

Fornari, Aníbal

De magistro: apropiación y transmisión crítica del sentido

Tábano N° 6, 2010

Este documento está disponible en la Biblioteca Digital de la Universidad Católica Argentina, repositorio institucional desarrollado por la Biblioteca Central "San Benito Abad". Su objetivo es difundir y preservar la producción intelectual de la institución.

La Biblioteca posee la autorización del autor para su divulgación en línea.

Cómo citar el documento:

Fornari, Aníbal. "De magistro : apropiación y transmisión crítica del sentido" [en línea]. *Tábano*, 6 (2010). Disponible en: <http://bibliotecadigital.uca.edu.ar/repositorio/revistas/de-magistro-apropiacion-transmision-critica.pdf> [Fecha de consulta:.....]

ANÍBAL FORNARI

CONICET - ARGENTINA
UNIVERSIDAD CATÓLICA DE SANTA FE
UNIVERSIDAD NACIONAL DEL LITORAL

DE MAGISTRO

APROPIACIÓN Y TRANSMISIÓN CRÍTICA DEL SENTIDO

RESUMEN

Desde la identificación de algunos trazos distintivos de la autoconciencia posmoderna prevalente (Vattimo-Rorty), el A. aborda la implicación de ésta en lo que H. Arendt denomina „la crisis de la educación“, como incapacidad teorizada de transmisión propositivo-crítica de sentido. El A. aborda luego el pasaje de esa crisis, en la que el „yo“ desaparece, a las condiciones ontológico-gnoseológicas del encuentro del „yo“ en el vínculo vivo presente-pasado, inherente a la relación educativa como gestación del futuro en el presente. A partir del concepto de „testamento“ (H. Arendt) y de „tradicionalidad“ (P. Ricoeur), el A. desarrolla la dialéctica entre reconocimiento y transmisión crítica del sentido. El contenido ético de tal dialéctica de la historicidad concreta, asume y traspasa el concepto de tradicionalidad como transmisión de un discurso cultural, para acceder al concepto de „natalidad“, en cuanto esclarece el renacimiento del „yo“ en la relación educativa (H. Arendt-Luigi Giussani), ahora entendida como creación de personalidad y de historia, bajo la guía del „principio de realidad“, constitutivo de la identidad abierta propia de la tradición dramática de Occidente (Rémi Brague).

PALABRAS CLAVE

Crisis de la educación. Transmisión de sentido. Relación educativa. Testamento. Tradicionalidad. Natalidad. Principio de realidad. Vattimo. Rorty. Arendt. Ricoeur. Giussani. Brague.

RESUMO

A partir da identificação de alguns traços distintivos da autoconsciência pósmoderna que prevalece (Vattimo-Rorty), o A. aborda o seu envolvimento no que H. Arendt chamou “a crise da educação”, como a incapacidade teorizada para a transmissão propositivo-crítica de sentido. Em seguida, o A. aborda a passagem dessa crise, na

qual o “eu” desaparece, às condições ontológico-gnoseológicas do encontro do “eu” no vínculo vivo do presente-pasado, inerente à relação educativa como gestação do futuro no presente. Do conceito de “testamento” (H. Arendt) e de “tradicionalidade” (P. Ricoeur), o A. desenvolve a dialética entre o reconhecimento e a transmissão crítica do sentido. O conteúdo ético de tal dialética da historicidade concreta assume e transpassa o conceito de tradicionalidade como transmissão de um discurso cultural, para aceder ao conceito de “natalidade” que esclarece o renascer do “eu” na relação educativa (H. Arendt-Luigi Giussani), agora entendida como criação de personalidade e de história, guiada pelo “princípio de realidade”, constitutivo da identidade aberta própria da tradição dramática do Ocidente (Rémi Brague).

PALAVRAS-CHAVE

Crise da educação. Transmissão do sentido. Relação educativa. Testamento. Tradicionalidade. Natalidade. Princípio de realidade. Vattimo. Rorty. Arendt. Ricoeur. Giussani. Brague.

De diversas maneras y más acá de una puntual reflexión sobre el sentido de la educación, el *filum* troncal de la filosofía en Occidente se configura como prosecución de la tarea, cada vez retomada ante los desafíos del acontecer temporal y las nuevas generaciones, de una *paideia* entendida como intento de introducir al hombre y a las sociedades en la autoconciencia del cosmos y de la historia para el esclarecimiento del sentido de la experiencia de la existencia y la consecuente transformación ideal de las condiciones fácticas de vida en orden a la plena expresión y realización de lo humano. El propósito de este trabajo es mostrar, primero, tres tesis básicas al respecto, enarboladas por representantes –como Rorty y Vattimo– de una forma del actual pensamiento insistentemente posmetafísico. Ellos concurren en un modo de concebir la subjetividad y de tratar los contenidos que la expresan en función de una *paideia* doblegada al estado de conciencia de la situación histórico-cultural definida como posmodernidad. En segundo lugar, este trabajo intenta responder a cada una de dichas tesis, abordando sus temas porque son en sí mismos significativos más allá de la forma de su resolución, en relación a la educación filosófica de la conciencia crítica según otro modo de reconocer la estructura y dinámica del yo corporal y de afrontar los desafíos de la presente situación. Recorro para esto a aspectos de la reflexión filosófica –preferentemente de Hannah Arendt, Paul Ricoeur y Remy Brague– en cuanto expresan el vigor de la razón histórico-ontológica

para una *paideia* del sentido de la existencia concretamente abierto al futuro a través de la apropiación esencial y crítica del pasado histórico.

1. PENSAMIENTO POSMETAFÍSICO: DESAPARICIÓN DEL YO E INAPROPIABILIDAD DE LA HISTORIA

1.1 *Disociación entre conocimiento y verdad*

La disociación entre el ámbito del conocimiento –asignado a la epistemología y a los métodos cuya validez ella justifique-, y la cuestión de la verdad como correspondencia –centrada en la perspectiva conceptual y hermenéutica propia de la comprensión esencialista del ser en el racionalismo moderno-, es un presupuesto característico del pensamiento pragmático posmetafísico. “Sería mejor –dice Rorty- que entregáramos la idea de „cognición“ a la ciencia predictiva, y dejáramos de preocuparnos por los „métodos cognitivos alternativos“. La palabra *conocimiento* no parecería digna de que se luchara por ella si no fuera por la tradición kantiana de que ser filósofo es tener una „teoría del conocimiento“, y la tradición platónica de que la acción que no está basada en el conocimiento de la verdad de las proposiciones es „irracional“¹. Es propio de las humanidades y, sobre todo, de la filosofía, proyectarse como discurso hermenéutico no-cognitivo, cuya misión es ejercitar el espíritu crítico como negatividad superadora de la búsqueda de una correspondencia objetiva. Según Rorty, es preciso desembarazarse del vínculo metafísico entre conocimiento y verdad que “procede de una idea que es común a platónicos, kantianos y positivistas: que el hombre tiene una esencia –a saber, descubrir esencias. La idea de que nuestra tarea principal es reflejar con exactitud, en nuestra propia Esencia de Vidrio, el universo que nos rodea, es el complemento de la idea, común a Demócrito y Descartes, de que el universo está formado por cosas muy simples, clara y distintamente conocibles, el conocimiento de cuyas esencias constituye el vocabulario-maestro que permite la conmensuración de todos los discursos”². La educación crítica consistiría en una estrategia lúdica oscilante entre aculturación y desconstrucción a fin de resguardar la espontaneidad de hacerse a sí mismo, sin menoscabo de una apropiación, también más o menos lúdica, de la oferta discursiva traída por la historia. La consigna es „desesencializar“ en función de una „existencialización“ que devuelva el interés por la conversación cultural e intercultural que la literatura ejercita y que la filosofía, como parte de ella, tiene la misión edificante de activar: “el interés de la filosofía edificante es hacer que siga la conversación más que encontrar la verdad objetiva. Esta verdad (...) es el

