

LA FORMACIÓN DE LA SUBJETIVIDAD POLÍTICA

Propuestas y recursos para el aula

Alexander Ruiz Silva
Manuel Prada Londoño

PAIDÓS VOCES DE LA EDUCACIÓN

Directora de colección: Rosa Rottemberg

Diseño de cubierto: Gustavo Macri

Ruiz Silva, Alexander

La formación de la subjetividad política : propuestas y recursos para el aula / Alexander Ruiz Silva y Manuel Prada Londoño - 1ª ed. - Buenos Aires: Paidós, 2012.
280 pp.; 22x16 cm.

ISBN 978-950-12-1536-6

1. Pedagogía. 2. Formación Docente. I. Prada Londoño, Manuel II. Título
CDD 371.1

1ª edición, mayo de 2012

Reservados todos los derechos. Queda rigurosamente prohibida, sin la autorización escrita de los titulares del *copyright*, bajo las sanciones establecidas en las leyes, la reproducción parcial o total de esta obra por cualquier medio o procedimiento, incluidos la reprografía y el tratamiento informático.

© 2012, Alexander Ruiz Silva y Manuel Prada Londoño (por la compilación)

© 2012, de todas las ediciones:

Editorial Paidós SAICF

Publicado bajo su sello Paidós*

Independencia 1682/1686, Buenos Aires – Argentina

E-mail: difusion@areapaidos.com.ar

www.paidosargentina.com.ar

Queda hecho el depósito que previene la Ley 11.723

Impreso en la Argentina – *Printed in Argentina*

Impreso en Primera Clase,

California 1231, Ciudad Autónoma de Buenos Aires

en abril de 2012.

Tirada: 3.000 ejemplares

ISBN 978-950-12-1536-6

el destino se entiende como pre-destinación, esto es, como lo que nos correspondió vivir y ser, incluso a pesar de nuestros deseos e intenciones, mientras que en el primer caso el destino se asume como contingencia, como aquello que podemos ser. Tal y como veremos en los siguientes apartados, la subjetividad política es posible en este caso.

2. LA NARRACIÓN

Dar sentido a mi acción actual, cuando no se trata de una cuestión baladí como dónde debo ir en el transcurso de los próximos cinco minutos, sino de la cuestión de mi lugar en relación con el bien, requiere una comprensión narrativa de mi vida, una percepción de lo que he llegado a ser que solo puede dar una narración. Y mientras proyecto mi vida hacia adelante y avalo la dirección que llevo o le doy una nueva, proyecto una futura narración, no solo un estado del futuro momentáneo, sino la inclinación para toda la vida que me espera.
CHARLES TAYLOR (1996)

En la recuperación de *lo propio* y *lo extraño*, como constituyentes de una misma historia tejida con múltiples hilos, se descubre otra de las capacidades de los sujetos, que Ricœur (1996) ha dado en llamar: "poder contar y poder contarse". En las narraciones que tejemos sobre nuestra vida, individual y colectiva, articulamos acontecimientos dispersos en una línea temporal que puede ser recorrida en múltiples direcciones. Mediante tales narraciones configuramos una trama para desplegar una manera de ser propia y evaluamos retrospectiva y proyectivamente el curso de nuestra vida (las iniciativas, los planes de vida, las acciones emprendidas, las promesas). Llamamos a esta configuración *identidad narrativa* (Ricœur, 1996; Prada, 2006).

Es un *poder*, una *capacidad* que, sin embargo, supone cierto grado de pasividad, es decir, la imposibilidad de que el sujeto sea dueño exclusivo del sentido de la vida, mucho menos de los acontecimientos que tejen su biografía. Cuando narramos, son muchas las voces que hablan a través de nosotros; los recuerdos no son del todo nuestros, pues han bebido de otras narraciones, contradictorias o complementarias; aunque puedan ser fijadas en la escritura o en la voz mediante dispositivos

magnetofónicos o de video, siempre queda algo por decir y algo dicho que nosotros no captamos, algo móvil y volátil, que se nos escapa.

La narración es la posibilidad que tenemos de contar historias mediante las cuales les damos a nuestras vidas una orientación en el tiempo. La narración, entonces, nos permite comprendernos y hacernos sujetos históricos, a la vez que nos abre a la idea de proyecto, de ir más allá de las circunstancias del presente y de los aconteceres de la vida cotidiana.

