

LA TRADICION INNOVADORA*

SERGIO ESPINOZA PROA**

La “tradición innovadora” es un título cuyo carácter ciertamente paradójico, de leve malicia, sirve para expresar un estado de sospecha ante todo un clima mitológico en donde florecen las oposiciones tranquilizantes, las dicotomías simplificadoras, el blanco y negro que tiñe este jardín de las especies donde aprendemos, tarde o temprano, por vocación o por equivocación, a movernos con la mayor soltura. No es difícil tomar nota de que, en el tibio invernadero de las academias, lo “nuevo” será cargado con un tonelaje de signos y simbolismos bajo cuya mole el significado original del término queda como mero vestigio; en justa reciprocidad, lo “viejo” recibirá una similar carga semántica, operación simétrica a aquélla mediante la cual lo novedoso será transformado de dato en criterio de medición y de situación en obsesión.

Quizá no nos engañemos demasiado al considerar al sistema educativo como un paisaje privilegiado para admirar los retozos y destinos mutuamente relevados de figuras que, como lo serían la tradición y la innovación, han logrado desempeñar un papel verdaderamente protagónico en el espectáculo de la cultura. Inclusive a nivel de ejercicio, se podría desmontar un tortuoso y persistente juego de tensiones, traslapes y arritmias en su siempre renovado despliegue. Constataríamos, por ejemplo, que lo “nuevo”, con mayor frecuencia de lo que el buen sentido nos permitiría imaginar, resulta ser un salto hacia atrás, un retroceso que será no obstante apreciado como progreso exclusivamente debido a que remonta el curso y la perspectiva de lo inmediato. A su vez, encontraríamos evidencias de que lo “antiguo” puede infiltrarse en el futuro, aportándole, como de pasadita, cierta aura de rancia estirpe al precio de ser reconocido como “naturaleza humana”, “invariante estructural” o, de manera mucho más elegante y al día, como “tiempo de larga duración”.

Lugar común, invocado por propios y extraños, es el retrasamiento de los aparatos escolares, e incluso su calidad de lastre, frente a y en comparación con sectores o espacios culturales que consigan una gran velocidad, una especie de despeñarse en el tiempo de las innovaciones: urgencia de sincronización, exclaman por igual tecnócratas y reformadores, científicos neutrales y políticos mafiosos. Sucede como si lo nuevo brotara siempre de otra parte, en los bordes o a distancia de los ghettos educativos, y que en tal circunstancia la tarea central consistiera en inocular ese aire de otro planeta en las venas de una momia educativa a punto de desmoronarse por la caducidad, la inercia, el peso muerto de la tradición.

Lo que ya no resultará tan común es; sin embargo, señalar hasta qué punto y de qué manera la pareja dicotómica tradición/innovación se utiliza preferentemente como medio de despiste: porque es un hecho de las innovaciones se presentan, milagrosa e ideológicamente, como un flanco de apertura y salvación, como el muchacho buello en la batalla contra la ancianidad y la esclerosis. Un héroe, sin embargo, que quizá con demasiada premura recoge las togas, reglas y fuentes de la tradición para mejor clausurar o reducir todo lo que se le oponga, incluido aquello que podría rebasarlo según su propia lógica. Las innovaciones aparecen enfrentadas a la tradición como si esta última fuera el sitio y la condición de las prácticas de opresión y engaño, cuando lo cierto es que tales prácticas o técnicas simplemente van a ser perfeccionadas, sutilizadas y maquilladas en el interior de los nuevos modelos o dispositivos. En este caso, la carga valorativa de la oposición innovación/tradición no es más que una dulce coartada de ese progreso real e ineludible.

Efectivamente, la relación entre estos dos términos depende de la idea que en cierta cultura se tenga sobre el carácter y el sentido del tiempo. Si hubo una época en donde las innovaciones significaban perturbaciones del tiempo, en la actual asistimos, por el contrario, al tiempo de las innovaciones. Recientemente, Jacques Attali ha propuesto una lectura de la historia atendiendo a aquéllo que en cada caso caracteriza a concepción del tiempo y los mecanismos desarrollados para manejarlo. Distingue cuatro tiempos que, sin ser precisamente sucesivos o “evolutivos”, describen aproximadamente la naturaleza del vínculo social que recubren y contribuyen a ordenar: un “Tiempo de los Dioses”, visible y anclado en los ritmos de la naturaleza, tiempo imperial

*Ponencia presentada en el Foro Nacional “Opciones de Innovación en Educación superior”. Monterrey, N. L., septiembre, 1988.