resultado normal del discurso normal. La filosofía edificante no sólo es anormal sino reactiva, ya que sólo tiene sentido como protesta contra los intentos de cortar la conversación haciendo propuestas de conmensuración universal mediante la hipostasiación de un conjunto privilegiado de descripciones. El peligro que trata de evitar el discurso edificante es que algún vocabulario dado, alguna forma en que las personas pudieran llegar a pensar en sí mismas, les decida a pensar que de ahora en adelante todo discurso podría ser, discurso normal. (...) Los filósofos edificantes están (...) con la opción por la aspiración infinita a conseguir la verdad y no por „toda la Verdad“ [como Kierkegaard en su opción por la subjetividad y no por el sistema; pues referirse a toda la verdad es, para Rorty, propio de un sistema clausurado]”³. La reducción racionalista de la esencia a concepto y del concepto a definición proposicional es la precomprensión determinante de la reacción contra todo saber acerca de la esencia por parte de Rorty. “Sólo si tuviéramos esta idea de una descripción universal podríamos identificar a los seres-humanos-bajo-una-determinada-descripción con la „esencia“ del hombre. Sólo con esa idea tendría sentido la idea de un hombre *que tiene* una esencia...”⁴.

Si el destino de la filosofía, como perspectiva metafísica matemático-esencialista, se habría realizado en la objetividad de la cientificidad moderna, entonces el discurso filosófico que todavía pretende proseguir en el rigorismo axiomático-deductivo debe reducirse a analítica del lenguaje y de las operaciones de la ciencia. Pero al tornarse epistemología se hace parcial e insignificante para educar a ese hombre concreto que siempre retorna con sus incómodas preguntas. Emerge, entonces, una precisa implantación educativa de la conciencia hermenéutica, para afrontar la cuestión de cómo despertar y corresponder a la exigencia de verdad del individuo emergente y cómo, conjuntamente, hacerle tomar conciencia de la importancia de continuar la conversación cultural de la humanidad, sin recaer en un compromiso de tipo metafísico-racionalista con la verdad. Por eso para Rorty la hermenéutica debe actuar como recolección de certezas conjeturales y como reducción de la importancia de acceder a verdades. Es consciente de que la pretensión de verdad es un componente imprescindible de la educación, simplemente para que ésta exista y no se imponga la barbarie. Entonces, la dialéctica discursiva debe sostenerse en su mirar estratégico-lúdico, sin mayor compromiso veritativo ni exposición personal, oscilando entre la dura objetividad *normal* y la flexible desconstrucción *existencial*. La “educación ha de comenzar por la aculturación. Por eso, para llegar a ser *gebildet* [de una *Bildung*] los

primeros pasos han de ser la búsqueda de la objetividad (...). Debemos vernos primero como *en soi* [hacer el camino del discurso normal] –descritos por aquellas afirmaciones que son objetivamente verdaderas [tan sólo] en el juicio de nuestros semejantes- antes de que tenga sentido que nos veamos como *pour soi* [como críticos existenciales]. (... Pues) la educación (...) ha de comenzar con la conformidad para con la aculturación y la conformidad, simplemente para introducir un elemento de cautela en la afirmación „existencialista“ de que la participación normal en el discurso normal es meramente un proyecto, una forma de estar en el mundo. La cautela consiste en decir que el discurso anormal y „existencial“ depende siempre del discurso normal, que la posibilidad de la hermenéutica depende siempre de la posibilidad (y quizá de la realidad) de la epistemología, y que la edificación utiliza siempre materiales proporcionados por la cultura de la época. Intentar el discurso anormal *de novo*, sin ser capaces de reconocer nuestra propia anormalidad, es una locura en el sentido más literal y terrible de la palabra. Insistir en ser hermenéutico donde podría valer la epistemología (...) no es una locura, pero refleja una deficiencia de educación”⁵. Así pues, la educación crítica precisa de recursos que la anteceden, considerados como simulacros de verdad, y eso mismo revelará finalmente a la crítica como un ejercicio de simulación cuya única base real es la conversación cultural que legitima la propia identidad, en cuanto se muestra políticamente exitosa. La objeción de fondo esta dirigida contra la trascendencia del vínculo intencional entre conciencia y realidad, pues la competencia gnoseológica del individuo está atrapada en una concepción del sujeto en cuanto sobredeterminado por la trama clausurada del lenguaje sobre sí mismo.

1.2 *Compromiso moral, conversación intercultural y reducción del significado*

Este pensamiento repliega la incidencia educativa de la filosofía en el compromiso moral con la continuidad instructiva de la conversación cultural de la humanidad. La relación con el pasado histórico, por un lado, pierde el sentido de la objetividad restringiéndose a consonancias simpáticas y, por otro lado, a una apreciación cuasi turística de lo exótico en la que el sujeto también se recrea transitando por otras culturas, en la medida en que ello ilustra y edifica el sí-mismo, instalado en su propia particularidad envuelta por el lenguaje. Esta perspectiva, sin embargo, no pierde cierto propósito altruista respecto a las nuevas generaciones, pues el pensamiento posmetafísico se ejerce como *Bildung*, como propósito auto-formativo que brinda materiales discursivos y establece conexiones que pueden generar

cierto entusiasmo en función de rehacerse afectivamente a sí mismo. Dar motivos nominalmente novedosos para realizar simulacros de sí-mismo que aparezcan como „de verdad“, es el primer paso de la tarea. “Como la palabra „educación“ suena demasiado vulgar, y la de *Bildung* nos resulta extraña, utilizaré –dice Rorty- la palabra „edificación“ para referirme a este proyecto de encontrar nuevas formas de hablar que sean más interesantes y provechosas. El intento de edificar (a nosotros mismos y a los demás) puede consistir en la actividad hermenéutica de establecer conexiones entre nuestra propia cultura y alguna cultura o período histórico exóticos (...) Pero puede consistir también en la actividad „poética“ de elaborar esas metas nuevas (...). En cualquier caso, la actividad es (a pesar de la relación etimológica entre las dos palabras) edificar sin ser constructivo (...). El contraste entre deseo de edificación y deseo de verdad no es (...) expresión de una tensión que exija su resolución o la adopción de un compromiso. Si hay conflicto, éste se da entre la concepción platónico-aristotélica de que la *única* forma de ser edificado es saber qué hay allí fuera (...) y la concepción de que la búsqueda de la verdad es sólo una de las muchas formas en que podemos ser edificados”⁶.