Además, la narración tiene vocación de ser un acto intersubjetivo: se narra para alguien, se aprende a narrar de alguien. Es en las tensiones que genera la interlocución, convertidas en exigencia de fidelidad, de coherencia, de veracidad de lo narrado, donde se pone a prueba la identidad: en primer lugar, porque la variedad de narraciones es correlato de la variedad de modos de entender la vida, de valorar lo justo, lo bueno, de reclamar derechos; y esa variedad no es sinónimo de coexistencia pacífica;¹ en segundo lugar, porque no ser dueños absolutos de los sentidos que se ponen en juego en las narraciones sobre nosotros mismos, además de fungir como testimonio de nuestra fragilidad y contingencia histórica, se convierte en terreno en el que conviven intenciones, ideologías, poderes que pretenden monopolizar los relatos, construir un solo tipo de proyectos de vida, en fin, volver a universalizar un tipo de sujeto.

No son ilusorias las amenazas que atestiguan la fragilidad de la identidad personal o colectiva: es digno de destacar que las ideologías de poder se proponen, con un éxito inquietante, manipular estas identidades a través de mediaciones simbólicas de la acción y, principalmente, mediante los recursos de variación que ofrece el trabajo de configuración narrativa, puesto que siempre es posible [...] narrar de otro modo [Ricoeur, 2005b:114].

Si renunciáramos a esa opción, "narrar de otro modo", estaríamos declarando del todo la bancarrota de nuestra subjetividad política

¹ En una sociedad atravesada por la lucha entre distintos modos de vida (étnicos, sexuales, políticos, simbólicos, etc.), pareciera que no tiene sentido el sueño por algún tipo de mínimos universales. No obstante, la pregunta que sigue resonando apunta a la pertinencia de la utopía de un mundo en el que sea posible la diferencia en el marco de un mínimo ético de tolerancia comprometida, de justicia social, de derechos realmente incluyentes, de proyectos que apunten a un mundo mejor para todos.

ca y aceptando sumisamente su privatización. Así, operaría una doble reducción: de un lado, una reducción ideológica mediante la cual el ciudadano se expresa en la voz del político profesional y solo en él; y del otro, una reducción cultural, por la que la subjetividad política se agota en la actividad política –electoral y electorera– misma, sin que allí tengan lugar alguno el encuentro con el otro, la construcción y significación de hábitos y el interés público. De manara sintética, Carlos Monsiváis expresa esta idea en los siguientes términos:

Una creencia latinoamericana: de la política (de la cercanía o lejanía del poder) todo depende. No es así, desde luego, y es profundo el poder de la economía, de la cultura, de las estrategias de sobrevivencia de las sociedades. Pero la falta de creencia notifica la falta de libertades y derechos civiles, la escasa cantidad de personas que se arrogan la representación de cada una de las naciones (2000: 137).

Propio de una estructura social sostenida en criterios de distinción entre los que detentan un amplio capital simbólico y material y los que no, las actuales formas de vida –promovidas desde el capitalismo y a la vez sustentadoras del sistema– atentan contra los procesos de subjetivación moral (autonomía) y política (ciudadanía) cuando la dinámica social naturaliza la exclusión y vulnerabilidad sociales.² Desde esta lógica, la posibilidad de caer en desgracia pareciera ser hoy el único criterio que nos iguala a todos. La resistencia del sujeto a quedar difuminado en sus "circunstancias" o desaparecer en el puro individualismo estaría en la opción de hacer que la solidaridad ocupe el lugar del temor. Esta parece ser una buena razón para plantear alternativas a un relato que, cuanto más intenta definirnos, menos alcanza a confinarnos (Ruiz Silva, 2007a).

En este punto de la discusión, si algo puede llamarse subjetividad política, tendrá que ser concebible de manera narrativa, es decir, en la construcción de relatos sobre sí mismo –en tanto individuo y como miembro de colectivos humanos que eventualmente poseen intereses compartidos– y en el significado que el sujeto les otorga a las prácticas

² Para Pierre Bourdieu "la cultura que une (medio de comunicación) es también la cultura que separa (instrumento de distinción) y que legitima las distinciones construyendo a todas las culturas (designadas como subculturas) a definirse por su distancia con la cultura dominante" (1999: 68).

sociales y políticas. Este "territorio simbólico-conceptual" implica, al menos, el cruce de las siguientes matrices: 1) *Matriz histórico-cultural*, mediante la cual el sujeto se vincula a tradiciones, costumbres, valores, lengua, formas de vida; expresa la posibilidad de pertenencia a colectivos humanos con intereses compartidos y da sentido temporal o epocal a su acción; 2) *Matriz socio-cognitiva*, referida al tipo de conocimientos y habilidades individuales y de relaciones sociales requeridas para la acción; 3) *Matriz de interés público*, basada en la tensión entre los fines del Estado y los intereses de diversos sujetos y grupos sociales.