**Investigador del centro de Apoyo a la Docencia de la Universidad Autónoma de zacatecas.

hecho a la medida de las teocracias de la Antigüedad; un “Tiempo de los Cuerpos”, audible y mecánico, tiempo útil para proteger y facilitar los ritmos de trabajo y carnaval en las ciudades medievales; un “Tiempo de las Máquinas”, legible y arraigado en los ritmos de reconstitución del cuerpo humano entendido como fuerza de trabajo, como máquina de producción/consumo; y un “Tiempo de los Códigos”, que se vive en el propio cuerpo, cuando el ser humano se ve reducido él mismo a un reloj que funciona de conformidad con un programa.¹

Por ejemplo, el tiempo cíclico y cerrado es, por ello mismo, un tiempo sagrado: la naturaleza no inventa, simplemente se renueva, renace, pero en el horizonte de una reproducción de sí misma, la regeneración permanente de una profunda y subsistente identidad. El mito tiene, entre otras, la función de mimetizar el tiempo social, el tiempo de los humanos, con esta concepción cíclica, reiterativa, del cosmos. Ahora bien, esta renovación estacional no supone forzosamente la existencia de una sociedad “estática”. Marshall Sahlins ha mostrado de qué manera las “innovaciones” son posibles en toda cultura, “primitiva” o no, en razón de una especie de desajuste congénito entre el modo de existencia virtual de las convenciones e instituciones humanas y su actualización efectiva; utilizando sus propios términos:

La cuestión más importante (...), es la existencia dual y la interacción del orden cultural instituido en la sociedad y el vivido por los individuos: la estructura según la convención y según la acción, como potencia y como acto. En sus proyectos prácticos y en su organización social, estructurados por los significados admitidos de las personas y de las cosas, los individuos someten estas categorías culturales a riesgos empíricos. En la medida en que lo simbólico es de este modo, lo pragmático, el sistema es una síntesis en el tiempo de la reproducción y la variación. (...) La comunicación social constituye tanto un riesgo empírico como una referencia al mundo. Los efectos de estos riesgos pueden ser innovaciones radicales.²

Sin embargo, es preciso reconocer que todo acontecimiento “nunca visto”, todo fenómeno, actitud o actividad “sin precedentes”, tiende a ser incorporado en una estructura preexistente, en una totalidad cultural que le otorga, a fin de cuentas, su sentido, su carácter, su valor. Lo “nuevo” es aquello que, por el solo hecho de recibir semejante nombre, deja ya, en algún modo, de serlo. Este fenómeno ha sido ampliamente documentado, y principalmente en lo que concierne a esos casos-límite que constituyen los contactos entre culturas que permanecieron durante milenios mutuamente desconocidas. La experiencia de la alteridad (aztecas/españoles, ingleses/polinesios, portugueses/indios amazónicos, etcétera), pone en marcha, usualmente, un mecanismo cultural de asimilación que no solamente funciona como condición de toda inteligibilidad y comunicación, sino que es ante todo una manera de atenuar la ansiedad que provoca el choque con lo desconocido. El otro es investido, literalmente, con categorías que funcionan en el interior del sistema cultural; lo radicalmente distinto debe ser radicalmente conjurado en virtud de una operación simbólica que lo reduce y lo instala en la familiaridad: los otros son nombrados, reconocidos, venerados-como-dioses o excluidos-como-demonios. En todas estas situaciones de conflicto, lo nuevo será capturado en una red cultural y sometido a cierta lógica que le disminuirá su carga disruptiva, asignándole un lugar, una importancia y un contenido específicos. Y si bien este proceso de domesticación de la alteridad no deja de generar alteraciones en el orden cultural, el riesgo que comporta no es algo buscado intencionalmente: la intransigencia del mundo es, más bien, un rasgo de carácter que se experimenta como inevitable.

Podría suponerse que la constelación sociocultural de la modernidad es abismalmente diferente. En su propia génesis histórica se reconoce una vigorosa y multifacética inclinación hacia la valoración positiva del cambio, de la inventividad, de la novedad: existe en ella una profunda vocación de apertura, un afanoso volcarse a lo desconocido. Las innovaciones de todo tipo -técnicas, artísticas, lingüísticas, científico/filosóficas- serían experimentadas no como fenómenos derivados o ineludibles, sino justamente como el nervio central de todo el funcionamiento social. La “intransigencia del mundo” es menos una incómoda contingencia que un desafío; la alteridad de las culturas y sociedades “premodernas” es, de manera análoga, menos una circunstancia a considerar con cautela e imaginación simbólica que un territorio abierto a la conquista. Después de todo, las Nuevas Españas del mundo siempre han tenido más de Españas que de Nuevas.

¹JACQUES ATTALI: *Historias del Tiempo*, FCE, México, 1985.

²MARSHALL SAHLINS: *Islas de Historia*, Gedisa, Barcelona, 1988, pp. 10-11.