La exigencia de verdad debe ser canalizada como un juego de lenguaje también pertinente en el cruce de la conversación, sin polarizar al conjunto del discurso. “Lo único en que yo quisiera insistir –dice Rorty- es en que el interés moral del filósofo ha de ser que se mantenga la conversación de Occidente...”⁷. Esto se realiza en la dialéctica entre pensamiento normal y anormal. Representativamente, los mismos académicos franceses indican esta tarea mundial como articulación de “la unidad de las ciencias y la pluralidad de las culturas. Una educación armónica debería conciliar el universalismo inherente al pensamiento científico [y, en general, a todo conocimiento instituido dentro de los cánones de la investigación normal] y el relativismo que enseñan las ciencias humanas atentas a la pluralidad de las formas de vida, de las sabidurías, de las sensibilidades culturales”⁸. A las ciencias humanas se les asigna este papel porque, “fundadas sobre la comparación, muestran la arbitrariedad de nuestro sistema simbólico. Ellas superponen la transmisión de nuestros valores con la denuncia de su historicidad. Estudiar una obra es, para ellas, atrapar al autor, remitirlo a su particularismo, reubicarlo en el contexto del que, a primera vista, parecía haberse evadido”⁹. El papel de las humanidades es mostrar la arbitrariedad de las significaciones últimas, presunto remedio al tribalismo imperialista inherente a toda afirmación de contenidos ontológicos que, en la diversidad

reglada de sus formas representativas, remiten a cuestiones de significación universal. Sin embargo, detrás de este desmontaje del conocimiento de las cuestiones últimas asecha el montaje de un imperialismo metodológico y un universalismo tecnocrático que sólo reserva “a los teoremas el privilegio de emanciparse del momento de su emergencia y de la región donde fueron formulados. (...) Sólo en las ciencias el hombre trasciende los esquemas perceptivos depositados en él por su colectividad. Para el resto –costumbres, instituciones, creencias, y producciones intelectuales y artísticas- permanece atornillado en su cultura”¹⁰. Esta concepción del pluralismo cultural más bien encierra al individuo en el sistema de sentido que fácticamente le abre al mundo y lo despoja de su competencia racional. Pues la razón interrogativa del yo concreto es capaz de re-assumir y reconsiderar la implantación cultural donde su existencia se origina y desarrolla, plasmada por sus predecesores. Las exigencias trascendentales insaturables, inmanentes y dadas, que constituyen al yo en cuanto tal, así como las evidencias que expresan su finitud, conllevan la capacidad de autoconciencia crítica para confrontar la coherencia y la correspondencia de toda propuesta de sentido. Más-acá de la posibilitación cultural dada -y gracias a ella- el existente racional ejerce la apertura a la totalidad desde su situación, lo que es ya distanciamiento individuante y competencia para reconocer, comparar, comunicar y asimilar lo propio, lo nuevo y lo extraño. Esta capacidad de pregunta y de aproximación a la determinación de la forma de lo que se manifiesta en cuanto „es“, desglosa la demanda de significado frente a lo emergente en la experiencia, en la dimensión de la justicia y la bondad, de la belleza y la felicidad, cual factores sin los cuales ni siquiera hay conciencia alguna, ni discurso, ni trabajo civilizatorio posible. La apertura ilimitable del yo singular en el deseo-de-ser se expresa como libertad, como capacidad de decisión, apropiación, satisfacción o rechazo de lo que se le presenta. Esta „pulsión“ atraviesa las necesidades en cuanto humanas y las sitúa en el nivel de la cultura.

Al respecto es instructiva la asunción por la reflexión filosófica -ejemplificada por Ricoeur en el marco de una dialectización antropológica del conflicto epistemológico de las interpretaciones¹¹- de las diversas formas en que se significa y alcanza expresión esa paradoja de trascendencia y facticidad en el yo-carnal. Las configuraciones culturales son declinaciones diferenciadas de la tensión trascendental inmanente al yo singular, cual formas decantadas de expresión y arraigo nativo de su apertura. Lo que lo arraiga culturalmente en el ser es fruto de la misma tensión del deseo que

abre la posibilidad de llegar a manifestarse como un yo relativamente independiente del sujeto colectivo donde participa de una situación humana más o menos favorable. La razón hermenéutico-crítica, mediada por el conflicto epistemológico de las interpretaciones, ejercita la trascendencia de la subjetividad a sus propias lecturas metodológicamente unilaterales. La más negativa de las interpretaciones, elevando al plano de la significación y del discurso capas subyacentes inmediatamente indisponibles que distorsionan la expresividad de la conciencia, manifiesta que la incommensurabilidad del yo es, sin embargo, irreducible a la transparencia de una esencia puro „espejo“.

Sin embargo, la teoría que destituye la conciencia en el sistema de la mediación total, que „habla“ como depósito último opaco del sentido haciendo del yo un eco encerrado entre el acatamiento y la reacción respecto de aquello que dice determinarlo, no da por sí misma cuenta de la distancia que implica su propio discurso. Si el yo fuese sólo lo que aparece en su desconstrucción, es decir, un fantasma dominado por fuerzas telúricas primordiales cuyo dinamismo holístico ocluye su competencia como sujeto racional y libre, habría que suponer un „quien“ de tal interpretación, cual depositario ilustrado poseedor de la clave de ese ser-neutro. Privado, entonces, de propio significado, de su particular relación consigo mismo y con el mundo, el yo-carnal es declarado incompetente para la autocomprensión crítica, que queda a cargo de quienes manejan el discurso sobre las leyes del trasfondo que subsume su conciencia. La mediación analítica absolutizada no asume al yo-en-acción tal como el yo se asume a sí mismo, sino que descalifica las intenciones y el deseo de ser para develar lo primordial que anularía la consistencia teleológica de la conciencia. La razón personal es privada de la posibilidad de pensar al ser en su verdad y el yo es concebido como incapaz de ser educado para verificar la correspondencia entre sí mismo y la alteridad de lo presente. Como dice Foucault: “la interpretación será siempre una interpretación a través del „Quién?“: no se interpreta lo que hay en el significado, sino que en el fondo se interpreta: quien puso la interpretación?”¹². Este axioma -que también podría ser subscripto por Derrida- sintetiza un método por el que, en su uso epigonal, el significado exhaustivo de toda creación cultural es mera expresión de encubiertas relaciones de dominación. El entusiasmo posmetafísico se traduce en un tipo de sociología del conocimiento bajo la ley de la sospecha que establece la enemistad como criterio de relación con la realidad y clausura la actitud crítica en la negatividad sistemática para el parto mágico de lo nuevo. Cuando, tal vez, estos dos pensadores negativos urgen a una

rehabilitación de la presencia del yo-carnal y de la consistencia de la experiencia, asfixiados, por el „Evento moderno“ que ellos denuncian, en la red del control „panóptico“ de la realidad, desde esa razón supervisora y despótica que se vale de la *mathesis*-metafísica para exorcizar la exterioridad del otro y la inconmensurabilidad del yo.

