierto detalle el significado de la dimensión simbólica como una competencia antropológica

fundamental³. Para ello, daremos un pequeño rodeo, ya que hemos de comenzar la discusión refiriéndonos a un rasgo específico de la época moderna, que afecta directamente a nuestro tema: *la crisis de sentido como crisis de narración*.

Como han señalado Berger y Luckmann (1997), la modernidad conlleva una nueva configuración social del sentido (*Sinn*) de la vida humana, que ha hecho que ésta quede sumida en una crisis sin precedentes. Esta crisis moderna de sentido se debe, según estos autores, al cuestionamiento de todas las certezas y de las identidades, de lo que Alfred Schütz llamó el *mundo dado por supuesto*.

Al mismo tiempo, el acelerado y vertiginoso desarrollo de las sociedades modernas está provocando cambios importantes en las «comunidades de vida y sentido», *simultáneamente a una creciente tendencia hacia el deseo de seguridad en el contexto de las llamadas sociedades del riesgo* (Beck, 1998). La antigua distinción entre lo privado y lo público ha quedado, en la época moderna, cada vez más difuminada, al interponerse entre ambas esferas lo que Hannah Arendt llamó el espacio de lo *social*, ese ámbito en el que se

«espera de cada uno de sus miembros una cierta clase de conducta, mediante la imposición de innumerables y variadas normas, todas las cuales tienden a 'normalizar' a sus miembros, a hacerlos actuar, a excluir la acción espontánea o el logro sobresaliente» (Arendt, 1993: p. 51).

Antes que nada, deseamos centrar lo mejor posible nuestro punto de vista. Asumimos plenamente la siguiente afirmación de David Le Breton (1999: p. 90): no existe una objetividad del cuerpo, salvo que por éste entendamos una pura materialidad fisiológica o un conglomerado de datos biológicos cuantificables. Lo que existe es una *subjetividad* que concierne a la existencia entera del ser humano. Hay una experiencia, como toda experiencia, siempre subjetiva de nuestra relación con el cuerpo.

Hay dos buenos ejemplos literarios que ilustran esta dimensión simbólica del cuerpo, esta capacidad para hacer experiencia —aunque se trate de una experiencia trágica— de la relación del sujeto con su propio cuerpo y el mundo que le rodea. El primero de ellos lo tomamos de la novela *Memorias de Adriano*, de Marguerite Yourcenar. Al principio de la novela, podemos leer las

³ Acerca de la dimensión simbólica y su importancia antropológica en educación, ver: Cassirer (1971) y Duch (1999).

siguientes reflexiones del emperador Adriano, de avanzada edad y tocado mortalmente por la enfermedad:

«Es difícil seguir siendo emperador ante un médico, y también es difícil guardar la calidad de hombre. El ojo de Hermógenes sólo veía en mí un saco de humores, una triste amalgama de linfa y de sangre. Esta mañana pensé por primera vez que mi cuerpo, ese compañero fiel, ese amigo más seguro y mejor conocido que mi alma, no es más que un monstruo solapado que acabará por devorar a su amo. Haya paz... Amo mi cuerpo; me ha servido bien; y de todos modos no le escatimo los cuidados necesarios» (Yourcenar, 1994: p. 9).

El segundo ejemplo literario los extraemos de una novela reciente, *El último cuerpo de Úrsula*, de Patricia de Souza. Esta novela cuenta la historia de una mujer joven que padece una parálisis que le hace vivir el dolor de su cuerpo como una humillación y un desprecio, una herida profunda a su propio cuerpo que la obliga a tener que aprender de nuevo de él, bajo una nueva condición que antes de la parálisis le era desconocida, y a humillar a todos los otros cuerpos —los de sus amantes— que no sienten, como ella, placer. Escrita en primera persona, casi en forma de un diario personal, la protagonista del relato medita al comienzo de la novela en estos términos:

«Hasta el día en que sufrí mi primera parálisis, mi vida era un conglomerado de hechos más o menos con sentido y armonía. Entendía la contradicción, y hasta el dolor, como parte de esa confrontación entre el mundo y lo que soy en el tiempo y en cada una de esas partículas que lo componen; pero cuando ocurrió el accidente, comprendí algo que estaba más allá de todas las ideas que podía haber aprendido o hasta inventado; comprendí que existía únicamente como carne, materia, moléculas condenadas a transformarse en partículas que ignorarían la sutileza de mis sentimientos; comprendí que dentro de mí estaba la muerte, y así conocí el odio que nace de esa frustración. Cuando ocurrió el accidente, entendí lo esencial: que el final comienza por la ausencia de placer» (De Souza, 2000: p. 9).

Se pueden destacar dos ideas principales de los textos anteriores. La primera se refiere al sentimiento del sujeto que medita sobre su propio cuerpo de que éste no es más que materia, carne, partículas, sea ante sí mismo o ante los ojos de un especialista —el médico— a quien un paciente potencial entrega su

cuerpo para la curación pero no su sentimiento de sufrimiento, que rumia a solas, en nuestra caso un Adriano de avanzada edad. Se trata de la desagradable percepción del cuerpo como pura carne, como simple materia, como objeto de estudio, de análisis, como espacio para la aplicación de un conocimiento elaborado, el saber médico, con el propósito de la sanación. Pero se trata, también, especialmente en el segundo texto, de la idea del cuerpo como cuerpo herido, la revelación del cuerpo enfermo como revelación de una dimensión inédita del cuerpo: el rebajamiento de la condición del cuerpo herido por la parálisis a algo menos de lo que antes era, una fuente de sentido y de placer. La segunda idea es que en ambos casos el cuerpo —como cuerpo deteriorado por el tiempo en un caso y como cuerpo accidentado en el otro— es una fuente de reflexión sobre la identidad del sujeto, una ocasión para rascar en la propia biografía: en ambos casos, tras esa primera reflexión, existe un repaso de la propia vida, un repaso biográfico basado en la memoria personal.