Estas matrices confluyen, idealmente, en la búsqueda de la igualdad y la reivindicación de la diferencia: *igualdad*, en la idea de una subjetividad política conformada en la inclusión y en el ejercicio equitativo de los derechos; *diferencia*, a partir de la expresión de la singularidad y la exigencia de respeto hacia formas de vida no excluyentes. En suma, se trata de una idea reguladora no exenta de contradicciones. La tensión está marcada en términos de la igualdad jurídica proclamada y la desigualdad económica y social que se vive en el mundo real (Landau y otros, 2004: 10). La subjetividad política sería, en todo caso, un universo discursivo-narrativo, un campo conceptual en permanente construcción.

NARRAR PARA CONSTRUIR ESPACIOS PÚBLICOS

En contextos de violencias constantes, cuya disolución parece siempre postergarse; en territorios abandonados al poder de quien detenta la fuerza de las armas o usa su poder económico para sobrepasar la dignidad de una inmensa mayoría; en situaciones en las que los derechos humanos son un discurso sin fuerza vinculante, cuya legitimidad está mediada por un derecho incapaz de resarcir los daños que sufren amplias poblaciones (campesinos, negros, indígenas, mujeres, niños, población LGBT, y un largo etcétera); en fin, en un mundo en el que se hace cada vez más escasa la posibilidad de vivir como seres humanos –en palabras de Arendt, como seres capaces de palabra y acción– la narración adquiere un papel protagónico.

En tales contextos se patentiza la crueldad humana, que "tiene el objetivo de destruir la identidad de la víctima: esta violencia ejercida contra la identidad de los seres humanos es lo que aquí llamaré *daño*

moral" (Lara, 2009: 23). Estamos ante circunstancias que "no agotan su significado cuando se las conecta con el tema de la justicia" (Lara, 2009: 28), esto es, que no se resuelven en el cálculo de penas ni en la relación uno a uno entre delitos tipificados, violencias cometidas y sufrimientos registrados.

Las acciones que calificamos como malas por ser crueles no se pueden comprender a partir de la idea del sufrimiento que generan. El sufrimiento no posee un valor moral independiente de la responsabilidad que lo genera, es decir, de la propia conciencia acerca de por qué decidimos destruir o mutilar (física y emocionalmente) a otros seres humanos (Lara, 2009: 53).

Como lo atestiguan diversos procesos sociales y políticos en América Latina, uno de los primeros pasos que se requieren para comenzar a reconstruir los vínculos sociales tiene que ver con que las víctimas vuelvan a hacer escuchar su voz en primera persona, en escenarios donde su vida no corra peligro al poner en escena sentidos de mundo diferentes a los hegemónicos. No se trata solo de que sean capaces de volver a escuchar su nombre y a nombrarse como seres humanos únicos; lo más doloroso es que tienen que hacerlo en relatos en los que múltiples actores han pasado por encima de ellos con las más cruentas formas de dominio: masacre, amenaza, desplazamiento, silenciamiento, asesinato de sus seres queridos, entre otras. Ordenar en un relato la historia de sus desgracias comienza a situarlos –habrá que insistir: nunca de manera mecánica– como sujetos capaces de voz y, con ello, en un largo proceso, como sujetos de derechos (Prada, 2010b).

Por supuesto que en una jornada maratónica de relatos como las que suelen hacerse en largos procesos de paz, se corre el riesgo de llegar a sentir que el pasado es indomable, que su carácter de "ya acontecido", esto es, la imposibilidad de que haya un curso distinto de las cosas, a lo que se suma que los muertos son irre recuperables, torpedea cualquier proceso de resarcimiento. No obstante, narrar ayuda a comprender que, "cuando el pasado no se puede dominar, como suele ocurrir frente a las atrocidades históricas, necesitamos comprender lo que ha ocurrido y sobrellevar el conocimiento trágico que obtenemos de estos dos procesos" (Lara, 2009: 93).