Habría que comprobar que la valoración positiva de las innovaciones no podría comprenderse sin remitirla a un conjunto cultural donde los símbolos del progreso, el sujeto universal y la historia-como-devenir ejercen una potencia reguladora excepcional. En las sociedades premodernas, la innovación no es algo prohibido o inhibido; es sencillamente que su emergencia se localiza en una constelación sociocultural muy distinta: su estatuto básico, en semejante contexto, es el de portar un valor de diversión: *omnia nova placet* es el lema de toda una época pre-renacentista. Lo nuevo es valorado en lo fundamental por el nivel de agrado que suministra, por el relajamiento de los estereotipos acartonamientos que provoca. En las sociedades modernas, por el contrario, la innovación es valorada por referencia a su estatuto de inversión: la innovación es factor de progreso, de desarrollo (económico) e, inclusive, de prestigio (social).

La sociedad moderna, a pesar de esa aparente apertura, hace del tiempo un ritmo normalizado, un fluir donde la sorpresa y la impredecibilidad serán cuidadosamente programadas. Las innovaciones que tienen éxito serán solamente aquellas que tienen sentido, y éstas se apilan en un solo sentido: cuando el tiempo se convierte en dinero, será la lógica de la acumulación la que guíe y regule todo el proceso de las invenciones:

El tiempo se vuelve dinero; su precisión supone la cantidad, misma que exige velocidad; ganar tiempo es producir más por unidad de tiempo. Entonces se agranda el espacio accesible a las mercancías y el tiempo toma la dirección única y privilegiada del progreso.³ c

El orden de las innovaciones queda incorporado íntegramente a la lógica y al sentido del progreso, al grado de que ambos términos llegan, en cierto sentido, a hacerse intercambiables: lo nuevo es tal porque representa un progreso, el progreso es una carrera exponencial de producción de innovaciones.

En definitiva, en una cultura organizada a la manera de un supermercado, los productos y prácticas culturales se anticipan a las “necesidades” del público. Una dosis de “innovación” es tan importante como un aristocrático e inevitablemente etnocéntrico gusto por lo arcaico, por lo “históricamente rebasado”. Las reliquias son consumidas casi con la misma fruición que las novedades. Pero en todo caso, una reliquia se consume porque su consumo ha vuelto a caer en los surcos de lo novedoso. Este reflejo condicionado por rescatar de los cofres de nuestra cultura nuevos sentidos, nuevos significados, coincide con esa compulsión a lo “neo”: cuando supusimos que productos culturales como el dadaísmo, el marxismo o el tomismo pertenecían al museo o al cementerio, los vemos hoy circular tan campantes, con su servicial prefijo neo, que es mitad sospechoso (porque siempre subsiste la posibilidad de una perversión o impostura) y mitad esperanzador (porque siempre subsiste la posibilidad de una resurrección o consumación).

Xavier Rubert de Ventós ha mostrado las inquietante, analogías que se establecen entre el mercado monetario y la estructura de producción y circulación de los valores culturales. Escribe:

La rápida devaluación de los discursos culturales genera ahora una actitud ante el conocimiento análoga a la que se tiene con el dinero: la ansiedad de quedarse en la mano con una moneda que cada vez vale menos. Ya no se pueden elaborar o profundizar los conocimientos; hay que renovarlos, invertirlos, reciclarlos. El concentrarse en un tema supone el riesgo de que éste se devalúe antes de haber llegado a dominarlo. Más que formarse hay que informarse. . . La especulación teórica se reinscribe ahora sobre la especulación económica. La producción discursiva sigue así el mismo principio de proliferación y despilfarro de la producción mercantil. Y sufre la misma contrapartida: la sistemática obsolescencia de sus productos y la polución de su entorno.⁴

En este escenario, la innovación puede fácilmente sobreimponerse a prácticas ancestrales, prestándoles con ello una apariencia de frágil lozanía. Vino viejo en odres viejos, pero con etiquetas nuevecitas, la misma gata nomás que revolcada en polvos de cambio. Novedades con alas de mosca, duran lo que dura un día nublado. En un vértigo de feria, lo nuevo desbanca lo nuevo, la tradición de lo nuevo es un dragón de cuarentamil ojos que se muerde las noventamil colas. . . Y, sin embargo, nunca nos encontraremos con algo que sea lo suficientemente nuevo. Las innovaciones tienden a eslabonarse según una lógica propia, cuasiautónoma:

Una lógica propia que ordena cómo los mensajes y enunciados intelectuales emergen, circulan, se continúan, derivan, implican, apoyan, excluyen, contaminan; cómo son reprimidos, evaluados, apropiados; de qué mo-

³J. ATTALI: Op. cit., p. 154.