Como ha escrito David Le Breton (1990), sin la existencia de un cuerpo que proporciona un *rostro*, el hombre no existiría humanamente. Vivir es interpretar incesantemente el mundo desde propio cuerpo, a través de la simbólica que encarna, una simbólica que se construye en función de una tradición siempre abierta al cambio y a la novedad.

El yo está corporeizado (Giddens, 1997). La toma de conciencia de las propiedades y de la forma del cuerpo se encuentra en el origen mismo de las primeras exploraciones del mundo por parte del niño. A través de ellas, el niño aprende los rasgos de los objetos y de las demás personas. Y es en tales exploraciones donde aprende también la diferencia entre los cuerpos. Gracias a este conocimiento, se conoce a sí mismo, adquiere conciencia de su yo. Por eso, la autoconciencia surge de la diferenciación corporal, del hecho de que existen diversos cuerpos aparte del suyo. En el contexto de esa diferenciación, los humanos aprendemos a dominar nuestro cuerpo y nos volvemos agentes competentes: aprendemos a ejercer un control sobre nuestro cuerpo y además aprendemos a darnos cuenta de que los demás nos ven y perciben el control que ejercemos sobre nuestro cuerpo.

En general podrían distinguirse dos grandes formas expresivas, dos «tipos-ideales» de lenguaje, por utilizar la terminología de Max Weber: la imagen y el concepto, el símbolo y el signo. Son dos formas expresivas que en modo alguno aparecen como excluyentes, sino como complementarias. Pero de las dos formas expresivas es el *símbolo* la que nos permite abordar la cuestión del sentido. Si la vida humana tiene o puede tener sentido es precisamente porque además de hablar conceptualmente, o *sígnicamente*, somos capaces de hablar

simbólicamente. Somos animales simbólicos. El símbolo es un artefacto cultural que hace posible dar cuenta de la cuestión del sentido. El símbolo es una imagen-de-sentido⁴.

Y, al mismo tiempo, resulta inevitable, al tratar del símbolo, situarnos en el *relato*. El símbolo aparece siempre en una narración, en un relato oral o escrito. Si esto es así, podríamos decir, con Hannah Arendt (1993: p. 210), que la vida humana necesita, para ser *humana*, constituirse en una *trama*, en una narración simbólica. La vida humana es «humana» en la medida en que es contada, esto es, si se convierte en *biografía*. La actual crisis del lenguaje simbólico y, al mismo tiempo, de la narración, la crisis del relato que ya había puesto de manifiesto hace muchos años Walter Benjamin (1998) comporta inevitablemente una crisis de sentido. Esta crisis de sentido afecta de lleno al cuerpo humano.

Detengámonos unos instantes en describir esta crisis de sentido como una crisis de la narración, tal y como es tratada por Benjamin. En el ensayo titulado «El narrador», Benjamin relaciona crisis de la narración con la irrupción de una forma de comunicación típicamente burguesa: la *información*. Ésta no necesita, a diferencia de la narración, de la *experiencia*. En un universo en el que la narración está radicalmente en crisis tiene lugar también una crisis de la experiencia, y viceversa. En la modernidad ha experiencia ha sido substituida por el experimento, la narración por la información. La vida humana, entonces, queda desprovista de sentido, queda desestructurada simbólicamente:

«Por desestructuración simbólica, entendemos la descolocación del ser humano respecto a su propia tradición. En este caso, el hombre se convierte en un apátrida, un desarraigado, que no sabe ni de dónde viene, ni dónde se encuentra, ni hacia dónde se encamina».
(Duch, 1995: p. 104).

Resulta evidente que la crisis del lenguaje simbólico, el «fin» de los (grandes) relatos y el ocaso de la experiencia, constituyen tres aspectos de la crisis del mundo moderno que han incidido negativamente en la formación de la vida humana de calidad. La necesidad del ser humano de encontrarse situado en un tiempo y en un

⁴ La lengua alemana permite comprender esta cuestión más claramente. En alemán existen dos palabras para nombrar el símbolo: *Symbol* y *Sinnbild*. Es esta segunda la que literalmente podría traducirse al castellano como «imagen-de-sentido».

espacio, acogido por las distintas instituciones, solamente puede realizarse si somos capaces de utilizar la capacidad simbólica y, por lo tanto, narrativa.

Pero todavía hay más. Resulta interesante seguir a Walter Benjamin en su razonamiento, hasta el punto de considerar que la narración tiene lugar en la *experiencia*, pero también en la *transmisión*. De este modo, en un mundo, el moderno, en el que los procesos de transmisión, y por lo tanto los procesos pedagógicos, también se han visto seriamente afectados, la narración no puede tener lugar. En la modernidad se da una crisis de transmisión, entre otras cosas porque desde un punto de vista pedagógico la *scientia* ha substituido en gran medida a la *sapientia*; podríamos decir que el *profesor* ha ocupado el lugar del *maestro*.

Si el aprendizaje se limita a ser un adiestramiento exclusivamente técnico, el ser humano se convierte en una mónada «*preocupada exclusivamente por el éxito en el momento presente*» (Duch, 1997: p. 104) y queda desconectado de las preguntas radicales, fundacionales, aquellas preguntas que hacen referencia a la protología y a la escatología, al origen y al fin. Esto es lo que ha sucedido en la modernidad. Por esta razón, la crisis de la narración es también, inevitablemente una *crisis pedagógica*.

