Universidad Iberoamericana Puebla

Repositorio Institucional **http://repositorio.iberopuebla.mx**

Libros, capítulos y artículos Educación

Homo Educandus: Antropología Filosófica de la Educación

Fullat, Octavi

2015-03-20

http://hdl.handle.net/20.500.11777/745

http://repositorio.iberopuebla.mx/licencia.pdf

HOMO EDUCANDUS

ANTROPOLOGÍA FILOSÓFICA DE LA EDUCACIÓN

HOMO EDUCANDUS

ANTROPOLOGÍA FILOSÓFICA DE LA EDUCACIÓN

Octavi Fullat

Universidad Iberoamericana Puebla

UNIVERSIDAD IBEROAMERICANA PUEBLA
Biblioteca Interactiva Pedro Arrupe SJ
Centro de Recursos para el Aprendizaje y la Investigación

Fullat i Genis, Octavi, 1928-
Homo educandus. Antropología filosófica de la educación -- 3ª Ed.
1. Antropología educativa : antropología filosófica de la educación.
LB 45 F855.2011

Ricardo Escárcega Méndez
Coordinación editorial
Juan Jorge Ayala
Formación tipográfica y diseño de portada
Susana Plouganou Boiza
Corrección de estilo

Primera edición, 1997, Ariel, Barcelona
Segunda edición, 2004, UIA Puebla
Tercera edición, 2011

ISBN: 978-607-7901-15-0

DR © Octavi Fullat
DR © Universidad Iberoamericana Puebla
Blvd. Niño Poblano 2901, U. T. Atlixcáyotl
Puebla, México
www.iberopuebla.edu.mx
libros@iberopuebla.edu.mx

Impreso en México
Printed in Mexico

ÍNDICE

Prefacio a la presente edición 7
Presentación 9

INTRODUCCIÓN EPISTEMOLÓGICA 13

CAPÍTULO 1
PROCESO EDUCATIVO Y ANTROPOGÉNESIS 23
1. Problemas de la antropología 23
2. Del *anthropos* a la *paideia* 26
3. De la *paideia* al *anthropos* 31

CAPÍTULO 2
EL HOMBRE COMO *PHYSIS* O NATURALEZA 37
1. La naturaleza 37
2. Evolución, genética, neurología y endocrinología 41
3. Cuerpo carnal 46
4. Procesos madurativos 52
5. Insuficiencia de la *sarx* o biología 59

CAPÍTULO 3
EL HOMBRE COMO *POLIS* O CIVILIZACIÓN 67
1. Historia y sentido 67
2. Los símbolos 74
3. Las técnicas 81
4. Las instituciones 88
5. Procesos educativos 99
6. Insuficiencia de la *psykhé* o civilización 107

CAPÍTULO 4
EL HOMBRE COMO *RUAH* O DESMESURA 117
1. La fractura 117
2. Conciencia personal, libertad y proyecto 128
3. Moral gratuita y culpa 138
4. El *Elohim* metaóntico 144
5. Procesos liberadores e insensatos 152
6. Insuficiencia del *nous* o saber supremo 159

CORTESÍA 165

PREFACIO A LA PRESENTE EDICIÓN

Tenemos la satisfacción de presentar la nueva edición de una obra de Octavi Fullat. El interés que despiertan sus escritos y conferencias crece con el paso del tiempo, y sus lectores y oyentes quedan satisfechos por el aporte erudito y crítico de su pensamiento.

A fines del pasado año contamos de nuevo con la presencia del autor en México, quien visitó diversas instituciones del Distrito Federal, Guadalajara y Puebla vinculadas con la red de universidades *Universia*. En octubre, había recibido de la Universidad Ramón Llull de Barcelona el doctorado *honoris causa* por su categoría internacional como especialista en filosofía de la educación. Otras instituciones latinoamericanas le habían concedido anteriormente tal distinción: la Universidad del Valle de México en 1992 y la Universidad de Educadores de Santiago de Chile en 1998. Sus numerosos libros y docencia, a la que se ha dedicado con persistencia y pasión, son un referente serio, creativo y con plena actualidad para la investigación sobre el ser humano y la educación.

Como expresa el sociólogo polaco Bauman,[1] vivimos en una *sociedad moderna líquida* donde las condiciones de vida cambian tan rápido que difícilmente se encuentra capacidad para la reflexión, no se conocen las raíces de los sujetos y sus culturas, y el vértigo produce inseguridades que reprimen trayectorias personales divergentes a la sociedad normaliza-

[1] Bauman, Z. (2006) *Vida líquida*. Barcelona: Paidós.

da. De aquí la importancia de continuar poniendo al alcance de los profesionales de las ciencias sociales, y especialmente de la educación, medios que favorezcan el conocimiento de lo específicamente humano.

El pensamiento y obra de Fullat sigue proponiendo la reflexión acerca de la persona, su constitución y necesidad de unidad, dirección y sentido, que le permita conducirse entre los peligros y oportunidades ante los que se encuentra. En consonancia con él, autores contemporáneos como Rielo[2] presentan la educación como *tratamiento sicoético*, mediación para la conformación de sujetos arraigados y abiertos, capaces de aprender, enseñar y generar ciencia, tecnología y convivencia. Al reconocer la libertad como rasgo ontológico de la persona, y apostar por la fuerza existencial del amor con su capacidad potenciadora de sujetos y articuladora de la sociedad, se colocan las bases antropológicas para otra educación. Los filósofos y educadores tienen un papel fundamental. La educación como *antropogénesis* es un largo y continuo proceso amenazado en una sociedad donde rigen el criterio de desechabilidad, de compromisos revocables y los afectos frágiles.

La educación del futuro es una tarea de hoy en la que el presente libro *Homo educandus* (hombre en estado continuo de formación) sigue siendo una contribución fundamental de Octavi Fullat quien, siempre abierto al conocimiento y su difusión, facilitó la nueva edición de esta obra subtitulada *Antropología filosófica de la educación*. Para él nuestro agradecimiento por su generosidad y contribución al saber.

MA. ISABEL ROYO SORROSAL
Académica del Departamento de Humanidades UIA Puebla
septiembre de 2011

[2] Rielo, F. (2001) *Mis meditaciones desde el modelo genético*. Madrid: FFR.

PRESENTACIÓN

Octavi Fullat dedica gran parte de su tiempo a reflexionar acerca del ser humano, la vida y su sentido. Desde 1968 ha visitado asiduamente México y lo ha hecho con mayor intensidad a partir de 1996. Imparte cursos, conferencias y asesorías en universidades públicas y privadas como son: el Instituto Politécnico Nacional, la Universidad Nacional Autónoma de México, la Universidad del Tepeyac y la Universidad Iberoamericana Puebla donde participa en su doctorado en Educación.

La primera edición de su *Antropología filosófica de la educación* se realizó en septiembre de 1997 en Barcelona, España. Agotado el libro, la coordinación del doctorado en Educación y el Centro de Difusión Universitaria de la Universidad Iberoamericana Puebla consideraron necesario llevar a cabo su reimpresión en 2004, pues es muy solicitado por alumnos y lectores en general.

En la obra encontramos la reflexión filosófica del autor sobre el hombre, así como algunas implicaciones educativas. Este breve manual, que presenta diferentes dimensiones del ser humano, quiere iluminar y dar razón de los procesos educativos que de ellas se desprenden: biológicos, psicosociales y de sentido existencial. La propuesta del profesor Fullat parte de concebir al ser humano como hijo de una biología civilizada y con necesidad de sentido para su existencia, todo lo cual ofrece líneas genuinas de acción educativa.

En la «Introducción» detalla su visión de la epistemología como estudio riguroso acerca del conocimiento; así, expone en qué consisten los saberes ciertos, cómo se llega a ellos y cuál es su clasificación.

A las verdades de las ciencias empíricas cuyo criterio es la verificación, y las verdades lógico-matemáticas definidas por la no contradicción, añade las verdades que llama existenciales o significativas; «dichas verdades no disponen de otra prueba que el compromiso personal o colectivo de estar viviendo de ellas» (p. 14). Los saberes que las estudian son denominados metafísicos o del sentido y entre ellos se encuentran la filosofía, teología, moral... y, en concreto, la antropología filosófica que nos ocupa. ¿Qué y quién es el ser humano? Es la cuestión central a la que quiere responder el autor, pues según sea la respuesta se seguirá un tipo de pedagogía.

El ser humano es de una sola pieza y su plataforma originaria es psicosomática. Para el profesor Fullat, el estudio separado de las tres dimensiones del ser humano sólo puede concebirse metodológicamente: la dimensión de la *physis* o biología, la dimensión de la *psykhe* o civilización y la dimensión de la *ruah* o de la libertad.

La dimensión natural o somática separada de las otras dos dimensiones, no satisface al ser humano ni sirve para el estudio de éste como ser personal; además la genética no programa ni explica la totalidad de las conductas humanas. Así, la educación, desde esta perspectiva, ha de ofrecer motivaciones y atenciones psicosomáticas que desarrollen las posibilidades de los alumnos.

Las dimensiones psicológicas y psicosocial permiten a la persona recoger la herencia social, introducirse en la civilización con su cultura, técnicas e instituciones. La educación consiste, entonces, en aprender conocimientos de esa civilización, despertar actitudes y afectos ante sus elementos y desarrollar habilidades para crecer en ella. Pero aun así se nos escapa la visión clara de lo que es el ser humano. La insuficiencia de la *psykhe* nos lleva al campo de las decisio-

nes, de la elección de sentido para nuestra existencia. El «conócete a ti mismo» griego, como llamada a la humildad existencial: «no se te ocurra hacerte igual a los dioses», no se alcanza por la vía intelectual. «No resta más que la *vía amoris...* ayudada por la imaginación creadora» (102).

La dimensión de la libertad es, para el autor, la dimensión de la *ruah.* Ésta da sentido a realidades como la conciencia, la persona, el proyecto o la libertad que no pueden abordarse desde los sentidos ni desde la razón. Dichas realidades se generan y conocen fuera de la experimentación, se viven desde la esfera «más allá de la física».

> Si se acepta que el *anthropos,* además de ser materia, es también espíritu, se puede hablar de liberación más allá del sentimiento subjetivo de liberación... No disponemos de razones apabullantes... Estas cosas pertenecen a la insensatez de la libertad, de la opción y del compromiso existenciales. (137)

La educación no puede dejar de atender esta dimensión, la más propia y humana del educando. ¿Cómo enseñar o aprender a ser libre? ¿Cómo enseñar o aprender a comprometerse? Ésta es tarea singular y egregia que corresponde a todos los que estamos implicados e interesados en los procesos educativos.

El profesor Fullat ha realizado, a lo largo de su vida, un aporte fundamental a través de sus cuestionamientos y reflexiones filosófico-educativas. Sólo nos resta agradecer las propuestas e intuiciones que nos ofrece en esta obra.

María Isabel Royo Sorrosal

INTRODUCCIÓN EPISTEMOLÓGICA

Antes de ingresar en la redacción sobre la presente disciplina parece prudente interrogarnos sobre qué tipo de conocimiento es éste de la *antropología.* Y tal precaución no tendría que tomarse únicamente en el presente caso, sino igualmente delante de no importa qué asignatura. ¿Acaso vamos a fiarnos, por igual, de la *Estadística,* de la *Biología de la Educación,* de la *Psicología educativa,* de la *Historia de la Educación* o de la *Axiología pedagógica?* ¿Cuál merece mayor crédito? Ponerse a devorar información sin tales reservas denuncia un talante, como mínimo, imprudente y atolondrado.

Lo curioso del caso está en que también sería insensato referirse al modelo de saber al que pertenece la Antropología sin antes ponernos de acuerdo en qué es esta actividad que denominamos *saber.* Lo trágico radica, sin embargo, en que sólo el saber puede averiguar en qué consiste saber. Da la impresión que nos encontramos delante de un reo que se convierte altaneramente en juez de sí mismo. Kant en su obra notable *Kritik der reinen Vernunft (Crítica de la razón pura)* averiguó hasta dónde alcanzaba el poder de la razón humana, aunque, claro, no tuvo más remedio que valerse de la propia razón a fin de responder a tal extremo. ¿Qué cuenta el saber acerca del saber?

Antes, empero, peregrinemos hasta el momento griego

en que nace el término *Episteme,* palabra que a todas luces ha traído el significante *Epistemología. Gnosis* se utilizó para designar el conocimiento en general; tal indeterminación se concretaba en dos modalidades: la *doxa,* que puede traducirse por opinión o manera de pensar, y la *episteme,* que es costumbre verter al castellano por ciencia. Aristóteles (siglo IV a. C.), en las primeras páginas de *Ta meta ta physika (Metafísica),* se sirve de *episteme* para indicar un saber tan riguroso que todos tienen que admitirlo; de aquí que se traduzca con el término *ciencia.* ¿Qué sucede? Que no pocos utilizan *epistemología* para referirse al estudio del saber preciso de la ciencia reservando el vocablo *gnoseología* –que viene de *gnosis*– a la teoría que averigua qué es el saber en general. Con todo, cada día más, *gnoseología* cede el campo a *epistemología* para designar el examen de los saberes en general y no sólo de los científicos. En la presente introducción nos valemos de *epistemología* en este segundo significado.

De pronto tenemos la impresión que en el saber contamos, por un lado, con aquel que sabe (un *yo*) y, por otro lado, con algo sabido (una *cosa*). Pero el asunto no es tan rudimentario. «Yo conozco al elefante del zoológico»; es decir, a la *cosa elefante.* ¿No resulta excesivamente ingenua tal afirmación? ¿Realmente conozco a aquel paquidermo que, el desgraciado, camina cansino tras unas rejas? En manera alguna. No nos ponemos en contacto con la «cosa-elefante», sino tan sólo con los fenómenos (figura, color, rugidos, textura de su piel a mi tacto, olor…) de una supuesta «cosa-elefante». Pero hay más todavía; ¿acaso soy yo quien establece contacto con los fenómenos del elefante? ¿Quién ha tocado jamás su propio yo? ¿Quién se lo ha olfateado o quizás visto?; no hay fenómeno del yo. En cambio, sí existen vivencias de un supuesto *yo mío;* disponemos de creencias que atribuimos por comodidad a un yo. Creencia en que aprieta el calor,

creencia en que está lloviendo o bien en que el elefante está orinando dado el ruido que nos llega. En tal planteamiento, ¿qué son la verdad y el error? Se denomina verdad a la igualación entre una creencia (hipótesis) y un fenómeno. ¿Están regando con una manguera o el paquidermo hace aguas?; la creencia de que orina pasa a ser verdadera cuando al acercarme compruebo el fenómeno de mear. La verdad no va más allá de ser una relación positiva entre *creencia* y *fenómeno.* Las verdades eternas no existen. Basta con que se altere uno de los dos términos de la relación para que aquello que era verdad se mude en error. La verdad física de Newton cedió el paso a la verdad física de Einstein.

La verdad así descrita pertenece a las ciencias empíricas que son aquellas que laboran con fenómenos, trátese de física, de geología, de psicología o bien de economía. Pero ¿no contamos con otros modelos de verdad? Existen tantos tipos de verdad como modalidades de conocimiento. La descrita es la verdad de las ciencias empíricas, pero las ciencias axiomáticas (lógica y matemáticas) disponen de otro concepto de verdad. Ahora *verdad* deja de ser correspondencia entre una creencia y un fenómeno y pasa a ser simple coherencia mental. Así el teorema atribuido a la escuela pitagórica de Crotona –denominada *homakóeion*–, que dice: «El cuadrado de la hipotenusa es igual a la suma de los cuadrados de los catetos», constituye una verdad, no gracias a la verificación, sino porque no se contradice con ninguno de los enunciados de aquella geometría. Ésta es verdad formal, o de coherencia, y no se relaciona con la verdad empírica, según la cual en un cuadro clínico de pulmonía se encuentra el pneumococo.

Pero cabe plantear otra modalidad de verdad, que denominaré existencial o significativa, frente a las verdades empírica y formal de que hemos hablado ya. No falta quien

asegura que es verdad que varones y hembras son iguales, o que torturar a un prójimo es un acto malo o bien que Dios nos ama. He aquí tres creencias para las que no descubrimos fenómeno alguno que les dé la razón. ¿Dónde está la aparición sensible de la igualdad entre sexos?, porque si algo aparece es precisamente la desigualdad. ¿Quién ha visto o tocado la maldad de la tortura?; lo visible es tan sólo la tortura. Dios, ¿cuánto pesa?, ¿qué color tiene o qué altura?, nos encontramos sin fenómenos de Dios. ¿Qué significa en tales casos referirse al concepto de verdad?

La igualdad de sexos es una verdad; verdad es también que atormentar a otro es cosa mala; que Dios nos ama es una verdad mayúscula. ¿Qué significa *verdad* en tales enunciados?; desde luego nada se vincula con la verdad de químicos y de lógicos. ¿Qué es, pues? Verdad es, en tal caso, aquel enunciado que proporciona sentido o legitimación a la peripecia humana de vivir, bien sea históricamente, bien biográficamente. Aquí se llama verdad (verdades morales, religiosas, políticas, estéticas…) a aquello que da significación a opiniones y a realizaciones, individuales o colectivas. Se podría denominar de otra manera, pero de hecho son muchas las personas que llaman a estas cosas (por ejemplo, a la fraternidad, a la igualdad y a la libertad) las verdades de mi vida. Los pueblos, por ejemplo el judío, el griego o el romano, adquieren sentido y vigor a partir de tal tipo de verdades y no porque dos más dos sean cuatro o porque el bacilo de Kock cause la tuberculosis. Los grandes relatos míticos que descansan sobre memorias inmemoriales, como el *Génesis* de la Biblia, la *Odisea* o la *Eneida,* configuran verdades significativas que sostienen caminares colectivos históricos. Dichas verdades no disponen de otra prueba que el compromiso personal o colectivo de estar viviendo de ellas. Tres tipos de verdades, en consecuencia:

verdades empíricas o de la realidad, verdades formales o de la coherencia y, finalmente, verdades existenciales o del sentido.

Prosiguiendo con el discurso diremos, además, que a cada tipo de saber le corresponde una metodología apropiada. Así los saberes formales (lógica y matemáticas) trabajan con el método axiomático, o sea con enunciados no deducibles en el sistema, desde los cuales se deducen nuevos enunciados según reglas establecidas. *Deducir* significa no contradecirse al progresar en el discurso.

Los saberes empíricos, sean naturales o bien sociales, se valen de los métodos reductivos, los cuales abrazan tanto a los inductivos como a los históricos. Se arranca de un fenómeno, o de unos fenómenos, observables sensiblemente, que originan los enunciados protocolarios, a partir de los cuales se plantea una hipótesis (la *creencia* de que hablamos antes), la cual una vez verificada da pie a una ley. La teoría explica varias leyes; así sucede con la teoría de la gravitación universal. En el caso de la historia, el método es reductivo –de lo múltiple se va a lo general–, ciertamente, pero ya no es inductivo; la narración histórica pasa a ser una interpretación de los enunciados protocolarios, los cuales se refieren a los documentos hallados. Los saberes del sentido se sirven más cómodamente de los métodos hermenéutico y fenomenológico. Las culturas judía y cristiana se valieron ya del método hermenéutico para interpretar sin descanso el significado existencial de los textos sagrados. La hermenéutica en la actualidad hace notar que no podemos autointeligirnos como no sea a través de símbolos y de textos, que siempre permiten, por cierto, nuevas lecturas. No se cuenta aquí con la objetividad de las ciencias de la naturaleza. La hermenéutica de un texto no acaba en el significado interno al texto, sino que se abre a la configuración de mundos más humanos; por

ejemplo, a un mundo con justicia. Husserl, fallecido en 1938, funda tanto la doctrina como el método fenomenológicos. El acto de conciencia intuye –sin discurrir– lo esencial de algo dejando de lado tanto lo accesorio como la existencia de dicho algo. La *conciencia de algo* es más importante que la *conciencia de sí.* Paul Ricoeur, nacido en 1913, ha intentado crear la fenomenología hermenéutica ensamblando los discursos de Gadamer y de Habermas con los de Husserl. Al fin y al cabo el sentido de un texto es sentido para una conciencia, aunque se trate de una conciencia colectiva. No contentos de la vida, nos distanciamos de ella a fin de insuflar significación a lo vivido. Este proporcionar significación no es tarea individual, sino sociohistórica.

La antropología ¿es una ciencia?; no podemos responder a esto pronto. Preciso es, antes, interrogamos sobre la Razón y sus maneras de funcionar. Resulta provechoso definir *Razón* de manera pragmática en vez de llevarlo a cabo metafísicamente. ¿Qué es la Razón?, una capacidad. Es la capacidad de resolver problemas o dificultades. La Historia de las ideas de Occidente deja al descubierto dos modos harto diferentes del proceder de la Razón. Ésta en ocasiones obtiene éxito; es decir, resuelve una dificultad con la aprobación de todos cuantos entienden el lenguaje utilizado.

Así sucedió con la *Geometría –Stoikheía,* elementos o encadenamientos– de Euclides (Eukleides), quien en el siglo III a. C. fundó la Escuela matemática de Alejandría. Dicha geometría en trece libros sistematiza todo el saber matemático de su tiempo. Fue aplaudida por todos los entendidos. Triunfo parejo lo obtuvo el astrónomo y geógrafo griego Eratóstenes (Eratosthenes), fallecido en Alejandría el año 194 a. C., al calcular la longitud del diámetro de la Tierra y la circunferencia de ésta. No nos referimos a verdades, sino tan

sólo a éxitos sociales en el seno de comunidades científicas. Así tenemos que Aristarco (Aristarkhos) de Samos, siglos IV-III a. C., concibió la rotación de la Tierra alrededor del sol, pero no fue aplaudido. Quien triunfó fue Ptolomeo (Ptolemaios), quien vivió entre los años 90 y 168 y trabajó en Alejandría como astrónomo y matemático. Según Ptolomeo, la Tierra está en el centro del cosmos; su triunfo perdura hasta la llegada de Copérnico, de Galileo y de Kepler. Como observamos, campos hay en que la Razón arrolla, aunque no sea para siempre más, sino únicamente durante unos siglos.

Frente a este proceder exitoso de la Razón aparece otro que es preciso calificar de fracaso. En moral, religión, política, derecho, filosofía…, la Razón no logra unanimidades, ni ahora ni en los remotos tiempos griegos. A la Razón exitosa se la admira, y entonces a sus productos se tiende a llamarlos científicos; a la Razón fracasada, en cambio, se la compadece y a sus escasos logros se les denominará no-científicos. Se trata de hábitos sociales. Ni de verdades ni de errores. ¿Cómo establecer una demarcación entre ciencia y no-ciencia?, ¿qué discurso de la Razón puede otorgarse el derecho a señalar la frontera entre lo científico y lo no-científico? Ningún tipo de discurso tiene la palabra en tales menesteres. ¿Cómo se resuelve el asunto? Desde la valorativa histórico-social. Éxito y no éxito durante periodos considerables. Nada más.

¿Y cómo es que aparece el éxito de la Razón? Éste se muestra cuando se dispone de lenguaje codificado y cuando se utilizan métodos probatorios. La falta de precisión lingüística y la carencia de métodos adecuados para probar lo que se sostiene son los motivos del fracaso.

Ahora tiene ya sentido preguntarnos por el concepto de *ciencia.* De entrada, ésta comienza siendo un significante: *episteme* en griego, *scientia* en latín, *scienza* en italiano, *science*

en francés y en inglés, *Wissenschaft* en alemán... El contenido o significado de ciencia posee igualmente historia en Occidente. A lo que se llama ciencia en un siglo, puede llamársele no-ciencia unos siglos más tarde. El concepto griego de ciencia –con el significante griego *episteme* y luego con el latino *scientia*– perdura sin mayores obstáculos hasta el Renacimiento florentino, durante el cual Galileo Galilei (1564-1642) modificó el significado de *ciencia* y no sólo su significante. Tanta fue la conciencia que tenía del cambio introducido que a su práctica de físico y astrónomo la denominó *scienza nuova,* ciencia nueva con respeto a la que procedía del griego Aristóteles, que la consideró vieja.

La *episteme* en Grecia había sido saber objetivo, en el sentido de no ser técnico; había sido saber por saber, y no saber para modificar –a esto segundo los griegos lo llamaron *tekhne,* técnica–. La *episteme* designó, además, un saber sistemático y no caótico, contrariamente a como habían entendido ellos, la historia, la cual era saber por acumulación. Por último, la *episteme* fue saber total y jamás fragmentario; así la antropología estudiaba la totalidad de lo humano, la caracterología y asimismo el alma.

La *scienza nuova* galileana aceptó las dos primeras características de la ciencia griega pero rechazó de plano la tercera. El hombre de ciencia dejaba de estudiar la realidad total de algo limitándose a investigar sólo los fenómenos observables de dicho algo. Así, una psicología científica posgalileana dejará la reflexión en torno al alma o a la dignidad del hombre y se atendrá a los fenómenos experimentales. Añadió Galileo una cuarta característica: no hay ciencia sin prueba, y ésta es matemática o bien es verificación.

Carece de sentido inquirir cuál sea la verdadera definición de ciencia. Lo único que importa es saber qué se entiende con

el término *ciencia* en cada momento histórico. El significado de ciencia no es eterno, sino que fluctúa según los avatares de la Historia. Resulta plausible imaginar que a mediados del siglo XXI aparezca otro significado de *ciencia.* No habría de qué extrañarse.

¿Qué tipo de saber es la antropología? No resulta posible responder con sencillez dado que la complejidad proviene del hecho que contamos con más de una. ¿Cómo instaurar las diferencias entre las distintas antropologías? Empezamos marcando los modos del saber.

Si se acepta –y parece arbitrio razonable– el paradigma de ciencia iniciado por el toscano Galileo y que se ha prolongado hasta nuestros días a pesar de las últimas vicisitudes (Max Weber, Dilthey, Kuhn, Lakatos, Popper, Feyerabend, Gadamer, Habermas, Ricoeur…), se puede confeccionar el cuadro siguiente:

Ciencias		*No-ciencias (saberes)*	
Formales y/o axiomáticas (de la coherencia)	*Empíricas (de la realidad)*	*Metafísicos (del sentido)*	*Críticos (de la reflexión)*
Matemáticas Lógica	*Naturales* Astronomía Física Química Geología Biología *Antropología*	Teología Moral Estética Derecho Política Filosofía *Antropología*	Filosofía analítica Metalenguaje
	Sociales Psicología Economía Historia Sociología *Antropología*		

El esquema traído separa saberes científicos y saberes no-científicos a condición de aceptar que los saberes empírico-

sociales no disfrutan de un lugar cómodo; por tal motivo se los coloca, en parte, bajo el epígrafe de las ciencias y, en parte, bajo la cabecera de las no-ciencias. La epistemología de las ciencias sociales no es negocio resuelto a satisfacción de todos. De aquí la complejidad e, incluso, embarazo de la metodología en saberes empírico-sociales. Como punto de orientación puede indicarse que estas ciencias se comportan como tales cuando trabajan con la estadística o bien con documentos (caso de la Historia), pero que ofrecen procesos más bien hermenéuticos o interpretativos al construir discursos más allá de la estadística o de la documentación.

Han hecho aparición tres géneros de antropología: *antropología física* inscrita en la biología; *antropología cultural* o etnografía catalogada dentro de la sociología y, por último, la *antropología filosófica* incluida en la filosofía, en cuanto ésta labora con discursos metafísicos o con reflexiones más allá de toda posible experiencia.

La *antropología física* es una ciencia empírico-natural; la *antropología cultural* es un saber científico social o humano. En cambio, la *antropología filosófica* ya no es ciencia, sino saber sobre el sentido del ser humano. Cada una de ellas tres puede aplicarse a los procesos educacionales. En el presente manual universitario se aborda exclusivamente la antropología filosófica.

CAPÍTULO 1
PROCESO EDUCATIVO Y ANTROPOGÉNESIS

1. Problemas de la antropología

Debido que a quien se educa es al ser humano y no a un chimpancé, no es de extrañar que resulte imposible abordar la cuestión educacional sin referirse al *anthropos* o realidad humana. Lo humano y lo educacional constituyen «significantes-significados» mutuamente referidos. Las dificultades que se encuentran al precisar el concepto de hombre se convierten en estorbos cuando se intenta esclarecer el concepto de educación. Pero asimismo se obtiene luz en la exactitud del significado de proceso educador cuando se logra rigor en el concepto de ente humano, y viceversa. Relacionar antropología filosófica y procesos educacionales es asunto que incumbe de lleno a la tarea de una antropología de la educación. Los rasgos de lo humano sirven para hacernos una idea más cabal de la tarea educativa. Antropología y pedagogía constituyen una circularidad enriquecedora.

La antropología se ha desarrollado en tres direcciones epistemológicamente diferenciadas (véase fig. 1.1).

En este primer capítulo del presente manual se aborda la antropología filosófica enfocada hacia la educación. Una doctrina que responda al puesto del hombre en la historia y

al sentido que legitima seguir en la existencia no puede quedar limitada a ninguna ciencia, ni empírica ni tampoco axiomática. Esto no es óbice para que una antropología filosófica pueda, y deba, arrancar de los datos ofrecidos por las ciencias empíricas, sean éstas de la naturaleza o sociales. Al fin y al cabo, un saber acerca de la significación del fenómeno humano no constituye tarea fácil dado que el hombre es realidad inacabada e inexorablemente abierta. Los hechos conocidos o acaso tan sólo construidos por las diversas ciencias resultan, pues, imprescindibles para la labor del filósofo antropólogo. Por si fuera poco, en el descubrimiento de dificultades de la antropología carecemos de criterio con qué enjuiciar los datos científicos; piénsese, por ejemplo, en los temas tratados por la bioética.

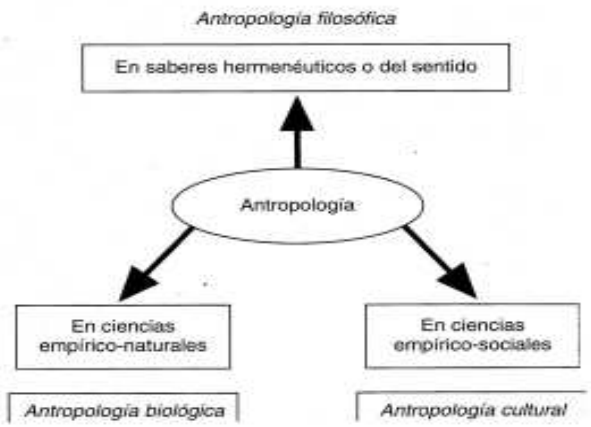

FIG. 1.1.

No puede perderse de vista que, así como la vida no es un objeto biológico, tampoco el hombre es un objeto antropológico. La etimología, en este caso, estorba en vez de ayudar. El «hombre en general» no pertenece a la esfera de los

datos; éstos se refieren ineluctablemente al hombre de carne y hueso, el cual es, sin duda, histórico. El concepto mismo de antropología no puede menos que acusar las variaciones temporales de lo humano. La evolución semántica del significado depende del proceso histórico.

Montaigne, en el siglo XVI renacentista, entiende al humanista como a aquel autor que escribe únicamente sobre temas humanos y filosóficos al margen de la teología. Los tiempos medievales han quedado atrás. Descartes, en el siglo XVII francés, intelige al hombre como dualismo de alma que piensa y extensión corporal. El alma, que no es materia, se libra del determinismo de la naturaleza y pasa a ser libre. Tal bifurcación de lo humano pesará sobre las antropologías posteriores, materialistas unas, espiritualistas otras. El empirismo del siglo XVIII se inclinó por ver en el hombre a un ser sólo observable. El sueco Linneo acaba, en el mismo siglo, por inscribir al ser humano como una especie biológica más dentro del reino animal.

El alemán Kant, fallecido en 1804, en su curso de *Lógica* formula tres graves preguntas: *¿qué puedo saber?, ¿qué debo hacer?* y *¿qué puedo esperar?;* epistemología, ética y teología. Advierte que los tres interrogantes se resumen en uno solo: *¿qué es el hombre?,* o sea, en la antropología. Parece que en el caso de Kant la antropología coordina y confiere sentido a saberes tan dispares, como son epistemología, ética y teología. Esto se debe a que ve en el ser humano una realidad polifacética.

El éxito del siglo XIX –piénsese, en el campo de la biología, en Darwin– enfoca el estudio del hombre desde el positivismo, desde lo ofrecido a la sensibilidad. El hombre es, y sólo es, su aparición a la experiencia sensible. Pero a lo largo del siglo XX nace otro enfoque, una de cuyas corrientes más

significativas es la filosofía existencial, con autores como Kierkegaard, Jaspers, Heidegger y Sartre. En Francia, durante el siglo XIX, surgen dos orientaciones contrapuestas en el enfoque antropológico: una, representada por Maine de Biran, entiende todo lo humano desde el sentido *íntimo;* la otra, presidida por Augusto Comte, se hace cargo del hombre arrancando del *hombre social.* En el siglo XX alemán, después del mito del superhombre –*Übermensch*– de Nietzsche, emergen tres autores, Husserl, Max Scheler y Heidegger, que abordan el tema del hombre de manera propia. En *Crisis de las ciencias europeas (Die Krisis der europaischer Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie)* Husserl comprende la historia de la filosofía moderna a modo de combate por el sentido del hombre. Scheler descubre en el ser humano a un dios inacabado, a un Fausto eterno. Heidegger, en *Ser y tiempo (Sein und Zeit),* se interroga acerca de lo elucidado en el concepto de antropología.

El significado de *antropología* se configura como una variable dependiente del decurso histórico (véase fig. 1.2).

2. DEL *ANTHROPOS* A LA *PAIDEIA*

El término *anthropos* es griego y significó *ser humano.* El vocablo *paideia,* igualmente griego, es costumbre traducirlo por *educación,* pero quizás fuera mejor verterlo al castellano con el significante de cultura y entrega, claro está, de dicha cultura. De hecho, el romano Cicerón lo tradujo al latín en el siglo I a. C. con la palabra *humanitas;* las humanidades son saberes que posibilitan el engendramiento social del hombre. Se sostiene que toda investigación en torno a lo humano conduce implacablemente hacia temas educacionales.

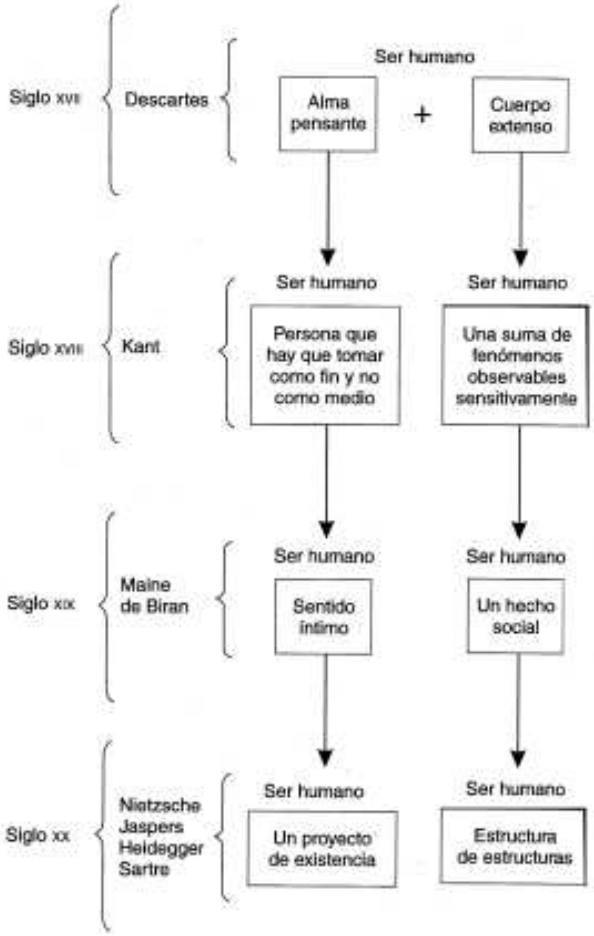

FIG. 1.2.