⁴XAVIER RUBERT DE VENTOS: De la Modernidad, Península, Barcelona, p. 112.

do se articulan en tradiciones, disciplinas, teorías, corrientes culturales; cuál es su tasa de devaluación; su cotización relativa, su convertibilidad y valor de cambio institucional o doctrinal. (...) Más aún: desde que la “tradicción de lo nuevo” ha codificado incluso la rutina, desde que la superación o la revolución se han transformado en un imperativo categórico del campo intelectual, el rechazo del consenso es ya prácticamente imposible. La cultura ha hecho del rechazo una convención cultural más, de modo que no sólo nos impone ciertos gustos y juicios sobre literatura o arte, sino que nos enseña incluso, como decía Heidegger, a “apartarnos del montón como se debe uno apartar de él; a encontrar sublevante lo que se encuentra sublevante.”⁵

Desde esta perspectiva, la lógica de la innovación es una lógica de la acumulación y una lógica del prestigio embonadas en un dispositivo que permite que sus piezas cambien sin cambiar él mismo. Es, como lo señala Baudrillard, el fetichismo del último modelo, un fetichismo que permanece inalterable a condición de alterar los objetos y las prácticas a él conectados. Nuevos procedimientos para perpetuar viejas dominaciones, nuevas dominaciones para desenterrar viejos procedimientos: un costoso maquillaje de supervivencia:

La moda -y es en esto en lo que es característica de las sociedades “modernas”- realiza un compromiso entre la necesidad de innovar y la de no cambiar nada del orden fundamental. Se resuelve, pues, en un juego del cambio. En este juego de la novedad, lo nuevo y lo antiguo son funcionalmente equivalentes. (...) Lo “moderno” es lo nuevo y lo antiguo -que no tienen ya valor en el tiempo. Por la misma razón, lo “moderno” no tiene nada que ver con una práctica actual, con un cambio real, con una innovación de estructuras. Lo nuevo y lo antiguo, el neologismo y el arcaísmo son homogéneos en el juego del cambio.⁶

Si bien “nuevo” resulta ser una especie de concepto-arlequín, se observará que alrededor de él se ha configurado una especie de culto, una subcultura de la novedad. Innovaciones van y vienen, lo principal es estar al día. “Tradicional” se vuelve sinónimo de cretinismo, dominación, agotamiento. El filisteísmo moderno hace de este culto un emblema, un signo de membrecía; existiría un pavor al estancamiento que se suple con el carnaval de las innovaciones: antes quemar los fuegos de artificio que quedar atado a lo inerte. Pero quizá en su mecanismo interno, la innovación tenga por resorte principal una profunda debilidad: la caducidad es su envés, lo efímero su leit motiv. Lo nuevo es nuevo a condición de ser estrictamente perecedero, la novedad es una exigencia cuando el presente se pudre al sol y el pasado amenaza con petrificar el tiempo. El tiempo de las innovaciones es un tiempo fragmentado en el que, prafraseando a Walter Benjamin, están dispersas astillas del tiempo mesiánico. Cada adminículo adosado al carril incansablemente innovador de la historia, cada novedosa microscopía, cada aparición repentina o largamente incubada en el útero de la modernidad, será recibida con el discreto júbilo de quienes tienen prometido, y de algún modo asegurado, el paraíso. Esas luces de bengala, tan efímeras como fulgurantes, han reemplazado al tibio resplandor de los ciclos naturales.

Sin embargo, tendría que demostrarse que la fuerza de la tradición equivale efectivamente al peso muerto de la rutina. Esta contraposición, como vemos, no sólo es ideológica en el sentido fuerte: modernizar se opone a la tradición no porque sea tradición, sino porque de ese modo se construye una pantalla en la que podrá sacrificar pautas culturales que resultan incompatibles con su proyecto de dominio. Se opone a lo tradicional, disolviéndolo o refuncionalizándolo, pero no porque en ella descubra una profunda inmovilidad o resistencia al cambio, sino porque al situarse fuera de un ámbito imaginario supuestamente ordenado por la “tradicción”, se recubre con un halo de legitimidad, e incluso de natural superioridad. Destacarse de lo tradicional es un procedimiento cuyo truco es similar a una ilusión óptica: lo que aparece por detrás, como obstrucción y camposanto, son los automatismos de una historia periclitada.

Y es que el problema más grave, en este extraño panorama, consiste en que, demasiado frecuentemente, se confunde la innovación con la resistencia. Un “modelo innovador”, en el discurso académico, se configura míticamente como un aparato de defensa: el enemigo es la tradición, o, mejor dicho, el “sistema tradicional”, que, de manera igualmente mítica, se convierte en una ameboide bolsa de desperdicios, sede de todas las aberraciones históricas, símbolo de la decadencia y el tiempo muerto. Como si la innovación fuese en sí misma algo superior y preferible, como si ajustar los modelos académicos a determinadas necesidades

⁵Ibid., pp. 113-114.