Es necesario insistir en esta idea: la narración está viva si se transmite. Sin transmisión la narración desaparece. El narrador, dice Benjamin, toma lo que narra de la experiencia, la que él mismo ha vivido, o bien la que le han transmitido. Pero, a su vez, hay narración en el momento en que esta experiencia *es transmitida*. Si la experiencia no se transmitiera, la narración no sería posible. Advierte Benjamin que la experiencia del narrador se torna, a su vez, en experiencia para el que escucha, para el oyente (Benjamin, 1998: p. 115). La transmisión de la experiencia supone la recreación de la experiencia. La narración no se recibe pasivamente. Todo lo contrario: hay transmisión a condición de que la experiencia se reinterprete.

Sólo es posible la auténtica transmisión en la interpretación de lo transmitido. Así, experiencia, transmisión e interpretación resultan tres aspectos esenciales de la narración. El que escucha vive otra vez la experiencia. Y en este sentido, podríamos decir que el oyente (el lector) es capaz de recordar lo que no ha vivido, la experiencia que no ha experimentado, pero que le ha sido transmitida en el relato (Benjamin, 1998: p. 115)⁵.

⁵ «El narrador —decía Benjamin— toma lo que narra de la experiencia: la suya propia o la transmitida. Y la torna a su vez en experiencia de aquellos que escuchan su historia. El novelista, por su parte, se ha segregado. La cámara del nacimiento de la novela es el individuo en su soledad.»

Es necesario insistir en ello, por cuanto la modernidad se caracteriza esencialmente por una crisis gramatical, y más concretamente por una crisis del lenguaje simbólico, por una crisis de la narración. Queremos destacar tres ideas que nos parece fundamentales:

1. *La fuente del relato es la experiencia.* El relato es subjetivo. La huella del narrador está constantemente presente. No se trata en el relato tanto de contar los hechos, cuanto de contar la experiencia de los hechos. Así, lo que el lector encontrará en el relato no es la historia de lo que sucedió sino la experiencia *viva* de lo sucedido. El relato cuenta una historia, pero no la cuenta como lo haría la historia, con datos, cifras... El relato cuenta la historia vivida, subjetiva, del narrador. El relato, a diferencia de la crónica histórica, no busca la objetividad, porque sabe que la verdad nace en el lenguaje, y que esta verdad, como todo lenguaje, es múltiple, distinta, dependiente de aquél o aquélla que la pronuncie.

2. *El relato hace referencia al pasado,* narra el pasado, lo recuerda. No hay relato sin recuerdo. Y, en consecuencia, una crisis de nuestra facultad de recordar supone inmediatamente una crisis de la narración. La novela nace en soledad, y no necesita ni de la experiencia ni de la memoria. Se basta con la sola imaginación, con la fantasía del escritor. El relato, en cambio, vive de la memoria y de la imaginación.

3. *El relato no necesita de la novedad, no pasa de moda.* A diferencia de la información, el relato no vive del instante, de la fugacidad del presente. A la información no le interesa lo que sucedió hace tiempo, sino lo que acaba de suceder. El auge de la información lleva consigo el declive de la narración.

Experiencia, memoria y durabilidad en el tiempo son los tres rasgos específicos, según nuestra interpretación del texto de Walter Benjamin, de la competencia narrativa que el orden moderno ha puesto en crisis. Dentro de las estructuras específicamente modernas nos encontramos, en efecto, con que se ha vuelto sumamente difícil hacer experiencia personal de aquello que nos afecta (y así el cuerpo, a partir de todo lo que a él le acontece, deja de ser una fuente para madurar nuestra experiencia y elaborar sentido). Como ha escrito A. Giddens (1998), en la sociedad moderna asistimos a un «secuestro de la experiencia».

Por otra parte, el auge cada vez mayor de lo que se ha dado en llamar «sociedad de la información» obliga a la mente humana a trabajar, casi exclusivamente, procesando información, con lo que la capacidad para la memoria y el recuerdo de lo memorable se ha ido deteriorando cada vez más (y así el cuerpo moderno resulta un cuerpo no sólo sin experiencia, sino también sin memoria, sin huellas mnémicas y sin biografía).

Finalmente, nuestras sociedades viven pendientes, fundamentalmente, del espacio y la aceleración, pero no del tiempo (pasado, presente, futuro) y la lentitud, y la vida humana es en ella una vida más espacial que espacialmente atravesada por la experiencia del tiempo (y por ello el cuerpo moderno es un cuerpo que lleva penosamente el transcurso del tiempo, es un cuerpo en el que se experimenta para evitar que el paso del tiempo, que tiende a arruinar su materialidad, deje en él sus huellas de muerte).

Las sociedades modernas atraviesan, como muchas veces se ha señalado, una crisis de sentido que se traduce en un fracaso, por parte de las instituciones de formación, a la hora de transmitir la función simbólica, la cual es esencial para que el sujeto elabore el sentido de las posibilidades y límites simbólicos de su propia conducta y actuación, en todos los planos. Como ha señalado David Le Breton, los principios racionales o formales que guían en la actualidad una gran parte de las relaciones sociales presentan una escasa *calidad antropológica*, dejando al individuo aislado y liberado a sus propias fuerzas a la hora de afrontar los retos más importantes de su vida personal. Además, cuando el sentido se retira de gran parte de la relación entre el individuo y el mundo, tan solo queda la objetividad de las cosas, el mundo casi bruto, los hechos en su radical pastosidad, un mundo indiferente y disponible (Le Breton, 2000: pp. 44-45). Estos rasgos de nuestras sociedades modernas, afectan a las relaciones entre la formación del sujeto y la imagen que se hace de su propio cuerpo, de sus posibilidades y de sus límites, del papel, en definitiva, que el cuerpo tiene en la construcción de la propia identidad.