Parece que, al tocar el tema del hombre, lo primero que nos sorprende es su contrariedad y su contraposición. Pascal, un pensador francés del siglo XVII, define al hombre como rey destronado; Rousseau, otro francés, aunque del siglo XVIII, lo califica de animal depravado; el alemán Nietzsche, que muere en 1900, tilda al ser humano de bestia no fijada aún y

que, en consecuencia, se presta a toda suerte de extravíos. Sartre, nacido en París en 1905 y muerto en la misma ciudad en 1980, designa al *anthropos* como aquel ente que está condenado a ser libre; también lo designa a modo de pasión inútil de hacerse Dios. Lo que subrayan gráficamente los cuatro autores es la situación inestable, insegura, del hombre.

Tal intuición, no obstante, no es cosa de modernos y contemporáneos; desde el primer momento en que se reflexionó sobre el fenómeno humano hizo aparición ya la precariedad y también la ambivalencia de ser tan novedoso como es el hombre. Platón murió en Atenas, en el año 348 a. C., a la edad de ochenta años; en uno de sus primeros diálogos, *La apología de Sócrates*, pone en boca del propio Sócrates las palabras siguientes:

> Calias, le dije, si tus dos hijos fueran potros o becerros, tendríamos que tomar un cuidador de ellos y pagarle; éste debería hacerlos aptos y buenos en la condición natural que les es propia, y sería un conocedor de los caballos o un agricultor. Pero, puesto que son hombres, ¿qué cuidador tienen la intención de tomar?, ¿quién es conocedor de la perfección humana? [*Apología,* 20 a, b].

¿Quién puede definir la dirección de una biografía humana o de la historia entera?; pasmo, pues, ante *lo que sea* indefectiblemente el hombre. Tal perplejidad antropológica pide ayuda a la pedagogía. El ente humano queda percibido como esencia inesencial, como tarea. La suma de datos se muestra flaca en vistas a entregar al hombre. El cómo, el qué y el quién sea el *anthropos* es doctrina que no le viene dada a éste, sino que constituye su quehacer primario. El hombre pasa a ser animal crísico. Esta palabra hay que entenderla desde su etimología griega: *krisis,* en griego clásico, signifi-

có *decisión;* provenía del verbo *krino,* «yo decido». Al hombre le incumbe tener que decidirse, y aquí interviene ya el proceso educador. Éste pende de la decisión antropológica. Sin antropología no resulta factible la pedagogía (véase fig. 1.3).

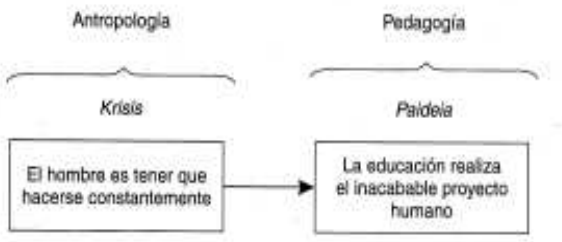

FIG. 1.3.

Un mamífero se pone en marcha para cazar cuando padece un desequilibrio neuroendocrino, una hipoglicemia; asimismo busca pareja desde el momento en que se produce otro desequilibrio hormonal, una hiperdescarga gonádica. La predación y el acto sexual reintroducen el equilibrio endocrino. Un mamífero es un animal fijado al que se podrá domesticar, pero su estructura no exige educación por estar de suyo cerrada. El hombre, por el contrario, no tiene una entidad invariable; ser hombre es inesquivablemente producirse, aunque podamos contar con individuos de la especie humana que se comporten como elementales mamíferos. Éste no es su sino: no va más allá de ser un accidente por causa de la falta, precisamente, de educación. Husserl, con el método fenomenológico, tampoco nos asegura qué sea el hombre, sino tan sólo el modo de conciencia en que aquel nos es dado.

En la obra *Ser y tiempo,* publicada en 1927, Heidegger se dedica al análisis del ente humano que él denomina *Dasein* (el «aquí-del-ser»). Lo propio del ente humano es «ser-en-el-mundo» (*In-der-Welt-sein,* en alemán); el mundo configura el

ámbito en el cual puede esbozar todos sus proyectos a fin de tirar adelante consigo mismo.

El horizonte último del hombre es el tiempo; tiempo que vive auténticamente cuando lo vive en la angustia (*Angst*, en lengua alemana). La estructura heideggeriana de «ser-en-el-mundo» reclama la pedagogía. Éste constituiría un posible enfoque de la antropología de la educación. Pero, abórdese como se quiera, lo palmario está en que la estructura y la dinámica antropológicas postulan la práctica educativa como su complemento y sentido, tanto biográfico como histórico (véase fig. 1.4).

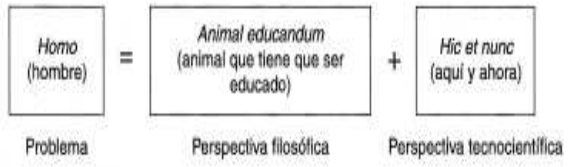

FIG. 1.4.

El ser humano se manifiesta problemático; la antropología filosófica se hace con el problema y, aparte, las ciencias de la educación –entre ellas la ciencia empírico-social llamada antropología cultural de la educación– y las tecnologías educativas procuran encarnar en la realidad biosocial los proyectos de hombre decididos. Una antropología biológica resulta pedagógicamente insuficiente. Lo propio hay que sostener con respecto a las antropologías culturales o psicológicas o sociológicas. La razón está en que las ciencias empíricas se limitan a *lo que hay* y jamás a *lo que tendría que haber*, y este segundo aspecto resulta inexcusable cuando se plantea la tarea de educar, bien sea a una persona, bien a un colectivo.

3. DE LA *PAIDEIA* AL *ANTHROPOS*

La consideración que acabamos de hacer en torno a la esencia de lo antropológico ha quedado abierta inexcusablemente a la pedagogía. A continuación vamos a descubrir que el análisis del proceso educador remite de manera obligada a la antropología y, de forma particular, a la antropología filosófica o antropología que reflexiona más allá de toda posible experiencia.

No hay modo de pensar en el hecho educativo sin referencia a su *para qué.* Al fin y al cabo, siempre que se educa, se educa a alguien, para algo. Este *para algo* le es consustancial a la acción formadora. Constituiría un despropósito considerable poner en marcha un proceso educativo –que será éste, pudiendo siempre ser otro– sin haber decidido con anterioridad la meta del proceso indicado. En la naturaleza las cosas acontecen distintamente debido a que lo natural es así, no pudiendo ser de otra manera (véase fig. 1.5).

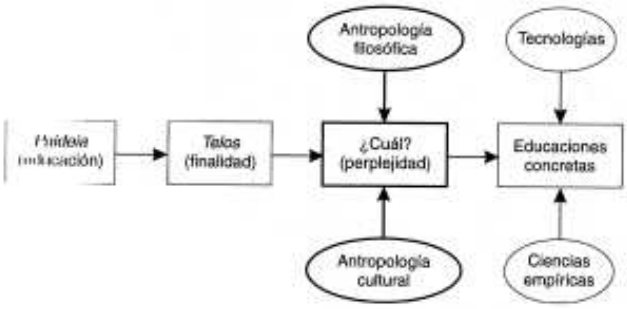

FIG. 1.5.

Max Scheller, fallecido en Frankfurt am Main en 1928, asegura en su libro *La situación del hombre en el mundo* que, a

lo largo de la historia, jamás el ente humano había constituido un problema tan grave para consigo mismo como en el momento actual. Tal situación de embarazo y de desconcierto agrava notablemente el hecho de tener que educar. La posmodernidad o negación de metas comunes abandona los procesos educativos en el campo de la pura facticidad. Educar cuando se carece de imágenes de hombre seguras acaba siendo un simple hacer; lo de menos es a dónde conduce la actividad. En tal coyuntura no disfruta de mayor valor educar para la guerra, como en Esparta, que educar para la belleza y armonía, tal como sucedía en Atenas. Sólo se cuenta con aquello que hay, pero no se dispone de aquello que tendría que haber: pastosidad del hecho educador por falta de antropología.

Sócrates, hijo de escultor y de partera, fue un pensador que pasó toda su vida en la ciudad de Atenas, donde murió en el año 399 a. C., condenado a beber la cicuta. Se dedicó a educar a sus conciudadanos basándose en dialogar con ellos en plazas y calles. ¿Qué les enseñaba?; pues a preguntarse: ¿en qué consiste ser hombre? La educación dialógica o dialéctica que practicaba tenía un solo tema: el ser humano. Dialogar con los semejantes a fin de dar con la verdad suponía que ésta no estaba dada de una vez por todas, por lo menos en el seno de la sociedad histórica, y suponía también que el esclarecimiento de lo humano era la condición de posibilidad de toda verdad. La cooperación en preguntas y respuestas, acto educativo esencial para Sócrates, hacía posible el acercamiento a la esencia del *anthropos.* En el escrito de Platón que lleva por título *Apología de Sócrates* se leen las ideas siguientes, del propio Sócrates: «El mayor bien para un hombre es tener conversaciones cada día acerca de la virtud y de otros temas [...] Una vida sin examen no tiene objeto vivirla para el ser humano [38 a]».

Educar sin antropología deja *ipso facto* de ser educación, mudándose en vulgar adiestramiento.

Enseñar es transmitir símbolos lingüísticos: míticos, religiosos, artísticos, científicos, históricos. El filósofo alemán Cassirer falleció en Princeton, Estados Unidos, el día 13 de abril de 1945; tanto en sus tres tomos de *La filosofía de las formas simbólicas* como en su libro *Ensayo sobre el hombre,* publicado en 1944, hace notar que la humanidad, en vez de consistir en una esencia metafísica, en un ideal eterno, no es más que aquella actividad que produce a lo largo de la historia símbolos lingüísticos, míticos, religiosos, artísticos, científicos e históricos. La práctica educadora carece de sentido sin referencia a lo antropológico. Educar es engendrar a lo humano. La pedagogía cuenta sólo con un tema central: ¿qué es el hombre? Toda meditación en torno a lo educativo supone una elucidación de la imagen de hombre. Cualquier práctica educadora arranca de una representación antropológica, de manera consciente o acaso sólo inconscientemente.

La educación es una praxis como mínimo de aprendizaje: se aprenden informaciones, actitudes y hábitos. Tal práctica educadora supone, desde luego, una naturaleza biológica proporcionada por un código genético; pero, sobre todo, implica una civilización a transmitir, es decir, una comprensión de lo humano (véase fig. 1.6).

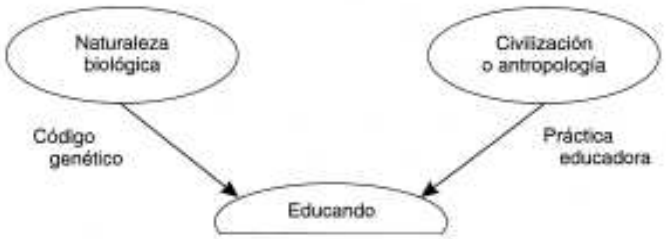

FIG. 1.6.

La praxis educadora exige una antropología. Ésta encierra la liberación progresiva del hombre, ya que éste, fabricando cultura, o sea un mundo que le es propio, se libera en parte de la necesidad natural. El *anthropos* es la unidad funcional implicada en la praxis educativa.

Toda civilización en su área cultural encierra productos de la razón, pero éstos no tienen por qué ser científicos. No debe confundirse producto de la razón con cientificidad.

Contamos con lo racional y con lo irracional; pero asimismo producimos lo razonable, a mitad de camino entre uno y otro ámbito. Pensar que todo lo que se puede decir justificadamente sobre el hombre lo cuentan únicamente las ciencias empíricas es una petición de principio, pero en ningún caso una actividad científica. Las ciencias no lo dicen todo en antropología. Los alemanes Dilthey y Rickert, muy a principios del siglo XX, distinguieron entre ciencias de la naturaleza (*Naturwissenschaften*) y ciencias del espíritu, el primero (*Geisteswissenschaften*) y ciencias de la cultura, el segundo (*Kulturwissenschaften*). Actualmente puede distinguirse entre ciencias de la realidad (por ejemplo, biología o sociología) y saberes del sentido (verbigracia: antropología filosófica o ética). Una doctrina sobre el hombre nunca será completa si se reduce a las ciencias de la realidad (véase fig. 1.7).

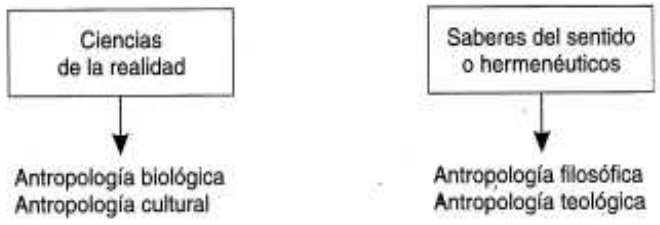

FIG. 1.7.

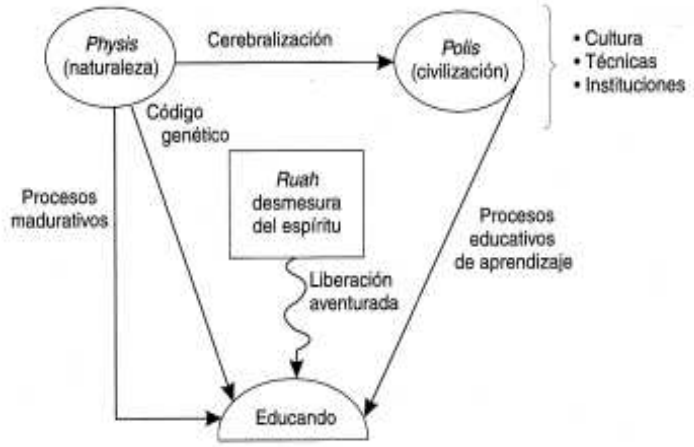

FIG. 1.8.

Esta insuficiencia del discurso científico y de la intervención tecnológica para hacerse cargo de la totalidad de lo antropológico quedó planteada seriamente en el siglo XVII francés cuando Descartes, en su libro *Meditaciones,* sentó que el ser humano queda constituido por el hecho de tomar directamente conciencia de sí mismo como un ente cuya existencia se descubre en el acto de pensar: «Je pense, donc je suis». Pero en la Meditación VI afirma que, si bien es verdad que la esencia del hombre reside en el pensamiento, no es menos verdad que la integridad de lo humano queda definida por la unidad de una sustancia pensante y de un cuerpo extenso. Las antropologías que se ciñen a describir y a organizar lo descrito pierden el *je pense* o conciencia constituyente. Las pedagogías psicologistas o sociologistas jamás darán cuenta de la complejidad del *anthropos* porque pierden el sentido o significación del fenómeno humano, limitándose a elaborar ciencia a partir de los datos. La antropología filosófica, en cambio, analiza las condiciones de posibilidad del proceso educativo, y dichas condiciones no son hechos, sino

aprioris que es preciso analizar con métodos no científicos, como pueden ser el fenomenológico y el hermenéutico.

En los tres capítulos siguientes se desarrolla la antropología filosófica de la educación según el modelo de *anthropos* que describe la figura 1.8.

BIBLIOGRAFÍA

Cassirer, E.: *Antropología filosófica,* México, FCE.
Coreth, E.: *¿Qué* es *el hombre?,* Barcelona, Herder.
Dienelt, K.: *Antropología pedagógica,* Madrid, Aguilar.
Foucault, M.: *Saber y verdad,* Madrid, Ediciones de la Piqueta.
Fullat, O.: *Filosofía: problema y concepto,* Barcelona, Vicens Vives.
____: *Verdades y trampas de la pedagogía,* Barcelona, CEAC.
Gadamer, H. G.: *Verdad y método* (2 vols.), Salamanca, Sígueme.
García Bacca, J. D.: *Antropología filosófica contemporánea,* Barcelona, Anthropos.
Gehlen, A.: *Antropología filosófica,* Barcelona, Paidós.
____: *El Hombre,* Salamanca, Sígueme.
Habermas, J.: *Teoría de la acción educativa,* Madrid, Taurus.
Harris, M.: *El desarrollo de la teoría antropológica,* Madrid, Siglo XXI.
Kuper, A.: *Antropología y antropólogos,* Barcelona, Anagrama.
Landmann, M.: *Antropología filosófica. Autointerpretación del hombre en la historia y en el presente,* México, UTEHA.
Lévi-Strauss, C.: *Antropología estructural,* Madrid, Siglo XXI.
____: *La antropología como ciencia,* Barcelona, Anagrama.
Morín, E.: *El método. Las ideas,* Madrid, Cátedra.

CAPÍTULO 2
EL HOMBRE COMO *PHYSIS* O NATURALEZA

1. La naturaleza

Al parecer es indiscutible que el ser humano pertenece a la naturaleza; ocupa espacio y también tiempo. Es una especie más de la zoología. El hombre es tan natural como el granito, la cebolla o la jirafa. Está ahí como los restantes pedazos de naturaleza. Pero las cosas dejan de ser tan obvias si preguntamos:¿qué es la naturaleza?, ¿cuál es el significado del vocablo naturaleza? La contrariedad surge al tener que responder a este par de preguntas.

Ya la *Enciclopedia* de D'Alembert y Diderot, terminada en 1772, advirtió, al abordar el significante *naturaleza –nature* en esta enciclopedia francesa–, que se trataba de un término vago e impreciso. Con anterioridad a los romanos, los griegos utilizaron una palabra, *physis* –que ha dado más tarde *física*–, que señalaba hacia cosas parecidas a las apuntadas por *naturaleza.* El vocablo *physis* deriva de la raíz indoeuropea *bhu,* que, como verbo, significa «producirse», «llegar a ser»; y que, en cuanto sustantivo, señala «tierra», «suelo», «lugar». Es el origen, desarrollo y resultado de un proceso. El verbo griego *phyo,* de donde procedía *physis,* indicaba «producir», «engendrar», «hacer crecer». *Physis* es aquel ámbito en el cual

todo se produce, viniendo unas cosas desde siempre de otras, incluidos los dioses. La *physis* era autosuficiente, no necesitaba creador alguno.

Con la aparición de los sofistas, en la segunda mitad del siglo V antes de Cristo, nace el concepto de *nomos* –ley escrita por los hombres– y el de *polis* –espacio geográfico y civilizado que hace posible la existencia del hombre–, concepto que rompe el monolitismo de la *physis,* con lo cual el significado anterior de esta palabra sufre mudanza. En adelante habrá que contar con *physis* –lo que es así, no pudiendo ser de otra manera– y con *polis* o *nomos* –lo que es así, pudiendo siempre ser de otra manera– (véase fig. 2.1).

FIG. 2.1.

Esta incursión por la cultura griega facilita la comprensión del significado de *naturaleza.* Los latinos denominaron a ésta *natura,* término enlazado con el verbo *nascor,* nacer; la naturaleza es etimológicamente aquel ámbito en el cual unas cosas nacen de otras inacabablemente. Las concepciones griega y latina han proporcionado las principales direcciones semánticas de *naturaleza* (véase fig. 2.2).

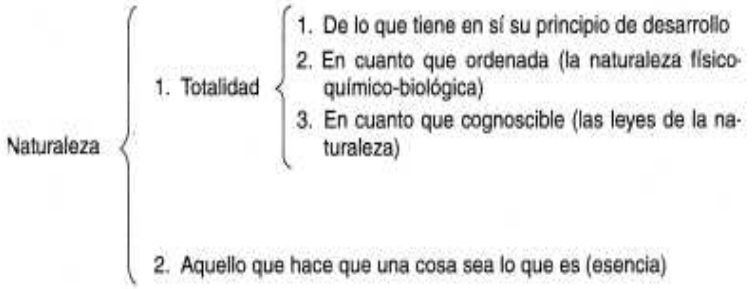

FIG. 2.2.

Los filósofos presocráticos redactaron tratados sobre la naturaleza –*peri physeos* en griego–: Anaxágoras, Anaximandro, Parménides, Heráclito, Empédocles... abordaron el tema. Aristóteles, muerto en el año 322 a. C. en la isla de Eubea, donde se había retirado después del fallecimiento de Alejandro Magno, consideró insuficiente el estudio que los presocráticos habían realizado sobre la naturaleza. Entendió a ésta como aquello que dispone de un principio interno del acontecer. Aristóteles escribe en la *Física:*

> Entre los entes, unos existen por naturaleza, otros por otras causas; por naturaleza existen los animales, las plantas y los cuerpos simples [...] Cada ser natural tiene en sí el principio de mudanza [...] En cambio, una cama, una túnica y cualquier otro objeto de esta clase [...], en la medida en que está producido artificialmente, carece de tendencia natural al cambio [II, 192 b].

Resulta ser natural lo que se produce según su orden propio y no al azar. Los descendientes de gatos son gatos, y jamás perros. El sol, cada día del año, sale a su hora. La naturaleza será, en consecuencia, *kosmos,* que en griego significa-

ba «orden y armonía». Esta «naturaleza-cosmos» permitirá, durante el Renacimiento italiano, que Galileo conciba la naturaleza como conjunto de relaciones cognoscibles matemáticamente. La física de la cualidad da paso, así, a la física de la cantidad. La noción de naturaleza se convierte en el correlato del conocimiento de las leyes que objetivan a los movimientos tanto astrales como terrestres. Para Descartes, la palabra *naturaleza* designa a la propia materia, y no sólo a la físico-química, sino a cuanto es extenso –*res extensa*–, aunque sea cuestión de un cuerpo humano. El filósofo alemán Kant, perteneciente a la Ilustración alemana (*Aufkärung* del siglo XVIII), proporciona una significación precisa de *naturaleza* en su obra *Prolegómenos a toda metafísica futura*, donde afirma: «La naturaleza es la existencia de las cosas en tanto que determinadas por leyes universales [...] *Materialmente* es la totalidad de objetos de la experiencia; *formalmente* es la conformidad de los objetos de la experiencia a leyes [II parte, párrafos 14-17]».

Así inteligida, la naturaleza se opone a la idea de libertad, como se oponen lo que sucede en conformidad con leyes y lo que sucede al margen de leyes necesarias y rígidas (véase fig. 2.3).

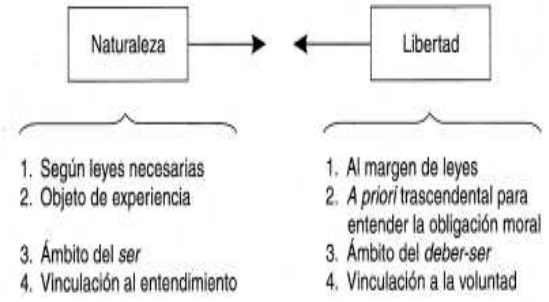

FIG. 2.3.

Parece sensato sostener que el ser humano no puede reducirse a naturaleza disfrutando también del espacio de la libertad.

Los pensadores de la Grecia clásica habían sospechado ya que el *anthropos* era algo más que un pedazo de *physis,* entre otras razones porque se trata de un trozo de naturaleza que *dice* lo que la naturaleza sea. Tampoco era dios el ser humano: se trataba de una realidad a mitad de camino entre lo natural y lo divino. Se le designó con expresiones tales como *zôon lógon ekhon* (animal hablante) y *zôon politikón* (bestia que vive en sociedad, en la *polis,* que no es precisamente sociedad de hormigas o de abejas).

El hombre es, de entrada, un ser de la naturaleza, y de esto trata precisamente el presente capítulo. En el capítulo tercero nos haremos cargo de la dimensión histórico-social de lo humano, dejando para un cuarto capítulo otras posibilidades del hombre.

2. Evolución, genética, neurología y endocrinología

El educador, familiar o escolar, formal, informal o bien no formal, labora sin falta sobre una realidad humana que originariamente es el resultado de la evolución de las especies biológicas, resultado igualmente de la genética parental, de la bioquímica del cerebro y, por último, de los procesos endocrinos. Éste constituye el punto cero de no importa qué modalidad educativa.

La especie humana es resultado de filogénesis, o evolución, así como cada individuo humano se explica desde su ontogénesis, o embriogénesis, o proceso que va desde una célula germinal hasta *este* varón o *esta* hembra humanos. La

ontogénesis arranca de una situación concreta de la filogénesis.

No resulta cómodo precisar el significado de *evolución.* El biólogo francés Jean Rostand publicó, en 1940, el libro *L'homme,* en el que sostiene que el ser humano es un producto de la naturaleza a través de la evolución. Pero ¿qué es la evolución?; cuenta que consiste en una serie de modificaciones progresivas que tienen como punto de partida organismos elementales. Cabe preguntar todavía si la evolución es una teoría, una hipótesis o bien ya un hecho. El propio Rostand la define como hipótesis, ya que nadie ha estado presente en las modificaciones que han sacado lo superior a partir de lo inferior; sin embargo, añade, es la hipótesis más admitida entre los biólogos. Parece sensato definir actualmente la evolución como el conjunto de transformaciones que han conducido a la aparición y posterior diversificación de las especies, por filiación, a partir de una misma forma de vida primitiva.

Darwin, en el siglo XIX, quedó convencido de la evolución biológica. Una dificultad surgió muy pronto: cómo compaginar herencia biológica (necesidad) y evolución biológica (azar). Podemos imaginar que los mecanismos evolutivos en momentos concretos irrumpen en los hereditarios, produciéndose lo novedoso. El código genético sufre mudanza –¿por radiaciones?– en contra de lo previsible (véase fig. 2.4).

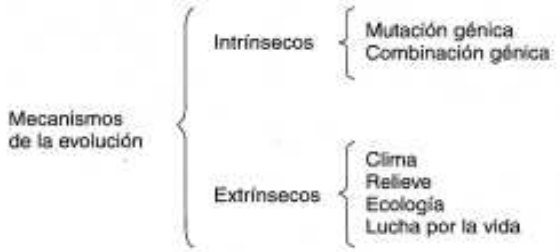

FIG. 2.4.

Los mecanismos intrínsecos determinan la aparición de individuos diferentes de sus progenitores. La modificación génica recién aparecida se transmite a la descendencia, con lo que se cuenta con una especie nueva. Los mecanismos extrínsecos seleccionan a continuación el auge o bien la desaparición de la nueva especie, y también de las especies anteriores. El grupo humano apareció probablemente de la forma descrita. Cualquier educando, en consecuencia, trae consigo conductas filogenéticas de millones de años atrás (véase fig. 2.5).

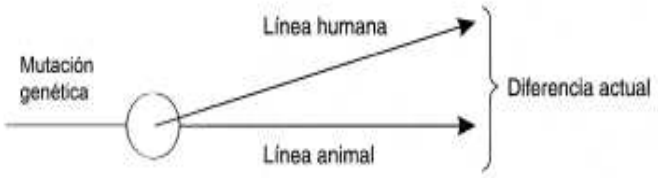

FIG. 2.5.

En educación, empero, se interviene en la conducta de individuos, los cuales son el resultado concreto de la genética. Entre las ciencias biológicas la genética trata de la reproducción a todos los niveles donde ésta se produce, trátese de un individuo humano o bien de una célula o de una molécula. Los cromosomas, en el caso humano, encierran unidades genéticas llamadas *genes.* Éstos transmiten los caracteres de los padres en el momento de la fecundación. Los genes llevan *información genética.*

Este programa genético se ejecuta bioquímicamente, produciendo un individuo desarrollado. Actualmente está desarrollándose la *ingeniería genética,* que es una técnica de manipulación, bien sea *in vitro,* bien *in vivo,* del material

genético de los individuos. Las consecuencias en este momento son todavía imprevisibles.

La herencia genética de un individuo humano se objetiva en el cerebro de éste, cerebro que explica en gran parte la conducta. Sin duda, el cerebro es el elemento más interesante de todo el sistema nervioso en vistas a obtener una adecuada comprensión del fenómeno humano. El cerebro del hombre es el resultado de la evolución filogenética. Los múltiples pliegues del cerebro del hombre le permiten aumentar considerablemente su superficie sin necesidad de aumentar el volumen del cráneo. Los dos hemisferios, que en los animales inferiores desempeñan funciones simétricas, en el hombre desarrollan actividades distintas, aumentando de tal guisa su capacidad funcional. El cerebro humano otorga mayor importancia a las capacidades cognitivas que a las sensoriales y a las motoras, más propias de las restantes bestias.

Anatomía y fisiología del sistema nervioso condicionan notablemente las funciones psíquicas del hombre. El funcionamiento de la red nerviosa descansa en la transmisión de señales entre las células de los órganos receptores y las neuronas, entre las propias neuronas y entre éstas y los órganos que responden o efectores. Tales señales tienen naturaleza eléctrica y también naturaleza química –los neuroconductores–. Los neuroconductores excitan o bien inhiben la neurona.

Indiscutiblemente, todo proceso educacional pasa por el sistema nervioso del educando y también del educador (véase fig. 2.6).

En el ser humano funcionan el paleocórtex, el mesocórtex y el neocórtex; el primero de los cerebros ata al presente mediante sensaciones, percepciones y respuestas; el mesocórtex vincula al pretérito, a la cultura en el caso antropológico, a través de la memoria y, por último, el neocórtex lanza hacia el

futuro valiéndose de la imaginación y de la voluntad. El cerebro, como observa Zubiri, no intelige, no tiene sentimientos, ni decide, sino que coloca al hombre en la situación de tener que hacerlo.

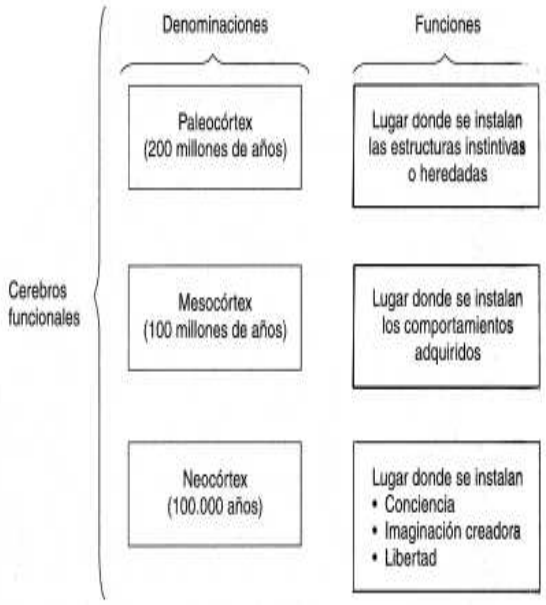

FIG. 2.6.

La herencia genética programa al cerebro, y éste pone en funcionamiento a las glándulas endocrinas, que segregan hormonas o sustancias químicas que cumplen diversas funciones, como estimular órganos, excitar ritmos funcionales, conmover la vida instintiva y también modular los procesos psíquicos.

El verbo griego *hormán* significó «poner en movimiento», «dirigirse hacia», «precipitarse», «excitar». El participio activo fue *hormôn,* «lo que mueve o excita». De aquí deriva la palabra *hormona.*

La neuroendocrinología proporciona explicaciones de fenómenos psicosomáticos tales como afectos y emociones, memoria, agresividad, sexualidad, sed, hambre...

3. Cuerpo carnal

El hombre, desde la perspectiva natural, es organismo psicobiológico que se intelige a partir de la evolución, de la genética, del sistema nervioso y de la endocrinología. Se ha estudiado en el apartado anterior. En éste nos centraremos en la corporeidad humana. El *hombre* es cuerpo. ¿Qué significa *ser cuerpo?* No ofrece estorbo mayor señalar con el índice el volumen corporal de alguien o de uno mismo; lo que constituye un inconveniente es tener que decir qué es el cuerpo de los humanos.

El cuerpo es materia en oposición a espíritu, pero es materia corpórea; es decir, aquella materia que nos permite estar presentes en el mundo. Los griegos –punto de referencia obligado, porque Occidente se vuelve comprensible a partir precisamente de Atenas, como igualmente a partir de Jerusalén y de Roma– distinguieron entre *soma*, *zoé* y *sarx*. El *soma* se limita a estar ahí. El *zoé* –de donde deriva zoología– es la vida entendida como unidad *a priori* de la sucesión de estados vitales; es ya cuestión de estar en el cambio que experimentan los entes vivos. En el hombre, el *soma* o materia corporal pasa a ser ya *sarx*, carne humana, *soma sarkikón*, cuerpo carnal de hombre y no cuerpo de nube o ballena.

El cuerpo del hombre, distinto del de las restantes bestias, nos sitúa en la realidad, mientras que el de los demás animales se limita a sentirse afectado por los estímulos y a responder fatídicamente a éstos. El cuerpo animal, el *zoé*, se limita a sobrevivir; a ir tirando; en cambio, el cuerpo huma-

no, la *sarx*, tiende a situarnos de otra manera en la realidad. El cuerpo del hombre no es únicamente recepción sensible de la circunstancia –*aísthesis* en griego significó «sensación»–, ni tampoco reconocimiento –*mnéme*– por experiencia –*empeiría* en la lengua griega–, sino que es lo que posibilita la experiencia de lo real en cuanto que real. El cuerpo del lactante le permite a éste estar en el mundo, o tomar posesión de él, mamando, es decir, oralmente. En el adulto este tomar posesión pasa a ser consciente como mínimo en forma de posibilidad inmediata.

Algo es cosa u objeto cuando puede ser tocado por la mano o bien visto con los ojos. La existencia de los objetos en el mundo depende de mi perspectiva, de mi rostro que ve. Este rostro, en cuanto que ve objetos, es *u-topos*: se coloca fuera del espacio. La visión humana del mundo posibilita el ámbito de cosas reales. Éstas pueden ser tocadas con las manos.

En la literatura bíblica, el cuerpo es siempre inferior al espíritu. Así, cuando el evangelista Juan se refiere a la encarnación de Dios, lo dice en estos términos: «Y el Dios-Verbo se hizo carne y acampó entre nosotros [1, 14].»

La carne –*sarx* en griego– señala lo opuesto a lo que es perfecto, Dios. La Biblia hebrea no distinguió con precisión, en el ser humano, entre *basar* y *nephesh*, viendo en él a un único organismo psicofisiológico. Cuando apunta a *ruah*, soplo que procede de Dios, ve a éste íntimamente mezclado con los dos elementos anteriores. La *sarx*, la carne, designará siempre, esto sí, a la fragilidad.