⁶JEAN BAUDRILLARD: Crítica de la economía política del signo, Siglo XXI, México, 1974, p. 34n.

o circunstancias “actuales” fuese algo valorable en términos absolutos. Si llevamos este análisis hasta su extremo, reconoceremos que la oposición binaria tradición-innovación pertenece a una simbología de filiación paranoide: obedece a un mecanismo de crisis mimética que Rene Girard ha encontrado en multitud de fenómenos sociorreligiosos y que consiste, muy sumariamente descrito, en lo siguiente. canalizar la violencia generada por el deseo mimético de apropiación (en este caso, del saber y de todo el aparato institucional que lo administra bajo sanción de legitimidad) en un sentido bien determinado, para de ese modo ejercerse sobre grupos, objetos o prácticas sociales cuya expulsión, real o ritual, favorece la renovación de los flujos temporales, o la mera supervivencia del conjunto social. La innovación se alinea sobre el mordiente de la sobrevivencia y la sabiduría, la tradición se convierte en un permanente obstáculo, en el lastre que el progreso deberá en cada momento sacrificar.

Dentro de esta lógica, la compulsión innovadora se hace eco de dos motivos caros a la modernidad: en primer lugar, se ordena sobre el mito del progreso, según el cual lo posterior es necesariamente mejor, con la consecuencia de que siempre son los mejores los que triunfan; en segundo lugar, se estructura a la manera de la leyenda del objeto perdido (Fausto, Don Quijote, Lanzarote) que, como indica Jesús Ibáñez, adorna con un halo de grandeza la irremediable derrota del ser humano (el objeto perdido son los nuevos fines o valores que un sistema abierto a la búsqueda de nuevos fines o valores no puede dejar de buscar, y la medida de la grandeza es la medida de la alienación en el sistema).⁷

Llegados a este punto, no estaría de más señalar en qué proporción las innovaciones tienen más de artificio y superficialidad que de verdadera novedad. Pero es claro que, en cierto sentido, este planteamiento no nos llevaría muy lejos: se establecería una dicotomía nuevamente mítica que pondría a las innovaciones “auténticas” en una parte y a las innovaciones “falsas”, en otra. Lo nuevo sería sólo aquello que marcaría diferencias de raíz, mutaciones de estructura: supondría discontinuidad, fractura, cambio total de giro. En otras palabras: lo nuevo será inaudito o no será.

Y, sin embargo, es cierto: muy a menudo se confunde la innovación con un mero perfeccionamiento técnico, o con la implantación, en cierto ámbito, de un esquema o proceso que se ha desarrollado en otro distinto. Nadie dudará de que existen multitud de “innovaciones” que apenas alcanzan el estatuto de meros artilugios, roscas del mismo torniquete. Como dice Walter Benjamin, la moda suele ser siempre un salto de tigre al pasado.⁸

Prisionera de sus propios mecanismos de protección, la tradición innovadora se condena muchas veces a repetir indefinidamente la misma fórmula con variaciones mínimas en su expresión. Los nuevos métodos didácticos sólo sirven, se ha visto, para interiorizar con mayor eficacia (aparente) viejos moldes perceptivos o conceptuales. Las “alternativas pedagógicas” se convierten demasiado pronto en esquemas obligatorios, automáticos, desprovistos de esa apertura que en su origen les permitió concebirse a sí mismas como vías alternas o inéditas. Todas esas innovaciones han quedado pegajosamente inscritas en la viscosidad de las telarañas culturales y en la inerradicable ritualización de los dispositivos educacionales. Una nueva manera de enseñar la física teórica, una nueva forma de memorizar, una nueva línea de evaluación, una nueva carrera profesional, una nueva concepción de la formación de profesores; todas estas novedades lo son no precisamente porque inauguren territorios o den cauce a prácticas verdaderamente nuevas, sino porque llevan impresa en la frente la marca de su propia caducidad y oportunismo. Sirven, en este sentido, más bien para clausurar cierto tipo de rutinas, o por lo menos para suscitar en quienes las practican un poco de inquietud y sentimiento de culpa.

Acaso no sea del todo inútil insistir en que la promoción de innovaciones no solamente obedece a una graciosa política de “apertura” a la experimentación, al riesgo creativo, a la inventividad. Las innovaciones son, además, armas que se utilizan a discreción para vulnerar grupos, propiciar ganancias o imponer cambios de terreno. Se innova no sólo para dar curso a una supuesta facultad intrínseca del espíritu humano, sino para desplazar, enfrentar, sustituir, desviar o reducir: lo nuevo. rodeado de la metafísica del progreso y del sentido

⁷JESUS IBÁÑEZ: Del algoritmo al sujeto, Siglo XXI, Madrid, 1985, p. 100.