María Pía Lara continúa aclarando lo que con ella llamamos el “imperativo moral de la narración” que “se funda en la esperanza de poder transmitir a otros cómo algo que ocurrió no *necesitaba* ser así” (2009: 35), esto con el fin de reconstruir la comunidad moral. Más adelante, Lara sitúa este imperativo en la estela de la comprensión del pasado que nos invita a la deliberación respecto de los fines que podemos alcanzar en la reconstrucción del vínculo humano roto por las distintas violencias:

Comprender no significa borrar el pasado. Simplemente nos habilita a pensar que dicho pasado pudo ser distinto. Esta perspectiva crítica quizá nos permita aprender que hemos de ser nosotros los que cambiemos. La crueldad humana es nuestro problema y nuestro yugo. No hay nada casual y tampoco tenemos la ventaja de disponer de una creencia en el progreso que nos permita albergar la seguridad de que determinadas atrocidades no volverán a ocurrir. Pero la tarea de pensar y de hacer que la imaginación trabaje nos permite diseñar un espacio moral de crítica y de reflexión con el cual podremos habilitar un lugar donde cabrá deliberar acerca de lo que es necesario cambiar (2009: 133).

Frente a quienes afirman que la crueldad humana constituye un límite infranqueable del (de los) lenguaje(s), Lara propone la narración como el medio por el cual se alcanza el sentido de lo ocurrido, aunque sea de manera metafórica.³ Lo que está en juego en esta apuesta no

³ No podemos estar anclados a la idea de que simple y llanamente hay situaciones innarrables o indecibles, que pasman nuestra acción. Al respecto, Agamben recuerda que el verbo *euphemein*, traducible como “adorar en silencio” y de donde proviene el término “eufemismo”, indica “los términos que sustituyen a otros que, por pudor o buenos modales, no se pueden pronunciar”. Está discutiendo aquí la idea de si Auschwitz es “indecible” o “incomprensible”. A veces suele escucharse lo mismo de las masacres. De todas maneras, queda planteada la pregunta en la voz de Agamben: ¿acaso decir que Auschwitz [y, guardadas todas las proporciones necesarias, Bojayá, Trujillo o Mapiripán y tantas otras masacres en Colombia y América Latina] es “indecible” o “incomprensible” no es “adorarlo en silencio, como se hace con un dios; es decir [no] significa, a pesar de las intenciones que puedan tenerse, contribuir a su gloria” (Agamben, 2009: 32). De ahí que los sobrevivientes de las masacres se esfuercen para que sus parientes recuperen su nombre propio y dejen de ser solo una cifra en la estadística o un *NN* (*Non Nominatus*) en un listado. Ahora bien, acontecimientos dolorosos de la historia como los de las masacres, por ejemplo, nos llaman a formar “una opinión pública ilustrada que transforme el juicio retrospectivo referido al crimen en juramento de evitar su retorno. Colocada así dentro de la categoría de la promesa, la meditación sobre el mal puede ser arrancada de la deploración infinita y de la melancolía que desarma y, más fundamentalmente aún, del círculo infernal de la inculpación y de la exculpación” (Ricoeur, 2003: 440).

es el agotamiento de la experiencia violenta en algún discurso humano posible, sino el convencimiento de que en las narraciones, a través de las cuales se muestran “actores” que toman decisiones, se puede hacer evidente “el problema moral de la libertad humana [que] presupone nuestra habilidad de decidir si actuamos o no. Mi argumento es que es posible relacionar las historias con nuestros juicios porque podemos tematizar el concepto de acción de una forma normativa. La acción se puede desplegar a través de la descripción de una historia” (2009: 37).

Ese carácter normativo es posible si las narraciones se construyen en escenarios públicos: “cuando las opiniones y los debates se desarrollan en la esfera pública, las sociedades pueden ejercer sus juicios colectivos. [...] En el ejercicio crítico de revisión de su pasado, las sociedades pueden aprender a construir sus juicios acerca de la crueldad humana al concentrarse en el debate sobre las historias en particular” (Lara, 2009: 27).

Los relatos nos permiten comprender por qué es necesario un filtro moral: nos percatamos de algo en la historia, algo llama nuestra atención, lo relatado da cuenta de un aspecto importante de nuestro mundo social. Así, por ejemplo, el daño producido por el perpetrador a la víctima es un daño que no puede pasar desapercibido, su clara y contundente descripción lo presenta, y permite comprenderlo, como *daño moral*. El relato en sí mismo, su exposición, su contenido, su sentido funge, entonces, a la manera de filtro moral. Es como si la historia narrada fuera la encargada de servir de vehículo, de pretexto, de llamado a nuestra conciencia. La narración del mal posibilita, además, un tipo de juicio, uno que trasciende la pura repetición de lo narrado, un juicio en el que se expresa nuestra capacidad de comprensión, un juicio que no puede prescindir de la reflexión, que la requiere, que la provoca y la incorpora a la propia narración.