En el contexto de las sociedades modernas «postradicionales» (Giddens, 1998) cabe percibir un cierto embotamiento, monotonía y esterilidad táctil que aflige al entorno humano como espacio en el que, arquitectónica, urbanística y artísticamente, se han expresado históricamente los diversos problemas relacionados con el cuerpo. El asunto no deja de resultar paradójico, si bien es expresión de las contradicciones que afectan a la misma idea de la modernidad. Pues junto al privilegio que la modernidad concede a las «sensaciones corporales», cabe, en efecto, encontrar una cierta «privación sensorial». Nuestra libertad física no es, en este sentido, tan grande como parece: al menos a

través de los medios de comunicación de masas experimentamos nuestros cuerpos de una forma más bien pasiva, quedando las relaciones interpersonales enmarcadas en una relación donde se ha perdido la referencia del rostro del otro. La percepción de un cuerpo herido (mutilado en algún miembro, por ejemplo) produce en nosotros un cierto efecto desagradable, no tanto por la herida percibida, cuanto por tratarse de un cuerpo activo marcado y mutilado por la experiencia. Además, en la modernidad, nuestros cuerpos carecen de la movilidad que se les supone: están como protegidos en las cárceles de la ciudad por innumerables instrumentos de seguridad y protección ante los «otros». El orden del que alardeamos en nuestras ciudades y que tanto anhelamos, significa, muy a menudo, falta de contacto.

Por tanto, que nos refiramos a una simbólica del cuerpo significa que el cuerpo es portador de un sentido, es un texto en el que se puede escribir y que, por tanto, se ofrece a la lectura y la interpretación de los demás. De acuerdo con esto, la «cara» deja de ser tal para alcanzar la dimensión del *rostro*, es decir una «materia simbólica», el lugar y el tiempo del lenguaje, el lugar y el tiempo de un orden simbólico, una forma expresiva en el que los afectos que atraviesan al individuo dejan sus huellas en él y se prestan a la lectura, al ejercicio de la interpretación, a la práctica de la simbolización de los demás (Le Breton, 1992: pp. 104 y ss.).

Por otro lado, en virtud de esta dimensión simbólica, y debido a que no existe tanto el cuerpo como cuerpos diversos y plurales, la relación entre los cuerpos es una relación en la que lo *imaginario* desempeña una función esencial, tanto en el plano de las relaciones de amistad como en las de amor (Durand, 2000). En el amor de los amantes lo erótico es imaginación.

2. La experiencia secuestrada del cuerpo moderno

En la modernidad, el poder, a través de la ciencia y de la tecnología, mediante el *discurso*, se ha apoderado del cuerpo en su forma más íntima, más biológica. El aparato tecnológico moderno es un aparato de producción de discursos, un aparato disciplinario, un aparato de poder que culmina, como todo poder moderno, en un *biopoder* (Foucault, 1999: p. 209)⁶. Este biopoder no es

⁶ Giorgio Agamben define la biopolítica basándose en Foucault, como «la creciente implicación de la vida natural del hombre en los mecanismos y cálculos del poder». Agamben (1998): p. 151.

fundamentalmente un poder represivo, al contrario, funciona según mecanismos positivos, mecanismos que producen saber, que multiplican los discursos. Se trata de pensar el poder en términos no jurídicos. No como ley, prohibición o soberanía, sino como tecnología.

El poder es, en primer lugar, *«la multiplicidad de las relaciones de fuerza inmanentes y propias del dominio en que se ejercen»*. (Foucault, 1995: p. 112). El poder no es una institución, sino una situación estratégica compleja en una sociedad. De ningún modo, pues, hay que entender el poder jurídicamente, negativamente, represivamente. La función del poder ya no es matar sino invadir la vida enteramente. El poder moderno es una invasión del cuerpo viviente, al que se le impone un *vocabulario de dominación* cuyos términos claves son: plenitud, unidad, coherencia: *«La vieja potencia de la muerte, en el cual se simbolizaba el poder soberano, se halla ahora cuidadosamente recubierta por la administración de los cuerpos y la gestión calculadora de la vida»*. Se inicia la era del biopoder. Lo que permite al poder acceder al cuerpo es el hecho de que la vida, la pura vida, la vida en su estado biológico, depende de él enteramente.

En la modernidad el poder se transforma, produce fuerzas en lugar de obstaculizarlas, doblegarlas o destruirlas. El poder *administra* la vida y la muerte, las regula. Las tecnologías modernas no están basadas en la violencia, en «la espada», sino en la *pedagogía*; podríamos decir que son tecnologías *pedagógicas* que funcionan según mecanismos de clasificación. El poder pedagógico califica, mide, aprecia, jerarquiza. El poder es productor: produce realidad; produce ámbitos de objetos, produce rituales de verdad (Foucault, 1994: p. 198).

La pedagogía moderna consiste esencialmente en un conjunto de dispositivos que no funcionan según la represión y el castigo, sino según la *vigilancia*, mediante la regulación y la administración de la vida (Mèlich, 2000). La pedagogía tecnológica moderna funciona «encauzando» la conducta. La pedagogía es disciplinaria porque «fabrica» individuos. Nos hallamos en *la sociedad panóptica*.

En esta sociedad moderna *el poder ve sin ser visto*. La presencia del «inspector» es una ausencia,

«que se sustenta únicamente en su mirada vigilante, mientras que los prisioneros están encarcelados tanto en sus celdas como en sus propios cuerpos. No pueden escapar a la mirada vigilante y omnipresente que parece situarse en un mundo incorporal, aunque penetre en el mundo corporal hasta hacerlo transparente». (Whitaker, 1999: p. 49).

El poder debe estar repartido «*en circuitos homogéneos susceptibles de ejercerse en todas partes de manera continua, y hasta el grado más fino del cuerpo social*». (Foucault, 1994: p. 85). No se trata, en la modernidad, de castigar menos sino de castigar mejor.