⁸WALTER BENJAMIN: Pala una crítica de la violencia. Premiá, México. 1982, p. 123. El texto completo es el siguiente: “La moda tiene el sentido de lo actual, donde quiera que sea que lo actual viva en la selva del pasado. La moda es un salto de tigre al pasado. Pero este salto se produce en un terreno donde inanda la clase dominante.”

histórico, significa menos la irrupción de acontecimientos, prácticas o discursos imprevistos que una especie de permanente reversión de los códigos, una incautación de lo “antiguo” para oponerlo a determinados flancos de la cultura, una recuperación interesada del pasado y su utilización para mantener o perfeccionar dispositivos actuales de dominación. Como ejemplo de ello, se podría comprobar hasta qué punto la “tradicción renovadora” en pedagogía, que cristaliza oficialmente en el contexto del Iluminismo con Rousseau y Pestalozzi a la cabeza, se sustentó en una doble mistificación, paralela a su carácter marcadamente elitista: la idealización de la pureza infantil y la ilusión de poder de las técnicas pedagógicas. La “Escuela Nueva”, independientemente de las diversas orientaciones y alcances de sus promotores y sacristanes, se funda en una confianza ilimitada en el potencial racionalizador de la acción educativa. Al respecto, recuerdo que Michel Foucault escribía -en 1954- que las sociedades imaginan su edad de oro en su pedagogía:

... es necesario que la cultura sólo integre el pasado obligándolo a desaparecer. Y nuestra cultura tiene esa característica. Cuando el siglo XVIII, con Rousseau y Pestalozzi, se preocupó por constituir para el niño un mundo a su medida, con reglas pedagógicas que sigan su desarrollo, permitió que se formara en torno a los niños un medio irreal, abstracto y arcaico, sin relación con el mundo adulto. Toda la evolución de la pedagogía contemporánea, con el fin irreprochable de preservar al niño de los conflictos adultos? acentúa la distancia que separa, para un hombre, su vida de niño de su vida de hombre ya hecho. Es decir, que para ahorrarle conflictos al niño, lo expone a un conflicto mayor, a la contradicción entre su vida de niño y su vida real. Si agregamos que una sociedad no proyecta directamente su realidad con sus conflictos y contradicciones, en sus instituciones pedagógicas, sino que la refleja indirectamente a través de los mitos que la excusan, la justifican y la idealizan en una quimérica coherencia, si agregamos que una sociedad imagina su edad de oro en su pedagogía (...), se comprende que las fijaciones o las regresiones patológicas sólo son posibles en cierta cultura.”

Es evidente: si los niños se convierten en esperanza del cambio social. Las técnicas pedagógicas serán el instrumento privilegiado del mismo. Pero esta renovación educativa, que muy a menudo aparece como efecto de alguna reforma o transformación generada en el ámbito social, técnico o político, consiste esencialmente en una suerte de codificación y domesticación del impulso de ruptura o transgresión que se encuentra, violento y relativamente amorfo, en su misma base. La resistencia activa de los educandos se convierte en “Teoría de la Resistencia”, el rechazo o la rebeldía serán científicamente cernidos, clasificados, “comprendidos” en el marco de una ingeniosa y novedosa teoría sociopsicológica de la educación, etcétera. En tal perspectiva, los cambios e innovaciones en la forma, el sistema institucional o en los contenidos educativos, resultan ser no tanto la expresión de una práctica alternativa que choca con los mecanismos tradicionales de gestión de lo social, sino las pautas de compromiso entre fuerzas encontradas, un dispositivo de contención, canalización, mediatización, de esas prácticas. En suma, las innovaciones pueden expresar un impulso de cambio, pero son también trucos que lo desvían, trampas que lo inmovilizan, traducciones que lo traicionan. Como escribe E. M. Cioran:

La naturaleza cambia y se renueva únicamente pala golpearlos.¹⁰

La posición inicial de sospecha se ha convertido en franco malestar. A decir verdad, las esperanzas depositadas en la lógica de la innovación resultan lastimosamente defraudadas. Sabemos, es cierto, que las innovaciones se producen espontáneamente en los intersticios del orden social, que poseen un nada despreciable potencial de desafío a las instituciones desde las que se organiza y ejerce el sojuzgamiento social; pero también es evidente que todo orden tiende a favorecer cierto tipo de ellas, a tamizarlas? a limitar o canalizar su alcance y a marginar aquellas que representan un factor de “ruido” o alteración excesiva. Las innovaciones son resultado y condición de riesgos: riesgos semánticos, riesgos pragmáticos. Por ello, sólo cierta lógica de la innovación tenderá a institucionalizarse, a ser “bien vista”, a imponerse sobre las otras, confiscando toda espontaneidad y neutralizando el fondo de desorden de donde brotan. Algunas, pues, serán prescritas, otras -acaso la mayoría-, proscritas. Todo orden social “estría” el espacio y el tiempo, permite solamente la circulación de ciertas cosas en ciertas direcciones y en ciertos sentidos. La lógica del cambio, en las sociedades contemporáneas, determina un sentido casi unívoco a la innovación:

⁹MICHEL FOUCAULT: *Enfermedad mental y personalidad*, Paidós, Buenos Aires, 1961, pp. 80-81.