En la esfera de la cultura griega, Platón vio en el cuerpo la negación del pensamiento y, en consecuencia, algo dañino. Este texto del *Fedón* resulta significativo; le hace decir a Sócrates:

> En tanto tengamos el cuerpo y nuestra alma esté contaminada por la ruindad de éste, jamás conseguiremos suficientemente aquello que deseamos. Afirmamos desear lo que es verdad. Pues el cuerpo nos procura mil preocupaciones por la alimentación necesaria; y, además, si nos afligen algunas enfermedades nos impide la caza de la verdad [66 b].
>
> Cuando nos desprendamos de la insensatez del cuerpo [...] conoceremos por nosotros mismos todo lo puro, que eso es seguramente lo verdadero [67 a, b].

Probablemente haya que interpretar la doctrina de Platón acerca del cuerpo no tanto en el sentido de la perversión de éste, sino en cuanto que hechiza y distrae. El cuerpo no sería el hontanar del mal; sería el lugar de la distracción existencial. De todas formas, el deseo sensible crucifica el alma en el cuerpo, según expresión de Platón en el diálogo *Fedón* (83 d).

En la línea platónica, pero ya en el siglo XVII y corrigiendo en parte el dualismo platónico, afirma Descartes en su libro *Meditaciones:*

> Mediante las sensaciones de dolor, hambre, sed, etc., la naturaleza me enseña que no sólo estoy en mi cuerpo como el barquero en su barco, sino que estoy íntimamente ligado a él y en cierto modo mezclado con él, de manera que junto con el cuerpo formo una unidad. Pues, de lo contrario, yo que no soy más que algo pensante, no sentiría dolor [VI, 13].

Pero, en el fondo, el cuerpo cartesiano es un objeto mecánico estudiado por el espíritu. Tal mecanización de lo corporal alcanza su máxima representación en un médico francés, La Mettrie, quien en su obra *El hombre máquina,* pu-

blicada en 1747, reduce todo lo humano a materia y a procesos mecánicos.

Para otro francés, Bergson, que falleció en París en 1941, el problema del cuerpo deja de ser teórico, transformándose en práctico; tener un cuerpo es actuar, es dirigirse hacia aquello que no somos. Trata el tema en *Materia y memoria. Ensayo sobre la relación entre el cuerpo y el espíritu,* libro publicado en 1896. El cuerpo, según Bergson, dibuja la perspectiva de la acción posible que puedo ejercer sobre el mundo.

Jean-Paul Sartre nació en París en 1905, y murió en la misma ciudad en 1980. Su concepción de la realidad es ontológicamente dualista, y de un dualismo radical. Entre el *en-soi* (lo que es en sí) y el *pour-soi* (lo que es para sí o toma de conciencia) no puede establecerse punto de contacto alguno. Al fin y al cabo el *pour-soi* consiste en «tomar conciencia de»; o no ser, el *en-soi.* En 1943 publicó, en Gallimard, *El ser y la nada,* obra en la que expone su ontología. En ella trata el tema del cuerpo. Distingue entre «cuerpo-para-sí» y «cuerpo para-otro», el cuerpo en cuanto tengo conciencia de él y el cuerpo en cuanto que es experimentable por otro. Escribe en la obra indicada: «El *cuerpo-para-sí* jamás es un dato que pueda conocer: está ahí en cuanto que superado (por la conciencia que tengo de él)» [p. 372]. «El *cuerpo-para-otro* es la pura presencia de otro en mi mundo» [p. 409].

A este par de modalidades de cuerpo añade una tercera, que es «cuerpo-para-otro-para-mí». Afirma: «Con la aparición de la mirada de otro se me revela mi *ser objeto*, es decir, se me revela mi trascendencia como trascendida [p. 419]».

El cuerpo que soy (cuerpo del que me apercibo) acaba en cosa que no soy (*cuerpo-objeto* para la mirada corporal de otro).

Frente al planteamiento dualista sartriano, Merleau Ponty, que falleció en París en 1961, se refiere a un *cuerpo-*

vivido, funcional, anterior al cuerpo anatómico, que considera como una abstracción del primero. En el año 1945 publicó *Fenomenología de la percepción,* en Gallimard, donde se refiere al *yo-corporal* y al *cuerpo en-el mundo.* En contra de Descartes, no contamos con un *Je pense* y después un *Je suis,* sino al revés; porque existo, pienso. En la obra indicada sostiene que:

> No es el *Yo pienso* el que contiene de forma eminente al *Yo soy,* no es mi existencia la que depende de la conciencia que tengo de ella; sucede al revés, el *Yo pien*so queda integrado en el movimiento de trascendencia del *Yo soy.* La conciencia se intelige desde la existencia [p. 439].

No somos *ego cogito,* sino *ego percipio* (yo percibo). El *yo percibo* jamás será un espíritu puro; forzosamente se tratará de un *sujeto encarnado* (p. 369). Percibir es estar abocado al mundo, enraizarse en la existencia mundanal. Cuerpo y mundo forman un solo movimiento. Cuerpo y mundo se tocan como una mano tocando a otra; las dos palpan y las dos son palpadas. La experiencia vivida del cuerpo es originaria y prerreflexiva. Sabemos el espacio a través del cuerpo. Leemos, en la misma obra *Fenomenología de la percepción:* «No estoy delante de mi cuerpo, estoy en mi cuerpo, mejor aún: soy mi cuerpo [p. 175]».

Conocemos las cosas del mundo porque éstas son la prolongación de mi carne. El mundo es mi cuerpo exterior, que sólo artificiosamente puede pensarse como objeto. Con todo, somos mundo, pero no somos el mundo; comprender algo es acogerlo en nuestra carne. Somos exterioridad, pero igualmente interioridad. La carne o cuerpo es el lugar del entronque entre ambas.

La fenomenología desarrollada en el siglo XX, uno de cuyos representantes ha sido Merleau-Ponty, ha distinguido entre *cuerpo-objeto* y *cuerpo-sujeto* o *cuerpo-propio:* el primero no admite otras relaciones entre sus partes o entre él y el resto de objetos que unas relaciones exteriores y mecánicas. El corazón en el que interviene un cirujano para colocar una válvula es *cuerpo-objeto.* El *cuerpo-propio* designa a mi cuerpo como centro de mi existencia, como fuerza vivida de percibir y de actuar, es decir, como medio de que dispone el sujeto para insertarse en el mundo. Mi dolor de muelas es asunto del *cuerpo-propio.* Éste pasa a ser el *aquí* absoluto sobre el cual carezco precisamente de perspectiva. Contamos con mundo percibido porque hay un punto cero que lo permite; y no es otro que el *cuerpo-propio* (véase fig. 2.7).

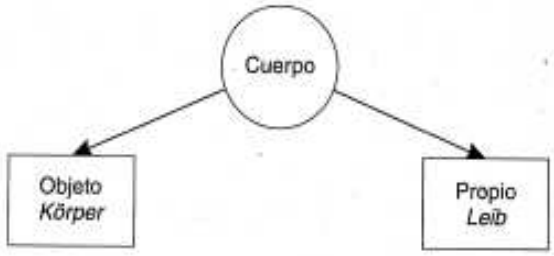

FIG. 2.7.

La lengua alemana distingue entre *Körper,* que vendría a ser el *cuerpo-objeto* para nuestro caso, y *Leib,* que desempeñaría la función que acabamos de atribuir al *cuerpo-propio. Körper* designa al cuerpo en cuanto objetivo y cosificado; *Leib,* por el contrario, señala al cuerpo de un sujeto, al cuerpo mío, tuyo o bien suyo, jamás al cuerpo nuestro o vuestro, al cuerpo de un colectivo.

Siempre estamos extendidos en el espacio y desarrollados en el tiempo, pero lo estamos en nuestro cuerpo. Bebés,

niños, adolescentes, adultos y ancianos viven y existen dentro de las coordenadas espacio-temporales, *pero* indefectiblemente se hallan, en éstas, *en* su propio cuerpo; y, además, en cada edad y en cada situación –enfermo, sano o moribundo– se vive de forma particular este estar inexorablemente en el cuerpo de uno.

4. Procesos madurativos

Konrad Lorenz, austríaco, es el fundador de la etología juntamente con Tinbergen. En un libro redactado junto con Leyhausen sostiene que en ningún modo está todo el hombre metido en el animal, pero sí está todo el animal en el hombre. Precisamente esta segunda parte del aserto es la que se aborda aquí, dejando la primera para otros capítulos. El punto cero de una posible educación no es otro que el código genético que nos trae al mundo, programación inicial que se modifica en contacto con la esfera no humana, trátese del aire, del agua, de la alimentación o de la presión atmosférica (véase fig. 2.8).

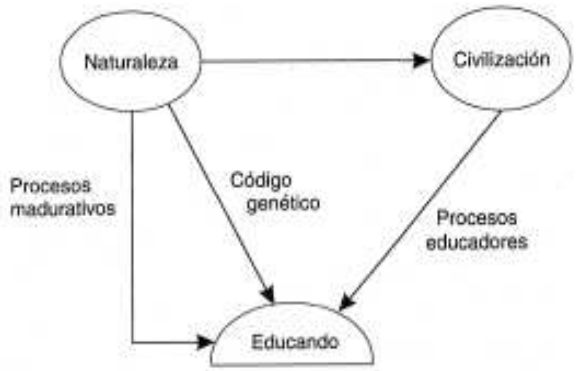

Fig. 2.8.

Llamamos aquí *procesos madurativos* al conjunto de transacciones que tienen lugar entre un código genético humano y el mundo natural; mundo que en el límite sería una realidad no alterada por el fenómeno antropológico. La digestión, la respiración, la función renal, la estimulación sensorial y las respuestas que se dan, etc., configuran un haz de transacciones entre el individuo y el medio, haz de transacciones que en los primeros momentos es casi virginal y que, poco a poco, queda alterado por los procesos educadores, o procesos que transaccionan el código genético –modificado ya por el medio ambiente natural– con un mundo humano o civilizado.

En la cotidianidad resulta difícil separar *procesos madurativos* y *procesos educadores,* pero metodológicamente no sólo es esto posible, sino también aconsejable a fin de hacemos cargo del único animal capaz de educarse –si se distingue entre adiestramiento y educación–. El ser humano comienza siendo, a ojos vista, un perfecto mamífero. Sobre esta plataforma es preciso inteligir tanto los procesos educativos de aprendizaje como posibles procesos de liberación y de compromiso posteriores.

Algunos han distinguido entre organismo biológico del hombre y psiquismo humano. No descubro razones suficientes para tal distinción. Un individuo humano es psicoorgánico de una sola pieza, como le acontece al escarabajo y al mulo. Todo lo psíquico transcurre orgánicamente, y viceversa. La plataforma originaria, pues, de la educación, es psicosomática. No contamos con psiquismo por un lado y organismo biológico por otro, sino sencillamente contamos con una estructura y una función psicoorgánicas.

Este aserto remite al tema de cómo relacionar cerebro y pensamiento, incluido el caso del bebé. Sucede que salta a la

vista que cualquier modificación del cerebro es modificación del pensamiento. Es preciso referirse a actividad, a la vez, psicocerebral. Un bebé transaccionando con el medio natural –no me refiero ahora al medio humano– altera su funcionamiento psicocerebral. Los neuropéptidos, las hormonas, los neurotransmisores, a medida que reciben impactos del exterior conforman la actividad psíquica. Un niño mongólico padece trisomía del cromosoma 21; este hecho, de base bioquímica, modifica el psiquismo con respecto a otro infante calificado de normal por la sencilla razón que no se da diferencia, de sí, entre sistema neurológico y sistema psíquico. El desarrollo que va desde la célula germinal humana hasta el adulto constituye un crecimiento indivisiblemente fisiológico. Inteligir y querer son actividades del sistema reticular del cerebro.

Esta no distinción entre biología y psicología no va más allá de ser una hipótesis que considero *cum fundamento in re.* Muy otros son algunos enfoques producidos a lo largo de la historia. Basta con referirse a Descartes, o bien a Platón; tomemos empero la perspectiva antropológica de la *Torah* judía. Dícese en el *Génesis* o *Bereshit:* «El Eterno modeló al adam (hombre) de arcilla del suelo, sopló en su nariz aliento de vida, y el hombre se convirtió en ser vivo [2, 7]».

Se apunta a una antropología dualista que parece separar lo inerte de lo vivo y lo biológico de lo psíquico. Parece acertada la primera distinción, pero no la segunda. El tema del espíritu –que no hay que confundir *con* lo psíquico– se tratará en el cuarto capítulo de esta obra.

La *sarx* del hombre posibilita el sentir, el percibir y el moverse, en interacción con el medio, procesos que acabarán en entender y también en decidir, aunque esto segundo, analizado fenomenológicamente, abrirá el tema moral, que

no es por cierto tema psicobiológico alguno, ni tan siquiera psicosocial. Se estudiará más adelante. Por ser *sarx*, el ente humano es, para empezar, estimulación, afección y tendencia; tres desarrollos que tenemos en común con los demás mamíferos. Desde el momento germinal lo humano vive ya de estos tres procesos psicofisiológicos.

La *circum-stancia* –lo que está colocado en derredor– impresiona desde fuera al bebé como estimula igualmente al cachorro de lobo. Bebé y lobezno reconocen sonidos y objetos que estimulan y exigen una respuesta: llorar o bien huir, sonreír o saltar de placer. Lobezno y bebé disfrutan de sensibilidad y, gracias a esto, el contorno se muda en sentible. La estimulación es espuela para los receptores sensitivos, y a través de potenciales eléctricos se puede alcanzar incluso el cerebro. El psiquismo no es sólo asunto del cerebro, sino igualmente dimensión de los sentidos y de todo el proceso neuronal. Sentir la luz o el frío o el dolor compone un transcurso psiconeuronal.

Ya desde Mendel –un monje agustino fundador de la genética, muerto en Moravia en 1884– se distingue entre fenotipo (él lo llamó *Merkmal* en alemán) y genotipo (que él en alemán designó con el nombre *Charakter*). El fenotipo designa al conjunto de características manifiestas de un organismo, mientras que el genotipo indica las potencialidades genéticas, no patentes, de un cuerpo orgánico. Pues bien: el psiquismo humano arranca del genotipo como de su punto originario. Desde el primer instante, el embrión –que desarrolla al genotipo– forma un sistema bioquímico y psíquico en constante contacto con el medio. Los sucesivos procesos moleculares modelan la psique, incluida también la psique del adulto. La morfogénesis del ser humano es morfogénesis anatómico-fisiológica, y asimismo morfogénesis psíquica. Al

alcanzar el cerebro su maduración, el psiquismo se ha vuelto igualmente maduro. Sin cuerpo carecemos de psique. Parece un aserto palmario. Únicamente el organismo se halla en contacto con el exterior. Los procesos madurativos son *simul* psicoorgánicos, y dichos procesos acaban en el psiquismo llamado superior.

La *prote hyle,* o *materia prima,* de Aristóteles (siglo IV a. C.) es indefinida (*aóriston*) e indeterminada (*áperion*), es pura receptividad. Se trata de una construcción conceptual sin base en los datos. Éstos nos proporcionan inexorablemente materias que son esto o bien aquello, o madera de abeto o hueso de elefante. Son las *materias segundas,* en la terminología aristotélica. La humana es una materia concreta, es materia viva, *sarx.* Si se acepta lo que escribe el filósofo Zubiri, un vasco fallecido en Madrid en 1983, en su obra póstuma *Sobre el hombre* (1986), puede trazarse el esquema representado en la figura 2.9.

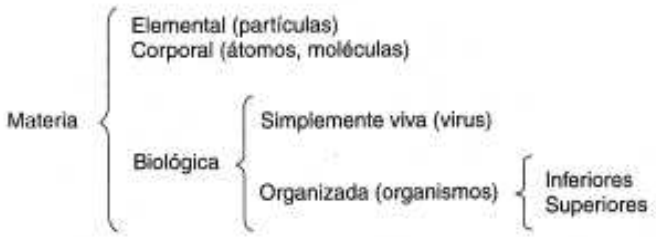

FIG. 2.9.

Parece pertinente postular, con el jesuita francés Teilhard de Chardin (1881-1955), en su libro *El fenómeno humano,* que los organismos superiores tienen su hontanar en la materia elemental. Evolución, sin duda, considerable, pero en modo alguno disparatada; al fin y al cabo, la vida no conoce otro principio que el de un sistema de características físico-quí-

micas. Piénsese en un virus o en el ADN. La diferencia entre lo vivo y lo no-vivo es meramente gradual, como igualmente sucede entre seres vivos entre sí. El hombre es un organismo con millones de años sobre su espalda. Y esto trae consigo lo que dice François Jacob en su libro *La Logique du Vivant*, publicado en Gallimard en 1970:

> Un organismo no es más que una transición, una etapa entre lo que ya fue y lo que será [...] En el interior de la idea de programa se funden dos nociones [...]: la memoria y el proyecto. Por memoria se entiende el recuerdo de los antepasados que la herencia objetiva en el niño. Por proyecto, el plan que dirige en detalle la formación de un organismo [pp. 9 y 10].

François Jacob recibió el premio Nobel de medicina en 1965, junto con otros dos biólogos franceses, Lwoff y Monod.

El *anthropos* es resultado, tanto filogenéticamente (especie) como ontogenéticamente (individuo), de inacabables transacciones que en el ser vivo son ya de maduración. Procesos madurativos. En el caso de un individuo, y además humano, salta un tema persistente: ¿qué pesa más en la formación transaccional de un adulto, lo heredado o lo adquirido?; un esquema visualizará los tres modelos principales de respuestas (véase fig. 2.10).

La escolástica medieval repitió un aforismo con resonancia aristotélica que rezaba así en latín: «*Nihil est in intellectu quod prius non fuerit in sensu*» («Nada hay en el entendimiento que antes no haya estado en los sentidos»). Se trata de una concepción de modelo receptivo en que lo adquirido pasa a ser decisivo. Lo mental es una realidad derivada, pero he aquí que Leibniz, filósofo alemán que acabó sus días en 1716 en la ciudad de Hanovre, añadió una coletilla sorpren-

dente al aforismo latino traído; puso al final: «*nisi intellectus ipse*», con lo cual el aforismo quedó así: «Nada hay en el entendimiento que antes no haya estado en los sentidos, a no ser el mismo entendimiento». La añadidura es sustanciosa. La circunstancia y lo adquirido ya no lo son todo en el aprendizaje; habrá que contar además con la estructura del receptor. Ésta permite que haya algo recibido. Kant teorizó seriamente este enfoque en el siglo XVIII. Nos encontramos de hecho con otra máxima de la filosofía medieval: «*Quidquid recipitur, secundum modum recipientis recipitur*» («Todo cuanto se recibe, se recibe según la estructura del receptor»). Piaget no hizo más que observar la conducta de aprendizaje de sus hijos a partir de esta máxima, que constituye un buen resumen didáctico de la epistemología kantiana.

En la cuestión de los procesos madurativos, aun a nivel biológico, que es el ahora considerado, el modelo constructivista o piagetiano se ofrece como el más sensato.

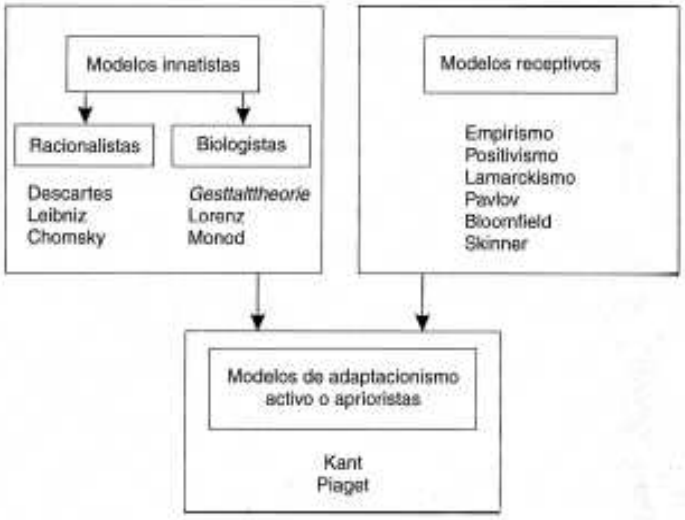

FIG. 2.10.

5. Insuficiencia de la *SARX* o biología

En el presente capítulo estamos estudiando la dimensión natural-biológica del ser humano. Sólo por razones metodológicas tiene sentido analizar lo antropológico separadamente, distinguiendo las dimensiones natural, civilizada y espiritual. Pero no hay otra forma de hacerse intelectualmente con lo real como no sea ésta del análisis. En este último apartado se constatará que la esfera psicobiológica del hombre se manifiesta insuficiente para explicar la complejidad del fenómeno humano.

En 1900 muere en Weimar el alemán Nietzsche. A él le debemos la idea de que el ser humano es un animal no consolidado, contrariamente a lo que acontece con el resto de bestias. Para Nietzsche, esto constituía una mengua notable; para nuestro enfoque, en cambio, el inacabamiento zoológico del hombre forma un haz importante de nuevas perspectivas: las históricas, sociales, cultas.

Tal como ya se señaló, fue en Grecia donde, en el siglo V a. C. se tomó conciencia de que la naturaleza o *physis* se mostraba torpe para dar cuenta de todo lo humano. Los sofistas (Protágoras, Gorgias, Antifonte...) fueron quienes llevaron a cabo tan radical descubrimiento.

Después, Platón y Aristóteles no fueron más que unos nostálgicos de la seguridad perdida. A lo largo de la historia, no han faltado nunca los nostálgicos que han intentado recuperar el monolitismo de la *physis* con base en conceptos tales como *moral natural, derecho natural, religión natural* o bien *naturaleza humana* o *sociedad comunista terminal.* Los posmodernos no hacen otra cosa que apuntarse a la escuela de los sofistas. Éstos vinieron a decir que el *logos* que preside lo natural se desentiende de lo histórico (cultura, instituciones

y técnicas). No le basta al hombre con tener páncreas sometido a la regularidad natural; además necesita religiones, teorías científicas, leyes jurídicas, normas morales, esculturas y cuadros pictóricos, tribunales y escuelas, cirugía y microelectrónica..., cosas, todas, muy poco naturales. El ser humano se ha vuelto creativo, frente a la insistencia repetitiva del búfalo negro de la selva africana o del mosquito anofeles, transmisor del paludismo. Al ser creativo, el hombre se vuelve protagonista, como reconoció el sofista Protágoras (485-411), según una frase conservada gracias al diálogo *Teeteto* de Platón. Dice así la locución: «*Pánton métron estín ánthropos*», o sea: «El hombre es la medida de toda las cosas».

El concepto de *naturaleza humana* resulta tan ambiguo que no extraña que en ocasiones acabe velando un ámbito tan importante como el cultural. El hombre es naturaleza (función respiratoria o sensación de frío), pero igualmente es civilización (tratado sobre el aparato respiratorio, o bien sistema de calefacción).

La distinción entre naturaleza y civilización no supone, como sucede en la línea cartesiana, una separación entre *yo pienso* (conciencia del hombre o plano espiritual) y *materia extensa (res extensa),* que luego puede conducir, en el siglo XVIII, al simplismo mecanicista del hombre máquina del médico La Mettrie. Distinguir no coincide con separar. Los psicólogos Fechner (1801-1887) y Wundt (1832-1920) redujeron la psicología a experimentación mecanicista por confundir el distinguir con el separar. El genotipo humano pertenece a la naturaleza y no da cuenta, solo, de todo lo antropológico, precisándose además el fenotipo, el cual dice con lo cultural. Cada hombre es a la vez genotipo más fenotipo, aunque de suyo, como señala el biólogo francés Jean Rostand (en el libro *Pensamientos de un biólogo,* publicado por editorial Stock

de París, en 1954): «Lo biológico ignora lo cultural. Nada de cuanto el hombre ha aprendido [...] a lo largo de los siglos, se ha depositado en su organismo [p. 194]».

La naturaleza sola no le sirve al ser humano para ser precisamente hombre; siempre queda perplejo, irresoluto, turbado y en menoscabo. Platón (428-348), en el diálogo *Protágoras,* se refiere a este apuro, en el que nos abandona la naturaleza, relatando el mito de Epimeteo:

> Epimeteo no se dio cuenta de que había gastado las capacidades en los animales; entonces todavía le quedaba sin dotar la especie humana [...] Prometeo [...] ve a los demás animales que tenían de todo, mientras el hombre estaba desnudo y descalzo y sin coberturas ni armas [...]; roba a Hefesto y a Atenea su sabiduría profesional junto con el fuego –ya que era imposible que sin fuego aquélla pudiera ser de utilidad– y, así, luego la ofrece como regalo al hombre [...].
>
> Los hombres se atacaban unos a otros al no poseer cultura –*episteme politiké*–. Zeus, entonces, temió que sucumbiera toda nuestra raza, y envió a Hermes para que trajera a los hombres el sentido moral –*aidós*– y la justicia, para que hubiera orden en las ciudades y enlaces acordes de amistad [321 c-322 c].

Constatando la limitación de la naturaleza del hombre, Prometeo entrega a los hombres las ciencias y las técnicas, pero observando Zeus que con ciencia y técnica los humanos se destrozan entre sí, resolvió enviarles la hermenéutica –mandó a Hermes– de la existencia; es decir, los elementos culturales que les faltaban (moral, religión, arte, amor). La ciencia, la técnica y las instituciones habían sabido a poco.

Al margen del mito, que por cierto fue una intuición sorprendente en el asunto que nos trae, los científicos actuales comprueban que el ser humano nace prematuramente, antes

de tiempo, si se compara con los restantes mamíferos superiores. Para nacer maduro como éstos, el niño necesitaría un año más de vida intrauterina. La ballena alcanza ya a los dos años su tamaño completo de unos veinte metros de largo, dado que nace muy madura; el hombre, en cambio, requiere mucho más tiempo. Observando únicamente el crecimiento, los individuos del grupo humano crecen durante sus primeros veinte años. No se nace hombre ni tan siquiera biológicamente. Este dato hace del recién nacido un organismo ambivalente, adaptable, abierto. Carece incluso de instintiva lo suficientemente definitoria como para tirar adelante sin titubeos. La inespecialización del hombre le fuerza hacia la vida en civilización, de donde saca las pautas de comportamiento.

Un chimpancé está mucho más especializado que el *anthropos;* los instintos o conductas heredados y los sentidos prescriben al chimpancé selvático, al verdadero chimpancé –un perro doméstico es un perro ridículo y estrambótico–, la conducta. Los órganos humanos, por el contrario, funcionan originariamente sin dirección precisa: la naturaleza no dicta inexorablemente el comportamiento a cada hombre. Las mismas actividades sexual y alimenticia, tan primarias por otra parte, proceden sin concierto a menos que se orienten desde la sociedad, que, por lo menos desde los sofistas, dejó de regirse por las leyes naturales.

La plasticidad humana se pierde a medida que transcurren los años. El cerebro, pongamos por caso, está anatómicamente inacabado hasta más o menos los cinco primeros años, y si prestamos atención a la fisiología del mismo cerebro hay que aguardar a los quince años, o más, para obtener un electroencefalograma de adulto. Los niños-lobo que han sido sometidos a estudio han perdido mayor capacidad de socializarse cuantos más años llevaban viviendo con lobos.

La programación genética no alcanza a programar todas las posibles conductas humanas: se impone el recurso a la programación social (aprender lenguajes, por ejemplo) para seguir como ser humano sin caer en la neurosis o en la psicopatía. La herencia asegura la acción, pero jamás determina qué acción, como no se trate de actividades biológicas, y aun éstas se modelan según paradigmas civilizados. Son tantas las estimulaciones que caen encima del hombre que éste se ve forzado a hacerse cargo de la situación para luego dominarla; para esto dispone de su apertura al mundo que controla a partir de la cultura, de la técnica y de las instituciones (véase fig. 2.11).

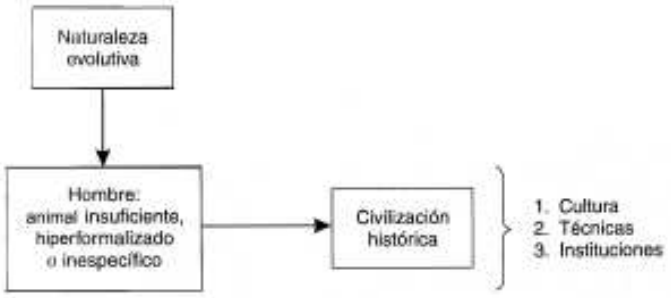

FIG. 2.11.

Las bestias son sistemas cerrados; el hombre es sistema abierto y pasa la existencia intentando cerrarlo con base en producir artículos de civilización.

El mismo lactante sobrevive merced a la sociedad que tiene cuidado de él, sea la familia, el pediatra, el arquitecto, el fontanero o el sacerdote que predica que nadie hay en el mundo más importante que una niña o un niño. Sin el sustento y el amparo que le proporciona la madre, el hijo moriría o perdería la salud mental. La educación no hace otra

cosa que hacerse cargo del desamparo y, al mismo tiempo, de las posibilidades del educando. El resultado del aprendizaje se incrusta en la biología y en la biografía del aprendiz de hombre. La educación avanza hasta el punto en que el educando toma conciencia de su situación, teniendo que darle a ésta una respuesta adecuada y darla libremente. En este punto se las verá ya con sí mismo, aunque, eso sí, con la ayuda de la cultura. Victor E. Frankl, después de pasar por el inhumano campo de concentración nazi, ha asegurado que aquello que más necesita el cerebro del hombre es, ni más ni menos, que sentido; es decir, cultura, o sea, hermenéutica.

BIBLIOGRAFÍA

Andrey, R.: *La evolución del hombre: la hipótesis del cazador,* Madrid, Alianza.

Comte, A.: *Discurso sobre el espíritu positivo,* Madrid, Alianza.

Descamps, M.: *El lenguaje del cuerpo y la comunicación,* Bilbao, Deusto.

Eccles, J. C. y H. Zeier: *El cerebro y la mente,* Barcelona, Herder.

Eibl-Eibesfeldt, J.: *Amor y odio. Historia natural del comportamiento humano,* Barcelona, Salvat.

Heller, A.: *Instinto, agresividad y carácter,* Barcelona, Península.

Jacob, F.: *La lógica de lo viviente,* Barcelona, Laia.

Laborit, H.: *Introducción a una biología del comportamiento,* Barcelona, Península.

____: *La paloma asesinada,* Barcelona, Laia.

Lorenz, K.: *El comportamiento animal y humano,* Barcelona, Plaza y Janés.

____: *Sobre la agresión: el pretendido mal,* Madrid, Siglo XXI.

Melotti, V.: *El hombre entre la naturaleza y la historia,* Barcelona, Península.

Monod, J.: *El azar y la necesidad,* Barcelona, Barral.

Pavlov, I.: *Reflejos condicionados e inhibiciones,* Barcelona, Península.

Piveteau, J.: *De los primeros vertebrados al hombre,* Barcelona, Labor.

Popper, K. R. y J. C. Eccles: *El Yo y su cerebro,* Barcelona, Labor.

Rostand, J.: *El hombre,* Madrid, Alianza.

____: *Inquietudes de un biólogo,* Barcelona, Fontanella.

Tinbergen, N.: *Estudios de etología,* Barcelona, Alianza.

Wilson, E. O.: *Sobre la naturaleza humana,* Madrid, FCE.

CAPÍTULO 3
EL HOMBRE COMO *POLIS* O CIVILIZACIÓN

1. Historia y sentido

El estudio de la dimensión corpórea o carnal del hombre que se ha llevado a término en el capítulo anterior acabó en la confesión de que lo biológico humano no descifra la totalidad del hecho antropológico. Más todavía, nos vimos impulsados hacia la esfera de la civilización como aquello que parece, a primera vista, que puede finalmente responder a la problematicidad del ser humano. Este esquema sitúa la cuestión (véase fig. 3.1).

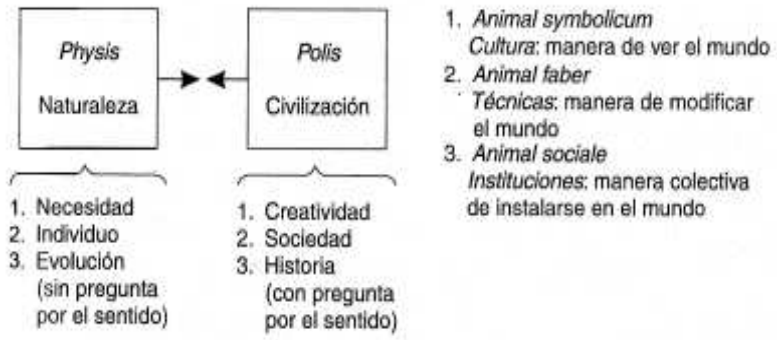

Fig. 3.1.

En sucesivos apartados de este tercer capítulo se tratan las tres cuestiones solicitadas por el concepto de civilización: la cultura o simbólica hermenéutica, la técnica o capacidad fabricadora del hombre y, por último, las instituciones o estrategias colectivas para sobrevivir menos mal en el seno del mundo. Aquí nos hacemos con el tema de la historia, como concepto contrapuesto a naturaleza, tema que nos sirve para inteligir la especificidad del *anthropos.*

Sin duda, la evolución de las especies implica cambio; mutaciones génicas, por ejemplo, sin las cuales no haría aparición una especie nueva. El cambio en la evolución, empero, salta sin planteamiento del *para qué;* viene –diríamos– mecánicamente, carente de sentido. En todo caso, el sentido se lo inventamos nosotros *a posteriori.* La historia encierra igualmente cambio y variación, pero en el proceso histórico –y esto precisamente lo especifica– la alteración lleva pareja consigo la pregunta acerca del *para qué.* La Revolución francesa tuvo sus causas económicas, políticas y culturales, no faltaba más; pero asimismo los círculos que la planearon estuvieron no sólo ocupados, sino también preocupados por el sentido, finalidad u orientación de aquella considerable zaragata y notable desorden. Desde un pretérito rechazado hacia un porvenir fascinante, la estructura de la historia es *desde-hacia.* Se conoce más o menos bien el *desde* –documentos de toda índole–, pero se ignora el dónde de este *hacia.* ¿Hacia dónde? ¿Se trata de algo objetivo, o bien de una simple regla formal reguladora, que nos vuelve inteligibles los datos brutos de la historiografía; datos que orientamos –y así entendemos– hacia el futuro? Lo incuestionable, sin embargo, reside en que la naturaleza no se plantea tales interrogantes en torno al sentido.

El renacentista florentino Giovanni Pico della Mirandola,

nacido cerca de Módena en 1463, amigo de Lorenzo de Médicis, como también del fraile Savonarola, quien por cierto acabó en la hoguera, redactó una *Oratio de hominis dignitate* en 1486, que editó la casa E. Garin de Florencia en 1942. Empieza el discurso de la siguiente guisa: «Magnum miraculum et admirandum animal, horno est [El hombre es un grandioso milagro y una bestia maravillosa]».