1.3 *Ética contra ontología*

La crítica como sola denuncia se esteriliza a sí misma. Las objetivaciones culturales eminentes y los acontecimientos históricos decisivos configuran el compromiso de la razón y de la acción con la problematicidad de la existencia y son claves metódicas para la refiguración sensata y dramática del significado de la experiencia presente. Esto implica que el lenguaje sea reconocido en su forma tridimensional semántica, pragmática y ontológica, como „decir-algo“ a „alguien-otro“ acerca de „algo-otro“ que el lenguaje mismo, manteniendo abierta la significación desde el compromiso con la pretensión de verdad referida a lo real, dado en la experiencia de los interlocutores y ampliada por la intercomunicación. La generalización genealógica parece restringirse a determinar „quien puso“ o impone la „interpretación válida“. Al exhibir la muda potencia de fuerzas impersonales que hacen del yo y de sus expresiones un soplo irrelevante, induce a acatar la mera facticidad y a dejar inexplicado ese fondo neutro explicativo. La modernidad de las luces realiza esta lógica: el “filósofo educado en la escuela de Descartes sabe que las cosas son dudosas, que no son tales como aparecen; pero él no duda que la conciencia sea tal como se aparece a sí misma; en ella sentido y conciencia del sentido coinciden; después de Marx, Nietzsche y Freud nosotros –constata Ricoeur- dudamos de ella. Tras la duda sobre la cosa, entramos en la duda sobre la conciencia”¹³. La subjetividad hiperbólica, la conciencia controladora produce, así, las condiciones lógicas de extensión de la sospecha radical sobre sí misma. El fundamento „puesto“ se halla en condición de ser „depuesto“ en función de otra posición, advirtiendo en ello una pura imposición infundada de la voluntad. El racionalismo se desliza así al irracionalismo.

Al declarar el origen espurio de los valores y de las ideas, carentes de consistencia propia, la genealogía se agota en su propio vaciamiento. “Para el nihilista completo –confiesa Vattimo- tampoco la liquidación de los valores supremos llega a ser el establecimiento o el reestablecimiento de una situación de „valor“ en sentido fuerte, ni tampoco una reapropiación, pues lo que devino superfluo es justamente todo „propio“”¹⁴. El pensamiento

posmetafísico se cumple como apología unilateral de la debilidad de la razón que, ante todo, “comporta un debilitamiento de la fuerza arrebatadora de la realidad. En el mundo de los valores de intercambio generalizado todo se da como narración, como relato (de los *media* esencialmente)”¹⁵. Si la “hermenéutica fue a menudo acusada de ser una extrema expresión de aquél irracionalismo que invade gran parte de la cultura y de la filosofía, por lo menos europeo-continental, desde los primeros decenios del siglo XX”, se trata de “una acusación en parte legítima”¹⁶ —confiesa Vattimo—, pues “la hermenéutica, en su versión desconstruccionista [el pensamiento anormal según Rorty], parece implicar el irracionalismo en cuanto, al rehusar la metafísica [en bloque], rechaza toda justificación argumentativa en su modo de proceder y en sus opciones, presentándose más bien como un *coup de dés*”¹⁷. La negación del *lógos* y el quiebre del nexo significativo entre el yo, lo real concreto y el propio legado histórico, degrada la capacidad de juicio en el usufructo de la renta obtenida de lo que se niega, tal como también lo confiesa Rorty: “Si no hay constructor no hay desconstructor. Si no hay norma no hay perversión. Derrida (como Heidegger) no tendría qué escribir si no hubiese una „metafísica de la presencia” que superar”¹⁸. En la medida en que la genealogía no se reconoce como dimensión subordinada de una hermenéutica crítica, esta apreciación de parte corrobora el juicio de Alasdair MacIntyre: “El genealogista se ha distinguido hasta ahora por ser uno que escribe *contra*, que desenmascara, que subvierte, que rompe y desmiembra. Lo que, en consecuencia, jamás o casi nunca atrajo la atención del genealogista es hasta qué punto la aproximación genealógica depende, en los conceptos, en los métodos de argumentación, en las tesis y en los estilos, de un conjunto de contrastes entre ella y lo que se propone superar. Esto es, de cómo la genealogía se deriva de rivalidades de las que, como parásito, ha también vivido y contra las cuales dirige sus genealogías, nutriéndose, precisamente, de aquello que afirma haber abandonado”¹⁹.

Si no hay apropiación tampoco hay alienación. La concepción posmetafísica del yo parece no deber reconquistarlo de su alienación en el mundo, como en la gnosis revolucionaria de los años 70, que postulaba el traspaso práctico de „la imaginación al poder” y todavía reconocía, con H. Marcuse, la potencia „empírico-crítica” de la dimensión „trascendente” de la razón y de la acción hacia „alternativas históricas”, hacia „posibilidades reales”²⁰. Ahora los confines entre el yo y el mundo se vuelven tenues porque el irracionalismo hermenéutico esfuma los contrastes multiplicando las diferencias sólo para mostrar su irrelevancia. La desconstrucción

absolutizada desmonta las oposiciones conceptuales (sujeto-objeto, realidad-apariencia, verdadero-falso, bien-mal, ser-devenir, naturaleza-cultura, cuerpo-alma) y apunta a la conciliación estética de las contradicciones en la unidad panteísta del mundo, incluso a través de la restauración de un religiosismo romántico-naturalista donde las distinciones pierden valor: tanto la diferencia biológica (varón-mujer), como la ontológica (espíritu-materia), como la metafísica (humano-divino). El debilitamiento poetizante de la alteridad denota “un estado de la realidad en la que ella pierde sus contornos rígidos, colocándose en un plano en el que ya no se distingue netamente la fantasía”²¹. Una *pietas* moralista en función de una forma de tolerancia rayana con la indiferencia sustituye,teniéndolo por peligroso, al *pathos* racional por la *veritas*.

Pero el *souci de soi* es inevitable y el pensamiento desconstrutivo intenta recuperarlo a través de una ética que se proyecta contra los residuos de la *mathesis*-metafísica a través del desenmascaramiento y la denuncia del enemigo, identificando en la toda perspectiva metafísica (no sólo la racionalista) la legitimación de la violencia. La remoción discursiva de lo dicho aludiendo a lo no dicho –al decir subyacente del otro excluido, para construir el reino de justicia futuro- alude a se una *ética sin representación*. Esta negatividad, ¿no reviste, de otro modo, el mismo halo de la subjetividad creadora presuntamente superada, capaz de producir el acontecer del *novum adviniente* irrepresentable, en cuanto depositaria de una referencia práctica a la alteridad que no-es presente como signo ni es representable en cuanto tal? ¿Desde dónde esta crítica sustenta la pureza ética de la praxis? La „dialéctica negativa“ en pro de una novedad virtual que estigmatiza toda presencia como garra del enemigo, ¿no induce, por su misma lógica, a una transmutación de tal ética sin representación en una estética de la protesta y en idealización imaginativo virtual de otra realidad, mientras el yo concreto sobrevive el presente como banalidad y su conciencia flota en la „insoportable levedad del ser“?