¹⁰E. M. CIORAN: *Ese maldito yo*, Tusquets, Barcelona, 1988, p. 127.

Lo que revaloriza no es la competencia, sino la disponibilidad, la acoplabilidad ilimitada.¹¹

La simbólica de la competencia y de la ética profesionales, de la vocación y de la identificación fiel con el ejercicio de las “habilidades adquiridas” deja gradual, pero inexorablemente, su sitio a otra simbólica:

La producción y la acumulación exigen una aplicación continuada, que se manifiesta en la producción (competencia profesional por aprendizaje, ética de la “obra bien hecha”, inyección de disposiciones vocacionales -la “vocación” liga al trabajador con su profesión-: el sujeto de la producción es una persona y su ley está engramada en el cuerpo) y en el consumo (ligadura afectiva a modos singulares de comer y beber, de vestir o de habitar, de con quién y cómo hacer el amor), en ambos casos estructura de fidelidad.

Frente a estas exigencias, propias de un periodo prácticamente rebasado por las economías modernas, se configuran otras modalidades de constitución de los sujetos para su acoplamiento a las fraguas del capital:

El capitalismo de consumo aplica modelos de comportamiento que aplican una infidelidad generalizada: cambios cíclicos y/o brownianos de piso o de revestimiento de paredes, muebles o vestidos transformables, ingredientes combinables o platos combinados, intercambio de pareja o de agujero, en el consumo; cambio de empresa o de partido, de oficio o profesión, de puesto, en la producción. En un partido político o en una empresa transnacional, la valoración de un militante o empleado no es función de su competencia, sino de su disponibilidad: de su flexibilidad operativa, de su irritabilidad ante la voz de mando, para hacer, cuando y donde se lo pidan lo que le pidan. Cuando la unidad de comunicación no es la persona, sino el rol, la unidad de comportamiento no es el individuo, sino la organización que lo acopla a sus gestos (fibras de su cuerpo despiezado) como piezas, la disponibilidad de los elementos hace crecer la competencia del conjunto.¹²

A nivel general, toda innovación teórica, técnica u operativa que coincida con esta tendencia será seleccionada y promovida, pasará presumiblemente todos los filtros y resistencias que grupos e instituciones oponen a la creatividad. Esto, a título de ejemplo, podría explicar la proliferación de novedosas técnicas y mitologías grupalistas y participativas, que hacen del “aquí y ahora” y del “face to face” una mascarada tentadora para atenuar los efectos desintegradores de la subjetividad que tiene el proceso de industrialización y automatización actualmente en auge. ¿A qué responde esta “nueva” producción y programación sistemática de cultura “subjetiva?”:

Se trata, ante todo, de buscar un nuevo soporte y “lenguaje” para los problemas personales luego de la crisis de los códigos tradicionales, familiares o morales que habían servido hasta ahora para articularlos: de ofrecer canales para expresar y medios para actuar (acting-out) todas las experiencias, creando así personalidades “liberadas”. Pero se trata también, como ha visto Sennet, “de traducir las estructuras de dominación a términos psicológicos”, es decir, de tener a la gente tan atenta a su sentimiento inmediato, a su reacción íntima, que no hallen sentido a -ni ocasión para- responder a la realidad social. (...) El poder ya no se ejerce sólo reprimiendo o amenazando, sino también cuestionando la autorrealización de los súbditos, ayudándolos a ponerse de acuerdo consigo mismos, ofreciéndoles un lenguaje con el que ellos mismos hablarán siempre la voz de la autoridad. (...) Se trata en definitiva de “acordarnos” con nosotros mismos, a fin de que no nos acordemos de nada que pueda distraer nuestra atención de productores, consumidores y refrendadores; de diseñar y delimitar un repertorio fijo y simple de aspiraciones íntimas en cuya realización se estimula el trabajo y el conformismo. Un asno anda hacia la zanahoria que lleva delante, pero se detiene en un campo lleno de ellas. De ahí la necesidad de redescubrir la zanahoria interior y única que los mueve y no los distrae nunca: la autorrealización, la intimidad, el contacto, la interacción”...¹³

Un par de consideraciones finales. Es verdad que el planteamiento general de esta exposición es un tanto unilateral. Podría postularse, con todo derecho, la existencia de diversos niveles o sentidos de la actividad innovadora. A la innovación lineal, relativamente predecible, útil en términos financieros o acumulativa en términos de prestigio, se opondría una innovación discontinua, imprevisible, nómada, generadora de islotes de inestabilidad, morfogenética y no morfostática. A la innovación que cristaliza en modas o queda fija en dogmas se opondría una innovación capaz de perdurar en estilos; la primera da origen a sectas y feligreses, la segunda

¹¹J. IBAÑEZ: Op. cit., p. 71.