La perversión de la pedagogía tecnológica es enorme, puesto que consigue crear *cuerpos dóciles, cuerpos disciplinados* que son incapaces de enfrentarse a su poder sutil. Un ejemplo de cómo funcionan estas tecnologías es el sexo: «*El sexo se convirtió en el blanco central para un poder organizado alrededor de la administración de la vida y no de la amenaza de muerte*». Por ello dirá Foucault que en la modernidad la sexualidad no es reprimida sino suscitada. Se ha pasado «*de la simbólica de la sangre a la analítica de la sexualidad*». (Foucault, 1995: p. 179).

En la sociedad de la vigilancia, en la *sociedad panóptica*, todo debe ser dicho, y por lo tanto, debe ser mostrado. Una descripción de la sociedad panóptica nos lo ofrece Kafka en *El castillo*. Aquí se muestra con claridad la naturaleza del poder moderno, cómo funciona este poder, su anonimato, su presencia obsesiva (Žizek, 2000: pp. 242-243), su forma tecnopedagógica de operar y la transformación de los personajes en «*cuerpos dóciles*», obedientes... El poder, en Kafka, está en todas partes. Uno lo «*ve*» a su alrededor, pero no parece detentarlo nadie, o quizás este «*alguien*» es una especie de fantasma porque no se le acaba de distinguir.

El poder se hace, en la modernidad, más sutil, más peligroso, más impersonal, más anónimo⁷. El poder se da, se impone sin necesidad de justificación o de legitimación. Todo lo contrario, *el poder se legitima a sí mismo*.

Kafka lo ha mostrado de forma excepcional: la vida humana moderna es una vida completamente administrada, controlada. El sujeto moderno deja de tener nombre y apellidos y se convierte en una *función*, en un *funcionario*.

La sociedad enteramente administrada, la sociedad panóptica, nos conduce a considerar un aspecto fundamental de la crisis de la vida en la sociedad moderna, en la modernidad biopolítica: *la crisis de la intimidad*⁸. Podríamos decir que el sujeto moderno no posee identidad. Y no posee identidad porque no tiene intimidad, porque no puede tener secretos. El sujeto moderno no es el

⁷ El ejemplo más claro de este «poder anónimo» es el personaje de «Klamm» en *El castillo*. Véase también Foucault, M. (1994⁹): p. 205.

⁸ Sobre la cuestión de la importancia de la intimidad y del secreto desde un punto de vista pedagógico, véase Van Manen, M. y Levering, B. (1999).

sujeto solitario, sino vigilado⁹. El poder moderno (aparentemente liberal y democrático) exige una *transparencia* extrema a sus ciudadanos (Foucault, 1994: p. 204; Bárcena, 2001). En este sentido, encontramos en las actuales democracias neoliberales un resto decisivo de lógica totalitaria: el ideal de la *vida sin secretos*.

3. El aprendizaje del cuerpo herido

Para que una vida humana no sea únicamente vivible, sino que además adquiriera una cota más alta de *calidad de sentido*, es necesario también prestarle atención a la relación entre dolor y sufrimiento o, dicho de otro modo, con todas las cautelas posibles, ya que la expresión puede ser equívoca, es preciso reflexionar sobre la idea del *aprendizaje del dolor*.

En efecto, un componente central de la experiencia humanizada de la vida y la existencia es el dolor y la capacidad para la elaboración ética del sufrimiento. Como hemos sugerido, la modernidad ha *secuestrado la experiencia* del dolor. Nuestra civilización occidental ha sufrido el desafío permanente del cuerpo que sufre el dolor. La perplejidad ante el dolor dejó su marca en las tragedias griegas, y los estoicos cultivaron una relación de pasividad, tanto con el placer, como con el dolor. En último término,

«la civilización occidental se ha negado a ‘naturalizar’ el sufrimiento; más bien, ha intentado tratar el dolor como susceptible de control social o aceptarlo como parte de un esquema mental superior y consciente» (Sennett, 1997: p. 28).

El dolor evoca de una forma vaga la presencia en el ser humano de una muerte que éste aprehende y le recuerda la finitud de su condición (Le Breton, 1999). En principio, el dolor parece ser un fenómeno únicamente asociado al cuerpo, en su condición meramente biológica. Sin embargo, la experiencia del dolor, como tal «experiencia» que nos atraviesa, que pasa a través nuestro y no nos deja impasibles, implica una cierta elaboración. Y abolir la facultad de sufrir sería en cierto modo abolir su propia condición humana. Por eso, el

⁹ En este sentido tiene toda la razón Milan Kundera al sostener que K. nunca está solo, siempre está vigilado por sus dos ayudantes, Artur y Jeremías, que le observan y le siguen sin cesar. Ver, Kundera, M. (1994): p. 127.

dolor, siendo como es un hecho situacional, no escapa al vínculo social, a la experiencia existencial y al significado ético.

Hay aquí una estrecha relación entre el dolor y la educación o la formación. Pues la elaboración del sentido del dolor, el significado del dolor, como experiencia puramente física, puede reelaborarse dentro de la subjetividad del sujeto sufriente a través de una cierta idea del *sufrimiento*. El sufrimiento es la elaboración de sentido del dolor, lo que nos permite hacer de él una experiencia de índole ética que da cuenta de lo simbólico, de algo a lo que se nos remite pero que no se encuentra visible en el hecho mismo del cuerpo doloroso. De este modo, el *aprendizaje del dolor* es un aprendizaje orientado a la ampliación del sentido, es un aprendizaje que moviliza la mente más allá del centro que ocupa, que la desplaza, excitándola, provocándola, conmoviéndola, llevándola más allá de sus propios límites, hasta descentrarla. En cierto modo, el dolor impone una nueva sensibilidad y un nuevo paradigma: el tránsito de unas prácticas y discursos centrados en el cuerpo a unas prácticas y discursos centrados en toda la masa identificatoria del ser humano.