En relación al sentido del ser endurecido por la obvedad del trato „normal“ y por el discurso funcional, la afirmación del nexo de lo dado con el „punto de fuga“ –el que emerge en los límites de la experiencia de lo que accede a la presencia- se realiza en el reconocimiento existencial de la realidad como signo. En el signo lo real se ofrece al posible conocimiento de su forma y, al par, desplaza su significación hacia la incommensurabilidad de su existencia puntual. Esto rompe el círculo estrecho (esencialista) de la relación sujeto-objeto. La novedad de las grandes obras es correlativa a la

suprema improbabilidad de su existencia, y también de la existencia de „quien“ accede a ellas en la curiosidad de la auténtica pregunta. La alteridad es mucho más que una exterioridad sin contornos ni encuentro posible. Ella se documenta en el discurso y en la acción que pretenden expresar la verdad de las cosas mismas, arriesgando exponerse en los límites de las diversas formas de „escritura“ que permiten confrontarla. En todo caso, tal como dice Rorty: “sería aconsejable interpretar la inyectiva derridiana contra la idea de la prioridad del habla sobre la escritura como una diatriba contra lo que Sartre llama la „mala fe“, contra el intento [racionalista] de divinizarse a uno mismo vislumbrando de antemano los términos en los que formular todos los problemas posibles y los criterios para resolverlos”²². Las figuras de la „escritura“, adecuadamente abordadas como legado vivo, participan del „habla“, cual textos-signo que no liquidan ni la alteridad del autor jugado en su objetivación, ni la de lo real recogida en la experiencia que configura y transmite, ni la alteridad del „lector“ convocado por la pregunta a captar en el signo la intencionalidad verdadera y proyectarla en la aventura de un nuevo encuentro. La auténtica desconstrucción concierne a las „interpretaciones“ de-significantes que degradan el nexo originario entre el „acto“ y el „signo“ en la obra. Postular una ética sin representación implica permanecer en la contraposición dialéctica con la pretensión del saber absoluto como voluntad de decir la última palabra.

2. CONCIENCIA DEL YO Y APERTURA DE LA HISTORIA

Tanto el espíritu de ruptura y superación histórica de la modernidad a partir del *Ego* hiperbólico que representa el papel de dueño del ser, cuanto la reacción desencantada de la posmodernidad a partir del *ego* invertido y denigrado porque sospechado de ser el montaje de la falsa conciencia, tienen en común la pretensión de ser formas de *pensamiento primero e inaugural*, llamadas por inéditos *kayrós* de la historia a expresar la maduración fundacional y/o des-fundante de una concepción de la conciencia crítica que reitera sucesivos „giros copernicanos“. La modernidad exagera la tensión de infinitud de la subjetividad ante la experiencia reducida de la conciencia como transparencia lógica y eficacia operatoria de la razón-control. La posmodernidad exagera lo efímero de una subjetividad sometida al flujo del trasfondo oscuro del ser, ante la experiencia de las consecuencias imprevistas del espíritu prometeico de control. Hoy es preciso reconstruir la amistad entre positividad de lo real y desproporción humana.

2.1 *Signo-testamento y desproporción verdad-conocimiento*

La abolición del sujeto puede conducir tanto a la identificación entre “texto” y “contexto”, cuanto a la absolutización del texto mismo. En este segundo caso, la práctica deconstructiva, como “gramatología sin ontología”, parte de la “afirmación de que „no existe nada más allá del texto”, es decir que un texto, cualquier texto de la tradición filosófica, literaria o de las ciencias humanas no significa, no imita, no depende, no remite a un mundo objetivo externo al texto, ni a un depósito de una identificable intención del autor”²³. La fidelidad al texto será más bien persistir en imponerle la ausencia de intención. Se conserva así la posibilidad de „poner intenciones” y „diseminar interpretaciones”. La intención no es tanto atender el contenido del texto sino complacerse en la propia habilidad analítica. La interpretación se da, así, entre dos ausencias: del autor y del referente del sistema de signos que articula. El lector posmetafísico se impide reconstruir „verdaderamente” el sentido del texto como intento de aproximación leal a la perspectiva intencional sugerida por el autor en el texto mismo, referido a una experiencia de la realidad que, de algún modo y según la significatividad del texto, le concierne a todo receptor atento, induciéndolo a una interpretación adecuada de su original expresión de la verdad.

El sentido de la verdad supone reconocer que entre el yo del autor y del lector, no importa la distancia temporal o cultural, hay un dinamismo ontológico estructural que los acomuna y que cada uno expresa o refigura según su genio desde una situación de encuentro con la realidad. Cuanto más intensa es la carga semántico-referencial de la obra, tanto más crece la intercomunicación, descubriendo la actualidad de su referencia. Si el acto de lectura se cierra en círculo sobre el lenguaje, “el significante nunca está en relación de co-presencia con el significado, dada la ausencia constitutiva del referente, es decir, de la cosa a la que el signo debería remitir y, entonces, el significado queda siempre diferido dentro de una cadena de significantes, de inscripciones, de signos gráficos, que procede potencialmente al infinito”²⁴. La búsqueda de las razones de una correspondencia, mediada por la lectura, entre la experiencia del yo-presente y del yo-pasado (incluidas las contradicciones que la experiencia implica) es, en cambio, el objeto primero del interés del lector no superfluo, orientado por la expectativa de una relación verdadera que abre preguntas y conduce a descubrir posibilidades de existencia críticamente discernibles.

Desde el punto de vista del conocimiento histórico (teológico, filosófico, literario, científico-técnico, sociopolítico) la educación posmetafísica tiende a revisar la tradición de Occidente y de América Latina,

a partir del preconcepto unilateral que lleva a entenderla como error, violencia, prevaricación. Una „historia negativa“ de la que, como es de rigor, forma parte el cristianismo, y que implica poner entre paréntesis (de modo hartamente anticientífico) épocas y siglos decisivos en la formación histórica de los valores más expresivos y universales de lo „propio“. Se relativiza genéricamente a Occidente como antropocentrismo, logocentrismo, imperialismo, etc., en contraposición idílica con „otras“ perspectivas. Pero, si la razón que se quiere crítica queda fijada en lo que siempre „falta“, y sólo analiza lo „descartado“, „escondido“ y „marginado“ pierde la capacidad de potenciar los factores positivos que posibilitaron la génesis y el desarrollo de lo que ha de ser retomado y proseguido de Occidente. Para una hermenéutica crítica la apropiación del legado o testamento no implica una glorificación del pasado ni tampoco exigirle el exhaustivo cumplimiento de los ideales que contiene. La afirmación del ideal se sostiene en la tensión de la desproporción humana insuperable y reconoce las experiencias que más se aproximan. Toda auténtica realización histórica es signo efectivo y limitado de un cumplimiento meta-histórico, lo que libera a la razón y a la acción de la presunción de „producir“ la plenitud final o de declararla imposible; impide así juzgar al pasado y al presente con virulencia maniquea. Para una mentalidad propiamente histórica el „todo“ del significado vislumbrado de la existencia humana se realiza por aproximación en el „fragmento“ del obrar en situaciones y condiciones determinadas. La tensión simbólica entre lo inconmensurable y lo mensurable, que constituye al cosmos y a lo humano, se verifica especialmente en el acontecer histórico-cultural donde toda explicación demostrativa unilateralmente satisfactoria está desbordada por la multi-causalidad de los hechos y por la polisemia de las obras. Esta dimensión de alteridad intotalizable sostiene la dinámica de la razón investigadora ante lo dado como signo, esto es, como „palabra“ que remite a otro en la tensión de lo visible y lo invisible.