¿Por qué es tan excelente el ser humano? Responde que es debido a que mientras el resto de animales han recibido una naturaleza inmutable, el hombre, por el contrario, ha quedado libre; libre para optar o bien por Dios o bien por la animalidad. Se concibe al hombre a modo de creador, de hacedor de su propio futuro. El *anthropos* es historia, no naturaleza o evolución. La misma distinción creadora coloca, en el ente humano, Bergson en un libro que publicó en 1934 la editorial Alcan, con el título *La pensée et le mouvement* (*Pensamiento y movimiento*): «Le es propio al hombre crear tanto material como moralmente, poner en el mundo cosas y sobre todo ponerse a sí mismo [pp. 91-92]».

Con esta característica antropológica de la creatividad se comprende que la historia le atañe al hombre de lleno, entendida como pasado y presente, pero particularmente en su dimensión de futuro. El *anthropos* no sólo tiene un pretérito tras sí, un presente en sí mismo y un porvenir delante, sino que su modo de existir consiste en relacionarse sin desmayo con ellos. Estas relaciones se llaman memoria, percepciones y decisiones. Y éste es quehacer de cada individuo y también de cada colectividad.

Al animal únicamente le queda padecer el tiempo, que para él sólo es, por cierto, pasado y presente. El hombre, en cambio, es tiempo, pero tiempo histórico, tiempo vivido. Pretérito, actualidad y aventura o anticipación pasan a ser

éxtasis antropológicos en la medida en que no son algo *de suyo,* sino que son algo *del* hombre. Sin recuerdo, sin atención y sin porvenir no contamos con tiempo humano; éste tiene su hontanar en el *Lebenswelt* o mundo preconsciente de la vida. La historia reposa sobre esta estructura originaria.

Nos hallamos en condiciones de acercamos al concepto de historia, concepto involucrado en el de hombre. No hay historia natural; se trata de un contrasentido. No hay otra historia que la humana.

Los alemanes disponen de dos vocablos para designar aquello para lo cual nosotros no contamos más que con una palabra, la palabra *historia. Geschichte* significa el conjunto y acumulación de sucesos humanos sociales antes de ser conocidos y sistematizados por el historiador; *Historie* apunta a la narración ordenada de los sucesos históricos. La *Geschichte* queda inevitablemente en la penumbra, y la *Historie* será siempre una narración que recompone sin poder jamás coincidir con los hechos tal como ellos sucedieron.

Se pueden diferenciar tres planos semánticos bajo el significante *lo histórico* (véase fig. 3.2).

Lo histórico
1. Lo humano en cuanto producido contingentemente por los acontecimientos, como si fuera por sedimentación.
2. La idea que le permite al hombre totalizar la pluralidad de sucesos pretéritos, presentes y futuros.
3. El conocimiento intelectual —escrito o no— de los acontecimientos humanos en forma de disciplina o asignatura.

FIG. 3.2.

Los historiadores griegos Tucídides (Thukydides en griego), que vivió más o menos entre los años 470 y 400, y Herodoto (en griego Herodotos), aproximadamente entre 484 y 425, concibieron la historia, en cuanto que menester intelectual, como forma de saber los sucesos humanos, aunque

constatando que dicho saber no se identificaba con los hechos brutos, sino que consistía en su elaboración mediante selección y control. Así, en Occidente, desde san Agustín hasta el Renacimiento, éste excluido, el centro que permitía hacer inteligible a la historia era el Dios trascendente a ésta, señor y providente; empero, a partir del Renacimiento italiano, y alcanzando su cenit con la Ilustración del siglo XVIII, la historia es ya cosa totalmente de los hombres. Se redacta inexorablemente la historia a partir de una perspectiva.

Kant, un ilustrado notable, afirma que la historia es una idea cuya función consiste en poner orden en un caos de acciones colectivas y también individuales que se ofrecen a la observación del historiador empírico. La historia es una idea reguladora de aquel pensamiento que pretende hacerse cargo de la multiplicidad de hechos humanos pretéritos. La historia es un *a priori,* es aquello que condiciona y hace posible el conocimiento llamado histórico; esto constituye la teoría crítica de la historia.

La historia, en cuanto que comprensión del decurso, necesita de la narración. Sin relato se pierde la historia. Los sucesos históricos poseen estructura narrativa, y tal estructura se organiza en función de algo que resulte interesante, de algo teleológico. ¿Cuándo finaliza la narración histórica?: parece que dicha tradición o entrega de sucesos contados solicita una totalidad, o todo, a modo de límite legitimador. Este límite no tiene por qué ser un objeto real. El francés Paul Ricoeur ha publicado dos libros ocupados en esclarecer la cuestión del relato histórico; se trata de *Temps et récit I* (1983) y de *Temps et récit III* (1985), ambos editados en Seuil. La historia contiene intencionalidad porque es narratoria y posee iniciativa.

La naturaleza es cíclica, constatará Hegel (1770-1831) en

su obra *Lecciones sobre la filosofía de la historia,* mientras que el Espíritu avanza según la historia universal. Según Marx (1818-1883), el proceso histórico ¿es rígido o acaso lábil, quedando a merced, por ejemplo, de la acción del partido comunista? Gadamer publicó, en 1958, *Los problemas de la conciencia histórica,* donde subraya que la reconstrucción histórica es una reconstrucción ontológico-existencial del hombre; la ciencia cede, así, el paso a la experiencia colectiva no científica. En *Verdad y método,* de 1960, el mismo filósofo retoma el tema haciendo notar que la conciencia viene determinada por la historia, pero que al propio tiempo es conciencia consciente de tal determinación. Otros, como Raymond Aron en el libro *Introducción a la filosofía de la historia,* editado en Gallimard en 1981, sostienen que la historia carece de finalidad debido a que el hombre no tiene destino.

Se la comprenda en la forma que sea, la historia se aparta de la Naturaleza en que ésta configura un sistema constante de referencia –las leyes naturales–, mientras que la historia es un encaminamiento abierto hacia lo nuevo. El ser humano es histórico porque, en vez de quedar referido a sí mismo, queda abierto a lo otro, a lo que pueda colmar; es decir, al sentido, a la legitimación del decurso histórico y biográfico. El hombre pregunta por el sentido en la medida en que se apercibe de la totalidad del tiempo, incluido el porvenir.

Tal como escribe Platón (428-348) en el diálogo *Gorgias:* «Si alguien hace una cosa para lograr otra, no quiere lo que hace, sino aquello por lo que lo hace [467 c]».

En este supuesto, en la historia estamos siempre ocupados en cosas a fin de obtener algo distinto que confiera sentido a lo que llevamos entre manos. En cambio, como escribe Descartes (1596-1650) en *Meditaciones:* «Toda la clase de cau-

sas que acostumbran derivarse de la finalidad es inutilizable en la explicación de la naturaleza [IV, 6]».

El alemán Heidegger, que murió en Messkirch en 1976, en la obra *Ser y tiempo,* publicada en 1927, le atribuye esencialmente al *Dasein,* al ente humano, la proyección hacia el para qué y hacia la significación, lo cual pasa a ser sinónimo de la historicidad del hombre.

La historia, con la que se identifica el hombre, es constitutivamente movimiento hacia el sentido o significación; no es, por consiguiente, pura sucesión. Lo histórico *arranca-de* y *aboca-en,* y ésta es su estructura formal, siendo así porque al *anthropos* le es esencial hacerse cargo de lo que pasa: el *tener-que-hacerse-cargo* le obliga a tener que optar libremente en cada momento. Estar históricamente en el mundo implica escoger en función de aquello que proporciona sentido a la acción, trátese de una revolución o bien, simplemente, de engendrar a un descendiente. Una generación recibe unos sentidos ya dados por generaciones anteriores (la cultura es esto), e insufla nuevo sentido a su actividad; sentido que a su vez entregará a los descendientes. La historia es invención, decidida según el sentido proporcionado por opción razonable. La historia transmite sentido, valores, y engendra igualmente sentido.

El instante presente no se limita a estar entre el pasado y el futuro, sino que es un *ahora desde-hacia.* Ésta es la función definitoria del presente. Desde un sentido entregado hacia un sentido por descubrir.

Por ser histórico, el ente humano no posee un medio ambiente (*Umwelt* o «mundo en torno», en alemán), sino que su destino no es otro que proyectarse en un mundo por venir, un mundo que dé sentido a su quehacer (*Welt,* en alemán), un mundo que es cultura, tecnología y haz de instituciones sociales.

2. Los símbolos

Los símbolos especifican a la cultura, una de las tres dimensiones de toda civilización juntamente con las técnicas e instituciones sociales. Los símbolos lingüísticos operan como hontanar y punto de partida de la simbólica cultural. El *anthropos* es animal de símbolos, de hermenéuticas o interpretaciones; es decir, se presenta como bestia culta. No vive totalmente incrustado en su circunstancia, sino que en parte tira adelante desconectado. El lenguaje, los símbolos, la cultura, separan, aunque sea parcialmente, al hombre de su derredor natural. No extraña, pues, que en la cultura griega a los animales se les llamara *a-loga*, sin *logos* o razón o lenguaje o *paideia* (cultura) (véase fig. 3.3).

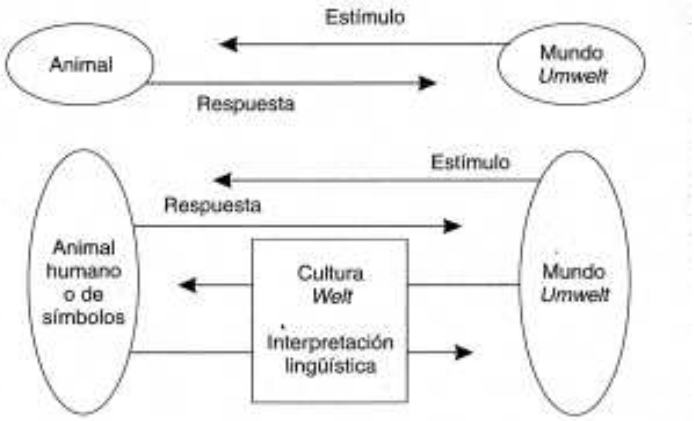

Fig. 3.3.

El elefante de la India en estado salvaje –es decir, en estado de puro elefante; el de circo es una ridiculez que nos divierte– forma una unidad funcional con su mundo. Árboles, hambre, acto de comer. El elefante está *en* el mundo, incrustado en él. El hombre, por el contrario, vive *con* el mundo,

pero desde sí mismo, desde sus símbolos, desde su lenguaje. Como individuo, inicia la andadura a modo de un animal más, pero a medida que aprende a hablar ingresa en la cultura humana, su *Welt* propio. Sin embargo, siempre quedamos más o menos atados al mundo, según el modelo zoológico (reacción, por ejemplo, muscular ante el dolor). Pero lo propio de los humanos es existir desde la cultura; es, pongamos por caso, satisfacer el hambre con recetas culinarias o dar pábulo a la apetencia sexual bajo pautas morales. Ningún chimpancé en su hábitat se toma una copa de *champagne* francés Krug, ni tampoco ningún gorila en la jungla paga un servicio en una casa de prostitución; ni chimpancé ni gorila son animales de civilización. En todo caso es nuestra especie, no la suya, la que se encarga de depravar su natural convirtiéndolos en monigotes nuestros.

El lenguaje humano introduce la cultura y, por tanto, el símbolo y la hermenéutica. Educar o civilizar consistirá, en consecuencia, en insertar en una lengua de hombres (portugués o acaso finlandés) para penetrar en lenguajes específicos (jurídico, matemático, cibernético) a través del habla de alguien (*parole* en terminología de Saussure), que puede ser mamá, el profesor de dibujo o la locutora de televisión, con sus entonaciones de voz, su peculiar léxico y un rictus propio en el rostro.

El alemán Cassirer publicó en Estados Unidos, en 1944, *Ensayo sobre el hombre.* En el capítulo tercero sostiene la diferencia entre *lenguaje proposicional,* exclusivo del hombre, y *lenguaje emotivo,* que seres humanos y bestias tenemos en común. El primero es un lenguaje objetivo, mientras el segundo es afectivo. Cassirer establece la separación entre la materia físico-químico-biológica y la materia psicosocial, o productos culturales, con la diferenciación de los dos lenguajes.

El fragmento B. 1, de los 130 que restan de la obra de Heráclito (576-480), se refiere al *koinos logos,* a un «pensar-decir» común a todos los humanos que hace posible la convivencia. No puede ser, éste, lenguaje emotivo. El lenguaje proposicional se abre a lo real, en cuanto que es lo otro con respeto a mi individualidad. La convivencia social se hizo posible a partir del momento en que se contó con el *koinos logos* en vez, únicamente, de dicciones de cada individualidad psicosomática. Al hablar entre sí las personas, y hablar *acerca de* –a distancia– derecho, medicina, economía o hierología o... pusieron en la historia al mundo simbólico, a la cultura o «manera-de-ver-el-mundo», manera colectiva, claro está. De esta guisa va organizándose la intersubjetividad.

La simbólica cultural o hermenéutica del mundo salva al hombre de continuar pegado al contexto (*Umwelt*) como le sucede al resto zoológico. El lenguaje de los hombres supone organizar un mundo propio frente al mundo que nos cae encima en forma de sensaciones. El lenguaje estructura no sólo la esfera de lo natural, sino igualmente el propio ámbito histórico recibido; esto segundo permitió a muchos romanos ponerse a vivir a la griega. El animal no dispone de otro mundo que el naturalmente circundante; el hombre vive esta misma circunstancia natural, pero la vive desde su cultura hecha de símbolos. La teoría de los eclipses hace vivir al hombre este fenómeno astronómico diferentemente: él no se va a dormir como los pájaros del bosque. La humanidad se adapta al medio de manera distinta a como lo lleva a cabo la bestia: entre el sistema receptor de estimulaciones y el sistema efector de respuestas, los hombres colocan el sistema simbólico o cultural. Los individuos de nuestra especie no pueden ya ponerse en contacto de manera inmediata con la realidad de la naturaleza; siempre lo hacen a través de la

mediación del lenguaje, posibilidad primera de cultura. Entre el agua de la fuente y mi sed se interponen palabras, concepciones higiénicas, mentalidades religiosas y códigos morales (por ej.: «no gastes de cualquier manera el agua»). Cassirer escribe, en *Essai sur l'homme* (Éditions de Minuit, 1975, p. 43): «El hombre ha dejado de vivir en un mundo material y se ha puesto a vivir en un mundo simbólico. El lenguaje, el mito, el arte y la religión son elementos de este universo».

Observaría, no obstante, que el mundo simbólico puede también calificarse de material, ya que el significante *materia* posee cuatro direcciones semánticas importantes: materia físico-química, materia biológica, materia psíquica y materia social.

La relación del habla con el mundo desempeña particularmente una función semántica, y no mágica o dominadora; vale por la lógica que encierra y no por su espesor físico, por las ondas sonoras. Salta a la vista, esto, en el caso paradigmático del concepto de espacio en la geometría. Euclides (Eukleides en griego), un ateniense que vivió a caballo de los siglos IV-III a. C., fundó la Escuela matemática de Alejandría, y es célebre por su obra, en trece libros, *Stoikheía,* que es costumbre traducir por *Elementos de geometría.* El concepto de espacio en esta geometría pierde las características de la experiencia sensible: este espacio ni es visual, ni táctil, ni acústico, ni tampoco olfativo. Se trata de lenguaje fuertemente humano (véase fig. 3.4).

Lenguaje, cultura, símbolo y hermenéutica constituyen conceptos interrelacionados, formando una de las esferas de la civilización que se distingue de las técnicas y de las instituciones.

El término *cultura* procede del latín *cólere,* «cultivar» y también «honrar» (*cultum,* el culto u honor debido a los dio-

ses). Los romanos utilizaron habitualmente *cólere* para indicar el cultivo de los campos, como en la actualidad se hace todavía con el vocablo *agri-cultura* o cultivo del agro o campo. Hay que aguardar el Renacimiento, en el siglo XVI, para que se utilice *cultura* como enriquecimiento del espíritu. Los latinos se sirvieron de la palabra *litterae* (letras) para referirse a aquello que mejora el espíritu. En este texto, con el significante *cultura* entendemos al conjunto de modelos de conocimiento (científicos o no) y de conducta (morales, estéticos, de urbanidad) vigentes en un espacio geográfico y en un momento histórico concretos. Cultura pasa a ser, de esta forma, la interpretación que una sociedad histórica se ha proporcionado de todo cuanto hay: cultura griega, cultura maya, cultura latina, cultura masai... son expresiones que ejemplifican la definición proporcionada. Tal como la entendemos, no engloba ni a la técnica ni tampoco a las instituciones. Otros han elaborado definiciones distintas.

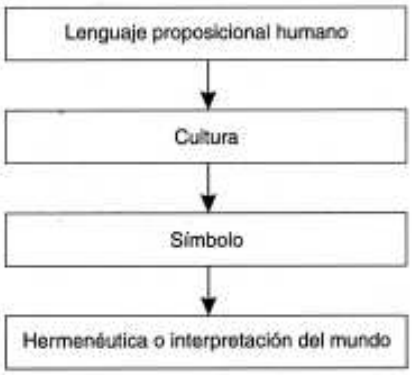

FIG. 3.4.

La realidad en sí no va más allá de ser una incógnita para el ente humano; de hecho, para nosotros, lo real acaba en las formas simbólicas con que organizamos el mundo,

formas científicas, míticas, artísticas, religiosas e, inexorablemente, formas lingüísticas. El mundo es, y sólo es, para los humanos interpretación sociohistórica del mundo. Los símbolos constituyen las figuras de que nos servimos para hacernos con lo real.

Y ¿qué es un símbolo? San Agustín, o Aurelius Agustinus (354-430), lo llamó *sacramentum* y lo definió como aquella figura que no vale por sí misma, sino por aquello hacia lo cual señala. El agua del bautismo cristiano en cuanto que *sacramentum* no vale por ser agua, sino por apuntar hacia la limpieza del espíritu. Una bandera italiana no posee valor porque sea tela, sino en la medida en que indica la patria de los italianos. La palabra *agua* no interesa ni gráfica ni fonéticamente; todo su valor lo adquiere por sugerir el agua que bebemos o con la que hervimos patatas.

Etimológicamente, *símbolo* apunta ya a esta teoría agustiniana de *sacramentum* o sacramento. *Symbolon* en griego, del verbo *symballo* («yo junto o hago coincidir»), señalaba la acción de juntar los dos pedazos de un objeto que un par de personas conservaban por separado y que les permitía, así, reconocerse incluso transcurridos muchos años. El símbolo es una forma de realidad que permite la reunión con la parte que le falta. El símbolo reclama la otra parte. El término *agua* exige al agua del riachuelo. No resulta cómodo precisar en qué consiste esta exigencia del símbolo reclamando lo simbolizado. Lo incuestionable, con todo, es que el ente humano vive a partir de símbolos.

Parece prudente distinguir como mínimo entre signo y símbolo. No faltan, además, quienes introducen dos nuevos conceptos, el de ídolo y el de icono. No estimamos procedente en este manual ir tan lejos. Se aborda tan sólo el primer par. El enunciado: «La llegada de las golondrinas es *signo* de

que la primavera está ya aquí» es diferente de este otro: «El rojo del semáforo es *símbolo* de no pasar». En la primera frase, *signo* está en lugar de *indicio* o *síntoma,* porque se supone una relación empírica entre la llegada de las golondrinas y el inicio de la primavera. Lo propio sucede en medicina, donde se habla de que ciertos electrocardiogramas son síntomas de cardiopatías concretas. En el segundo enunciado, entre *rojo* y *no pasar* no descubrimos otra relación que la de una práctica social fruto de convenio. ¿Por qué *agua* simboliza el agua?: simple uso social. En la obra antes citada de Cassirer, *Essai sur l'homme* (p. 53), se lee sobre el particular: «Signos y símbolos pertenecen a dos universos del discurso distintos: el signo es un elemento del universo físico del ser, el símbolo en cambio es un elemento del universo humano del sentido».

Mientras los signos poseen entidad física, los símbolos tienen sólo un valor funcional: señalan hacia el segundo pedazo del objeto que se intenta unir. Además, sirviéndonos del símbolo lingüístico (por ej.: de la palabra *agua* o de la frase «tráeme agua») ingresamos en el orden de la comunicación; gracias a reconocer el símbolo entramos en un mundo que nos es común. Y es así aun tratándose de los símbolos en la llamada lógica simbólica, en la cual los símbolos utilizados están vacíos de contenido representativo y sólo sirven para indicar plazas, estructuras, y para reglamentar las posibilidades de sustitución. Ya Aristóteles (384-322) se sirvió de tales símbolos para la formalización de la lógica.

El símbolo pertenece al orden de la comunicación humana por configurar un ámbito común, intersubjetivo. Pero es necesario distinguir dos clases harto diferentes entre ellos (véase fig. 3.5).

Nos hemos referido ya a los símbolos lógico-matemáticos, que constituyen un lenguaje convencional apto para

comunicar técnicamente informaciones. Paul Ricoeur, filósofo francés nacido en Valence en el año 1913, ha trabajado particularmente el segundo modelo de símbolos. Según él, el símbolo en este segundo significado posee valor ontológico, refiriéndose a cómo el ente humano se sitúa en el corazón del ser, antes del *ego cogito;* con anterioridad, pues, a la conciencia cognoscitiva. El símbolo estructura la relación del hombre con el mundo; ¿de qué forma lo lleva a cabo?, ¿manifiesta lo arcaico, o bien es tensión hacia una finalidad definitiva?, ¿es aquello que nos ata a lo profundo de la vida inconsciente, o acaso lo que nos catapulta hacia la realidad absoluta?, ¿o tal vez el símbolo desempeña las dos funciones simultáneamente? Conflicto de las interpretaciones. Ricoeur ha estudiado el tema en dos obras notables: *De l'interprétation. Essai sur Freud,* publicada en Seuil en 1965, y *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique,* publicada en 1969 en la misma editorial. El símbolo, antes de ser lenguaje, ya estructura, desde la profundidad no consciente, la relación con lo real. El símbolo deja al descubierto que en la práctica lingüística no todo pertenece al orden conceptual, existiendo también y con anterioridad la vida misma.

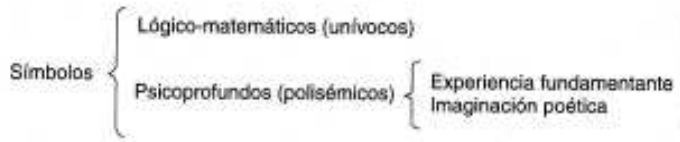

FIG. 3.5.

3. LAS TÉCNICAS

En este apartado se trata de la segunda magnitud de no importa qué civilización. El *anthropos* no se ciñe a estar en el

mundo, ya que le es esencial residir en él modificándolo; es decir, no puede menos que tratarlo técnicamente. Bajo el concepto de cultura se colocaron todos los símbolos, incluidos los científicos. Bajo la noción de técnicas se engloba igualmente la idea de tecnología.

Paul Valéry fue un notable escritor francés. Acabó sus días en París, en 1945. Rompió con su propio pasado poético y amoroso en 1892 para internarse en el discurso abstracto; así publica, en 1937, *L'homme et la coquille* (que se encuentra en *Oeuvres,* tomo I, de la Pléiade), donde leemos: «La idea de *Hacer* es la primera y la más humana. *Explicar* no consiste en otra cosa que en describir una manera de hacer; no es más que rehacer el pensamiento [p. 891]».

Queda de esta suerte subrayada la primacía de cambiar el contorno por encima del pensar, incluso del pensar científico. En terminología de Heidegger (1889-1976), las cosas no son de inmediato *Vorhanden,* algo que está ahí para ver e inteligir, sino que son *Zuhanden,* realidades con vistas a que el hombre construya con ellas su vida. Un árbol seco, cadáver, no me sale al encuentro, de entrada, para que yo lo conozca; doy con él con vistas a construir una cabaña o tal vez para avivar un fuego en el invierno duro. Conocer su estructura, o bien su origen, vendrá siempre después. La técnica va por delante.

Aristóteles (384-322), discípulo de Platón y preceptor de Alejandro Magno, en su obra *Metafísica* (A, 1) aborda el tema del saber técnico como un saber específico frente a otras modalidades de saber (véase fig. 3.6).

La *tékhne* o técnica es una habilidad del hombre, de la que carece la naturaleza (*physis);* se trata de una producción o fabricación (*poíesis*) de algo, gracias a que en la mente del artífice existe un diseño de lo que va a producirse, mientras

que en la naturaleza llega algo nuevo porque lo producido se encuentra en la naturaleza de las cosas. Un individuo fabrica camas según el modelo mental que tiene de éstas; el cerezo, en cambio, trae cerezas por el principio generador que tiene en sí. La técnica no es actividad natural; sino artificial, o sea por artificio. El técnico (*tekhnítes*) no se limita a hacer cosas –caso del curandero–; su particularidad radica en saber por qué las hace así o asá –ésta constituye ya la práctica del médico–. El curandero, un experimentado (*empeiría*), *sabe que;* el médico, además, *sabe por qué.*

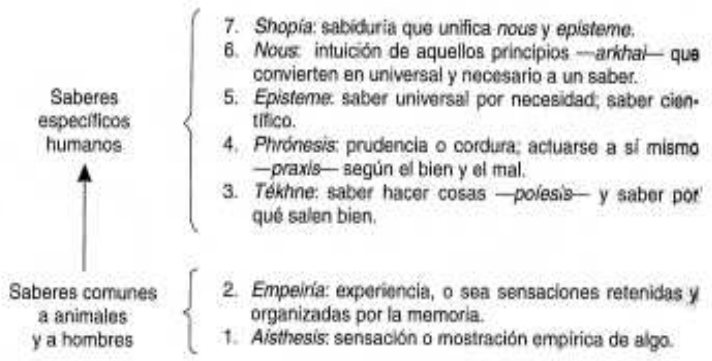

FIG. 3.6. *Los saberes según Aristóteles (comienzo de la* Metafísica*).*

Los objetos del mundo o se saben –bien por sensaciones, bien por ciencia–, o se modifican –mediante técnicas–. Al vivir, el ser humano conoce cosas, elige cosas y adapta o transforma algunas a fin de poseerse a sí mismo en ellas. De esta guisa se apropia la naturaleza, haciéndola suya, humanizándola con agricultura o ganadería o urbanismo o terapéutica o... Una técnica es un conjunto de procedimientos codificados que permiten la realización regular de los fines propuestos.

Técnicas (*tékhnai*) hay cuya función no es otra que la de satisfacer las urgencias de la vida; por ejemplo: salvarse de una peritonitis; pero contamos con otras que conciernen a las maneras de lograr el agrado y el deleite, como es el caso de las técnicas culinarias. La vida del hombre, al fin y al cabo, no sólo es necesidad, sino igualmente búsqueda de comodidad; la vida también es *nego-otium,* que decían los romanos, el negocio de la vida, que no es otro que el de apuntar hacia el *otium,* ocio o descanso o gusto. De hecho nos pasamos la existencia negando el ocio (*nego-otium*) con técnicas a fin de abrazar finalmente el *otium* o *skholé* de los griegos, el descanso.

Georges Canguilhem, con formación filosófica y médica, se ha dedicado a la filosofía de las ciencias de la vida. Falleció en 1995. En su libro *La connaissance de la vie,* según la edición de 1971 en Vrin, relaciona ciencia y técnica afirmando: «Ciencia y técnica no constituyen dos tipos de actividades tales que una viva de la otra, sino que es cuestión de dos actividades en que cada una utiliza bien sea soluciones, bien problemas, de la otra [p. 125]».

El hombre sólo sabe de una manera: actuando sobre la realidad. El acto de modificar el mundo engloba inexorablemente un momento de saber. La modificación (por ejemplo, una operación de estenosis mitral) no sólo implica conocimientos técnicos (se realiza a corazón abierto), sino igualmente conocimientos anatómicos, fisiológicos, químicos y físicos. La pura actitud teorética no lleva al conocimiento; si se quiere saber algo, hay que modificar de alguna manera dicho algo.

La historia de la humanidad coincide con la historia de las técnicas. Consideremos los principales saltos (véanse figs. 3.7 y 3.8).

Paleolítico 1	*Neolítico 2*	*Urbanismo 3*	*Ugarit 4*
Unos dos millones de años	*8.000 a.C.*	*3.000 a.C.*	*Siglo XIII a.C.*
• Instrumental de caza y pesca • Monumentos megalíticos • Pinturas rupestres	• Agricultura • Ganadería • Aldeas (Jericó en 7.200) • Cerámica	• Mesopotamia • Nilo • Indo • Obras hidráulicas • Escritura	• Primer alfabeto conocido, adaptado después por los griegos y romanos

FIG. 3.7.

Cristianismo 5	*Renacimiento 6*	*Industria 7*	*Microelectrónica 8*
Siglo I	*Siglo XV*	*Siglo XVIII*	*1975*
• Suprime la economía de esclavos («todos hijos de Dios») • Fuentes energéticas: viento, agua, bestias	• Imprenta (1434) por Gutenberg • Ingeniería militar y textil por Leonardo da Vinci	• Carbón • Máquina de vapor (Watt) • Motor de explosión (Barsanti)	• 1951: primer transistor • 1975: miniaturización en electrónica • Microprocesadores • Electrónica digital

FIG. 3.8.

Marx, en el siglo XIX, elabora en *El capital* (sección 3, capítulo 7) un concepto de técnica que enlaza todavía con la concepción griega. Instrumentos y máquinas constituyen medios de producción, tal como dice Aristóteles en el siglo IV a. C. en el Libro II de su *Física.* Arquímedes (Arkhimedes en lengua griega) fue un físico que nació en Siracusa en el año 287 a. C. y falleció en la misma ciudad en el año 212; se distinguió no tanto por sus considerables descubrimientos como por haber intentado reducir la técnica a la geometría euclidiana.

Con la informática de finales del siglo XX nace un nuevo concepto de técnica: ahora es la sociedad la que queda

informatizada. No nos encontramos con un útil a fin de obtener algo; ahora se modifican la organización del trabajo, los estilos de vida y las propias maneras de pensar. Ya no se controla la técnica, y ahora da la impresión de que ésta domina a los hombres. Un ordenador, o computadora, muy poco se relaciona con el martillo o con el arado romano. Se diría que las sociedades informatizadas avanzan bajo las órdenes de la técnica informática. Desarrollo técnico y evolución de las estructuras sociales han avanzado siempre a la par; lo inédito reside en que actualmente el hombre no parece ser ya señor, aunque se debe reconocer que los caracteres culturales y sociales permiten a su vez el avance de la tecnología informática. El automóvil ha modificado la sociedad del siglo XX más allá de lo buscado por sus inventores.

La técnica que, sin duda, especifica al hombre junto con la cultura y las instituciones, ¿es neutra como se sostenía hasta hace poco, o bien configura un elemento dominador? Habermas, nacido en Düsseldorf en 1929, sostiene la neutralidad de la técnica en su libro *La técnica y la ciencia como ideología,* publicado en 1968 en Frankfurt. Las técnicas se limitan a ser intermediarios, y van desprovistas tanto de moral como de finalidad. Pero acontece que las técnicas han engendrado un sistema *autónomo,* autorregulado, al margen de los hombres. Al doctor Frankenstein sólo le queda morirse, pues ha perdido el control de su máquina. De dominadas, las técnicas se han convertido en dominadoras.

Otros pensadores opinan que las técnicas no son neutras, que después de casi tres millones de años de convivencia con los humanos las técnicas han acabado por mestizarse, objetivando valores del sujeto que las utiliza, en sus formas y procesos. Un tanque concreta el odio. Hombres y máquinas, por otra parte, atacan a la naturaleza, que fue el nido de

lo humano. Las burocracias políticas constituyen maquinarias que domestican ciudadanos. ¿Acaso podrá librarse la tecnología de la actividad política?

Heidegger tuvo ciertas veleidades nazis y aceptó el rectorado de la Universidad de Freiburg im Breisgau durante el curso 1933-1934; esto no es óbice para que se le considere uno de los pensadores notables del siglo XX. En *Ensayos y conferencias (Vorträge und Aufsätze),* de 1954, aborda el tema de la técnica en un ensayo titulado *La cuestión de la técnica (Die Frage nach der Technik).* En este trabajo afirma que lo peor que podemos hacer con la técnica es considerarla neutra, ya que tal perspectiva nos deja ciegos ante su esencia. Una técnica que interviene en la naturaleza, transformándola en instrumento total, no sólo destruye el equilibrio natural con consecuencias imprevisibles, sino que (y esto es lo más grave) despoja a la naturaleza de su fuerza simbólica, cayendo en la esfera de lo sencillamente objetual e instrumental. La naturaleza entera se muda en apero, utensilio, herramienta, artefacto, y el *anthropos* se queda sin la simbólica de la *physis* (naturaleza), convirtiéndose en huérfano y solitario. En contra de los griegos, que veían en la *tékhne* (técnica) un modo de desvelar a la naturaleza, actualmente la tecnología convierte al mundo natural en objeto de explotación y de consumo, nada más. Ver en la naturaleza exclusivamente un depósito de energías explotables constituye una manera de acabar con el propio hombre.

El ser humano, por ser civilizado, se realiza a través de la técnica –como también a través de la cultura y de las instituciones sociales–; ahora bien, cuando el hacer técnico castra el valor simbólico de la naturaleza, entonces lo que se halla en juego es el propio destino del hombre.

4. Las instituciones

Con la cultura o esfera de lo simbólico el hombre ve el mundo; con la técnica modifica el mundo; finalmente, con las instituciones el ser humano se instala de manera colectiva en el mundo. Y no de otro modo acaba el *anthropos* civilizado; es decir, acaba siendo *anthropos.* En el capítulo presente se analiza la socialidad humana, la tercera de las dimensiones con que se nos manifiesta la civilización.

Xavier Zubiri (1898-1983), nacido en San Sebastián, en la obra póstuma *Sobre el hombre,* publicada por Alianza Editorial en 1986, trata extensamente del hombre como realidad social. Hace notar cómo los demás han intervenido ya en mi vida aun antes de que yo tenga vivencia de ellos. Escribe: «Antes de que se tenga la vivencia de los otros, los otros han intervenido ya en mi vida y están interviniendo en ella. Esto es inexorable y radical [pp. 233-234]».

Y unas páginas después insiste en esta categoría *a radice,* radical, de lo antropológico. La presencia de lo social en la constitución del hombre resulta inesquivable por ser constituyente. El hombre, cada ser humano, es producto de la relación con otros hombres. Dice con elegancia: «Mucho antes de que el hombre se halle positivamente vertido hacia los demás, éstos ya se han incrustado en su vida [p. 244]».

Lo humano ingresa en los cachorros de hombre merced a la constante intervención lingüística, gestual y conductual de quienes los rodean. El bebé está ya vertido a mamá, o a quien desempeña el papel de ésta, porque busca psicobiológicamente amparo. Los restantes familiares, las maestras y los maestros, los varones de Iglesia..., vienen al encuentro de las necesidades que experimenta el recién llegado. En tanto que organismos animales, la niña y el niño requieren el sos-

tén de cuantos se colocan cerca de ellos; y este sostén y puntal lo proporcionan hombres con su cultura, sus técnicas, sus instituciones y también con su afecto y cariño. Lo humano llega a través de hombres. La versión de la infancia hacia los demás empieza siendo tan básica que resulta ser biológica. La trama y la urdimbre de lo social tejen *ab initio;* somos constitutivamente sociales. Los demás configuran la biografía de cada quien desde el primer momento, y así, y sólo así, nos van haciendo semejantes a ellos. Nos imprimen la impronta de lo que ellos ya son. Este ir haciéndonos desde el estadio de bebés a semejanza suya constituye el fundamento empírico y previo de la socialidad. Lo humano le viene al pequeño desde fuera, necesaria y experimentalmente desde fuera. Cuando lo que procede del exterior no es humano, sino animal (caso de los niños-lobos), la niña y el niño así decantados se comportarán como lobos. El sentido humano de la existencia lo proporciona el intercambio con otros hombres.