Nuestra identidad pasa, en su configuración narrativa, a través de la asunción de nuestra propia corporalidad. La idea que nos hacemos de nosotros mismos está condicionada por la imagen o representaciones que nos hacemos de nuestro propio cuerpo. Pero este cuerpo, cuya imagen elaboramos y reelaboramos a lo largo del tiempo, puede ser un cuerpo doliente, un cuerpo atravesado por un dolor cuyo sentido podemos o no elaborar, dándole un significado humano.

Por supuesto, a través de diversas formas culturales o religiosas, se puede atribuir al dolor un sentido que trascienda el sentido humano que podemos alcanzar. Podemos encapsular el sentido del dolor en un lenguaje sobrehumano, en el marco de un vocabulario teológico que nos supera. O bien en un lenguaje inhumano, empresarial, como a menudo ocurría en la jerga de los verdugos en los campos de exterminio. Se puede así entender el dolor como resultado de una culpa, como castigo, como purificación. Existe la «ofrenda del dolor», la imagen o representación de una culpa inexistente, pero que se busca, para encontrar la paz, y el dolor como castigo; existe el «dolor consentido», un dolor que se consiente para transformarlo en amor, y así poder sublimarlo, y existe el «dolor infligido», el dolor que se profiere por el puro placer de verlo desarrollarse en el otro, entrando así en el círculo perverso del sadismo.

En todos estos casos, el dolor es una «punción de lo sacro», ya que arranca al hombre de sí mismo enfrentándole a sus límites, conduciéndole a sus

extremos, aunque se trata de una punción que hiere con una inaudita crueldad carente de sentido (Le Breton, 1999: pp. 17 y ss.). Tenemos que pensar en el sufrimiento como elaboración moral del significado del dolor, como percepción, o mejor, como *educación de nuestra percepción del dolor ajeno*. Como diciendo: esta persona padece un dolor, luego debe sufrir. Hablamos, en suma, de la *percepción del dolor desde una perspectiva interhumana, más allá de lo banal y de los buenos modales*. De esta observación necesariamente tiene que surgir una inquietud que mueva a la acción: *¿Qué puedo hacer por él?* Se trata de percibir el sufrimiento del otro, darse cuenta de su sufrir, para ser capaz de un pensar compasivo, para ser capaz de con-moverse. Sólo así podemos quizá alcanzar ese grado en el que el otro resulta humano, es decir, en el que podemos percibir en el otro su forma humana, su aspecto humano, su belleza humana. El aprendizaje del dolor es así, el aprendizaje de la capacidad compasiva, el reconocimiento de que los humanos no sólo somos agentes productores de acciones, sino pacientes, seres a los que la historia y sus acontecimientos les ocurren. El dolor, por tanto, a través de la idea del sufrimiento, es un padecimiento moral. Encontramos aquí, como dice Levinas, *«en estado puro lo definitivo que constituye la tragedia de la soledad»* (Levinas, 1993b: p. 110).

El dolor, por ser algo no exclusivamente físico, pone al sufriente en relación aislada, en perturbadora soledad que no puede trascenderse ni superarse, con un sí mismo inundado de sufrimiento. Y por eso mismo, en la experiencia del dolor —en el sufrimiento, porque en él el dolor se hace experiencia— lo que se pone en cuestión es el compromiso con la existencia.

En el dolor moral, el sujeto puede mantener aún una compostura ética y cierta dignidad, pero en el dolor físico, todavía no elaborado moralmente, el sujeto está como atado a cada instante de su existencia de ser doliente, aislado e incomprensido, incapaz de superarse en su dolor y de percibir que este puede ser compartido y, así, aliviado de algún modo. Su sufrimiento tiene un contenido que produce más dolor aún: la imposibilidad de alejar de sí su sufrimiento, la imposibilidad de comunicarlo, la radical inevitabilidad de un dolor que jamás se trasciende, que se pega al cuerpo no dejándolo descansar.

Estas reflexiones apuntan en una dirección: el dolor no es sólo una sensación, sino una percepción individual y un significado posible. Como tal, en la constitución de un mundo humano, la experiencia del dolor, visto de este modo, tiene un papel central. Por una parte, acentúa nuestra condición frágil y vulnerable, recordándonos algunos de los valores que vienen asociados a esta característica nuestra. En especial con la infancia, el ver a los niños como vulnerables introduce algunos valores esenciales. En primer lugar, percibir que son vulnera-

bles por ser inmaduros, sugiere la necesidad de amor, de cuidado y protección de los niños, lo cual reclama de nosotros mayores niveles de atención y de servicio. En segundo término, percibirlos vulnerables por no formados, reclama de nosotros acciones y pensamientos que ayuden a educarlos para ser ellos mismos.

De otro, la percepción del dolor posible, del dolor imaginado, del dolor previsto o soñado nos sirve de protección, disparando un sinnúmero de mecanismos protectores en nosotros. Sin embargo, ante el dolor no hay refugio posible: *en el sufrimiento*, dice Levinas, *se produce la ausencia de todo refugio*. El ser que se duele, el ser al que le duele todo, y por dolerle «le duele hasta el aliento», como diría Miguel Hernández, es así el ser que no encuentra morada donde acogerse, porque la casa que le es más cercana, su propio cuerpo, ya no es habitable, aunque no puede escapar de ella.

Para Levinas, esta experiencia es una, por así decir, exposición trágica al dolor, una exposición radical, porque el doliente se expone a la presencia carente de sentido del ser. Una exposición maligna, porque de ahí no se puede escapar, no hay huida posible ni retroceso:

«Todo el rigor del sufrimiento consiste en esa imposibilidad de distanciamiento. Supone el hecho de estar acorralado por la vida y por el ser. En este sentido, el sufrimiento es la imposibilidad de la nada» (Levinas, 1993b: p. 110).