La hermenéutica posmetafísica “no parte de la realidad del mundo como „palabra“ sino, por el contrario, de la equivalencia entre ser y lenguaje. Si el lenguaje es el ser, entonces ya no hay signos y significados más allá de las palabras. La realidad del mundo se resuelve, de modo idealista, en texto, producción literaria, fabulación del mundo”²⁵. La hermenéutica crítica responde a este rebaje de la significación afirmando el contraste, la “inegualabilidad de la existencia para consigo misma”²⁶. Pues, tal como lo expresa Jean Nabert, “en todos los dominios donde el espíritu se revela como creador, la reflexión es llamada a re-encontrar los actos que disimulan y

recubren las obras que, viviendo su propia vida, están como separadas de las operaciones que las produjeron: se trata, entonces, para la misma expresividad de esas obras, de traer a la luz el vínculo íntimo del acto y de las significaciones en las que éste se objetiva. El análisis reflexivo, consciente de que el espíritu, en todos los órdenes, debe ante todo obrar, producirse en la historia y en una experiencia efectiva, para asir sus posibilidades más profundas, revela toda su fecundidad sorprendiendo el momento en que el acto espiritual se plasma en el signo, el que a su vez corre el riesgo de volverse contra el acto [de „cosificarse“ aislándose del impulso o intencionalidad alterativa significativa que lo genera]²⁷. El acto se exterioriza y compromete en el signo u obra, pero éste no agota la promesa ideal que lo origina. De igual modo, el legado a los sucesores que proviene desde la alteridad de los predecesores significa una continuidad abierta que reclama la iniciativa constructiva del existente presente, capaz de recibir del pasado contornos operables hacia el futuro. El término *tradicionalidad*, dice Ricoeur, “designa un estilo de concatenación de la sucesión histórica o, para decirlo como Koselleck, un trazo de la „temporalización de la historia“. Es un trascendental del pensamiento de la historia del mismo tenor que la noción de horizonte de expectativa y de espacio de experiencia. Así como el horizonte de expectativa y el espacio de experiencia forman un par contrastado, la tradicionalidad pone de relieve una dialéctica subordinada, interna al mismo espacio de experiencia. Esta dialéctica secundaria procede de la tensión, en el seno mismo de lo que llamamos experiencia, entre la eficiencia del pasado que padecemos y la recepción del pasado que operamos. El término „transmisión“ (...) expresa bien esta dialéctica interna a la experiencia. Designa el estilo temporal del tiempo *atravesado*. (...) Desde el punto de vista formal (...) la noción de distancia atravesada se opone, a la vez, a la de un pasado dado por revocado, abolido, absuelto, y a la de una contemporaneidad integral, como fue el ideal hermenéutico de la filosofía romántica”²⁸.

La tradición opera la diferencia entre naturaleza e historia. Introduce a la historia como comprensión-transmisión del pasado que ilumina el presente y abre determinadamente el futuro. El pasado no es lo que tira repetitivamente hacia atrás sino lo que impulsa la libertad hacia adelante. Como observa H. Arendt, “haciendo el elenco de lo que será legítima propiedad del heredero, el testamento liga bienes pasados a un momento futuro. Sin testamento, o dejando la metáfora, sin la tradición –que realiza una elección y asigna un nombre, transmite y conserva, indica dónde están los tesoros y cuál es su valor- el tiempo carece de continuidad transmitida

mediante un explícito acto de voluntad; por tanto, en términos humanos, ya no hay pasado ni futuro sino tan sólo la sempiterna evolución del mundo y el ciclo biológico de las creaturas vivientes”²⁹. La tradición viviente como „testamento” no fosiliza el pasado imponiéndolo como peso inmovilizante del presente, ni tampoco hace de aquél un *continuum* puro, sin sobresaltos ni interferencias. Más bien libera la experiencia del tiempo de la fatalidad mítica y al individuo de la soledad voluntarista. Expresa la ontología del yo como donación y acontecimiento. “Desde el punto de vista del hombre -dice H. Arendt desde Agustín- que vive siempre en el intervalo entre pasado y futuro, el tiempo no es un *continuum*, un fluir en sucesión ininterrumpida; está fracturado en el medio [el presente], en el punto en que *él* se encuentra; y la posición de *él* no es el presente tal como se lo entiende normalmente, sino más bien una laguna del tiempo mantenida en la existencia por la incesante lucha con que *él* toma posición contra el pasado y el futuro conjuntamente [impidiendo ser mero epifenómeno del flujo mítico-cósmico-temporal o de la tradición hipostasiada]. El fluir indiferenciado del tiempo se fractura en *tiempos* gramaticales sólo en cuanto el hombre concreto se inserta en él y sólo en la medida en que él se conquista una posición [el yo como inicio e iniciativa]. Precisamente esta inserción (el inicio de un inicio para decirlo con Agustín), escinde el *continuum* temporal”³⁰. Esta escisión implica al acontecimiento histórico-fenomenológico de la autoconciencia personal, el pasaje decisivo del no-yo al yo. Tal como lo recuerda Dietrich Bonhoeffer: “Se puede hablar de herencia histórica sólo en los pueblos cristiano-occidentales [que recrean y retransmiten, con apertura universal a partir del eje cristológico, la herencia hebrea y, con ella y desde ella, todo lo reappropriable de las culturas particulares]. Sin duda existen tradiciones también en el mundo asiático [africano, australiano e indo-americano], a menudo mucho más antiguas que la nuestra, pero participan de la atemporalidad del mundo oriental”³¹. Atemporalidad es la fatalidad del destino que priva al presente de libertad y constituye una concepción cíclica de la tradición que devalúa la implicación ontológica de la *natalidad* como acontecer único e insustituible del yo-carnal. La memoria „mítica” es así una alternativa a la memoria „histórica”.

Esta apreciación positiva de las tradiciones, como recursos sistemáticos de significados fundamentales, y de la tradición propiamente histórica como tradicionalidad, ¿implica, acaso, hacer de las tradiciones último criterio hermenéutico de verdad? El presente del yo como escisión del tiempo contiene, en primer lugar, dichos criterios evaluativos

trascendentales e immanentes que él ejerce ante el impacto de lo se da en la presencia; en segundo lugar, esto mismo abre al sentido del pasado como tradicionalidad y testamento en cuanto, por un lado, pone de manifiesto que la unicidad del yo-carnal no significa radical soledad, posición absoluta de innovador sino posición relativa de un existente en cuya „procreación“ (no reproducción) acontece el yo, „forma capaz de todas las formas“, irreductible a su implicación en el proceso genético-biológico y heredero de una trama de significados que, proviniendo de su encarnación, la trascienden. Por otro lado, la herencia que se le ofrece no es un en-sí que por principio lo bloquea y ante el cual sólo cabe la continuidad mecánica o la reacción negativa, sino la presentación de una hipótesis coherente de trabajo que debe ser comprendida en su diseño total y sometida a la iniciativa verificadora en correspondencia con las exigencias y evidencias trascendentales del yo-carnal. “El pasado nos interroga en la medida en que lo interrogamos. Nos responde en la medida en que le respondemos. [...] Pues la cuestión del sentido, planteada por todo contenido transmitido, no puede ser separada, sino por abstracción, de la cuestión de la verdad. Toda *proposición de sentido* es, al mismo tiempo, una *pretensión de verdad*”³².