En la relación de amparo entre infante (*in fans* en latín es aquel que no habla todavía) y *fantes,* o hablantes, la palabra resulta decisoria en la constitución del animal social, o *zôon politikón* de Aristóteles. Sin habla humana no se da sociedad humana. Se puede repetir aquí el inicio del evangelio atribuido a san Juan, redactado entre los años 90 y 100, que irrumpe así: «Al principio ya existía la Palabra» (*Logos* en el texto griego y *Verbum* en el latino). Paralelamente, en el hontanar de lo humano se descubre la palabra; humana, claro está, en tal circunstancia.

Los hebreos llaman *Bereshit* al libro que los cristianos denominan *Génesis,* primer libro de la antología conocida como *Biblia.* En el *Génesis* se dice: «Y cada ser vivo llevaría el nombre que el hombre le pusiera [II, 19]».

Puede entenderse este texto en el sentido de que el hombre se apropia del mundo mediante el lenguaje. Hablando, los seres humanos se hacen humanos. Ésta es la forma más originaria de autoaprehenderse y también de apropiarse el mundo. Cuando nos referimos al hablar se puede enfocar éste en su dimensión formal, en cuanto que sistema, o bien en su aspecto comunicacional, en cuanto uso del lenguaje (véase fig. 3.9).

Lenguaje
- Como sistema: asociación de sonidos y de significados (estructura)
- Como actividad: fenómeno social del uso del habla (comunicación)

FIG. 3.9.

En este apartado importa el valor de comunicación del lenguaje, porque nos lleva a la socialidad del *anthropos.*

Sin duda, el hombre se vale de otras formas de comunicación, como son el icono y el indicio, pero la más significativa para nuestro caso es el habla, y no en cuanto es *langage* (lenguaje geológico o jurídico, por ejemplo) o *langue* (ruso o euskera), sino en la medida en que es *parole* (habla de alguien a alguien en un *hic et nunc,* aquí, y ahora). El lenguaje es trascendental en el sentido que Kant (1724-1804) dio a esta palabra: el lenguaje del hombre constituye la condición de posibilidad de hacerse con el mundo y con los congéneres; pero asimismo el habla es aquella actividad que realiza la comunicación intersubjetiva. El lenguaje es, pues, hermenéutica-trascendental; condiciona y hace posible, mediante interpretación, el acceso al mundo y a los prójimos.

Las abejas se sirven de un sistema de señales que exte-

rioriza su estado biológico, estimulando, así, a otras abejas, que se ponen entonces a volar en una dirección determinada. Hay estímulo y respuesta, pero no se da el «significante-significado»; no se cuenta con simbólica del lenguaje: ésta es propia del ente humano. Los hombres se unen y forman grupo en el significado más que en el significante, ya que éste cambia de una lengua a otra. Comunicamos significados, el de *mesa* por ejemplo, a través de decirnos significantes: *taula* en catalán, *table* en francés, *tavola* en italiano, *mesa* en castellano, *table* en inglés. Ya Aristóteles (384-322) había dicho del lenguaje que era *phoné semantiké,* sonido significativo, voz simbólica y no estímulo que dispara una respuesta. Carraspear no es *phoné semantiké.*

Carece de interés para esta meditación el *hablar;* lo serio radica en el *hablar a,* lo importante se establece en la comunicación. *Yo hablándote a ti:* esto resulta preciso para inteligir el hecho de la socialidad. Muchos caemos en el espejismo de considerarnos el centro del mundo porque cada cual se vive a sí mismo como el centro de su mundo. Basta una consideración para desacreditar intelectualmente narcisismo tan arraigado: sin tú, no hay yo. Jamás sería *ego* si únicamente contara con pirita, con chopos o con hipopótamos. La referencia al tú le es indispensable al yo. Despojados de comunicación interhumana no se alcanza el estatuto de persona.

El *communicare* de los romanos señaló el acto de participar, de poner en común, de establecer relación con. Durante el siglo XVIII europeo, *comunicación* apuntó al transporte (vías de comunicación). En el siglo XX el vocablo *comunicación* ha designado casi en exclusiva a la información (ciencias de la información, información cibernética, información de los ADN en bioquímica, tecnologías informáticas). Aquí privilegiamos el significado etimológico, el cual nos lleva a la civilización

latina, aunque sin olvidar las restantes significaciones que se han añadido a lo largo de la historia. Las formas interpersonales de comunicación conducen más fácilmente a la comunidad que las formas institucionalizadas, caso de la televisión; estas segundas son comunicaciones mucho más mediatizadas (véase fig. 3.10).

Comunicación
- Interpersonal: e.g., de yo a tú (resulta más fácil la comunidad)
- Institucionalizada: e.g., entre cadena de televisión y espectadores (es más fácil la manipulación política y/o económica)

FIG. 3.10.

Shannon y Weaver, en 1949, elaboraron una representación sencilla y clara de la comunicación telefónica que muy pronto se extendió a otras máquinas automáticas e incluso sirvió para la biología. En dicho esquema la comunicación quedó reducida a transmisión de informaciones. Reproducimos el modelo porque clarifica el proceso comunicativo, aunque se pierda a los comunicantes si los queremos entender como personas (véase fig. 3.11).

Prescindimos a continuación de este paradigma tecnológico de la comunicación a fin de hacemos con éste para inteligir a la comunidad y transitar, luego, desde ésta hasta la sociedad y las instituciones.

La autorrepresentación lingüística del hombre se obtiene en el diálogo y no en la palabra estudiada por los lingüistas estructuralistas. La palabra separada de la comunicación es objeto de estudio abstracto; sólo las palabras comunicadas pertenecen a la existencia histórica. *El logos* se realiza en el *diá-logos,* en la aceptación recíproca de los participantes en el diálogo bajo un mismo horizonte de sentido.

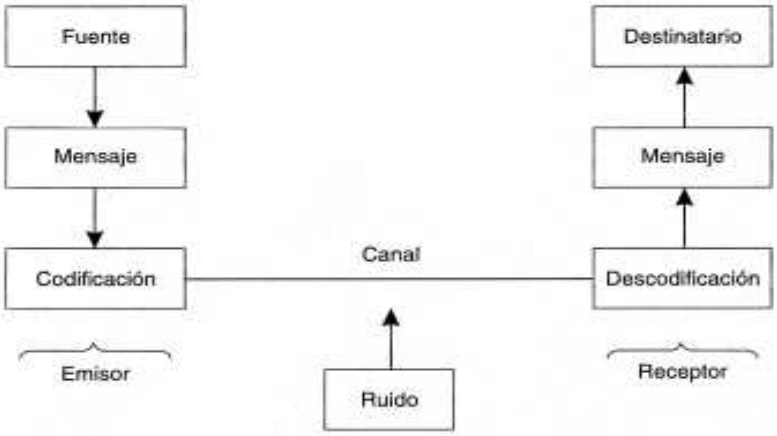

FIG. 3.11.

Fichte fue un filósofo alemán que falleció en Berlín en 1814. En un libro suyo de 1794, *Grundlagen der gesammten Wissenschaftslehre (Principios de la doctrina de la ciencia)* enuncia en la primera parte los principios de todo saber. Al *yo* (sujeto) se le opone el *no-yo* (objeto). ¿Cómo, en el seno de esta concepción, resulta posible el nosotros? Husserl (1859-1938), fundador de la fenomenología, intentó resolver el problema, que él, por cierto, había retomado con su doctrina de la conciencia intencional, con base en concebir al otro como *análogon* de mi yo; el tú pasa a ser un análogo del yo. En la quinta de sus *Méditations cartésiennes,* de 1931, aborda esta cuestión. Con anterioridad, concretamente en 1923, Max Scheler había tocado el tema de la comunicación –no tecnológica, claro está–, entre un yo y un tú. Fue en el libro *Wessen und Formen der Sympathie (Naturaleza y forma de la simpatía).* El ser humano, dice, lleva inscrita en su interioridad la simpatía, vocablo que es necesario entender según el verbo griego *Sympathein,* que significó sintonizar prácticamente con los

estados anímicos de otra persona. Esta simpatía arrastra a un sujeto hacia sus semejantes por un acto primario.

Hay que reconocer, indiscutiblemente, que el otro no se agota en su *behaviour,* en su conducta observable; si no fuera así, el otro quedaría reducido a objeto, a átomo, a célula o, si se prefiere, a jumento.

En la población alemana de Düsseldorf, la cual Napoleón calificó de París alemán dada su elegancia, nació, en 1929, Jürgen Habermas, un epígono de la Escuela de Frankfurt, círculo de pensamiento que ha querido recuperar la razón ilustrada del siglo XVIII en contra del reduccionismo llevado a cabo por el positivismo del siglo XIX, el cual no aceptó otra razón que aquella que produce ciencias naturales, particularmente física. Habermas, en la obra *Theorie des Kommunikativen Handelns (Teoría de la acción comunicativa),* en dos volúmenes, publicada en 1981, toca el tema de la comunicación humana. Según Habermas, no existe otro análisis radical del conocimiento que aquel iniciado en la teoría de la sociedad. Las ciencias sociales trabajan con una metodología movida por un interés práctico que radica en la acción comunicativa, acción que proporciona sentido a las ciencias sociales o del espíritu. En tales saberes el interés se encuentra en la emancipación y no en la contemplación. El paradigma del conocimiento deja de ser la conciencia, y lo es la comunicación humana. La epistemología en este caso ha conducido hasta la socialidad a través del interés emancipador, sin el cual no se da conocimiento en ciencias del espíritu. ¿Por qué la emancipación?, ¿por qué la sociedad tiene que ser justa?

En la ciudad norteamericana de Baltimore nació, en 1921, John Rawls, quien en su libro *A Theory of Justice (Teoría de la justicia),* publicado en 1971, intenta responder a la pregunta:

¿por qué la sociedad tiene que ser justa? Por *consensus,* por contrato, ya que resulta más prudente vivir en una sociedad libre, con igualdad de oportunidades y que procura mejorar la situación de los más desvalidos, que habitar en una sociedad de lobos. En 1985 volvió sobre el tema con el libro *Justice as Fairness (Justicia como igualdad),* donde la justicia pierde casi todo el lastre metafísico que conservaba todavía en la obra anterior, descansando ahora sobre las intuiciones políticas de los ciudadanos.

La palabra humana nos ha llevado al diálogo, a la comunicación, a la comunidad, a la socialidad, y por último nos conducirá hasta las instituciones históricas en que se objetiva el *zôon politikón* aristotélico (véase fig. 3.12).

FIG. 3.12.

Las agrupaciones, la sociedad y las instituciones son espacios sociales donde la palabra posee un valor originario y fundamentante. Se hablan dos enamorados y se habla igualmente en un parlamento. La palabra puede también disgregar, pero esto resulta posible porque con anterioridad la palabra implica comunicación. La palabra funda la sociedad porque inyecta sentido, sentido que evidencia la estructura comunicativa del hombre. La palabra no existe en la abstracción de la lingüística, sino que avanza encarnada en seres humanos de carne y hueso establecedores de comunidad, la *koinonía politiké* del pensamiento griego que se objetiva en la *polis.* La reflexión moderna, desde Hobbes (1588-1679) hasta Rousseau (1712-1778), no fundamenta la sociedad en la esencialidad del habla, sino que la funda sobre el compromiso mutuo, proclamado por las voluntades particulares que acaban pactando.

Lo social resulta en este planteamiento algo extraño y superpuesto (véase fig. 3.13).

FIG. 3.13.

La sociedad humana no es sólo eficaz como sucede en el resto zoológico; descansa, además, sobre el afecto y sobre el pensamiento simbólico comunicado. Los animales se agrupan; los hombres se asocian. Un ciudadano y un perro podrán formar grupo, aunque jamás asociación, porque las

estructuras del perro y del hombre carecen de versión mutua; su agrupación no va más allá de ser algo coyuntural, y siempre será de más. El perro es perro sin hombre, y éste tiene estatuto humano sin can. El ser humano, en cambio, exige al semejante para alcanzar estatuto de hombre. Nos apartamos, en esto, de la fundamentación de la sofística griega, de la segunda mitad del siglo V a. C., para la cual la fuerza y la utilidad constituían la base del *nomos* o ley de la *polis*, de la sociedad. En cambio, aceptamos su enfoque empírico y positivista cuando es cuestión de precisar qué leyes concretas hay que dictar a *esta* sociedad.

En la sociedad humana los individuos pueden disfrutar de iniciativa, sea Sócrates o Galileo o Lenin o Le Corbusier; entre abejas esto no sucede jamás, comportándose éstas con una uniformidad absoluta en la construcción, por ejemplo, de sus celdillas de cera. Las sociedades humanas se debaten entre la tradición y la revolución, entre seguridad y aventura, entre grupo e individuo.

Hegel (1770-1831) denominó *Espíritu objetivo* al conjunto de lenguas y lenguajes, de instituciones, de usos y costumbres, mientras a los individuos los concibió como *espíritu subjetivo.* La sociedad, el todo, era la superación y enriquecimiento de lo individual. Se trata de maneras de considerar el fenómeno social; es cuestión de perspectivas sobre una única realidad. De hecho, sólo hay individuos en sociedad. Verlos por separado no pasa de ser una ficción.

Los hombres de carne y hueso no sólo transmiten de generación en generación una herencia biológica, como hacen las alubias y los gorilas; también entregan cultura, técnicas e instituciones en el seno del proceso histórico. El ser humano es el único animal histórico. La sociedad disfruta de sentido, o búsqueda de dirección. Y no resulta inteligible

con la sola noción de causa, como imaginó el francés Comte (1798-1857), fundador del positivismo o doctrina que no admite otra verdad que aquella que proporcionan inicialmente los sentidos.

Max Weber fue un sociólogo alemán, muerto en Munich en 1920. En la obra póstuma, de 1922, *Economía y sociedad (Wirtschaft und Gesellschaft),* sostiene que la sociología, diferentemente a como operan la física y la biología, es una ciencia que comprende (*verstehen*) la acción social interpretándola (*deutend*) y explicándola (*erklären*) por sus causas y efectos. Con esta epistemología, impropia en las ciencias naturales, aborda el concepto tanto de asociación como de institución. Entre las segundas subraya la emergencia del Estado y de la Iglesia, a quienes define como grupos sociales organizados en torno a un poder coercitivo legítimo. El resto de instituciones se aproximan a esta definición.

Las sociedades históricas, a medida que avanzan en el tiempo, encierran más instituciones. En el paleolítico éstas fueron mínimas; a finales del siglo XX las sociedades están repletas de instituciones, públicas y privadas (véase fig. 3.14).

Las instituciones no son toda la sociedad; además, hay que contar –pongamos por caso– con usos, costumbres y sentimientos sociales.

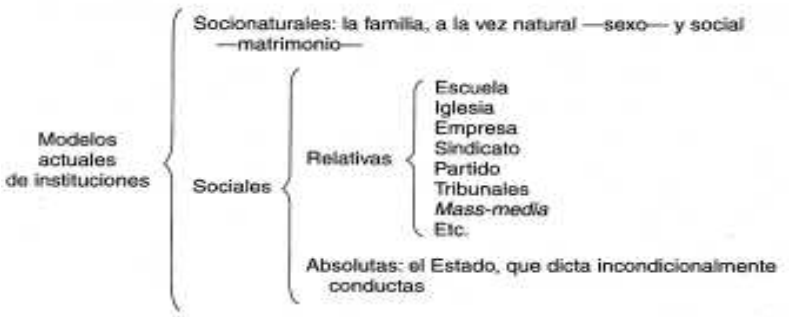

FIG. 3.14.

5. Procesos educativos

En el capítulo segundo de esta obra nos referimos ya a los procesos madurativos; ahora tratamos los procesos de educación entendidos como *learning*, aprendizaje. La misma concepción antropológica exige, para su integridad, el aprender una civilización (cultura, técnicas e instituciones); de no hacerlo así, la teoría antropológica quedaría sin sentido. El proceso de educación forma parte de la antropología; el ser humano no puede menos que educarse. La herencia biológica no nos dicta del todo lo que tenemos que hacer; se necesita, además, la herencia social. Únicamente ingresando en civilización, en sociedad humana, se entra en la historia (véase fig. 3.15).

Fig. 3.15.

Porque lo que la naturaleza le ha dado al hombre no basta para seguir con vida, se requiere además la historia, ámbito de las técnicas (de caza, por ejemplo), de la cultura (concepción acerca del finamiento, supongamos) y de las instituciones (por ej.: función del brujo de la tribu durante el paleolítico). El sistema psicoorgánico del *anthropos* es inconcluso; la civilización tiene como tarea clausurar históricamente dicho organismo. Nuestros cerebros funcionales, el paleocórtex (donde radican los mecanismos heredados, como

el latido cardíaco y la sed), el mesocórtex (en el que se establecen los mecanismos adquiridos después del nacimiento, como saber cocinar o repetir cuál es la capital del Senegal) y el neocórtex (donde están colocadas las actividades de entender, apercibirse y decidir), son los cerebros que nos internan en la civilización. El paleocórtex lo hace en cuanto que soporte de la educación o socialización; el mesocórtex acumula cultura, tecnología e instituciones, cosas aprendidas con los años; y, por último, el neocórtex juega el papel creador dentro de la actividad educante.

Lo que da de sí el código genético humano es disponibilidad para la educación socializadora. En su animalidad, el *anthropos* está hiperformalizado; su cerebro consta de unos 14 000 millones de neuronas, cada una de ellas conectada con otras 10 000. Tal complejidad le deja abierto en su habérselas con el contorno; para no caer en psicopatías, se sirve de los datos de la civilización para ir cerrando circuitos. La moral, la higiene, la agricultura o la política le proporcionan respuestas, entre las que, con frecuencia, tiene que elegir.

En el hontanar de no importa qué civilización se planta la prohibición como aquello que condiciona y hace posible inteligir el fenómeno civilizado. ¿Prohibición del incesto?; desde luego, prohibición siempre. La naturaleza nos da el *poder,* mientras la civilización proporciona el *deber.* Sin aceptar la categoría *prohibición* no hay forma de educarse, de civilizarse. Al jabato no se le prohíbe que un día realice el coito con mamá jabalina. Sólo al hombre se le plantea el tener que concretar cuál será su manera de situarse en el mundo. Las *Naturwissenschaften,* o ciencias empírico-naturales, describen el metabolismo del páncreas, pero quedan mudas sobre si hay que abortar o no. La enfermedad del hombre no es únicamente un tema científico biológico; sí lo es, en cambio, la

enfermedad del león del Serengeti africano de Tanzania. Así tenemos que la enfermedad, para el médico y filósofo alemán Jaspers (que murió en Basilea en 1969), según expone en el primer volumen de su *Philosophie,* es una situación límite en la cual el ser humano toca fondo y se abre a la Trascendencia. Heidegger (1889-1976), paralelamente al hombre biológico, analizará al *Dasein* –o presencia del ser en el ente humano– y afirmará que al *Dasein,* al hombre, le compete existencialmente *In-der-Welt-sein* («ser-en-el-mundo»), y en el mundo tener *Sorge* (cura) de comprender el sentido de los entes. El *Dasein* conoce además, como horizonte último y más radical, a la *Zeitlichkeit* (temporeidad), que es preciso vivir profundamente en la angustia (*Angst*). ¿Qué otra bestia, jirafa, hipopótamo u orangután, permite este segundo análisis paralelo al zoológico? El ente humano no posee propiamente el medio ambiente (*Umwelt*), sino el *Welt,* el mundo que construye para sí; es decir, la civilización. Los procesos educativos transmiten precisamente este mundo fabricado por el grupo humano (véase fig. 3.16).

Cada individuo humano es el resultado, como mínimo, del código genético sometido a transacciones con el medio no-humano (procesos madurativos) y a transacciones con el medio humano (procesos educativos). En 1976 apareció en la selva de Kenia un niño que aparentaba tener entre ocho y diez años, al que unos profesores de la Universidad de Boston examinaron detenidamente. Había sido criado entre monos desde bebé, y su comportamiento era exclusivamente animalesco. Carecía de conducta humana por falta de contacto con alguna civilización. A un niño recién nacido se le incorpora muy pronto una *manera de ver el mundo,* algo así como una protoinformación, un ámbito perceptivo, que reorganiza lo heredado biológicamente en vistas a inscribirse en una civilización

histórica. A *John*, el niño-simio de Kenia –así le denominaron–, le faltó la protoinformación, como igualmente el aprendizaje cultural, técnico e institucional. Quedó de hecho en simio, aunque con figura humana. Su estructura orgánica era tan plástica y moldeable como la de los restantes bebés normales, pero faltó socialización (véase fig. 3.17).

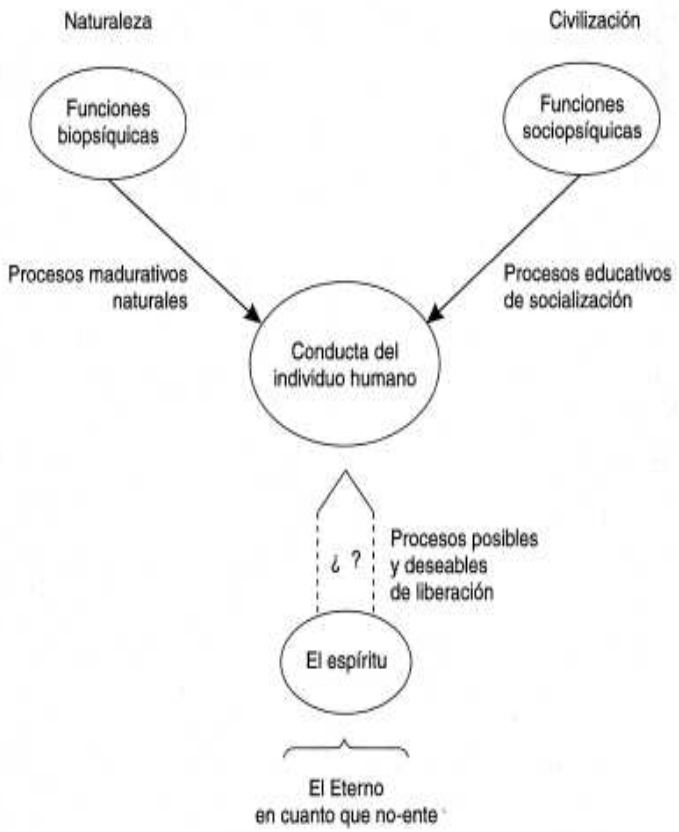

FIG. 3.16.

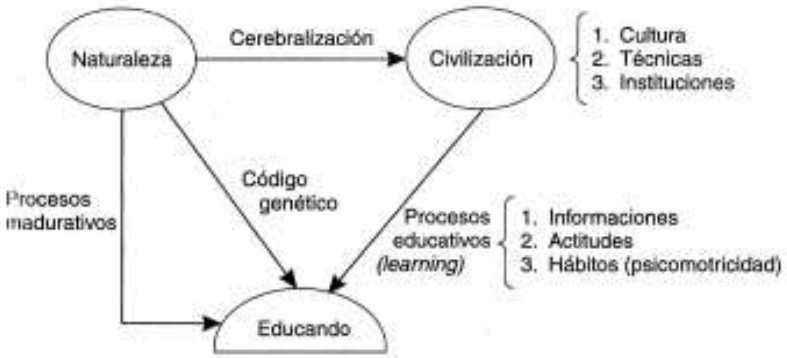

FIG. 3.17.

El aprendizaje (*learning*) se lleva a cabo al proporcionar informaciones procedentes de la civilización, despertando actitudes o reacciones afectivas ante los diversos elementos civilizatorios y, por último, facilitando hábitos o aptitudes con los que despacharse mejor en la civilización donde uno se halla inmerso. Se informa, por ejemplo, cómo se contagia el sida; se trabaja para que la bandera despierte actitudes positivas, y se logra, supongamos, que se adquiera la habilidad de conducir un automóvil.

El hecho del aprendizaje resulta palmario y no se discute. La diversidad aparece al querer proporcionar explicaciones de tal proceso educativo. ¿Cómo es que un adolescente entiende el Principio de Arquímedes?, ¿qué es aprender o educarse en este plano básico? Las principales respuestas, vinculadas con la epistemología, por cierto, se reducen a tres: modelos innatistas, modelos receptivos y modelos aprioristas, constructivistas o de adaptación activa (véase fig. 3.18).

Los modelos receptivos, de base empirista, inteligen el aprendizaje como un recibir neutro por parte del receptor. El medio pesa sobre el infante, y éste queda configurado según

el mundo que le ha tocado vivir. El reflejo condicionado del ruso Pavlov (1849-1936) y el conductismo del norteamericano Skinner (1904-1990) son dos modelos receptivos que han disfrutado de aceptación considerable.

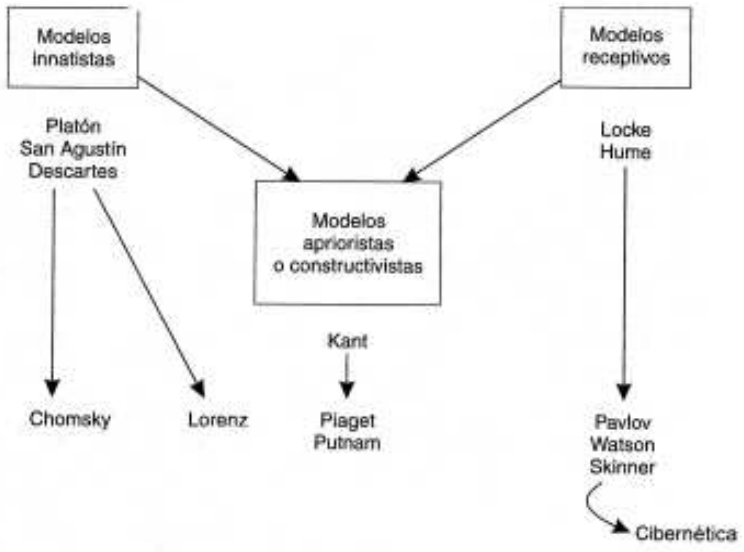

FIG. 3.18.

Los modelos innatistas, de base racionalista, privilegian lo que se trae al nacer, bien se trate de una capacidad racional, bien sea cuestión de un peso hereditario biológico. El lingüista Chomsky, en su libro *Lenguage and Mind (Lenguaje y pensamiento),* de 1968, como ya antes en *Syntactic Structures (Estructuras sintácticas),* publicado en 1957, considera que la razón es creativa. Su doctrina de una *Gramática generativa* se entiende en tal contexto. El austríaco Lorenz, premio Nobel de medicina en 1973, sostiene el peso del innatismo biológico en la conducta.

Los modelos aprioristas o constructivistas arrancan de la filosofía crítica de Kant, quien nació (1724) y falleció (1804) en la población entonces alemana y ahora rusa de Königsberg, en la Prusia oriental. Immanuel Kant tiene un libro fundamental, de 1781, que lleva como título *Kritik der reinen Vernunft (Crítica de la razón pura)*; esta obra constituye el punto de arranque de todas las epistemologías aprioristas y de todos los modelos constructivistas en la explicación del aprendizaje, aunque Kant no pensara en esto último. Corrió durante los siglos medievales –como ya se indicó en apartados anteriores– un aserto que, sin duda, facilita la comprensión del criticismo kantiano; decía así: *Quidquid recipitur, secundum modum percipientis recipitur,* que puede traducirse: «Cuanto se recibe, se recibe según la manera que tiene, el recipiente o receptor, de recibir». Una botella y un jarrón reciben líquido según su figura; un ojo recibe las ondas electromagnéticas en conformidad a su estructura de recibir, que puede ser la de una hormiga o la de un caballo, o la de un ser humano normal o daltónico. Kant no sólo se refiere a la sensibilidad, sino igualmente a la manera de recibir el entendimiento (*Vernstad*) humano. En la primera página de la «Introducción» que redactó para la segunda edición de su obra afirma:

> Si bien es cierto que todo nuestro conocimiento comienza *con* la experiencia, esto no prueba que todo él provenga *de* la experiencia [...] Podría suceder que nuestro conocimiento [...] esté compuesto por lo que recibimos [...] y por aquello que pone nuestra capacidad de conocer.

Piaget (que murió en Ginebra, en 1980) aplicó el modelo kantiano al terreno de la psicología genética, aunque también llevado por preocupaciones epistemológicas. Piaget,

para hacerse cargo del aprendizaje, entiende que la herencia le entrega al niño meramente posibilidades que se irán actualizando mediante acciones autorreguladoras. La inteligencia funcionando no es algo solamente recibido del exterior (Hume) ni tampoco una realidad que traemos al nacer (Descartes); es el producto de un proceso genético que refleja a la vez (Kant) al sujeto que aprende y a su medio ambiente; es adaptación activa. Los métodos de aprendizaje constructivistas son, en consecuencia, piagetianos; es decir, kantianos.

La sensibilidad es, sin lugar a dudas, el lugar de inicio de cualquier aprendizaje; la razón en todo caso interviene después, más o menos condicionada por el momento sensible del saber. El conductismo o behaviorismo clásico de Watson (1878-1958), así como el neoconductismo que podemos considerar iniciado por Skinner (1904-1990), parten metafísicamente, sin base científica suficiente, de la doctrina según la cual la conducta, incluida la de aprender, se reduce a reflejos, especialmente al *operant behavior* o comportamiento operativo. Se da por sentado que el ente humano es configurable desde el exterior. Un individuo será el resultado de las secuencias que modifican su conducta según el plan elaborado por el educador. La manipulación resulta ser ilimitada teóricamente. En el esquema se ha colocado la cibernética entre los modelos receptivos, aunque también existen razones para situarla dentro de los modelos aprioristas. Conductas humanas hay que se rigen por el principio de autorregulación, reajustándose en cada momento en su relación con el medio a fin de conservar el equilibrio orgánico y psíquico. La homeóstasis presidirá los procesos educadores de socialización. Se intenta inteligir lo antropológico desde el funcionamiento de las máquinas cibernéticas. El aprendizaje es aquí captación, elaboración y almacenamiento autó-

nomo de informaciones, las cuales regeneran la conducta en vistas a insertarse mejor en el mundo exterior. Los éxitos y fracasos corrigen el modelo interno.

Con todo, nos parece que los modelos constructivistas o aprioristas, de momento, son los más aceptables de cara a entender los procesos educativos de aprendizaje. ¿Cómo definir dichos procesos que permiten a un código genético humano civilizarse y llegar, de esta guisa, a manifestarse conductualmente como *anthropos?* La educación así entendida es un sistema de intervenciones, mediante actos, sobre propiedades, situaciones y procesos humanos con ánimo de obtener modificaciones en ellos. Tales intervenciones y modificaciones se llevan a término dentro de un contexto ideológico y utópico que reside en la cultura de la civilización para la cual se educa.

6. Insuficiencia de la *psykhé* o civilización

En los capítulos segundo y tercero de esta obra se ha considerado al hombre zoológicamente, aunque sea cuestión de una bestia *sui generis,* y también se lo ha estudiado en cuanto animal de civilización. Los procesos madurativos y los educativos de aprendizaje venían exigidos, unos y otros, por las mismas estructura y función del *anthropos,* a la vez natural e histórico, unitariamente pedazo de biología socializada según parámetros humanos (véase fig. 3.19).

Todo cuanto puede decirse del hombre (función hepática, imaginación creativa, conciencia, libertad, actividades política, religiosa, artística, etc.) puede leerse con una doctrina monista materialista, siempre y cuando al significante *materia* le demos significados diversos: materias físico-quí-

mica, biológica, psíquica y social; Rutherford, Darwin, Skinner y Marx. Si cuanto el *anthropos* es se reduce a fenómenos, no queda más remedio que aceptar que el ser humano consiste solamente en aquello que *es,* y jamás en aquello que *debería ser.* Monod (1910-1976) y Skinner (1904-1990), por ejemplo, han sido de esta opinión, y no hay forma de probarles lo contrario. «El hombre es materia» constituye un enunciado apabullante; en cambio, «El hombre *sólo* es materia» forma ya un juicio metafísico, porque no hay modo de probar el adverbio *sólo.* No contamos con fenómeno de que el hombre sea *solamente* materia; los fenómenos se ciñen a contar que el ser humano es materia. Victor Frankl, que estuvo en un campo de concentración nazi (éstos se inician en 1933 y perduran hasta 1945), y Levinas (1905-1995), aseguran que el hombre no queda reducido a las diversas modalidades de la materia; sostienen que, además, es dador de sentido y es vocación moral. Tampoco pueden probarlo de manera universal y necesaria; se limitan a proponerlo. En este texto optamos por la segunda alternativa porque salva la moral cuando ésta se intelige como algo más que conjunto de fenómenos psicosociales de comportamiento ético.

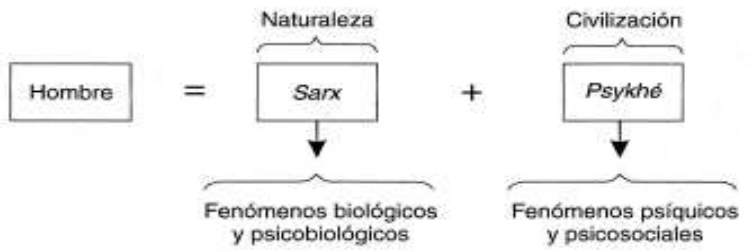

FIG. 3.19.

Tanto si se reduce lo humano a fenómenos como si no se reduce a ellos, resulta prudente preguntarse por el significa-

do de la palabra «fenómeno». *To phainómenon,* en griego, significó «lo que aparece»; queda, no obstante, el problema de saber si el fenómeno es apariencia de algo, que queda oculto, o bien es el aparecer mismo y total de una realidad, no quedando nada disimulado. Skinner se coloca en esta segunda opción, mientras Levinas opta por la primera. Tanto Platón (428-348) como Aristóteles (384-322) en los *ta phainómena,* en las cosas en cuanto que aparecen, distinguieron modos de aparición; no es lo mismo aparecer al ojo o al tacto que aparecer a la imaginación o a la memoria, o bien aparecer a la razón o al intelecto intuitivo. ¿Coinciden *ta phainómena,* lo que aparece, con *ta onta* o *to ontos on,* lo que las cosas son de veras? Este problema lo toca Platón en el diálogo *República* (X, 596 e - 597 d). En el siglo XVIII, Kant sostendrá que el fenómeno es aquello de lo cual tenemos experiencia según las condiciones de posibilidad del esquematismo sensible («Prefacio» a la *Crítica de la razón pura,* de 1787). El fenómeno no puede coincidir con el *noúmeno,* o cosa en sí, en tal enfoque epistemológico. Husserl (1859-1938), con la fenomenología, distinguió, en el fenómeno, entre *lo que aparece (das Erscheinende)* y *el aparecer mismo (das Erscheinen selbst)* y se esforzó a fin de transitar desde lo que aparece, o parece, al aparecer mismo.