El daño moral se entiende como aquello que o bien destruye o bien produce una herida profunda en la identidad de la víctima. Los actos de crueldad ejercidos contra seres humanos muestran la enorme fragilidad del ser humano, nuestra enorme indefensión ante el padecimiento de la injusticia. Se trata de una herida moral, sinónimo de la negación de humanidad en el vulnerado, de su instrumentalización. La identidad mancillada plantea, así, una obligada relación del individuo con su

especie: un vínculo es roto de manera arbitraria por quien detenta el poder y valida su autoridad únicamente infligiendo sufrimiento al otro o a su comunidad, algo ante lo cual los demás seres humanos podemos, en principio, reaccionar. Al respecto, Hannah Arendt advierte:

La idea de humanidad, depurada de cualquier sentimentalismo, tiene una consecuencia política de mucho peso: que cada uno de nosotros tendrá que cargar de una manera u otra con la responsabilidad de todos los crímenes perpetrados por seres humanos, y los pueblos, con la de todas las atrocidades cometidas por los pueblos. La vergüenza de ser un ser humano es la expresión, aún totalmente individual y apolítica, de haberlo comprendido (2005: 47).

En este punto de la reflexión, volvemos a lo que enunciábamos arriba respecto del carácter intersubjetivo de la narración. Aquí intersubjetividad reviste un compromiso concreto de “vivir juntos”, no un *factum* de la existencia humana. Cuando escuchamos la narración de la crueldad, somos ciertamente espectadores (o lectores), pero se nos invita a ser “espectadores [que] se comprometen a comprender la acción para encontrar patrones de posibles autotransformaciones”. Estos patrones se plantean y se consolidan en la deliberación con otros, en la que “los espectadores se ven a sí mismos como personas cuya responsabilidad con su comunidad necesita ser activada por un juicio colectivo, con el objetivo de crear un lazo de comunidad” (Lara, 2009: 82).

El ejercicio de comprensión de la crueldad con su correlato, que es la denodada lucha de reconstrucción de la propia dignidad y del lugar que, como humano, se ocupa en el mundo, más la lucha por el reconocimiento en instituciones justas, no es posible sin este ámbito público. Sin esta convicción, el espacio del trauma jamás dejará lugar al de la comprensión ni, mucho menos, al del cambio de rumbo.

LA LITERATURA Y LA CONFIGURACIÓN DE SUBJETIVIDAD POLÍTICA

En otro lugar (Prada, 2010a) hemos reflexionado sobre el papel que puede jugar la literatura en la configuración de nuestra subjetividad.

Insistimos en el carácter subversivo de la literatura, esto es, en su capacidad de mostrar mundos que, como a contraluz, proponen una vida mejor que la realmente existente o dan cuenta, a la manera de una radiografía, de aquello que carcome nuestra posibilidad de vivir juntos.

De Martha Nussbaum hemos aprendido a ver que la literatura puede –y lo hace– contribuir a la vida pública. En principio, esta filósofa norteamericana afirma que las obras literarias “nos obligan a ver de cerca muchas cosas que pueden ser dolorosas de enfrentar, y vuelven digerible este proceso de brindarnos placer en el acto mismo del enfrentamiento” (1997: 30). Más adelante, señala que la novela –género literario sobre el que concentra sus esfuerzos– ayuda a formar nuestro razonamiento ético al forzarnos, mediante la asunción de la lectura, a evaluar las perspectivas, los valores y las acciones allí presentes, lo cual nos exige a su vez volver sobre nuestra propia experiencia, no solo individual sino colectiva, esto es, “comparar lo que hemos leído [...] con las reacciones y argumentos de otros lectores” (1997: 34).