La vivencia es trágica. Porque en el dolor, en ese dolor del que no se puede escapar, se aprende que no hay escapatoria, es decir, que el dolor lo «es» todo, que «nada» hay fuera de él y que, por tanto, la nada, ese no ser del dolor que podría no estar, no es posible. Sólo se ve dolor, una forma de dolor, una presencia de dolor perpetuo. Lo único que cabe es la esperanza de la muerte, la muerte como final del dolor, pero al mismo tiempo la muerte como rasgo inherente de una vida sin sentido.

Y es que *el dolor necesita espacio para poder expresarle*. El dolor se expresa como una forma, a medio camino entre la vida y la muerte, una vida, escasamente vida, que flota pendiente de la fortuna. Marguerite Duras expresó muy bien esta imagen del dolor como forma sufriente y flotante en *La douleur*, ese diario de una espera, la de su primer marido, Antelme, recién llegado de un campo de concentración:

«Llegó el doctor. Se paró en seco, la mano en el pomo de la puerta, muy pálido. Nos miró, luego miró la forma que yacía en el sofá. No

comprendía. Y después comprendió: la forma aún no estaba muerta, flotaba entre la vida y la muerte y le habían llamado, a él, al doctor, para que intentara hacerla vivir aún. El doctor entró, fue hasta la forma y la forma le sonrió» (Duras, 1999: p. 63).

La experiencia del dolor es, como dato de la conciencia, como contenido y presencia, si bien amenazante y temida, de la conciencia humana, una experiencia que amenaza el sentimiento de identidad y rompe la unidad vital del individuo. Pero como dato de la conciencia, el dolor y el sufrimiento que a partir del primero se elabora nos descubre un fenómeno dentro de las fronteras de nuestro propio cuerpo, de los espantosos límites, como decía Kafka, del cuerpo humano. Como una transformación terrible, el dolor se vivencia así como una «metamorfosis», y nos proyecta a una dimensión inédita —temida, por desconocida, y quizá irracional— de la existencia humana: es un rostro ajeno y devorador que no da tregua, que nos persigue con su tortura incesante», dice Le Breton. En esta dimensión inédita, el dolor paraliza el pensamiento, obstaculiza el ejercicio de la vida, demora el transcurrir de la existencia, que se vive pesada y agotada, y acrecienta un sentimiento de desgracia permanente que sólo el doliente puede rumiar hasta quedar consumido.

Consecuencias de este laceramiento de la existencia doliente son el quedar arrojados fuera del mundo, es decir, expulsados del mundo común, la pérdida de confianza en el propio cuerpo y el agudizamiento del sentimiento de una permanente soledad. Todo ello se traduce en el fortalecimiento de una relación solitaria, aunque privilegiada y como autista, del sujeto con su propia pena. El saber que se obtiene de la experiencia del dolor es, así, un saber incommunicable e intraducible en un discurso: no hay palabras que lo expresen, no hay razón que lo explique o lo permita comprender.

El dolor es, pues, un dato de la conciencia, pero «pese a la conciencia» misma. Es un dato que pesa sobremanera, imposible de llevar pero, en cualquier caso, algo que debe soportarse. El dolor es, pues, un malestar. Aquí reside su dimensión inasumible, su sin sentido. Como tal dato, el dolor desordena lo que el «yo pienso» de Kant pretende ordenar en el mundo. Es la perturbación del orden y la perturbación en cuanto tal. Es la forma que adopta lo que, en el seno de la conciencia, no puede soportarse, la forma que adopta el «no-soportar-se». Por eso el dolor es pasividad: al que sufre le pasan cosas y su actitud, de paciente y de sufriente, es la actitud del que recibe el sufrimiento que sufre. En ello, el que padece es consciente, pero no en el sentido de tomar

conciencia, es decir, de «prender», de «tomar» de «elegir» su propio dolor. Así, Levinas escribe en «El sufrimiento inútil»:

«En el sufrimiento, la sensibilidad es vulnerabilidad, es más pasiva que la receptividad; es una prueba, y es más pasiva que la experiencia. Exactamente un mal» (Levinas, 1993a: p. 116).

El mal del dolor es la articulación más profunda del absurdo. Carente de sentido, lo mínimo que puede decirse de él es que es inútil, que su ser consiste en un ser «para nada», en una perversa gratuidad. De ahí que la vivencia del dolor sea una vivencia de un tiempo sin final: no parece acabarse nunca, y pese a todo, su final es el absoluto fin sin sentido de una muerte que termina, tanto con el dolor como con la existencia misma. Por eso se dice que el mal del dolor es «in-sensato», pura necesidad y absurdo.

Aquí reside gran parte de lo terrible del dolor proferido a otros, como en el caso de los campos de concentración: el hombre que lo sufre se repliega en sí mismo, consumiéndose, y se aleja de los demás. Se necesita una fuerza psicológica y moral extraordinaria para ser capaz de comunicarse con los demás en situaciones de dolor permanente y extremo:

«La impresión de que nadie lo comprende, de que su sufrimiento es inaccesible a la compasión o al simple entendimiento del prójimo, contribuye a acentuar esta tendencia. El dolor es una experiencia forzosa y violenta de los límites de la condición humana, inaugura un modo de vida, un encarcelamiento dentro de sí que apenas da tregua» (Le Breton, 1999: p. 33).

El dolor, por tanto, contiene una dimensión de incomunicabilidad, y es ésta la que anuncia la imposibilidad de nombrar, decir o comentar las condiciones del sufrimiento, y la que nos trae la imagen de una muerte viviente, de un sujeto a medias entre la vida y la muerte, de una muerte inserta en la existencia.