Durante el renacimiento florentino, Galileo Galilei (1564-1642), que enseñó matemáticas en la Universidad de Padua y en Florencia, sentó las bases de la ciencia moderna (o *scienza nuova,* como él la llamó) frente a la entonces vigente que venía desde Aristóteles. En su obra *Discorsi e dimostrazioni matematiche intorno a due nuove scienze,* de 1638, queda claro que *fenómeno* es aquello que capta la sensibilidad; es una impresión sensible. Este concepto de fenómeno persistirá después a lo largo de la historia de la ciencia. El verbo grie-

go *phaíno,* mostrar, es ahora mostrar a la sensibilidad. Caída de graves o curva balística pronto se ven, y sólo después se matematizan.

Comte, fundador del positivismo, nació en Montpellier en 1798 y murió en París en 1857. No interesa *por qué* ocurren las cosas, sino tan sólo *cómo* ocurren; y los fenómenos son precisamente este *cómo,* son hechos observables, son *pósita,* cosas puestas ante los sentidos del hombre; se trata de hechos no sólo observables, sino también verificables para cualquiera. En cuanto que invariables, los fenómenos se organizan en leyes. Hay que atenerse a lo dado, a los datos. Tal actitud positivista se encuentra ya en personajes como Calicles, en el *Gorgias* de Platón (428-348), y Trasímaco, en el diálogo *República* del mismo autor. Dice el primero: «La naturaleza demuestra que es justo que el fuerte tenga más que el débil y el poderoso más que el que no lo es [483 d]».

El segundo, Trasímaco, se despacha igualmente, como un positivista *avant la lettre,* ateniéndose a los datos y esquivando discursos metafísicos o discursos más allá de todo posible fenómeno o experiencia:

> Afirmo que lo justo no es otra cosa que lo que conviene al más fuerte [...] (338 c).
>
> En todos los Estados es justo lo mismo: lo que conviene al gobierno establecido, que es sin duda el que tiene la fuerza [339 a].

En este par de textos, moral y derecho, lo bueno y lo justo, quedan reducidos a fenómenos sociales. Cuanto hay son hechos, sean físicos, biológicos, psíquicos o sociales; lo que llevan a cabo las diversas ciencias, desde el positivismo, es organizar en leyes la pluralidad de fenómenos de cada clase. Leyes físicas, biológicas, psicológicas y sociológicas.

En el siglo XX, el austroalemán (nacido en Praga y muerto en Estados Unidos) Hans Kelsen (1881-1973), oponiéndose a una concepción iusnaturalista del derecho, propone una ciencia de lo jurídico de modelo positivista en la cual no cuenta el *deber-ser* (el *ought* de Hume o el *sollen* de Kant), sino exclusivamente el *es* (*is* en Hume; *sein* en Kant). Existen tales leyes en esta sociedad y no otras. Es preciso atenerse a los hechos si se quiere construir ciencia. Su libro *Reine Rechtslehre (Teoría pura del Derecho),* de 1934, con su enfoque positivista formalista reduce el derecho a datos estudiados en su formalidad. Con tal enfoque cualquier contenido puede ser derecho, incluidas las leyes nazis de Hitler (1889-1945) o las leyes comunistas de Stalin (1879-1953). Los fenómenos se limitan a ser fenómenos. ¿Vale la pena reducir el *anthropos* a un conjunto de datos por científicos que éstos sean?

Si se decide no achicar el hombre a sólo fenómeno, resulta inevitable dejarse arrastrar por el pasmo y la admiración, a que se refirieron tanto Platón como Aristóteles, poniéndose a amar y a pensar de forma diferente a como lo realiza el hombre de ciencia. A lo mejor, aproximarse al *anthropos* en su integridad es más asunto del *coeur* (corazón), como decía el matemático y físico Pascal (1623-1662), y de decisión de la libertad, que tarea del discurso científico. Al fin y al cabo el hombre, además de hacer cosas, habla de ellas. Y esto segundo resulta sorprendente. Hay que dejarse maravillar. Aristóteles, ya en el siglo IV a. C., advertía (*Metafísica,* A2) que la admiración, cuando alguien se admira de que ignora lo que creía mejor sabido, es la catapulta que lanza al conocimiento de lo que las cosas son en y por sí mismas. Ésta sería la vía que conduciría a la inspección última de lo humano. El verbo griego *thaumázein* («admirarse», «extrañarse», «pasmarse»), dio el sustantivo *thauma* («maravi-

lla», «sorpresa», «asombro»). Sin tales estupor y desconcierto no hay modo de dirigirse al hombre más allá de su aparición fenoménica, más allá de su cutis, de su bioquímica del cerebro, de sus costumbres, de sus instituciones sociales, de sus tecnologías y de sus ocurrencias culturales, aunque éstas sean de física del siglo XVI o bien del siglo XX o de las que puedan llegar durante el siglo XXI. ¿Qué es, en última instancia, el hombre?, ¿sujeto moral?, ¿de dónde le viene el que tenga que ser bueno más allá del sentimiento psíquico de obligación, del cual se puede prescindir con una psicoterapia adecuada?

Kant (1724-1804) elaboró una epistemología, en *Crítica de la razón pura,* en la cual distingue entre fenómeno y noúmeno. El primero es el resultado de lo dado (*intuición,* en la nomenclatura kantiana) y de lo puesto por el entendimiento (*concepto,* según la terminología de Kant), *para* la intuición dada. De esta suerte el entendimiento no hace las cosas, pero sí hace que sean objetos para él. Conocer es subsumir un objeto *dado* bajo un *a priori* del entendimiento; así la caída de un cuerpo se vuelve objeto físico en la medida en que el entendimiento lo enfoca desde el *a priori* «causa». De esta forma sucede que de la realidad no lo captamos todo, sino tan sólo el fenómeno, escapándosenos el *allende al fenómeno,* lo que las cosas sean en sí. Pero no contamos con fenómeno de la moral del hombre, de los deberes de éste, más allá de ser datos de una sociedad o de un sentimiento psíquico, y en tal supuesto no obligan de suyo. En esto nos apartamos del Kant de la *Crítica de la razón práctica,* donde él se refiere al imperativo categórico como a un *Faktum* de la razón. Entendemos aquí que no se puede ir al noúmeno del hombre, a lo que éste sea más allá de los fenómenos, a través de prueba alguna. En vez del trabajo de probar, se abre la faena del amor, de la libertad y de la imaginación.

Delfos (*Delphoi* en griego) fue un santuario helénico dedicado al dios Apolo, santuario situado a los pies del monte Parnaso. Desde él se contempla el mar de color azul después de atravesar con la mirada bosques de olivos. Todavía en la actualidad puede leerse entre las ruinas una frase que se repetía insistentemente: *gnothi seauton,* «conócete a ti mismo». Sócrates (470-399), maestro de Platón, que había peregrinado en más de una ocasión a este santuario de sabiduría, quedó impresionado por la locución. *Conócete a ti mismo* no constituía una invitación a la introspección psíquica, sino un llamamiento a la humildad existencial: no se te ocurra hacerte igual a los dioses. El hombre es limitado. Pareja sabiduría se descubre en la literatura hebrea; en uno de los *Salmos* de la Biblia redactada a lo largo de siglos, puede leerse: «Los hombres no son más que un soplo, los nobles son apariencia: todos juntos, en la balanza, subirían más leves que un soplo [62, 10]».

Por más que se autoescudriñe, jamás el ser humano logrará una visión clara de lo que es. Por eso lo más sensato, en tal menester, es decidir y no pensar. Partiendo de la ignorancia que se sabe ignorancia (Sócrates o Montaigne) resulta posible decidir humildemente el sino humano. Si nos fiamos de la *Metafísica* de Aristóteles (980 a 921), el hombre es *orexis*, impulso o deseo, de saber; nada más. Cuando pretende alcanzar el fondo, el *anthropos* tiene que limitarse a la *filosofía,* a la *zetoumene episteme,* al saber que se busca y nunca da en el blanco. La *alétheia* no resulta posible; *lanthano* fue un verbo griego que significó «esconder», «velar», «cubrir», «ocultar». *Létheia* era lo velado; *a-létheia* acabó designando el des-velamiento, o sea, la realidad. No contamos con *alétheia* del hombre. La vía intelectual fracasa; no resta más que la *via amoris,* o bien la *via voluntatis,* ayudada por la imaginación

creadora. Dejarlo estar coincide con la negación de la dimensión moral del ser humano.

Sócrates, en la Grecia posterior a Pericles y coetáneo de los sofistas, no quiso jamás ser un varón de ciencia; ésta era asunto de Anaxágoras o de Empédocles. Él sólo quiso ser un hombre de ética; *ethos* abarcaba el carácter, las costumbres y también la moral propiamente dicha. Su talante ético consistió en vivir meditando sin alcanzar ninguna seguridad. ¿Qué es el hombre?: nadie tiene respuesta intelectual; resta tan sólo decidirse por su ética.

BIBLIOGRAFÍA

Benveniste, E.: *Problémes de lingüistique générale, I, II,* Paris, Gallimard.

Camilleri, C.: *Antropología cultural y educación,* París, UNESCO, 1985.

Dewey, J.: *Democracia y educación,* Buenos Aires, Losada.

____: *Experiencia y educación,* Buenos Aires, Losada.

Duch, Ll.: *Mite i cultura,* Barcelona, Abadia de Montserrat.

Durkheim, E.: *Educación como socialización,* Salamanca, Sígueme.

____: *La educación moral,* Buenos Aires, Losada.

Ellis, R. y A. McClintock: *Teoría y práctica de la comunicación humana,* Barcelona, Paidós.

Foucault, M.: *Historia de la locura,* México, FCE.

____: *El orden del discurso,* Barcelona, Laia/Tusquets.

Freud, S.: *El malestar en la cultura,* Madrid, Alianza.

____: *Tótem y tabú,* Madrid, Alianza.

Fullat, O.: *Cuestiones de educación,* Barcelona, CEAC.

____: *La peregrinación del mal,* Barcelona, DAB.

____: *Las finalidades educativas en tiempo de crisis,* Barcelona, Hogar del libro.

Gadamer, H. G.: *El problema de la conciencia histórica,* Madrid, Tecnos.

Gramsci, A.: *La alternativa pedagógica,* Barcelona, Fontanella.

Habermas, J.: *El discurso filosófico de la modernidad,* Madrid, Taurus.

____: *Teoría de la acción comunicativa,* Madrid, Taurus.

Heller, A.: *Sociología de la vida cotidiana,* Barcelona, Península.

Hobbes, Th.: *Del ciudadano - Leviatán,* Madrid, Tecnos.

Hume, D.: *Historia natural de la religión,* Salamanca, Sígueme.

James, W.: *Pragmatismo,* Madrid, Aguilar.

Jung, C. G.: *El hombre y sus símbolos,* Barcelona, Luis de Caralt.

____: *Simbología del espíritu,* México, FCE.

Kohlberg, L.: *Psicología del desarrollo moral,* Bilbao, Desclée de Brouwer.

Kosik, K.: *Dialéctica de lo concreto,* México, Grijalbo.

Lacan, J.: *Escritos: Lectura estructuralista de Freud,* Madrid, Siglo XXI.

Luhmann, N.: *Fin y racionalidad de los sistemas,* Madrid, Editora Nacional.

____: *Teoría de la sociedad y pedagogía,* Barcelona, Paidós.

Malinowski, B.: *Magia, ciencia, religión,* Barcelona, Ariel.

____: *Una teoría científica de la cultura,* Barcelona, Edhasa.

Melich, J. C.: *Antropología simbólica y acción educativa,* Madrid, Caparrós.

Merleau-Ponty, M.: *Fenomenología de la percepción,* Barcelona, Península.

Nietzsche, F.: *Así hablaba Zaratustra,* Buenos Aires, Losada.

____: *El nacimiento de la tragedia, o Grecia y el pesimismo,* Madrid, Alianza.

Peters, R. S.: *Desarrollo moral y educación moral,* México, FCE.

Piaget, J.: *El criterio moral del niño,* Barcelona, Martínez Roca.
Ricoeur, P.: *Freud: una interpretación de la cultura,* Madrid, Siglo XXI.
Rousseau, J. J.: *Emilio o de la Educación,* Barcelona, Fontanella.
Sartre, J. P.: *El existencialismo es un humanismo,* Buenos Aires, Huáscar.
____: *El ser y la nada,* Buenos Aires, Losada.
Scheller, Max: *El puesto del hombre en el cosmos,* Buenos Aires, Losada.
Skinner, B. E: *Más allá de la libertad y la dignidad,* Barcelona, Fontanella.
Todorov, T.: *La vida en común,* Madrid, Taurus.
____: *Teorías del símbolo,* Caracas, Monte Ávila.
Vernant, J. P.: *Mito y sociedad en la Grecia antigua,* Barcelona, Ariel.
Vygotsky, L. S.: *Pensamiento y lenguaje,* Buenos Aires, La Pléyade.
Weber, M.: *Economía y sociedad,* México, FCE.

CAPÍTULO 4
EL HOMBRE COMO *RUAH* O DESMESURA

1. La fractura

El fenómeno humano puede inteligirse teóricamente con lo traído hasta aquí; se le puede entender a manera de bestia, ciertamente singular, pues necesita de la civilización, pero bestia a la postre. En tal supuesto monista materialista, el *anthropos* queda reducido a procesos psicobiológicos y a desarrollos psicosociales, trátese del color de la piel o bien de la intelección del principio de Arquímedes; sea cuestión de unas elecciones políticas o de la fe religiosa, de una experiencia artística o del sentimiento de obligación moral. En tales pericias hay, y sólo hay, materia (físico-química, biológica, psíquica y social), nos hallemos ante un orzuelo, o un forúnculo, o bien ante un éxtasis místico de santa Teresa de Ávila, o Teresa de Cepeda (1515-1582).

Pero no parece insensato ensayar otra lectura del hecho humano, una lectura tal que introduzca radicalmente *Lo Otro* frente a *Lo Mismo,* siempre tan aburridamente pastoso. Se apunta con esto a una comprensión de la diferencia total, tan amplia y rotunda, ésta, que no puede abordarse ya con la seriedad del *Logos,* de la *Ratio,* del *Wissen* alemán, de la Razón, teniendo que tantear otros procedimientos menos exac-

tos y nada contundentes. La fractura a la que nos referimos intenta el salto a lo más allá de toda objetividad, sea sensorial, intelectual, volitiva o pragmática. Únicamente de tal guisa puede salvarse al hombre como sujeto moral en vez de contemplar en él a un objeto psicosociobiológico en el que se imprimen opiniones y conductas que la vulgaridad del «se dice» califica de morales o éticas.

El título de este cuarto capítulo, «El hombre como *ruah* o desmesura», señala ya la intención que le anima al romper con las palabras de la civilización griega, utilizadas en los otros apartados, e introducir una terminología hebrea. Atenas nos ha llegado sobre todo como esfuerzo de *meson* (mesura y juicio); Jerusalén, en cambio, nos alcanza a modo de *a-meson* (desmesura y exceso).

Los vocablos hebreos *basar* (¿cuerpo vivo?, *¿sarx* en griego?), *nephesh* (¿alma?, *¿psykhé* en griego?) y *ruah* (¿espíritu?, *¿pneuma* en griego?) son, a lo largo de los textos bíblicos, de una imprecisión semántica alarmante para la sensatez de la razón. Con todo, la palabra *ruah* no señala jamás un contenido mental, sino una forma de actuar que recibe el impulso de allende, de Yahvé, del Eterno, del Inefable, del No-Existente. El significante *ruah* sirve, en consecuencia, para referirse a la narración simbólica de Lo Diferente. En tal menester ni ciencia ni técnica tienen nada que afirmar. ¿Acaso el ser humano no sobrepasa, en alguno de sus ámbitos, la objetividad de la descripción científica y la eficacia de la utilización técnica? No se busca ahora ni *episteme* (saber riguroso) ni tampoco *tékhne* (saber modificar el mundo de forma eficaz), sino que se persigue una *Weltdeutung* o interpretación histórico-social de la objetividad o conjunto de cosas que aparecen a la piel, al intelecto, a la fantasía, a la conciencia o acaso a la libertad.

¿Pertenece a la verdad lo escrito en este último capítulo de la presente obra? El vocablo *verdad* es polisémico (véase fig. 4.1).

Verdades	*Características*	*Saberes*	*Lenguaje*
Verdad formal	Coherencia	Ciencias axiomáticas	Sintáctico
Verdad real	Correspondencia	Ciencias empíricas	Semántico
Verdad significativa	Pragmática	Saberes hermenéuticos	Existencial

FIG. 4.1.

En el presente apartado, al significante genérico *verdad* se le insufla el sentido de *verdad significativa,* existencial, hermenéutica, pragmática. *Lo verdadero,* para el grupo humano, quiere decir aquí aquello que da sentido al existir histórico, sea esto la fraternidad o la dignidad, o tal vez la justicia.

La Ilustración (*Siècle des lumières* en Francia, *Aufklärung* en Alemania, *Enlightement* en Inglaterra, simples *afrancesados* en España) es un movimiento que llena la Europa del siglo XVIII. Racionalismo y empirismo de los siglos XVII Y XVIII facilitaron su llegada. Montesquieu, Voltaire, Diderot, Helvetius y Rousseau son importantes ilustrados franceses. Kant es el último gran ilustrado de la *Aufklärung* alemana. La Ilustración subraya el valor de la razón frente a la autoridad y al sentimiento, pero acepta las tres modalidades de verdad que se han apuntado: verdades lógico-matemáticas, verdades experimentales y verdades morales y estéticas.

El siglo XIX contempla la aparición del positivismo, de la mano del francés Comte (1798-1857); la Razón ilustrada, poco

a poco, ve reducido su campo de respetabilidad. La verdad ahora es solamente verdad axiomática y verdad empírica. La razón de los físicos, además, se convierte en paradigmática. Lo no observable o no reductible a lo observable (*positum,* de donde *positivismo,* en latín, es lo «puesto delante», delante de la sensibilidad para el caso), sencillamente no existe, no es real. Del positivismo ha nacido el tecnocientismo del siglo XX.

El pensador alemán Nietzsche (1844-1900), procreador teórico de la posmodernidad, reaccionó tanto contra el idealismo de Hegel como contra las racionalidades de la Ilustración y del positivismo. En el siglo XX, la Escuela de Frankfurt, con pensadores como Horkheimer, Adorno, Benjamin, Marcuse..., se ha opuesto también al positivismo, pero mirando con nostalgia hacia la Ilustración. La Teoría Crítica de los alemanes Apel y Habermas pertenece todavía al movimiento de la Escuela de Frankfurt (véase fig. 4.2).

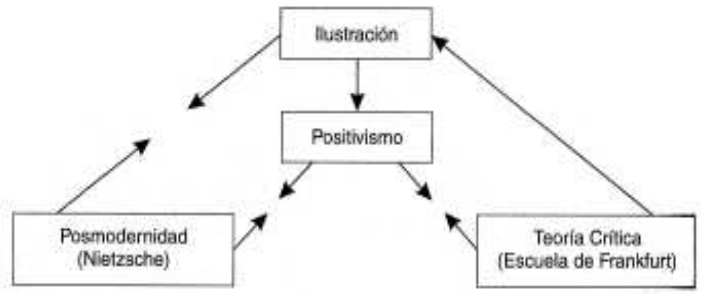

FIG. 4.2.

La verdad hermenéutica o significativa a la que apunta la actual Teoría Crítica de Apel y de Habermas (de éste es importante *La lógica de las ciencias sociales,* Tecnos, Madrid) no coincide de lleno con el concepto de verdad hermenéuti-

ca que desarrolló H. G. Gadamer en su obra *Wahrheit und Methode* de 1960 (*Verdad y método,* Sígueme, Salamanca). Mientras la hermenéutica de Apel y de Habermas quiere ser normativa y fundadora, la de Gadamer no va más allá de ser relativa en la línea que han seguido después Vattimo, nacido en Turín en 1936, y Rorty, quien nació en Nueva York en 1931. Gadamer ve en los lenguajes simples reproducciones de la tradición; en cambio, Apel y Habermas descubren en ellos medios de dominio y poder sociales.

El ensayo de la Teoría Crítica de querer racionalizar, aunque no sea tecnocientíficamente, a la totalidad del fenómeno humano parece excesivo. Arquímedes (287-212), un griego de Sicilia, afirmó: «*Dos moi pou stô kai kosmon kinêsô*» («Dame un lugar donde pueda aguantar fuerte y moveré el mundo»); no disponemos de dicho punto, ni tan siquiera lo es la razón. La única referencia sólida es la expresada en aquella sabiduría socrática que dice: «Sólo sé que no sé». Este *saber que no sabe* constituye el único puntal de que disponemos; sostén que, por cierto, provoca la inquietud máxima, como se subraya en el diálogo *Apología de Sócrates* (23, a, b), escrito por Platón a principios del siglo IV a. C. Lo seguro está en que el ser humano se percibe como insatisfacción (*in-satisfactum* en latín da: «no-bastante hecho»), como falto de dirección o de sentido.

El filósofo alemán Franz Rosenzweig (1886-1929) publicó, en 1921, *Der Stern der Erlösung (La estrella de la redención),* donde hace notar que la experiencia de la propia muerte deja al descubierto que no todo puede quedar reducido a discurso racional, en contra de la filosofía hegeliana. La de Hegel (1770-1831) fue una filosofía de la totalidad, según la cual la Razón devora a todos los sujetos humanos, explicándolos.

Los animales viven en el mundo exclusivamente pendientes de sus intereses vitales. Aquello que no les resulta interesante para su vida psicobiológica, sencillamente no existe. También el *anthropos* vive a partir de sus necesidades vitales; pero va más allá. Llega incluso a dar nombre a las estrellas. Vive a veces desinteresadamente considerando el mundo como algo en sí mismo, cosa impensable en el caso de la bestia. Entre contorno e interioridad humana, no pocas veces se constata un hiato, una hendidura profunda. Quizás se deba a esto que el hombre tenga necesidad de proporcionarle sentido a su biografía personal y a su historia colectiva. El *anthropos* se siente condicionado; no acepta esta realidad y busca lo «Condicionante-incondicionado».

En tal tesitura no extrañará que en este cuarto capítulo no se indaguen las *aítia,* o causas, que expliquen el fenómeno humano, sino que se busquen los *arkhaí,* los orígenes o principios, no científicos, que procuran responder, aunque sea con mitos, al interrogante: ¿de dónde venimos? Los mitos no explican al ser humano –como sí lo hacen los saberes científicos–; se limitan a legitimarlo (véase fig. 4.3).

Tanto *mythos* como *logos* se refieren a lo humano, pero apuntando a ámbitos diferentes: el primero aspira a proporcionar sentido, significación o legitimidad al *anthropos* a partir de sus orígenes (*arkhaí*), mientras que el *logos* se ocupa de explicar, a través de causas, por qué el fenómeno humano es como es. El *mythos* forma un discurso que apunta al futuro, posibilitando, de tal guisa, el hecho de proseguir; el *logos,* por el contrario, se ciñe a la constatación de lo presente y de lo pasado, que es, por cierto, cuanto hay. El mito narra, pero no describe; esta segunda es tarea de la ciencia. Cuando una sociedad (helénica, hebrea, latina o cualquier otra) introduce la escritura en sus narraciones fundadoras y fundamen-

tantes, pasa a tomar, entonces, conciencia de su propia historia de forma más plena.

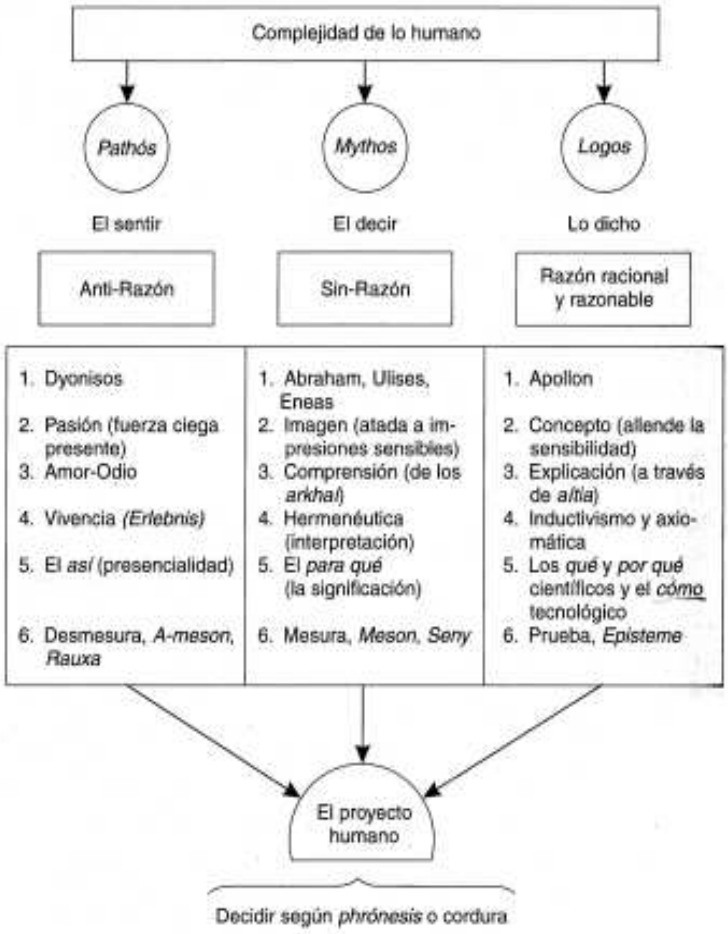

FIG. 4.3.

La educación es un hecho (*factum* en la lengua de los romanos) o dato (*datum* en el idioma latino) apabullante que aparece con el hombre mismo; es decir, que emerge en aquel

punto en que surge un animal que no tiene bastante, para tirar adelante, con las pautas de conducta heredadas con el código genético, necesitando, además, de elementos culturales que la herencia biológica no transmite. Esto aconteció como mínimo hace un millón 800 mil años en el valle del Olduvai, en Tanzania. Son cuatro las formas de abordar la facticidad educativa: 1) las ciencias, 2) las tecnologías, 3) las hermenéuticas y 4) los saberes críticos (véase fig. 4.4).

FIG. 4.4.

En el presente capítulo nos ceñimos al enfoque hermenéutico, prescindiendo de los restantes. Y no sólo esto; han existido, sin duda, tres macrocivilizaciones mayúsculas, la del Trigo u occidental (nacida en la cuenca mediterránea), la del Arroz o asiática (brahmanismo, confucionismo…) y la del Maíz o precolombina (teotihuacana, inca, tolteca, olmeca, maya, náhuatl…). De las tres se considera exclusivamente la macrocivilización del Trigo, dado que es en ella donde los lectores de esta obra vivimos y respiramos.

Los mitos fundadores del ámbito occidental nacen en Grecia (Atenas), en Palestina (Jerusalén) y en Italia (Roma). No son isomorfos ni equiparables; el mundo griego y el mundo latino presentan categorías asimilables. No así la ci-

vilización judía, la cual vive de una cosmovisión opuesta a las anteriores (véase fig. 4.5).

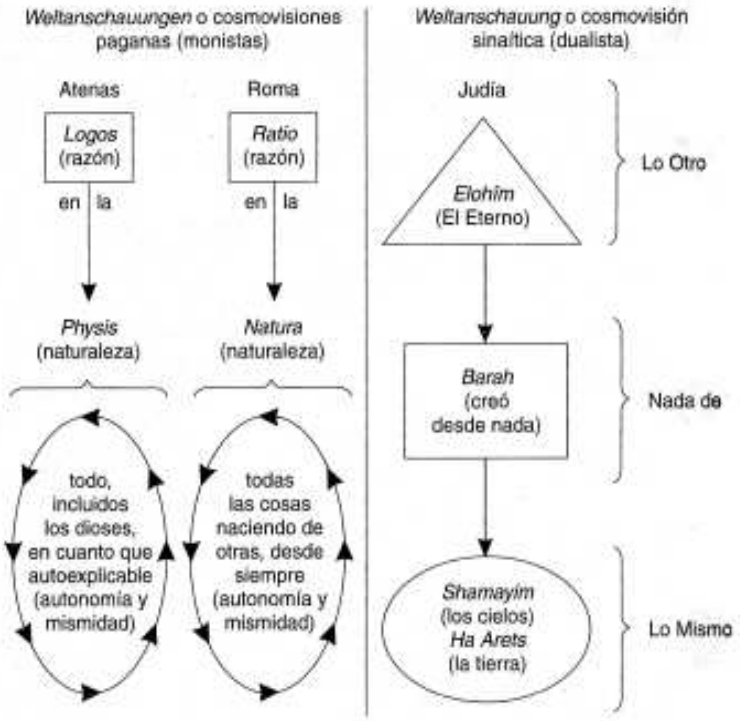

FIG. 4.5. *Orígenes, o* arkhai, *del paradigma occidental.*

Mientras la cosmovisión grecorromana arranca de una comprensión de lo que hay unitaria y autosuficiente, que no permite lo realmente distinto –Zeus y Júpiter, o *Jovis Pater,* serán inmortales pero pertenecen al mismo tipo de realidad, a la natural–, la cosmovisión judía intercala la fractura o hiato radical entre *Lo Mismo* del mundo creado y *Lo Otro* del Eterno inefable. El dualismo infranqueable aparece nítido.

Los sofistas introdujeron más tarde una modificación en el seno de la mismidad autosuficiente de la *physis,* distin-

guiendo una parcela desencajada del señorío *del logos:* fue la *polis,* o esfera de lo humano en que la razón se muestra flaca, no pudiendo demostrar, por ejemplo, qué dioses son los verdaderos o qué leyes políticas son las buenas.

El cristianismo, asimismo, en el año 325, al declarar por fin en el primer Concilio de Nicea, contra Arrio, que Jesucristo era realmente Dios, insertaba modificaciones sustanciosas en el paradigma hebreo, que quedaba tal como esquematiza la figura 4.6.

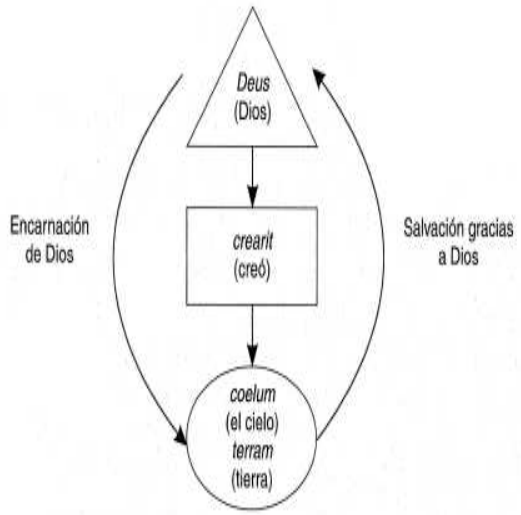

FIG. 4.6.

La diferencia radical judía entre *Lo Mismo* y *Lo Otro* quedaba, de esta forma, dulcificada merced al Pontífice (*pontifex,* de *pontem facere,* es el que hace puentes), que levantaba un puente antológico que salvaba lo insalvable de la nada que separa Lo Otro de Lo Mismo; que separa lo que es inexpresable, El Eterno, de la nadería de lo creado.

La macrocivilización occidental tomará el modelo cristiano, el cual intenta hacer conflictivamente compatibles las dos cosmovisiones paganas con la judía (véase fig. 4.7).

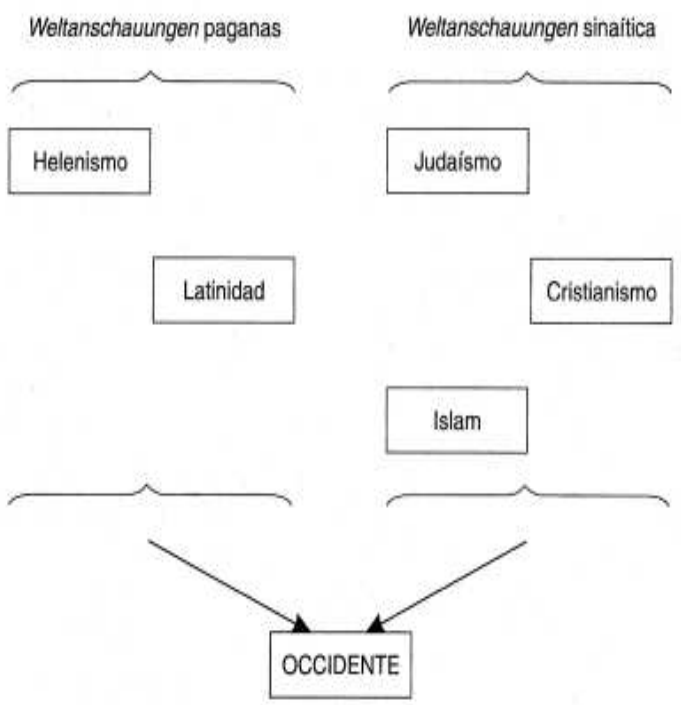

FIG. 4.7.

En este último capítulo se insiste especialmente en el paradigma hebreo a fin de inteligir al ser humano, más allá de la ciencia y de la técnica –que ha constituido la manera como se lo abordó antes–, como sujeto ético o moral al margen de las opiniones morales psíquicas y de las costumbres morales sociológicas.

2. Conciencia personal, libertad y proyecto

En el presente apartado se abordan cuatro categorías primordiales del hecho humano; se trata de la conciencia, de la persona, de la libertad y del proyecto. Aunque inexorablemente sea preciso arrancar de datos observables, se pretende realizar una lectura de éstos más allá de lo estrictamente ofrecido por los hechos. Se trata, pues, de una hermenéutica.

Pascal fue un francés del siglo XVII un tanto atípico. Matemático notable, fundó el cálculo de probabilidades con Fermat y con Huggens; físico considerable, que no admitió otro criterio de decidibilidad que la verificación experimental, como señaló en el estudio sobre el vacío que se encuentra en su obra *Expériences nouvelles touchant le vide,* publicada en 1647. Pero asimismo redactó escritos filosóficos y teológicos; entre estos últimos dejó inacabado un libro, que se conoce actualmente como *Pensées (Pensamientos),* donde escribe: «El hombre debe saber que el último salto de la razón consiste en reconocer que existe una infinidad de cosas que la superan. De no reconocer esto, la razón cae en una gran debilidad [p. 188, de la edición Lafuma]».

La razón no lo explica todo, ni cuando opera racionalmente –con juicios universales y necesarios– ni tampoco cuando sólo actúa razonablemente –valiéndose de enunciados particulares y contingentes–. Parece prudente aceptar una esfera de realidad no abordable con la sola razón. Se ha puesto de moda últimamente adoptar las *Filosofías de la estructura,* abandonando las *Filosofías de la conciencia,* cuando se ha querido inteligir la complejidad del ser humano con base en servirse de una razón no tecnocientífica. Sin despreciar las primeras, aquí se da preferencia a las *Filosofías de la conciencia.* Resulta tan válida esta opción como la primera (véase fig. 4.8).