¹²Ibid., p. 62n.

¹³X. R. DE VENTOS: Op. cit., pp. 154-155.

se mediría, a la inversa, por su capacidad de generar heterodoxias.¹⁴ Una innovación “a favor de la corriente” guiada exclusivamente por una racionalidad técnico-instrumental o por alguna metafísica teleológica, por una “filosofía de la historia”, se distinguiría en realidad muy poco del conformismo prevaleciente. Como contrapartida, la innovación podría desplegarse en el sentido de una suspensión, reluctancia o perversión de la lógica del orden. Después de todo, ha sido la ciencia moderna la que ha descubierto finalmente que, a nivel micro, a nivel meso y a nivel macro, el orden no es más que un caso extremadamente improbable de existencia de lo real. El orden ha cesado de ser uno (es necesariamente plural y dislocado), ha cesado de ser eterno (es construido, producido, a partir del caos genésico), ha cesado de ser exterior a las cosas (ya no es rey, ni esclavo, sino interdependiente e interior a lo real), ha cesado de ser absoluto (se ha vuelto relativo, relacional, provincial):

El orden que se deshace y que se transforma, la omnipresencia del desorden, el surgimiento de la organización suscitan exigencias fundamentales: toda teoría debe llevar en adelante la marca del desorden y de la desintegración, toda teoría debe relativizar el desorden, toda teoría debe nuclearizar el concepto de organización.¹⁵

Desde esta óptica, lo único que merecería el título de innovación sería exclusivamente aquello capaz de sacar, según expresión de Kostas Axelos, a la lógica de quicio. Y si Nietzsche reconocía hace cien años que nuestro mundo es más bien lo incierto, lo cambiante, lo variable, lo equívoco, un mundo quizá peligroso, ciertamente más peligroso que lo sencillo, que lo inmutable, lo previsible, lo fijo, todo lo que los filósofos anteriores, herederos de las necesidades del rebaño y de las angustias del rebaño, han honrado por encima de todas las cosas¹⁶

tal vez haríamos bien en meditar la sugerencia que, inspirado en esa voluntad de suerte que atraviesa todo el pensamiento nietzscheano, nos propone Georges Bataille:

Actuar es especular sobre un resultado ulterior -sembrar con la esperanza de futuras cosechas. La acción es en este sentido “puesta en juego”, siendo lo apostado justamente el trabajo y los bienes comprometidos-tales como la labranza, el campo, el grano, toda una parte de los recursos del ser.

La “especulación” difiere no obstante de la “puesta en juego” en que, por esencia, se hace con vistas a una ganancia. Una “puesta en juego” puede ser loca, despreocupada del tiempo venidero. La diferencia entre “especulación” y “puesta en juego” discrimina actitudes humanas diferentes.

A veces, la especulación prima sobre la puesta en juego. En tal caso, la apuesta se reduce todo lo posible, se hace lo más posible por asegurar la ganancia, cuya naturaleza, si no su cantidad, es limitada.

Otras veces, el amor del juego lleva a comprometerse con el máximo riesgo, con desconocimiento del fin perseguido. El fin, en este último caso, puede no ser fijo, siendo su naturaleza ser una posibilidad ilimitada.

En el primer caso, la especulación del porvenir subordina el presente al pasado. Refiero mi actividad a un ser futuro, pero el límite de ese ser está enteramente determinado en el pasado. Se trata de un ser cerrado, que se quiere inmutable y de interés limitado.

En el segundo caso, la meta indefinida es apertura, superación de los límites del ser: la actividad presente tiene como fin lo desconocido del tiempo futuro. Los dados echados lo son en vista de un más allá del ser: lo que aún no es. La acción excede los límites del ser.¹⁷

¹⁴Ibid., p. 163.

¹⁵EDGAR MORIN: *El Método T.I.*, Catedra, Madrid, 1982, pp. 98-99.

¹⁶FRIEDRICH NIETZSCHE, cit. en Georges Bataille: *Sobre Nietzsche*, Taurus, Madrid, 1984, p. 169.

¹⁷G. BATAILLE: *Op. cit.*, pp. 185-186.