El propio pasado se transmite dentro de una recepción también afectiva, en el marco de la sucesión generacional, de contenidos que sólo son comunicados porque han sido experimentados como los más verdaderos hasta el presente. Ante todo hay un compromiso interpersonal con la continuidad humana de la vida concreta de los „nuevos“. La razón ha ejercido sobre ellos alguna forma de confrontación con alternativas que pretendían desviar, reducir o negar esas convicciones y sus comportamientos inherentes. La gran literatura es una cantera expresiva del drama de la libertad ante lo propuesto como verdadero en medio de las contradicciones de la existencia histórica. La razonabilidad del legado viene acompañada de un proceso de argumentos y contrargumentos, y las convicciones son transmitidas en cuanto, desde esta laboriosidad, son *dadas-por-verdaderas* para examinarlas según su capacidad de tener en cuenta factores humanos fundamentales. “La toma de distancia, la libertad [como suspensión de la decisión de afrontar] respecto a los contenidos transmitidos, no pueden ser la actitud primera. Por la tradición ya nos encontramos situados en el orden del sentido y, por tanto, también en el de la verdad posible”³³. Pero la trascendencia crítica de la exigencia de verdad no deja librada esa „verdad posible“ a la inercia del curso temporal. Aquí es preciso reconocer la inherencia, a la exigencia existencialmente preentoria de verdad, de la dimensión propositivo-

dialógica, intercomunicativa y crítico-educativa en la sucesión de las generaciones. Porque no se trata de la mera exhibición teórica de un sistema coherente de descripción del mundo sino de un horizonte de significación que, para vivir, debe dar razones de la propuesta que contiene en relación a la promesa que constituye al yo como exigencia de liberación y realización. El dar-razones tiene un necesario aspecto argumentativo que tampoco debe ser absolutizado, so pena de quedar trabados en una pura dialéctica discursiva. En tal sentido también “una *presunción* de ideología pesa sobre toda *pretensión* de verdad”³⁴ y sólo la libre intercomunicación, dentro del *compromiso con un método adecuado de verificación* de la propuesta integral del pasado, despeja el peso de tal presunción.

Por una parte, la pretensión de verdad implica la alteridad de „el otro“ en cuanto está signada por el valor de la promesa y el compromiso con ella. La promesa, en efecto, “no tiene ningún carácter solipsista: no me limito a ligarme a *mí-mismo* al prometer; prometo siempre *a alguien*; si él no es el beneficiario de la promesa, el otro es al menos testigo. Antes del acto por el que me comprometo existe el pacto que me vincula al otro; la regla de fidelidad por la que es preciso mantener las promesas precede así en el orden ético cualquier singular efectucción de promesa. A su vez, el acto de persona a persona que preside la regla de fidelidad se destaca sobre el fondo de un espacio público regido por el pacto social en virtud del cual la discusión es preferida a la violencia y la pretensión de verdad inherente a todo dar-por-verdadero se somete a la regla del mejor argumento”³⁵. Por otra parte, la idea directriz de una comunicación sin imposición es immanente a la exigencia de verdad, que se concretiza y enriquece en las distintas referencias del diálogo y tiene sentido sólo si implica la libertad (cuya consideración se verifica en la espera paciente y en el apoyo atento al personal caminar del otro hacia su destinación). La propuesta de verdad se autocontradice si impone resoluciones perentorias mediante recursos a la fuerza o al embaucamiento dialéctico-dicursivo, formas de poder que parcializan y encubren la referencia „a las cosas mismas“ y responden sin considerar el acontecer de la pregunta. Esta idea directriz de verificar la pretensión de verdad en la libertad del diálogo, constituye el escenario público como lugar educativo y atraviesa la tradicionalidad como categoría de la conciencia histórica, cuya dialéctica se realiza en el diálogo concreto entre horizonte de expectativa y espacio de experiencia. Pues, “por un lado, el impacto sobre la reinterpretación del pasado por parte de nuestras expectativas relativas al porvenir puede obtener el efecto superior de abrir en el pasado mismo,

prejuzgado superado, posibilidades olvidadas, potencialidades abortadas, intentos reprimidos (una de las funciones de la historia al respecto consiste en reconducir a aquellos momentos del pasado donde el porvenir aún no estaba decidido, donde el pasado mismo era un espacio de experiencia abierto a un horizonte de expectativas); por otro lado, el potencial de sentido liberado de la depreciación de las tradiciones puede contribuir a dar carne y sangre a aquellas expectativas que tienen la virtud de determinar, en el sentido de una historia a realizar, esa idea reguladora pero vacía, de una comunicación sin trabas ni límites³⁶. Que, por lo demás, proviene de una historia.

2.2 *Compromiso racional con la experiencia trascendental de Occidente*

La educación formal se encuentra hoy en un estado de perplejidad. Por un lado, la cultura que transmite, fundada más o menos conscientemente sobre la abolición del yo, es solidaria del nihilismo prevaleciente, sea como abstracción doctrinaria y racionalismo discursivo que predisponen a él por reacción, sea como vitalismo negativo que lo ejecuta en la lógica instrumental de la mercancía. Por otro lado, se le pide a la educación reaccionar y ofrecer modelos positivos para responder a las emergencias sociales (cursos sobre la droga, sobre el hambre en el mundo, sobre el problema ambiental, sobre la educación genital-reproductiva, la salud, la convivencia, la paz, etc.). Se le pide a la escuela ser el lugar de la conciencia ética y ciudadana, conciencia humanista, al par que se sepulta a la tradición forjadora de esa conciencia. Pero, ¿en qué tradición realmente ya „estamos“, más acá de la conciencia que de ella nos hagamos? Hablar de tradición occidental ¿diluye la pregunta por una identidad latinoamericana o más bien la potencia? ¿Es sustentable cierto latinoamericanismo negativo en búsqueda de una autoctonía fundante? ¿Basta una visualización sociopolítica de la unidad latinoamericana como solidaridad para enfrentar sucesivos imperialismos que determinarían congénitamente nuestro ser como oprimido? ¿Es reducible la problemática latinoamericana a un abortado pasaje a la modernidad en el tiempo oportuno de la formación de los estados nacionales democráticos y de la revolución industrial? ¿Es inteligible América en su conjunto, América Latina en su relativa especificidad y ante todo Europa misma en su proceso histórico constitutivo, que luego incide decisivamente sobre la formación americana, si no se indagan las claves categoriales de su formación cultural? ¿Es posible referirse a estas cuestiones sin retomar desde el inicio la tradición constitutiva de Occidente, que en

modos diversos engloba a Europa y América? ¿Qué es Occidente como criterio de lo humano?