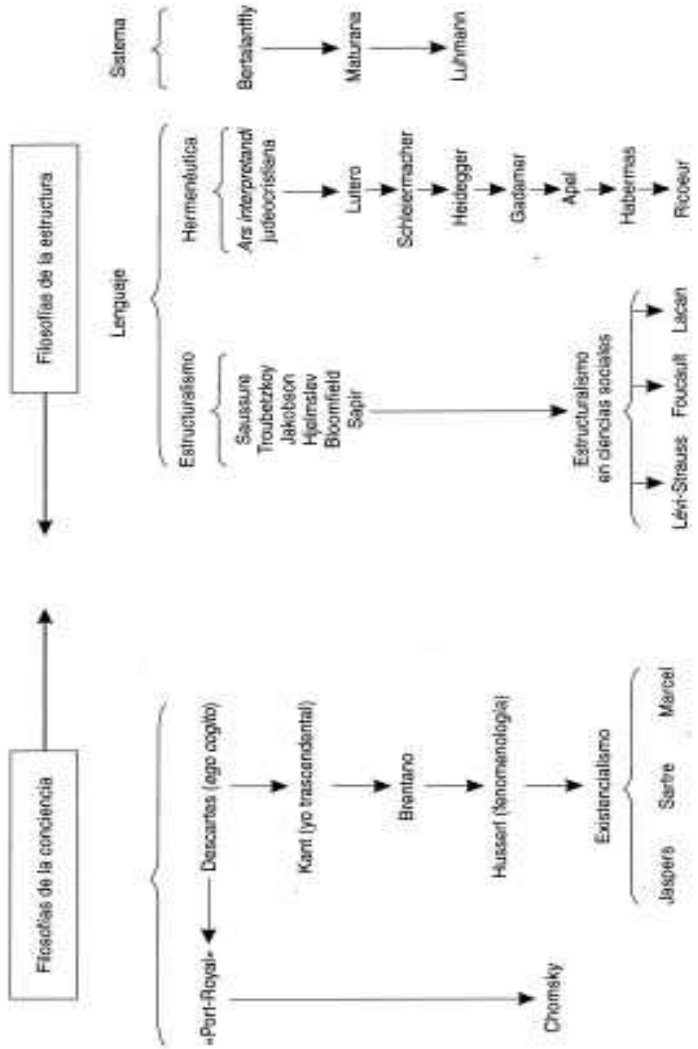
Filosofías de la conciencia
«Port-Royal»
Descartes (ego cogito)
Kant (yo trascendental)
Brentano
Husserl (fenomenología)
Existencialismo
Jaspers
Sartre
Marcel
Chomsky
Filosofías de la estructura
Lenguaje
Estructuralismo
Saussure
Troubetzkoy
Jakobson
Hjelmslev
Bloomfield
Sapir
Estructuralismo en ciencias sociales
Lévi-Strauss
Foucault
Lacan
Hermenéutica
Ars interpretandi judeocristiana
Lutero
Schleiermacher
Heidegger
Gadamer
Apel
Habermas
Ricoeur
Sistema
Bertalanffy
Maturana
Luhmann

FIG. 4.8.

Sin prescindir ni de las estructuras lingüísticas ni tampoco de las estructuras sistémico-sociales, se da primacía en este texto a la conciencia personal en el esfuerzo por hacernos cargo del intrincamiento antropológico.

Descartes, nacido en la Touraine francesa en 1596 y fallecido en Estocolmo en 1650, definió el pensamiento como conciencia. En su libro *Les principes de la philosophie* (traducción francesa de 1647) escribe: «Con el término *pensamiento* entiendo todo aquello que se realiza en nosotros de manera consciente [1, 9]».

Ser conscientes para Descartes es pensar y reflexionar sobre el propio pensamiento. Karl Marx, en el siglo XIX, discurre diferentemente, sometiendo la conciencia a la producción social; así, se lee en *Zur Kritik der politischen Oekonomie,* de 1858 *(Crítica de la economía política):*

> La manera de producir materialmente domina en general el desarrollo de la vida social, política e intelectual. No es la conciencia de los hombres la que determina su existencia, sino que es su existencia social la que determina su conciencia [*Oeuvres économiques, I*, Pléiade, pp. 272-273].

El francés Bergson, muerto en París en 1941, en su obra *L'évolution créatrice,* de 1907 (capítulo III), sostiene que la conciencia es invención y libertad, situándose así en las antípodas de Marx. En la edición de 1969, realizada por la editorial Vrin, del libro de Husserl *Méditations cartésiennes (Meditaciones cartesianas)* se subraya el valor de intencionalidad que encierra todo acto consciente. Escribe este alemán, fallecido en 1938: «La palabra *intencionalidad* no significa otra cosa que la función de toda conciencia de ser conciencia de alguna cosa, de llevar, en su calidad de *cogito,* su *cogitatum* en ella misma [p. 28]».

En contra del *psicologismo* imperante –toda verdad se reduce a actos psíquicos–, Husserl recupera la esfera objetual merced al acto de conciencia.

Jean-Paul Sartre publicó en Gallimard un libro considerable en 1943; fue *L'être et le néant (El ser y la nada).* En la misma dirección de Husserl, entiende el acto de conciencia como arrojo hacia una realidad que no es ella (p. 28); no hay acto de conciencia sin algo exterior a él, de lo cual hay precisamente conciencia. Jamás la conciencia coincide consigo misma. Otro francés, Merleau-Ponty (1908-1961), en la obra *Phénoménologie de la perception,* que la editorial Gallimard publicó en 1945, hace notar que la conciencia es, sobre todo, poder. Escribe: «La conciencia no es originariamente un *yo pienso que,* sino un *yo puedo* [p. 160]».

El sustrato común a estas distintas apreciaciones en torno a la conciencia reside, tal vez, en que la conciencia pone orden y coherencia a la multiplicidad de experiencias tenidas en el seno del tiempo. Hay datos para una conciencia, la cual, claro está, es conciencia de alguien, es conciencia que alguien tiene. Sin acto consciente de un yo no contamos con mundo; el mundo es la aparición de éste a la conciencia de un yo. El acto de la conciencia de alguien introduce un hiato total entre dicho acto y aquello de lo cual se tiene conciencia. La conciencia consiste en no ser (*intencionalidad*) aquello de lo que es consciente. En el apercibirme de que amo, no hay ni pizca de amor; éste se coloca, entero, ante mi acto de conciencia de él. Mi amor, para la conciencia, es únicamente espectáculo.

El yo de cada quien desempeña dos funciones distintas; por un lado, es el soporte empírico de una vivencia (por ejemplo, yo amo); por otro lado, puede ser igualmente el soporte trascendental (es decir, que condiciona y hace posible no

importa qué vivencia) de la toma de conciencia de una vivencia (verbigracia: yo me apercibo de que amo) (véase fig. 4.9).

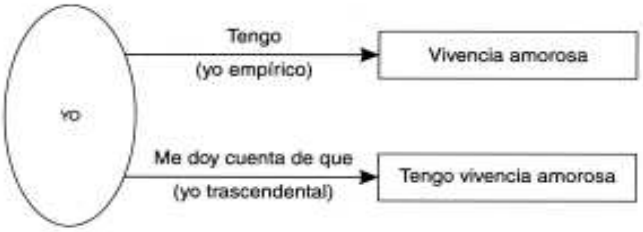

FIG. 4.9.

¿Qué tipo de realidad posee este *yo,* que es costumbre denominar *persona?,* ¿qué es la persona más allá de los fenómenos psíquicos y jurídicos?

Los griegos dispusieron del vocablo *prosopon,* que indicaba la máscara que llevaban los actores de teatro a fin de subrayar el carácter del personaje. Asimismo, la máscara servía también de altavoz, y esto explicaría que los latinos se sirvieran de la palabra *persona,* vocablo enlazado con la expresión *per-sonare* (emitir sonidos, *sonare;* a través de, *per*). La patrística cristiana oriental se valió del término *hypóstasis* para designar a las personas trinitarias. El individualismo de la antigüedad, el subjetivismo de la modernidad y el formalismo jurídico han desarrollado el concepto de persona, el cual ha conocido tres registros semánticos (véase fig. 4.10).

Persona
- Gramatical (yo, tú, él)
- Moral (realidad que hay que tratar como fin y no como medio)
- Jurídica (individuo, o colectivo, libre y responsable en la vida social)

FIG. 4.10.

Las filosofías del lenguaje, cuando se interesan por la comunicación, apuntan, *vellis nollis,* a la dimensión pragmática del lenguaje, aunque pretendan desligarse de la conciencia. Y con la pragmática dichas filosofías se ven abocadas a las personas que se comunican. Pero ¿qué es la persona?

Caído ya el Imperio romano, aparece en Rávena un rey ostrogodo importante; se trata de Teodorico el Grande (455-526). Uno de sus consejeros fue el romano Boecio (Boethius en latín), quien había estudiado en Atenas y probablemente también en Alejandría, y a quien por cierto ejecutaron en el año 524 en la ciudad de Pavía, acusado de traición y de magia. Boecio dejó algunas obras escritas; en *Contra Eutychen et contra Nestorium,* obra redactada al final de su vida, proporciona una definición de persona que fue muy comentada durante los siglos medievales. En el capítulo tercero del libro indicado afirma que la persona es una sustancia individual que posee naturaleza racional. En el siglo XVIII, Kant trata de la persona en más de un libro; en *Fundamentos de la metafísica de las costumbres* (capítulo II) sostiene que las personas son fines en sí mismas, contrariamente a lo que acontece con los seres de la naturaleza. Y en *Metafísica de las costumbres* (*Métaphysique des moeurs,* Vrin, p. 98) escribe: «Una persona no puede quedar sometida a otras leyes que a aquellas que ella se da a sí misma».

Cada hombre es un *autós,* un «sí mismo», una apertura a sí, una autoposesión. «*Me* duele la úlcera del duodeno», «*me* alegra tu venida»; vivimos primariamente la autoposesión. Cuando como una manzana, «*me* como la manzana». No siempre somos *lo mismo,* pero siempre somos *el mismo.* Ahora bien: el yo lo hacemos con las cosas que nos rodean y con los demás hombres; este *con,* como escribe Zubiri, no es un añadido relacional, sino el momento constitutivo de la per-

sona humana (*El hombre y Dios,* Alianza, pp. 137-138). La persona no es una cosa, no es un objeto. ¿Qué es?: deber. Y no, por cierto, sentimiento de deber, sino simplemente deber, más allá de toda percepción.

Si la conciencia personal no fuera al mismo tiempo libertad dejaría de ser conciencia y persona. Si el mecanismo determinista invadiera del todo la esfera de lo humano desaparecería la responsabilidad moral, pasando a ser la conducta del hombre una conducta de chimpancé, aunque con más neuronas en el cerebro. La libertad descansa sobre la no identificación entre *ser* y *deber-ser* (véase fig. 4.11).

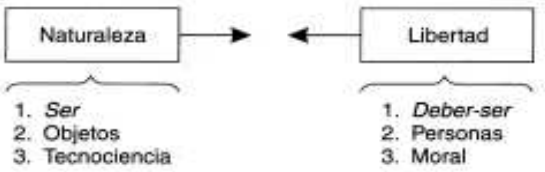

FIG. 4.11.

El impresionante pensador alemán Kant publicaba *Kritik der praktischen Vernunft (Crítica de la razón práctica)* en 1788, cuando contaba ya 64 años. En esta obra se refiere al *imperativo categórico,* el cual no dicta aquello que *es,* sino aquello que *debe ser.* El imperativo moral es un *Faktum* (un hecho), según Kant, un hecho inteligible, aunque no, por cierto, psicológico. La razón teorética o científica nada puede hacer con la obligación moral en sí misma. En cambio, la razón práctica intelige el imperativo categórico –«Compórtate bien»– en la medida en que el hombre esté allende toda causalidad natural, la cual descansa sobre *las cosas son así.* El ser humano, en cuanto que sometido a la moral, está constreñido a no ser sino elemental *deber-ser.* La razón no explica científicamente la libertad; pero el deber resulta incomprensi-

ble como no sea deber para alguien que disfrute de libertad. La libertad no es fenómeno alguno; es algo en sí más allá de toda posible experiencia. Únicamente la podemos postular.

En la segunda mitad del siglo XX han hecho aparición otras consideraciones en torno a la libertad. El pensador hebreo Levinas, muerto en París en la Navidad de 1995, en el libro *Sur Maurice Blanchot* (editorial Fata Morgana), contrapone su concepción a la de Heidegger (1889-1976). Según él, la libertad heideggeriana acaso se dirija hacia la voz del ser, pero constituye un pensar neutro, en el que «la justicia no condiciona la verdad» (p. 26). Según Levinas no hay libertad como no sea en vistas a la justicia.

El enfoque de Jean-Paul Sartre (1905-1980) sobre la libertad es harto distinto al de Levinas. En su obra *L'être et le néant* (editorial Gallimard) se expresa de la siguiente guisa: «Somos una libertad que busca, pero no buscamos ser libres: estamos condenados a la libertad [p. 565]».

El hombre es libre porque consiste en ser conciencia del resto de realidad. En el acto de ser consciente de algo quedo libre de este algo, ya que ser consciente de una cosa consiste en no ser dicha cosa. El acto de conciencia se refiere al mundo como a lo otro. Cuando me doy cuenta de que entiendo el teorema de Pitágoras, en este *darme cuenta de* él no está tal teorema. Éste queda inevitablemente delante.

Ser libre es ser señor, señor de sí. No como experiencia sensible, sino como posibilidad. No hay libertad, sin embargo, sin referencia a algo; somos libres para alguna cosa. Esto nos lleva al cuarto punto considerado en este apartado: el proyecto.

Victor E. Frankl, en nuestros días, con la humanización que ha llevado a cabo del psicoanálisis con base en la logoterapia, ha procurado revalorizar la persona humana en fun-

ción de su sentido o significación. En tal dirección resulta de interés su libro *El hombre hacia la búsqueda de sentido* (editorial Herder). La espiritualidad y libertad humanas adquieren valor en la medida en que están vinculadas a un *para qué.* No son los instintos los que legitiman la conducta del hombre, sino aquello en vistas a lo cual el hombre se convierte en responsable. El *anthropos* es fundamentalmente voluntad de sentido; es proyecto, o acaso proyectil, hacia un sentido último. Autorrealizarse no constituye una meta, sino el resultado del cumplimiento del sentido del hombre.

Para el existencialismo, el proyecto es aquello hacia lo cual tiende el ser humano y al propio tiempo aquello que lo configura como ser verdadero. No somos en nosotros mismos: somos en función de lo que todavía no ha llegado. El hombre no es un objeto entre los objetos de la naturaleza, los cuales están ya hechos; el hombre es «tener-que-hacerse». Existimos humanamente en la medida en que no somos objetos para nosotros mismos, en contra del behaviorismo o conductismo. La existencia humana es búsqueda de lo que trasciende y supera, es pasión de lo incondicionado. Ésta es la visión de Jaspers (1883-1969). Heidegger, en cambio, en su obra *Ser y tiempo* intelige al *Dasein,* al hombre, como simple: «No ser todavía. Este *todavía no* le es esencial [párrafo 48]».

El término de este *todavía no,* no es otro que la muerte; el *Dasein* es, en consecuencia, el «ser-para-la-muerte».

El existencialista Sartre concibe el mundo como lo exterior a la conciencia. Ésta jamás puede hacerse cargo de sí misma; la conciencia carece de vida interior. Su sino no es otro que el de perseguir inacabablemente lo exterior a ella. En un interesante apunte sobre el pensamiento de Husserl, publicado en 1939, y que se encuentra en *Situations I* (editorial Gallimard, 1947), se lee:

> Nada hay en el interior de la conciencia, salvo un movimiento de huida, un corrimiento fuera de sí; si por un imposible se entrara dentro de la conciencia, se vería uno arrebatado por un torbellino y arrojado al exterior [pp. 31-34].

Desde tal perspectiva el proyecto no es realización de algo interior; no es más que un estar arrojado al mundo.

En *Phénoménologie de la perception,* de 1945 (publicada por Gallimard), Merleau-Ponty considera que el proyecto da sentido a lo humano. Escribe: «El sujeto es un éxtasis, es una relación activa con el mundo. El sujeto resulta inseparable del mundo, de un mundo que él mismo proyecta [p. 491]».

Victor E. Frankl y los existencialistas considerados conciben el proyecto, en qué consiste el hombre, ciertamente de manera diferente, pero todos señalan que el *anthropos* no es pedazo de mundo u objeto, sino que es, sobre todo, aquello que todavía no es. Una parte del hombre, sin duda, es objeto de estudio de las *Naturwissenschaften* o ciencias de la naturaleza, pero el hombre posee igualmente una dimensión dinámica y abierta consistente en dotar de sentido tanto a la biografía como a la historia; sentido cultural, estudiado por las *Kulturwissenschaften;* sentido espiritual, analizado por las *Geisteswissenschaften;* sentido existencial, abordado por Jaspers; sentido social, enfocado por el checoslovaco Karel Kosík, nacido en 1926...

El sentido, que hace del ser humano un proyecto perpetuo, lo va creando el hombre históricamente, pero es cuestión de un sentido de la realidad; claro está, de la realidad humana.

Persona consciente, libertad y proyecto: he aquí el misterio del hombre. La diferencia, inexorablemente alejada, forma parte de lo humano. El *anthropos* es *lo mismo* y *lo otro.*

3. Moral gratuita y culpa

El apartado anterior, donde se habló de conciencia personal, de libertad y de proyecto, conduce inevitablemente al tema de la moral. Es costumbre, y mala costumbre por cierto, reducir la moral a psicología y a sociología, a opiniones, a actitudes y a costumbres; es decir, constituye ya un hábito en estos tiempos suprimir, de hecho, la moral. Sostenemos que o hay imperativo categórico o simplemente no contamos con moral, reduciéndose entonces este ámbito a ocurrencias y experiencias psicosociales y a usanzas o hábitos. En esta sección, no se intenta de manera total fundamentar metafísicamente al acto moral, sino presentar a éste a modo de salto gratuito en dirección a la Justicia Inefable. Se entiende que el *anthropos,* más allá de su conducta psicosocial valorada por los polos de bien y de mal, se define por el deber de ser justo aunque no disponga de razones suficientes para esto.

Tanto la biografía de cada quien como la historia colectiva se presentan enigmáticas. La incógnita y el secreto que encierran una y otra hacen del ser humano una realidad inquieta. El *¿qué va a ser de mí?* dispara una pregunta apremiante: *¿qué voy a hacer de mí?* Las respuestas diseñan la moral.

En el inicio de las universidades medievales apareció una figura interesante; se llamó Pedro Abelardo. Enseñó en la Escuela Superior de Nôtre Dame de París, en la primera mitad del siglo XII. Hacia el año 1125 redactó *Ethica sive Scito te ipsum (Ética,* o *Conócete a ti mismo);* en esta obra sostiene que la moralidad de un acto no proviene del resultado, sino de la intención del sujeto al obrar. Según Abelardo, en la vida moral tiene primacía la conciencia intencional por encima de lo realizado. La moral no se define tanto por fines objetivos y por valores en sí, cuanto por el acto consciente del sujeto

que se dirige a un fin que le parece justo. Ya Aristóteles (384-322) en su libro *Ética a Nicómano* (VI, 4, 5) hizo notar que el principio de la acción moral, la elección deliberada, reside en el propio agente; es decir, descansa en el obrar mismo y no en lo hecho. El objeto preciso de tal manera de actuar es el bien y el mal del hombre. La especificidad de la regulación moral es la libertad; entendámonos: es la posibilidad precisamente de transgredir lo mandado. Kant (1724-1804), en su obra *La religión dentro de los límites de la sola razón* (*Die religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*, de 1793), se maravilla en la primera parte («El mal radical en la naturaleza humana») de la inclinación al mal que padece el hombre, y lo considera un hecho impenetrable por parte de la razón. Y, con todo, no es pensable la moral sin la capacidad de hacer el mal.

Aristóteles había considerado en *Ética a Nicómano* que: «La razón es para el hombre algo divino [10, 7; 1177 b]».

El *bíos theoretikós* (la vida que sabe nada más que por saber) abraza al propio *Theós:* ¿en qué podrían los dioses llenar su vida, sino en ver sólo por ver, en ser Pensamiento que se piensa? Participamos de esta capacidad divina del *Nous,* de la intuición, pero sólo por corto tiempo, recuerda Aristóteles en la *Metafísica* (1072 b, 15). Somos semejantes a lo divino, aunque tan sólo en instantes fugaces. No se halla a nuestro alcance dar razón suficiente de la conducta ética. La moral será gratuita. Dionisio, el pseudoareopagita, del siglo VI, califica a la capacidad humana de realizar el mal de *a-logon,* de sinsentido o de sinrazón, en su escrito *Peri ton theíon onomáton (Acerca de los nombres divinos).* El ente humano vive, moralmente, desnudo de certezas racionales.

El libro de la Biblia que lleva por título *Job* aborda de frente el tema de la moral gratuita, de la ética desnuda de razo-

nes. Dicho libro fue redactado en un hebreo influido por la lengua aramea, que no era precisamente el que se hablaba en Jerusalén en el siglo VI a. C. Este hecho presenta dificultades de traducción. La obra, sin embargo, resulta intrigante y a la vez instigadora para la reflexión presente. Job, el personaje central, es un inocente al que Dios hace sufrir hasta arrancarle un grito desde lo más hondo. Hegel (1770-1831), en *Vorlesungen über die Philosophie der Religion (Lecciones sobre la filosofía de la religión),* donde se recogen cursos impartidos entre 1818 y 1830, se refiere a Job como al personaje ejemplar que finalmente niega todo lo terrenal, y a sí mismo en consecuencia, con todas sus razones concretas, para desembocar en una fe inacabable.

El filósofo danés Kierkegaard (1813-1855) aborda la figura de Job en el libro *La repetición,* de 1843. Job es el brinco en el vacío hacia Dios; es la angustia por la sinrazón de la vida moral. Kierkegaard considera que el hombre tiene que vivir, en su especificidad, de la paradoja y no de la razón como quería Hegel. La lógica aniquila a la existencia, dado que intenta explicar a ésta. La pieza teatral *Antígona* del griego Sófocles (496-406) descansa sobre la racionalidad. La protagonista Antígona, o decide enterrar a su hermano, o bien lo deja insepulto como ordena el rey Creón. Una disyuntiva sometida a razón. Pero, en el fondo, tanto una como otra decisión implican una elección más grave y nada racional, por cierto: el paradigma de vida desde el cual tejer la propia biografía. La desproporción entre acción y discurso se presenta total. La contradicción es flagrante entre la aspiración a un *telos,* o finalidad humana, y la ausencia de éste. En su *Diario* (agosto de 1835), Kierkegaard grita que busca una verdad que sea verdad para él, y no para todo el mundo, una verdad por la cual vivir y morir. Pero elegirla es asunto que

se despacha a ciegas. Regresando al libro bíblico *Job*, sorprende en él una frase del protagonista que dice así: «Quiero discutir con Dios [13, 3]».

Parece como si Job estuviera dispuesto a escuchar el reproche que Dios formula en el libro también bíblico de *Jeremías*, donde se dice: «Desde antiguo has roto el yugo y hecho saltar las correas diciendo: No quiero servir *(Non serviam)* [2-20]».

Discutir con Dios es querer racionalizar la vida moral; ¿acaso ésta puede ser racional? Y Job intenta este camino de la racionalidad; por eso se encara con Dios, quien lo ha castigado sin tener él culpa:

> El hombre, nacido de mujer, corto de días, harto de inquietudes, como flor se abre y se marchita, huye como la sombra sin parar [...].
>
> ¿Y en uno así clavas los ojos y lo llevas a juicio contigo? [14, 1-3].

Y de forma aún más contundente le echa en cara a Dios: «Demuéstrame mis delitos y mis culpas [13, 23]».

En dirección distinta a la de Job procede Levinas (1906-1995). Éste nació en Kovno, Lituania. Su familia fue aniquilada por los nazis porque era judía. Él vivía ya en Francia (en 1930 había adquirido la ciudadanía francesa). En *Totalité et infini* (1961, editorial Nijhoff), Levinas rechaza las legitimaciones teológicas y las metafísicas de la moralidad:

> Cuando tengo una relación ética, me niego a conocer el papel que cumpliría yo en un drama de un autor ajeno y cuya solución se podría conocer de antemano; me niego a figurar en un drama de la salvación o de la perdición que se jugaría fuera de mí, a pesar mío y burlándose de mí [p. 52].

Levinas rehúsa la magia del fundamento universal de la ética por considerarlo impersonal y como una manera cobarde de huir del rostro concreto del prójimo, el cual me interpela, más allá de toda representación de la conciencia.

El ser humano posee designio moral porque es seriamente culpable. El *anthropos* consiste en culpa, en posibilidad constitutiva de transgresión, de pecado. Nietzsche (1844-1900), en la tercera de las cuatro partes de que consta *Also sprach Zarathoustra (Así hablaba Zaratustra),* lanza este grito: «Yo mismo estrangulé al estrangulador que se llama pecado». Cabe preguntarse: ¿y no estranguló al mismo tiempo al hombre?

¿Qué es falta, culpa, pecado, si pretendemos entender la afirmación según la cual el ser humano es radicalmente culpa? Homero (del siglo IX a. C.) se sirve del verbo *hamartanein* para designar el hecho de que un tirador de jabalina falla su blanco en el campo de batalla. Falta de acierto. Aristóteles, cinco siglos después, se vale de los sustantivos *hamartia* y *hamartema* (la falta) para significar el error de un médico, la falta gramatical…, si bien se sirve de los mismos vocablos igualmente para apuntar a la falta moral. Falta y pecado señalan aquella acción que no cumple con su cometido, que no da en el blanco.

A Tomás de Aquino le llamaban *el buey de Sicilia:* fue corpulento, masivo, sereno. A partir de 1256 enseñó en la Universidad de París; residió en esta ciudad algo más de trece años. Tardó sólo seis en redactar una obra mayúscula, la *Summa theologiae (Tratado de teología),* en que trata 512 cuestiones. En ella afirma: «*Peccatum non est pura privatio, sed est actus debito ordine privatus* [I-II, 72, 1, ad 2]».

El pecado, la falta, la culpa, no es simplemente un defecto; es un acto al que falta la ordenación debida. La culpa es

actividad, y no sólo falta de algo; es, empero, actividad imposible. No nos es dado alcanzar el orden, la perfección. Consistimos en falta, en culpa, en pecado. Inútil el ladrido de Job: «Soy inocente [9, 21]». «El corazón no me reprocha ni uno de mis días [27, 6]».

Este clamor de Job imagina que la moral es asunto de la racionalidad. Yerra. Porque somos culpa cometemos pecado, y no viceversa.

Freud (1856-1939), en la cuarta parte del libro *Totem und Tabu (Tótem y tabú),* de 1913, aborda, no la culpa, sino el sentimiento de culpa, tema de psicólogos, pero no de filósofos. A éstos les interesa la culpa y no la sensación de culpa. Que tal sentimiento provenga de la creencia en una falta originaria carece de interés para el asunto tal como aquí se ha enfocado. En cambio, resulta estimulante el concepto de culpa (*Schuld*) que se encuentra en *Sein und Zeit (Ser y tiempo),* que Heidegger publicó en 1927. El *Dasein* (la existencia del hombre) consiste en *In-der-Welt-sein,* en *ser-ya-cabe-al-mundo,* quiera o no. Tal estructura fundamental antropológica conlleva *tener que ser* en vez de *ser* ya algo definido.

Y se enfada Job, inicialmente racionalista, y le vocea a Dios algo terrible: «Tú destruyes la esperanza del hombre [14, 19]».

Tomás de Aquino (1228-1274), por el contrario, descubre en el *poder pecar* un indicio de libertad humana, *quoddam libertatis signum* («cierto indicio de libertad»), según se lee en *De veritate* (22, 6). Ser hombre consiste en tener capacidad de transgresión; y ésta es la culpa humana. En esta línea entendemos antropológicamente el relato del *Génesis,* primer libro de la Biblia, donde se cuenta:

> El Eterno mandó al hombre.

> –Puedes comer de todos los árboles del jardín; pero del árbol de conocer el bien y el mal no comas; porque el día en que comas de él, tendrás que morir [2, 16-17].

La prohibición hace que haya hombre. Sin prohibición se es sencillamente bestia. Al prohibir aparecen el bien y el mal, surge lo humano como posibilidad de desobediencia. La pastosidad de lo que hay (naturaleza) carece de culpa. El tener que construirnos sin quedar jamás acabados o perfectos configura la culpabilidad del *anthropos.* Ignorando qué es el *bien* y qué es el mal, consistimos en tener que construirnos según este par de referencias. Nuestra culpa es la de no estar terminados y tener que redondearnos sin parámetros seguros y precisos. Y, claro, salta Job y protesta: «Entonces ¿por qué me sacaste del vientre? [10, 18]». «Que Dios se digne triturarme y cortar de un tirón la trama de mi vida [6, 9]».

La nuestra es culpa incurable. Tomás de Aquino, en el *Tratado de teología (Summa theologiae),* afirma que: «*Peccatum habet rationem culpae ex eo quod contra Deum ipsum committitur* [III, 46, 2, ad 3]».

El pecado es culpa porque se comete contra Dios. Y ¿cuál es la raíz de esta culpabilidad?: el no ser nosotros dioses.

¿Hay que vivir bien, o según El Bien?; ¿cómo se legítima la respuesta?

4. EL *ELOHIM* METAÓNTICO

Una antropología filosófica de la educación no puede esquivar el tema de Dios. El hombre tiene planteado el problema religioso, quiera o no quiera. Es cuestión de un hecho. Dicho planteamiento forma una de las dimensiones de la realidad

humana. No es, pues, curiosidad, sino estructura antropológica. Ateo, teísta y agnóstico andan con el tema de Dios entre manos. En resumen, *Dios* es un significante de la lengua castellana, como *Déu* lo es del idioma catalán, *Gott* del alemán y *Dio* de la lengua italiana. La dificultad no reside en el significante, empero, sino en el significado. ¿Qué significa *Dios?*, ¿significa lo mismo en todos los idiomas pretéritos y presentes?; aparte queda siempre –no faltaba más–, el referente. ¿Hay Dios más allá del habla humana?, ¿qué tipo de realidad es la realidad divina, a la que parece referirse el lenguaje? Nos detenemos en el tema lingüístico.

¿De cuántas maneras el habla de los hombres ha entendido a Dios? Dejando de lado las formas menores y apuntando directo a Dios más que a lo simplemente extraordinario, puede establecerse la distribución que muestra la figura 4.12.

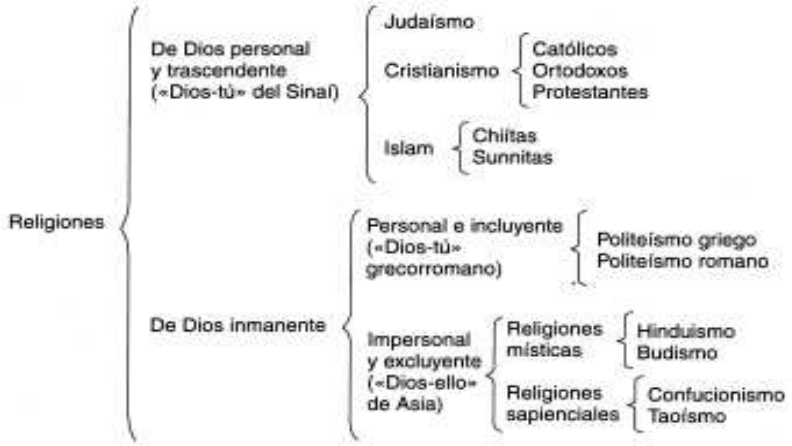

FIG. 4.12.

Dos han sido las grandes modalidades de inteligir a Dios: o se lo ha entendido como radicalmente distinto del resto (caso del judaísmo, del cristianismo y del islam, en que ade-

más Dios es un Tú), o bien se lo ha comprendido formando parte de un medio poco diferenciado. Para el politeísmo grecorromano los dioses son partes del mundo –lo único, por cierto, que hay–, aunque, esto sí, partes excelentes dado que son inmortales. Se trata de dioses personales. El caso oriental es ya distinto. Brahman, por ejemplo, no es persona y además no tolera la diferencia; su destino es englobarlo todo sin permitir individualizaciones que tengan la pretensión de existir aparte. Es algo así como un «dios-cosa» devorador y no un «dios-alguien» que puede amar o acaso odiar.

Nos centramos en la esfera de la macrocivilización occidental por ser aquella que de hecho permite autoentendernos. El mundo occidental ha inteligido lo divino arrancando de dos *Weltanschauungen,* o cosmovisiones, mayúsculas, enérgicamente diferenciadas; se trata del espacio pagano (griegos y romanos) y de la holgura sinaítica (hebreos). El cristianismo, que históricamente surge a partir del judaísmo, aunque sea a modo de herejía de éste, acaba construyendo una nueva *Weltanschauung* (la cristiana u Occidente), en la cual se establece la mediación entre lo pagano grecorromano y lo judío o hebreo, tal como se señaló ya en páginas anteriores (véase fig. 4.13).

El Dios que se revela en el Sinaí es la Diferencia Total con respecto a lo creado, que existe desde nada. En cambio, los dioses grecorromanos forman una sola cosa con el mundo (*physis* o *natura*), no dándose Diferencia. Todo es Lo Mismo, aunque Zeus y Júpiter disfruten de inmortalidad. El mundo judío no se autoexplica y anda perdido cuando no se refiera a Lo Distinto, a Dios. El mundo pagano de griegos y romanos configura una esfera de realidad que engloba también a dioses. Este ámbito no necesita de nada exterior a él para resultar comprensible. Tanto *physis* como *natura* se

autoexplican desde siempre. Por el contrario, los cielos (*Ha Shamayim*) y la tierra (*Ha Arets*), la esfera del *mundo* para los hebreos, está ahí sin consistencia, procediendo de nada por creación (*Barah*). La nada –nada de algo– separa a Dios (*Elohim*) de todo cuanto existe o es. Dios debe considerarse como más allá de lo que existe, como metaóntico.