Al mismo tiempo, el malestar del dolor y de quien sufre es provocador: es lo inasumible, pero también el grito que pide auxilio, compañía. Porque hay una diferencia entre el «sufrimiento en mí» y el «sufrimiento en otro». Este último, que no puedo pretender justificar, es el que me solicita, el que hace de mí un prójimo, alguien que debe responder acercándose al otro que sufre. De este modo, la experiencia del sufrimiento del otro se constituye en el nudo esencial de una nueva forma de entender la subjetividad humana, de una sub-

jetividad receptiva al otro y del otro, de una subjetividad que se erige en supremo principio ético, más allá de toda reciprocidad y de todo contrato.

El sufrir el sufrimiento del otro es, al final, el modo de aprender su dolor, la forma que adopta el aprendizaje de dolor: lo «a-prendo», es decir, no lo agarro, sino que lo acompaño, no lo encierro en una explicación, en ningún discurso, en ningún concepto, porque el dolor del otro no se puede pretender explicar ni justificar. Mi dolor puede tener sentido, pero no el del otro, tratar de entenderlo, como argumentándolo, es una forma de inmoralidad.

Levinas señala que el dolor de los otros es el fenómeno mismo de sufrimiento en su inutilidad. Por eso una sensibilidad ética, consciente de la diferencia entre el dolor propio y el ajeno, no puede justificar el dolor del prójimo o pretender buscar un argumento que lo domestique, dejando su conciencia salvo, y ligera de la pesada carga del rostro de dolor de los demás. Quizá entonces lo que hay que hacer es acusarse sufriendo en presencia del dolor de los demás, acogerlo y aceptarlo, y tratar de responder de él con firmeza y discreción. Esta es la aventura de la subjetividad, después de los desastres de este siglo, una aventura que, en su discreción,

«no puede ofrecerse como ejemplo ni narrarse como discurso edificante. No podría convertirse en predicación sin pervertirse» (Levinas, 1993a: p. 123).

Referencias

- Agamben, G. (1998). *Homo sacer*. Valencia: Pre-Textos.
- Arendt, H. (1993). *La condición humana*. Barcelona: Paidós.
- Bárcena, F. (2001). *La esfinge muda. El aprendizaje del dolor después de Auschwitz*. Barcelona: Anthropos.
- Beck, U. (1998). *La sociedad del riesgo. Hacia una nueva modernidad*. Barcelona: Paidós.
- Benjamin, W. (1998). El narrador. En *Para una crítica de la violencia y otros ensayos. Iluminaciones IV*, Madrid: Taurus.
- Berger, P.L. y Luckmann, Th. (1997). *Modernidad, pluralismo y crisis de sentido*. Barcelona: Paidós.
- Cassirer, E. (1971). *Filosofía de las formas simbólicas*, 3 vols. México: F.C.E.

- De Souza, P. (2000). *El último cuerpo de Úrsula*. Barcelona: Seix Barral.
- Duch, Ll. (1995). *Religión y mundo moderno*. Madrid: PPC.
- Duch, Ll. (1997). *La educación y la crisis de la modernidad*. Barcelona: Paidós.
- Duch, Ll. (1998). *Mito, interpretación y cultura. Introducción a la logomítica*. Barcelona: Herder.
- Duch, Ll. (1999). *Simbolisme i salut. Antropologia de la vida quotidiana, I*. Barcelona: Publicacions de L'Abadia de Montserrat.
- Durand, G. (2000). *Lo imaginario*. Barcelona: Ediciones del Bronce.
- Duras, M. (1999). *El dolor*. Barcelona: Alba Editorial.
- Foucault, M. (1994⁹). *Vigilar y castigar*. Madrid: Siglo XXI.
- Foucault, M. (1999). *El orden del discurso*. Barcelona: Tusquets
- Foucault, M. (1995⁸). *La voluntad de saber. Historia de la sexualidad I*. Madrid: Siglo XXI.
- Foucault, M. (1999). *Estética, ética y hermenéutica*. Barcelona: Paidós.
- Giddens, A. (1997). *Modernity and Self-Identity. Self and Society in the Late Modern Age*. Nueva York: Polity Press. Traducción española: *Modernidad e identidad del yo. El yo y la sociedad en la época contemporánea*. Barcelona: Península, 1998, segunda edición.
- Kundera, M. (1994). *El arte de la novela*. Barcelona: Tusquets.
- Le Breton, D. (1990). *Anthropologie du corps et modernité*. Paris: P. U. F.
- Le Breton, D. (1992). *Des visages. Essay d'anthropologie*. Paris: Métaillé.
- Le Breton, D. (1999). *Antropología del dolor*. Barcelona: Seix Barral.
- Le Breton, D. (2000). *Passions du risque*. Paris: Métaillé.
- Levinas, E. (1993a). El sufrimiento inútil. En *Entre nosotros*. Valencia: Pre-textos.
- Levinas, E. (1993b). *El tiempo y el otro*. Barcelona: Paidós.
- Lyon, D. (1995). *El ojo electrónico. El auge de la sociedad de la vigilancia*. Madrid: Alianza.
- Mardones, J. M.^a (2000). *El retorno del mito. La racionalidad mito-simbólica*. Madrid, Síntesis.
- Mèlich, J.C. (1996). *Antropología simbólica y acción educativa*. Barcelona: Paidós.

- Merleau-Ponty, M. (1945). *Phénoménologie de la perception*. Paris, Gallimard. Traducción española: *Fenomenología de la percepción*. Barcelona: Península, 1997, cuarta edición.
- Sennett, R. (1997). *Carne y piedra. El cuerpo y la ciudad en la civilización occidental*. Madrid: Alianza.
- Van Manen, M. y Levering, B. (1999). *Los secretos de la infancia. Intimidad, privacidad e identidad*. Barcelona: Paidós.
- Vilela, E. (1998). *Do corpo equívoco*. Braga-Coimbra: Angelus Novus.
- Whitaker, R. (1999). *El fin de la privacidad*. Barcelona: Paidós.
- Yourcenar, M. (1994). *Memorias de Adriano*. Madrid: Edhasa.