De este modo, la centralidad de una obra literaria, como por ejemplo *Tiempos difíciles* de Charles Dickens, según el análisis de Nussbaum en su libro *Justicia poética*, obedece a que en esta novela se contrapone el discurso de un economicismo a ultranza y el de la imaginación literaria. Para el primero, los seres humanos deberíamos ocuparnos de lo que suele considerarse realmente importante, que no es otra cosa que trabajar para producir y aumentar las ganancias; de hecho, las elecciones que hacemos los seres humanos, según esta lógica capitalista, están orientadas por criterios de ganancia y de egoísmo natural. En cambio, la imaginación literaria nos muestra que las decisiones de los seres humanos, sus acciones, están atravesadas por el intento de ser auténticamente humanos, y eso es algo que no se clarifica en fórmulas económicas o en cálculos de ganancias o posibilidades. Más aún, la fantasía nos muestra una serie de aptitudes “diestramente entretejidas”:

su capacidad para dotar a una forma percibida de una significación rica y compleja; su generosa interpretación de lo visible, su preferencia por el asombro sobre las soluciones adocenadas, sus movimientos juguetones y sorprendentes, deleitables en sí mismos; su ternura, su erotismo, su reverencia ante la moralidad humana. [...] Dotada de imagina-

ción, la razón se vuelve benéfica, guiada por una visión generosa de sus objetos; sin su caridad, la razón es fría y cruel (Nussbaum, 1997: 73).

Justamente la última frase de la cita nos hace pensar en que “la persona que se ha educado únicamente con textos de economía [huelga decir: de un tipo particular de economía] no está habituada a pensar en los obreros (ni en otras personas) como seres humanos plenos, con historias que contar” (1997: 61). La cita anterior está enmarcada en la confrontación con *Tiempos difíciles*, y la controversia “economía” vs. “imaginación literaria” no sirve de punto de apoyo para otros textos. Sin embargo, en lo que sí cabe insistir –y es una de las apuestas de nuestro trabajo– es en que la literatura debe aparecer como parte del currículo de las escuelas, y que debe tener un lugar no signado [únicamente] por el cognitivismo, ni por el afán de formar una “cultura general”, sino más bien por hacer que el diálogo con otros, los autores, los contextos, los narradores, los personajes, permita el proceso de descentramiento necesario para asumir que la vida se hace con otros, y que se puede ampliar el espectro de esos otros hasta aquellos que, aun sin existir –por estar muertos o por hacer parte de una ficción literaria– nos enseñan a vivir de otra manera, cuestionan nuestros presupuestos, invitan a preguntarnos aquello que consideramos obvio o innecesario y reclaman nuestra responsabilidad en ese milagroso retorno que implica la vuelta de la literatura a la vida.⁴

⁴ “¿Y qué ocurre con la comprensión de sí mismo de aquellos que viven en la pobreza extrema, a menudo en el analfabetismo, los que no pasan su tiempo, como los intelectuales, leyendo las grandes obras culturales?”, pregunta Jean Grondin (2009: 48). En efecto, los analfabetos no pueden leer las obras de la literatura. Quizás aquí los filósofos tengamos no solo que sumarnos a la denuncia de esta carencia, sino aunar esfuerzos para, en principio, reconocer las condiciones sociales y económicas que impiden una mejor distribución de recursos con su consecuente posibilidad de acceder a los textos escritos. Luego, no puede negarse que leer y escribir sean requisitos fundamentales (aunque no los únicos) para asegurar mejores condiciones de vida e incluso para propiciar una participación más sólida en los asuntos de la vida en común. Quizás también con ello se nos inste a una apuesta de política cultural que reconozca en las letras una riqueza que nutre (y se nutre de) la riqueza de la oralidad en sus diversas manifestaciones, así como en otros escenarios de sentido tales como la música, el graffiti, la calle: sus voces, sus olores, los rostros y los silencios. En ningún caso se trata de erigir unos textos como los únicos válidos, ni unas formas de lectura como las “verdaderamente autorizadas” (Prada, 2011a).

En este libro apostamos por hacer el vínculo entre vida y literatura en escenarios escolares, en la perspectiva de Ricoeur y Nussbaum que hemos reconstruido, esto es, asumiendo que en la literatura hallamos una vía privilegiada de reflexión-acción sobre nuestra propia vida, en relación con otros. En este mismo sentido, cabría incluso proponer que los encuentros escolares en torno a la literatura pudieran articular diversos espacios académicos en un diálogo que intente comprender la formación desde un punto de vista abierto y, por qué no decirlo, inter o transdisciplinario. Esto plantearía incluso la necesidad de proyectos de aula, de estrategias de comunicación entre profesores de un mismo curso en torno a problemas que hallan en la literatura un suelo privilegiado para echar a andar la capacidad de interrogar la propia existencia, la del presente, la que proyectamos y la que necesitamos recordar.