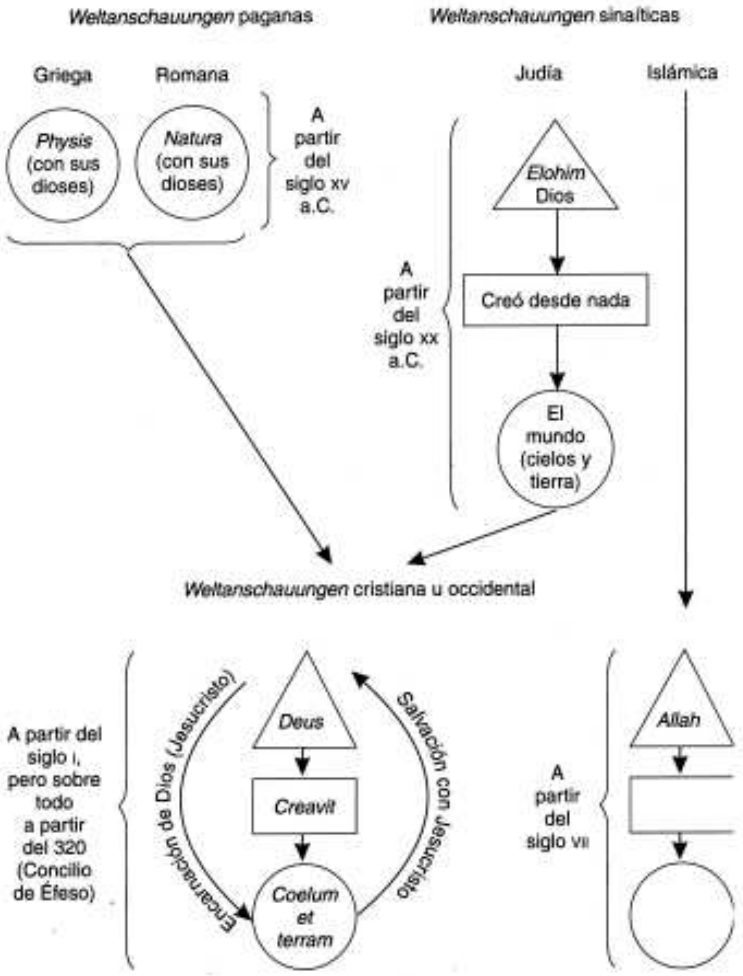

FIG. 4.13.

El cristianismo ideó, a través de tres siglos de esfuerzo, la forma de conjugar el modelo judío y el modelo pagano con base en construir un puente entre *La Diferencia* (Dios) y *Lo Mismo* (el mundo creado) de la cultura hebrea. Jesucristo, a la vez Dios y hombre de carne y hueso (concepto de *encarnación*), constituye el puente entre la cosmovisión pagana y la cosmovisión judía.

Subrayamos más el paradigma hebreo en la presente antropología por resultar más significativo de cara a entender procesos educativos impensables por parte de la ciencia y de la técnica. La educación seriamente moral sólo puede descansar sobre una cosmovisión de la ruptura y de la diferencia. Las restantes maneras de comprender la moral reducen ésta a aprendizajes psiconeurobiológicos y psicosociales; es decir, acaban con la moral, y sin ésta el ser humano no va más allá de ser una bestia *tout court,* aunque con más juego conductual por disponer de más neuronas en el cerebro.

La razón, la que sea, jamás dominará a Dios, de arrancar de la cosmovisión sinaítica. La razón es cosa mundana y no puede entender La Diferencia; la razón sólo intelige a aquello que anda situado en el interior del mundo. Dios, delante del discurso racional, aparece a modo de absurdo, tal como señaló ya Tertuliano a caballo de los siglos II y III; escribió «*Credo quia absurdum*» («Creo porque es absurdo»).

Ya Kant, en el libro de 1781, *Kritik der reinen Vernunft (Crítica de la razón pura),* estableció que la razón no es capaz de dar con Dios porque no dispone de intuición sensible del mismo. Dios, para la razón, desempeña una función reguladora; es una Idea que orienta el conocer racional en orden a constituir un sistema de conocimientos. Sin la Idea de Dios nada es pensable. Dios es un regulador de la razón. Al Dios real lo recuperará Kant con la *Kritik der praktischen Vernunft,* de *1788 (Crítica de la razón práctica).*

Dios, entiéndase su realidad, no es ente alguno. Y los hombres conocemos tan sólo entes, cosas, objetos de conocimiento. La razón que conociera a Dios dominaría a éste, con lo cual dejaría de ser Dios. El filósofo Levinas, en el libro *Totalité et infini* (publicado en 1961), formula una crítica radical a la ontología o estudio del ser de los entes. Ésta no trata a Dios. La moral, en cambio, sí. El rostro del otro puede remitirme al Eterno con su grito: «No me mates». Franz Rosenzweig (1886-1929), judío flamenco, en la obra *Der Stern der Erlösung (La estrella de la redención),* de 1921, lanza una idea que contiene idéntica doctrina; el ateísmo, afirma, es un momento necesario de la religión. Esta concepción, según la cual Dios no es abordable con la razón porque no es ente alguno, viene de lejos en la historia del pensamiento occidental. Así, el alemán Eckhart (1260-1328), que fue profesor en la Universidad de París, sostiene en el sermón 52, que para quedar libres de nosotros mismos (*Gelassenheit*), haría falta que Dios nos liberara del mismo Dios.

El libro de la Biblia (al cual ya nos hemos referido) que lleva por título *Job* insiste en la sinrazón de Dios. Este texto es el resultado de más de un autor; se recoge una tradición oral en prosa que, al redactarse, se convierte en un desarrollo poético escrito en el siglo V a. C. Los amigos de Job se refieren a Dios con la razón, acusando al pobre Job de que algo malo ha cometido cuando el Eterno lo castiga tan severamente. Job, en cambio, se enfrenta con Dios de manera desmesurada, y éste al final justifica a Job, quien ha hablado rectamente; es decir, apuntando a Dios como al «Sin-razón»(42, 7). El Eterno es espantoso; no es racional. En el texto bíblico del *Deuteronomio* se lee: «¿Qué mortal es capaz de oír la voz de un Dios vivo y salir con vida? [5, 26]».

El filósofo alemán Rudolf Otto (1869-1937), discípulo de

Schleiermacher, en su obra *Das Heilige (Lo Sagrado),* insiste en el capítulo 11 sobre la dimensión «i-racional» de lo sagrado. De no aceptar tal característica desrazonada de Dios parece difícil interpretar un texto del *Éxodo,* de la Biblia, donde se dice, refiriéndose a Moisés: «En un albergue del camino, el Eterno le salió al paso para darle muerte [4, 24]».

Dios no puede ser atrapado por conceptos racionales. Será objeto de amor y de odio, de libertad; pero jamás objeto de razón. Sólo de esta guisa adquieren significación unas frases del mismo *Éxodo:*

> Entonces Moisés pidió al Eterno:
>
> –Enséñame tu gloria.
>
> Le respondió:
>
> –Yo haré pasar ante ti toda mi bondad [...] pues yo me compadezco de quien quiero y favorezco a quien quiero; pero mi rostro no lo puedes ver, porque no puede verlo nadie y quedar con vida [33, 18-20].

Y ¿qué decir de aquel relato del *Génesis* en que Dios exige de Abraham que le sacrifique su muy amado hijo?

> –¡Abraham!
>
> –Aquí me tienes.
>
> El Eterno le dijo:
>
> –Toma a tu hijo único, querido, a Isaac, y vete al país de Moria, y ofrécemelo allí en sacrificio [22, 1-2].

Isaac es el hijo de la promesa, es el futuro; se pide a Abraham que lo mate delante de Dios. El discurso racional nada puede con el Absoluto. No hay significado del significante *Elohim* o *Yahvé.* El absurdo preside Lo Santo. El

filósofo Levinas, en su escrito *Difficile Liberté (Libertad difícil,* editorial Albin Michel), sostiene que Dios, si existe, no puede sino ser desconocido. El único lugar posible de una interrogación auténtica en cuanto a lo Absoluto lo descubre en la experiencia humana de la moral. En *Totalité et infini* (editorial Nijhoff), escribe que la justicia social, la justicia que es atención al prójimo más despojado, es justicia a secas y religión a secas: «Allí es donde el Trascendente, infinitamente Otro, nos solicita y exige nuestra respuesta [p. 50]».

San Pablo (10-64), un tal Pablo, judío, nacido en la población de cultura griega Tarsos (en la Turquía actual, en el seno del Imperio romano), dibuja por primera vez el esbozo del paradigma cristiano en cartas a los cristianos de Corinto y de Filipos. En tal diseño, el Dios-encarnado se convierte en escándalo para la razón. Comunica a los de Filipos:

> El Mesías Jesús, a pesar de su condición divina, no se aferró a su categoría de Dios; al contrario, se despojó de su rango y tomó la condición de esclavo, haciéndose uno de tantos […].
>
> Se abajó obedeciendo hasta la muerte y muerte en cruz [Filipenses, 2, 5-11].

Dios eligió aquello que no es (*mé onta*) a fin de sorprender a lo que es (*ta onta*). Dios visto como locura y demencia. Éste constituye *el logos tou stauron,* el discurso de la cruz, que no es por cierto *el logos* de los filósofos ni tampoco el de los científicos. El *logos tou stauron* es el único *logos* en tomo a Dios.

No contamos con *Erlebnis,* experiencia, de Dios; únicamente disponemos de experiencia de nuestra historialidad del posible Dios. Zubiri (1898-1983), en *El hombre y Dios* (Alianza Editorial), expresa tal concepción en los términos siguientes: «Dios ha de ser una *realidad* suprema, no un *ente*

supremo […] Dios está allende el ser. Dios no tiene ser; ser sólo lo tienen las cosas mundanales [p. 131]».

Y la razón trabaja exclusivamente con cosas o entes o coherencias mentales, sean, estas últimas, matemáticas o bien lógicas. Dios se oculta a la razón. Dios es un *Él,* jamás un *Tú,* sostendrá Levinas (1905-1995).

5. Procesos liberadores e insensatos

El modelo antropológico que se ha propuesto en la presente obra ha sido enérgicamente dualista, en una línea iniciada ya con los sofistas del siglo V a. C., seguida, aunque diferentemente, por Platón y consagrada en el siglo XVII por Descartes. También la epistemología contemporánea con la demarcación entre ciencia y no ciencia, invita al dualismo antropológico. Contamos con el mundo que arranca de lo experimentable sensitivamente, y podemos igualmente sospechar la existencia de un ámbito de realidad no abordable con los sentidos. Este segundo sólo puede alcanzarse, cuando no es cuestión ni de matemáticas ni de lógica, con una aventura a-racional que reposa básicamente sobre la libertad y sobre algún que otro discurso razonable, jamás racional. La dignidad de la persona humana, el derecho a la libertad, la fraternidad, la fe en Dios, la igualdad entre todos los seres humanos... son algunos extremos que no pueden abordarse ni con los sentidos ni tampoco con una razón racional que convenza a todos.

El dualismo antropológico lo representamos con la figura 4.14.

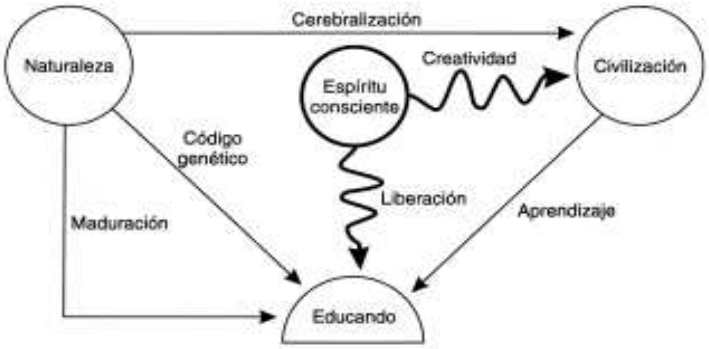

FIG. 4.14.

Tanto las formas *naturaleza, civilización* y *educando* como las funciones *herencia genética, procesos madurativos* y *procesos educativos de aprendizaje* son asuntos que incumben tanto a la ciencia como a la técnica. No sucede así con el presupuesto que se califica de *Espíritu consciente,* ni tampoco con las funciones de *creatividad* y de *liberación.* Este segundo ámbito es preciso imaginarlo en la esfera metafísica; es decir, más allá de toda posible experiencia. Aquí no se prueba nada, pues no hay fenómenos, ni tampoco es cuestión de exclusiva coherencia del discurso, como acontece en las ciencias axiomáticas (lógica y matemáticas). La razón opera inexorablemente de manera flaca –no produce asertos universales y necesarios– al enfrentarse con los temas metafísicos. Si se acepta que el *anthropos,* además de ser materia, es también espíritu, se puede hablar de liberación más allá del sentimiento subjetivo de liberación. Hay que liberarse, dentro de lo que cabe, de los mecanismos neuro-psico-sociales para quedar, uno, abierto a lo posible excelente: a la dignidad personal, a los derechos humanos, a la justicia, a la fraternidad, a la igualdad..., y ¿por qué no? a la divinidad del Absoluto. No disponemos de razones apabullantes que convenzan

a toda la humanidad de que tenemos que ser justos, iguales, libres, fraternos... Estas cosas pertenecen a la insensatez de la libertad, de la opción y compromiso existenciales.

Zubiri, un pensador vasco nacido en San Sebastián en 1898 y fallecido en Madrid en 1983, escribió un libro, *El hombre y Dios* (publicado por Alianza Editorial), donde se presentan dos significados de verdad, el griego y el hebreo. Se lee:

> La verdad real es ante todo *ostensiva* de realidad. Fue el momento a que más atendieron los occidentales desde los griegos.
>
> La verdad real tiene un segundo momento al que no atendió Grecia […] Es la verdad como *fidelidad.* Fue el sentido de la verdad para los semitas. Mientras para un griego verdad es *ser así,* para un semita verdad es *así sea* –amén, de *emeth,* verdad– [p. 107].

Los valores, con vistas a los cuales intentamos ser libres, no son verdades ostensivas, sino verdades que viven de nuestra fidelidad a ellas. Los valores no tienen como sostén el *ser así,* sino únicamente el *así sea.* Por otra parte, fundamentar la ética en la razón racional es irremediablemente perder la libertad. El *intuicionismo ético* imagina que los saberes morales dependen, del todo, de un conocimiento inmediato, el cual, por cierto, nadie sabe en qué consiste. Resulta preferible confesar la impericia del conocer cara a la dignidad humana, dejando a ésta en manos de la decisión libre ayudada por alguna que otra razón flaca. El *naturalismo ético* sostiene que la objetividad de la ética depende del hecho que sus enunciados sean justificables con bases empíricas; a tal moral, el premio Nobel de medicina Jacques Monod (1910-1976) la calificó de *moral científica.* Tampoco esta salida resulta viable. Se confunde el *ser* y el *deber-ser.*

Stephen Toulmin, nacido en Londres en 1922, publicó en 1950 *An Examination of the Place of Reason in Ethics (Examen del lugar de la razón en ética).* Critica tanto las teorías objetivistas como las subjetivistas proponiendo un análisis en función de los objetivos del razonamiento moral; pero se refiere a las *buenas razones* de quien pretende actuar moralmente. Y no es fácil dar con *buenas razones* que no sean subjetivas. El norteamericano John Rawls, de Baltimore, en *A Theory of Justice (Teoría de la justicia),* de 1971, afirma que las conductas morales tienen que someterse a las reglas internas que caracterizan a tal modelo de comportamientos, así como a quien decide jugar al ajedrez no le queda más remedio que someterse a las reglas que hacen posible este juego. Se trata de un sujeto racional que ha suscrito una concreta práctica. Pero salta el interrogante: ¿y por qué adherirse a la práctica moral?

No parece que la razón nos obligue a la conducta moral. Ésta será asunto de libertad. El filósofo inglés Georges Edward Moore (1873-1958), vinculado a la Universidad de Cambridge, publicó en 1903 una obra notable, *Principia Ethica (Principios éticos),* en la cual establece una distinción nítida entre *enunciados fácticos* (por ej.: «Caín mató a Abel») y *enunciados axiológicos* (por ej.: «Constituye un acto malo que Caín matara a Abel»). El segundo tipo de enunciados se diferencia del primero en que los juicios emitidos no resultan verificables con métodos empíricos. No hay prueba experimental de que el homicidio sea un acto moralmente malo. La falacia naturalista, *naturalistic fallacy,* de que había hablado ya Hume en el siglo XVIII, consiste en intentar justificar los juicios normativos (por ej.: «No mates») con enunciados descriptivos (verbigracia: «El arsénico mata»). Del hecho de que todos los seres humanos sostengan que «Matar es malo» no se deduce otra cosa que ésta: «Todos los seres humanos di-

cen que matar es malo»; jamás se puede saltar a que «Matar es malo». Únicamente la libertad insensata –sin razón universal– puede pronunciar tal aserto. La educación invitará a la moral, pero no la demostrará. En este plano de la desmesura grita Job: «Yo sé que está vivo mi *goal* –Vengador– y que al final se alzará sobre el polvo: después que me arranquen la piel, ya sin carne veré al Eterno [19, 25-26]».

La ética de la Teoría Crítica, propuesta por los alemanes Apel, nacido en 1922, y Habermas, quien nació en Düssseldorf en 1929, difícilmente supera el formalismo. El *consenso* de que hablan tiene que ser racional y no sólo fáctico, pues este último consenso sólo tiene en cuenta a los participantes en él. Ahora bien, la norma moral ¿tiene que ser universal o solamente universalizable? ¿Consenso sin un mundo axiológico previo?, ¿fundamentación de las normas dejando de lado a *Lo Bueno?*, ¿la *comunidad ideal de comunicación* es algo más que una idea reguladora? Es preferible referirse a la metarrazón o a la sinrazón en los menesteres morales o, a lo sumo, a razones sin fuerza universal. La vida moral es una modalidad de la existencia humana, pero esta última es más amplia e incluso anterior. Job, el personaje bíblico, sirve a Dios gratuitamente, sin interés por la recompensa; es decir, lo sirve insensatamente, sin causa suficiente, en contra de lo insinuado por Satanás a Dios: «¿Y crees que teme al Eterno de balde? [1, 10]». Y Dios le echa en cara a Satanás: «Pero tú me has incitado contra él para que lo aniquilara sin motivo [2,3]».

Y Job queda maltrecho contra toda razón. Tanto Heidegger (1889-1976) como Levinas (1905-1995) han rechazado a los ídolos, a los falsos dioses; servirse de Dios a fin de apuntalar racionalmente la moral es rebajar el Absoluto al nivel de útil y de herramienta. La moral es libertad descomedida, es entrega infundada al prójimo.

¿Se pueden enseñar los procesos liberadores de la moral?: sí. ¿Cómo?: por lo pronto, con el ejemplo a modo de convite y oferta. Nunca con estrategias de intervención en la conducta ajena. Esto sí, los hábitos adquiridos, de lenguaje, de urbanidad, de higiene, de liturgia... son previos a la liberación ética.

Además pueden esbozarse, sin duda, algunos tipos de invitación según sean las edades de los educandos (véase fig. 4.15).

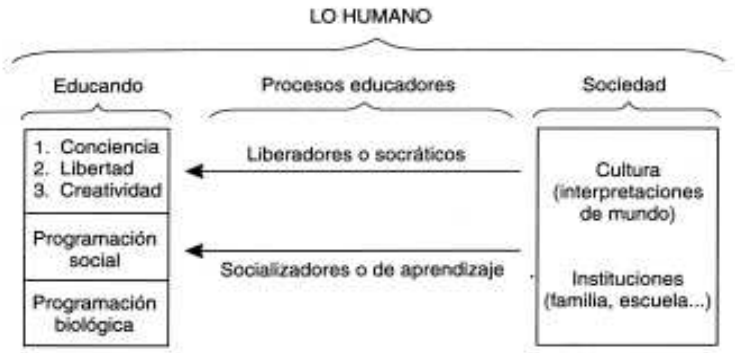

FIG. 4.15.

Tanto la reducción de creencias como la merma de estímulos pueden aguijonear el nacimiento de los procesos educativos liberadores. La reducción de estímulos como el silencio, el receso de unos días en aislamiento y esquivez, e igualmente una temporada larga de soledad y desierto, tal como los practicó el pensador vienés Wittgenstein (1889-1951), constituyen actividades que pueden despertar la liberación. Wittgenstein vivió solitariamente en dos ocasiones notables, primero en Noruega, en una cabaña, y la segunda en Irlanda, oteando el Atlántico, cuando ya sabía que padecía un cáncer que le llevaría a la muerte unos meses más

tarde en la ciudad de Cambridge. Buda, el Gautama Buddha, el Iluminado, del siglo V a. C., nacido en el norte de la India, así como Jesús de Nazaret (-5-29) fundador del cristianismo, han sido personajes notables que practicaron la reducción de estímulos con base en soledumbre y retraimiento (véase fig. 4.16).

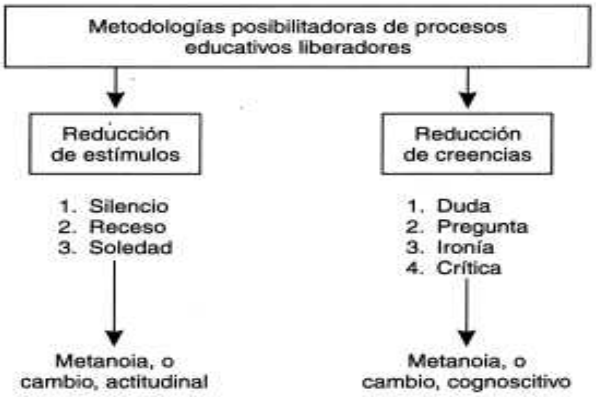

FIG. 4.16.

Dudar, preguntar; la práctica de la ironía y la crítica; no saber, inquirir a fin de saber; la mordacidad incluso consigo mismo y la diatriba contra el discurso, ataque que fuerza a tener que tomar una decisión (*krisis* en griego) por falta de razones suficientes, constituyen cuatro actividades que abren a los procesos que liberan de la pesantez del mundo, tanto del natural como del histórico. Las creencias seguras se tambalean, y resulta forzosa la decisión de pensar diferentemente. El ateniense Sócrates (470-399) fue un practicante asiduo de estas cuatro diligencias, y por tal razón quedó religado a la moral, a aquella moral que es algo más que costumbres sociales y opiniones psíquicas.

6. INSUFICIENCIA DEL *NOUS* O SABER SUPREMO

El ser humano no es solamente biología (*sarx*), sociología o historia (*psykhé*) y razón (*nous*); parece inesquivable sostener que es asimismo exceso y desmesura (*ruah*). Resulta difícil hacerse cargo de la complejidad humana con la sola bioquímica del cerebro y sus manifestaciones psíquicas; es decir, la psicología social, con las programaciones consiguientes y el funcionamiento de la razón. Con tales elementos no se da cuenta ni de los contenidos morales, contenidos que sean valiosos en sí y no porque los haga valer una sociedad, ni tampoco se explica la obligación moral. Uno diría que estamos abocados a ir más allá del *logos*, de lo racional, si pretendemos proporcionar dirección a la aventura humana.

Grecia, entiéndase la que triunfó, la de Platón y de Aristóteles, apostó por la supremacía *del logos*, del discurso decisivo. El *nous* fue para Aristóteles aquel modo de saber que causa intelección, o sea intuición de los principios básicos de la necesidad de un discurso. *Nous* es la evidencia de algo inmutable. Pues bien: en contra de la doctrina platónica y aristotélica, consideramos discutible la existencia de un saber definitivo. No resulta tan imponente el *bios theoretikós*, la vida teorética o inspectiva de que habla Aristóteles (384-322), que es una vida consagrada a la verdad de lo que las cosas son, incluida la verdad divina. Se trata más de un ensueño que de un dato. La razón no da para tanto, no señala el sentido de la existencia del hombre.

El *anthropos* no sólo tiene problemas, como tiene casa, amigos o manos; el *anthropos* consiste en tener perpetuamente problemas. El hombre es realidad problemática, tan problemática que la razón no puede resolver, de una vez por todas, el enigma del ser humano. Dicha incógnita no es otra

que ¿qué hacer con mi vida? El problema del hombre es que el hombre es problema, cuestión e incertidumbre. ¿Cuál es el sentido legitimador de la conducta humana? Y la razón responde peleándose con sí misma; razones contra razones. Contamos con problemas humanos que se resuelven históricamente; así, por ejemplo, cómo curar el tifus. El problema, sin embargo, según el cual el ser humano es estructura problemática dado que no sabe de cierto qué hacer con su biografía y con su historia, éste es problema inacabable. Resolverlo sería disolver a la propia sustancia humana. El Job de la Biblia se queja de Dios, cuando lo intelige racionalmente, y grita: «Ha demolido mis muros y tengo que marcharme, ha descuajado mi esperanza como un árbol [19, 10]».

El discurso racional no entiende la totalidad de la peripecia antropológica. El laberinto y la intrincación del hombre son asunto que sobrepasa la rigidez racional. Al ser humano hay que enfocarlo como mínimo desde tres ámbitos: el pasional, el mítico y el lógico (véase fig. 4.17).

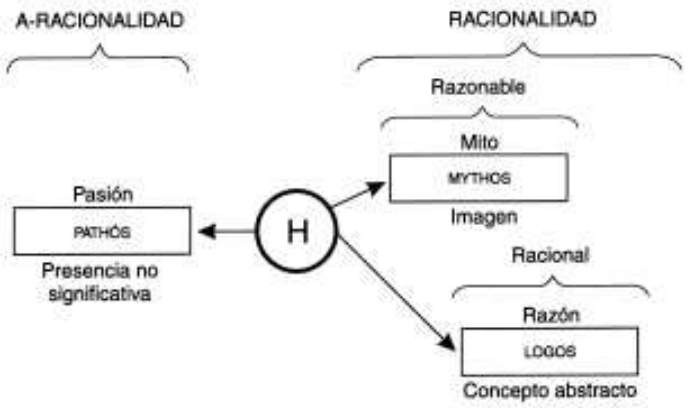

FIG. 4.17.

La esfera de lo racional no explica ni el ámbito de lo pasional ni tampoco la órbita de lo mítico. Cuando la razón irrumpe en estos dos terrenos se limita a suprimirlos, dado que no son explicables, sino tan sólo vivibles. El mito es un relato hermenéutico de la contingencia, sin rumbo previo, de la historia. ¿Para qué?; y el mito procura los *arkhaí,* las comprensiones imaginativas al caso. Nada tienen que hacer aquí las *aítia* o explicaciones conceptuales *del logos* buscando las causas. Job, por último, se comprende a sí mismo cuando al final renuncia a la Razón aceptando la dimensión a-racional del fenómeno humano: «Te conocía sólo de oídas, ahora te han visto mis ojos: por eso me retracto y me arrepiento echándome polvo y ceniza [42, 5-6]».

El danés Kierkegaard (1813-1855) aborda una categoría antropológica primordial en su libro *El concepto de angustia.* Distingue entre miedo y angustia; las bestias padecen miedos, pero jamás se angustian. Los animales dependen siempre de la situación inmediata y en ella viven incrustados; el *anthropos,* en cambio, disfruta además de la capacidad de elevarse por encima del instante, cayendo entonces en la meditación de su porvenir y de su sentido en la existencia. Salta en aquel momento la angustia. ¿Hacia dónde?, ¿para qué?, ¿...?

Job se había precipitado al hablar (racionalizar) de aquello de lo que no se puede hablar. No comprendió hasta el final de su aventura: «Me llevaré la mano a la boca; he hablado una vez, y no insistiré [40, 4-5]». «Hablé de grandezas que no entendía, de maravillas que superan mi comprensión [42, 3]».

En la misma dirección se expresa Wittgenstein (1889-1951) cuando, en el *Tractatus logico-philosophicus,* se manifiesta de este modo: «Tengo la impresión de que, incluso cuando se han respondido todas las posibles preguntas científicas, no se han tocado ni poco ni mucho nuestros problemas vitales [6, 52]».

Y añade unas pocas líneas después: «Sin embargo, lo inexpresable existe. Se muestra; es lo místico [6, 522]».

Ahora bien; éste es un ámbito que supera la capacidad de la razón, del lenguaje. Será asunto, en todo caso, de la decisión. Y concluye así el *Tractatus:* «De aquello acerca de lo cual no puede hablarse, es preferible guardar silencio [7]».

El sentido del hombre lo descubre Levinas (1905-1995) en el cara a cara con el prójimo desgraciado. Escribe en *Totalité et infini* (editorial Nijhoff): «La epifanía del Infinito consiste en solicitarnos mediante su miseria, en el rostro del forastero, de la viuda y del huérfano [p. 50]».

Y esto, sostendremos en contra del propio Levinas, se decide. Carecemos de todo tipo de prueba. Se trata de una desmesura y de una intemperancia que no aguanta razón alguna.

Tal vez no haya que definir el ser humano por su capacidad de *decir,* sino por su facultad de *querer decir.*

BIBLIOGRAFÍA

Apel, K. O.: *Teoría de la verdad y ética del discurso,* Barcelona, Paidós.

Ayer, A. J.: *El concepto de persona,* Barcelona, Seix Barral.

Buber, M.: *¿Qué es el hombre?,* México, FCE.

Descartes, R.: *Meditaciones metafísicas y otros textos,* Madrid, Gredos.

Duch, H.: *Mite i interpretació,* Barcelona, Abadia de Montserrat.

Eliade, M.: *Lo sagrado y lo profano,* Madrid, Guadarrama.

Frankl, V. E.: *El hombre en busca de sentido,* Barcelona, Herder.

Freire, P.: *La educación como práctica de la libertad,* Madrid, Siglo XXI.

Fullat, O.: *Carlos Marx y la religión,* Barcelona, Planeta.
____: *El pasmo de ser hombre,* Barcelona, Ariel.
Girard, R.: *La violencia y lo sagrado,* Barcelona, Anagrama.
Habermas, J.: *Conciencia moral y acción comunicativa,* Barcelona, Península.
____: *La lógica de las ciencias sociales,* Madrid, Tecnos.
Heidegger, M.: *¿Que es metafísica?,* Barcelona, Eds. 62.
____: *Ser y tiempo,* México, FCE.
Heller, A.: *Ética general,* Madrid, Centro de Estudios Constitucionales.
Jover, G.: *Relación educativa y relaciones humanas,* Barcelona, Herder.
Kant, I.: *Crítica de la razón práctica,* Madrid, Espasa-Calpe.
____: *Crítica de la razón pura,* Madrid, Espasa-Calpe.
____: *Fundamentación de la metafísica de las costumbres,* Barcelona, Ariel.
Kierkegaard, S.: *El concepto de la angustia,* Madrid, Espasa-Calpe.
____: *Temor y temblor,* Madrid, Editora Nacional.
Lacroix, J.: *Historia y misterio,* Barcelona, Fontanella.
Levinas, E.: *El humanismo del otro hombre,* México, Siglo XXI.
____: *El tiempo y el otro,* Barcelona, Paidós.
____: *Totalidad e infinito,* Salamanca, Sígueme.
Mounier, E.: *Manifiesto al servicio del personalismo,* Madrid, Taurus.
Nemo, Ph.: *Job y el exceso del mal,* Madrid, Caparrós.
Otto, R.: *Lo santo,* Madrid, Revista de Occidente.
Rawls, J.: *Teoría de la justicia,* México, FCE.
Ricoeur, P.: *El conflicto de las interpretaciones,* Madrid, Siglo XXI.
____: *El discurso de la acción,* Madrid, Cátedra.
____: *La metáfora viva,* Madrid, Cristiandad.

____: *Soi-même comme un autre,* Paris, Seuil.

____: *Tiempo y narración* (3 vols.): vol. I, *Configuración del tiempo en el relato histórico;* vol. II, *Configuración del tiempo en el relato de ficción;* vol. III, *Experiencia del tiempo en la narración,* Madrid, Cristiandad.

Rogers, C.: *Libertad y creatividad en educación,* Barcelona, Paidós.

Schaff, A.: *Marxismo e individuo humano,* Madrid, Grijalbo.

Toulmin, J. M.: *El puesto de la razón en la ética,* Madrid, Alianza.

Wittgenstein, L.: *Investigaciones filosóficas,* Barcelona, Crítica, UNAM.

CORTESÍA

No denota talante circunspecto y comedido terminar un contacto, como el establecido entre el lector y el autor de este libro, así, de repente y en menos que canta un gallo. El respeto exige, como mínimo, decir: *A más ver.*

Al final –he tardado años– he comprendido por qué razón he escrito tantos libros y tantos artículos. Ellos son mis obsequias fúnebres; configuran la parábola de mi vida, siempre que se tome, *parábola,* a partir del griego *parabolé. Ballo* designaba en Grecia: echo, lanzo. *Para* significó: a lo largo de, al lado de. Etimológicamente, que es como yo lo tomo aquí, *parábola* es lo que he ido arrojando al lado de mi biografía, para dejar reliquias de la misma.

Louis Aragon, escritor francés muerto en París en 1982, quien fue dadaísta, surrealista y más tarde marxista militante –a mí habíame hecho pensar *Les Beaux Quartiers*–, escribió: «*Les paradis sont tous artificiels*». Ignoro si acertó al calificar de artificiales a todos los paraísos; de lo que estoy harto convencido es de que no contamos con otra sabiduría como no sea la de buscar, sin dar jamás, por cierto, con algo definitivo, siguiendo en esto las últimas páginas del *Kharmídes (Cármides)* de Platón, que fue una obra de juventud.

Muerte de Sócrates según Platón (*Phaîdon;* 117, e -118, b), en el *Fedón,* diálogo, éste, ya de madurez:

> Cuando dijo que le pesaban las piernas, se tendió boca arriba... El que le había dado el veneno lo examinaba cogiéndole de rato en rato los pies y las piernas, y luego, apretándole con fuerza el pie, le preguntó si lo sentía, y él dijo que no. Y después de esto hizo lo mismo con sus pantorrillas, y ascendiendo de este modo nos dijo que se iba quedando frío y rígido. Mientras lo tanteaba nos dijo que, cuando eso le llegara al corazón, entonces se extinguiría...
>
> A esta pregunta ya no respondió, sino que al poco rato tuvo un estremecimiento, y el hombre lo descubrió y él tenía rígida la mirada. Al verlo, Critón le cerró la boca y los ojos.

La ultimación es abandonar el ser e ingresar en el ya no ser. De acuerdo. Pero la lección de Sócrates afirma que el finamiento es igualmente partida. ¿Hacia dónde? Uno diría con palabras de Levinas (*La mort et le temps*): «*comme s'il y avait un excès dans la mort*». Inquietud antropológica, desnuda de respuesta. Nos toca repetir con Baudelaire:

> Plonger au fond du grouffre, enfer ou Ciel,
> qu'importe! Au fond de l'inconnu,
> pour trouver du nouveau.

Lástima que siempre llega el momento en que, como cantaba Georges Brassens: «*Le temps d'aprendre à vivre il est dejà trop tard*».

Los cadáveres han dejado de asistir a la escuela de la vida, y uno no sabe, entonces, qué papel desempeña el Cristo Juez, de rostro sereno y señor, en el tímpano del juicio final, pórtico occidental, del monasterio de Conques, levantado en el siglo XI cerca del río Lot. Y el salmista gritó un grito desgarrado: «¿Hasta cuándo, Jahvé, seguirás olvidándome? ¿Hasta el fin? (Salmos, 13, 2)».

Homo educandus. Antropología filosófica de la educación,
de Octavi Fullat, se imprimió en octubre de 2011
en los talleres de Formación Gráfica SA de CV,
con domicilio en Matamoros 112, colonia Raúl Romero
de Ciudad Nezahualcóyotl, Estado de México.
En su composición tipográfica se utilizaron
fuentes de la familia Palatino en 9, 10, 11 y 14 puntos.
El tiro consta de 1,000 ejemplares.