Se trata de una identidad abierta porque se configura desde el *principio crítico de realidad* en cuanto primacía de la experiencia por sobre la reflexión abstracta, desde la primacía de la realidad humana personal como clave de sentido por sobre la meditación mítico-simbólica. Además, es propio de Occidente un *sentido de ecumenicidad* que implica la tensión intercomunicativa hacia la universalidad analógica, a través de su capacidad de valoración de lo positivo de las particularidades, en cuanto potencialmente en ellas también se expresa una tensión hacia la consistencia de lo concreto y la dignidad del individuo. Finalmente, configura a Occidente un *espíritu de secundariedad* que lo distingue de los autoctonismos y fundamentalismos culturales que se yerguen bajo la pretensión de haber inaugurado el sentido, dejando el desierto tras de sí. Al respecto abdicar de este espíritu de secundariedad las formas de etnocentrismo, de indigenismo, de racismo y, sobre todo, de presunción de fundacionismo espiritual a través de periódicos „giros epocales“ que inauguran *ex novo* el sentido, anulando la vigencia posibilitante del pasado histórico (operación que caracteriza el „giro“ racionalista de la subjetividad moderna, tal como la des-fundación radical caracteriza al „giro“ posmoderno y posmetafísico). Occidente se forja desde el encuentro entre las dos Roma: la antigua Roma que *aceptó ser segunda* respecto a la evidencia de la grandeza cultural de la antigua Grecia, y la Roma cristiana que *se hizo segunda* respecto a Israel como pueblo donde se inicia la manifestación histórica del Absoluto, a través del llamado preferencial a la libertad de hombres (varones y mujeres) singulares, con quienes Él gesta y educa un pueblo nuevo en medio de las contradicciones de su aventura temporal. Esta doble *secundariedad*, sin presunciones fundacionistas, es constitutiva de Occidente y es el signo de una capacidad histórica de imprevisibles posibilidades de reconocimiento y valorización de las diferencias alterativas. Su siempre ambigua fidelidad a sí mismo contiene, sin embargo, el carácter de una civilización de la memoria no „pasatista“, que concentra el pasado en el presente hacia un futuro, donde la esperanza y lo imprevisible arraigan en el pasado-presente, posibilitando el reinicio del sentido y de la acción. La experiencia romana es energía de transmisión: “Este poco que se asigna como propio a Roma es, tal vez, toda Roma. La estructura de transmisión de un contenido que no es el suyo propio, he aquí el verdadero y propio contenido. Los Romanos no hicieron más que transmitir, pero esto no es poco. No aportaron nada de nuevo respecto a los

dos pueblos creadores, el griego y el hebreo. Pero transportaron la novedad misma. Aportaron como nuevo lo que para ellos era antiguo. Aceptaron colocarse *después* de los Griegos y *después* de los Hebreos. Se resignaron a ocupar sólo el segundo puesto, incluso a desempeñar un papel secundario; aceptaron hacerse cargo de lo que aquí llamaré la *secundariedad*³⁷. La genialidad propia del Cristianismo, sin el cual es ininteligible la ecumenicidad incoada en Occidente, desde su comienzo asume desde sí mismo la secundariedad romana y la redefine desde Ese acontecimiento histórico carnal, personal, total y universal, que se propone personalmente a la libertad, al deseo de felicidad y a la razonabilidad de todo hombre, plasmando hasta cierto punto también la configuración cultural de Latinoamérica desde el inicio.

El *principio crítico de realidad y el sentido de lo singular* propio de Occidente se manifiesta en que lo humano tiende a ser reconocido como historia única e irrepetible, en sucesivos pasos desde la penumbra del no-yo hacia el alba autoconsciente del yo. Grecia expresa el espacio del *epos* en que hombres y dioses no son máscaras vacías, símbolos abstractos, sino que tienen un rostro. Antes que llegara la filosofía ateniense, que librada a su sola dinámica tiende a concluir en la gnosís de lo abstracto impersonal, el mundo homérico no está poblado de espectros sino de varones y mujeres con rasgos inconfundibles, de dioses que tienen ellos mismos forma humana y actúan en la historia de los hombres. La *Iliada* y la *Odisesa* están en la génesis del realismo existencial occidental. Según Aristóteles, depende de Homero la posibilidad de la tragedia. Esquilo, Sófocles y Eurípides presuponen, incluso dentro de las tinieblas del dolor y del destino adverso, el amanecer posible de la plena realidad y la experiencia inicial de la libertad del hombre singular, en medio de un conflicto que divide lo humano y lo divino sin dejar de sostener la pregunta por una reconciliación final. Tal percepción, que es trágica en Grecia y que es dramática en Israel -piénsese en la figura de Job y en la vida de los patriarcas, de las mujeres bíblicas, de los reyes y profetas de Israel-, asume a la existencia finita concreta, particular, dentro de una intensidad infinita que, como agudamente lo demuestra Hegel en su *Estética*, no existe en Oriente. La experiencia emergente del individuo, como plena aceptación de la existencia finita en relación intrínseca con un destino superior que la reconoce en cuanto tal, al margen de cualquier tentación de fuga hacia el Uno-Todo de tipo oriental, pone al héroe trágico cara a cara con los dioses y al hombre bíblico en una relación dialógica irrestricta y dramática con el misterioso Tú que se compromete con su historia. Los

dioses, que el artista griego configura en forma humana, son muy distintos de los semblantes infrahumanos de perros, felinos, pájaros, o de formas terribles y casi grotescas. El mismo Egipto, tan cercano a la trayectoria de Grecia e Israel, decanta una forma de expresar el rostro, que el retrato espléndido y único de Nefertitis muestra en su esplendor. En Grecia, el rostro austero de Sócrates signa, con la memoria de su palabra sabia que tiende a identificar el alma con el yo, todo el periodo filosófico y político sucesivo, modificando el ámbito espiritual y social helénico. Si el yo de Sócrates es único, el yo de Cristo es el instante divisorio entre el antes y el después de la historia, el tópico en el que el rostro de los dioses en mármol y bronce llega a ser la carne real de Un hombre que está presente. Aquí la percepción del valor de la realidad visible, individual, alcanza su punto extremo. Después de Cristo el realismo occidental no sólo puede alcanzar un nivel antes impensado, sino que también puede sostener victoriosamente las contraofensivas panteístas, gnósticas, espiritualistas y maniqueas que tienden a diluir la realidad del pequeño yo individual, finito y mortal, en el proceso cósmico y en eterno retorno temporal. Con las *Confesiones* de Agustín y el acento nuevo que adquiere el yo personal frente al Tú divino hecho hombre, con el realismo pictórico de Masaccio y de Giotto, con el realismo figurativo de la Divina Comedia de Dante, con el preciso realismo conceptual de Tomás, se lanza desde el Medioevo la renovada aventura del principio de realidad, en sucesivas actualizaciones creativas -pero no fundacionistas- de la ciencia, la filosofía, el arte, la literatura, la música y la técnica, pasando por la modernidad hasta el presente. Como dice el gran Péguy a propósito de Víctor Hugo: “El viejo Hugo, amigo mío, veía el mundo como si recién hubiese estado hecho [...] como un sujeto del todo verde, como una mirada del todo nueva. Él veía al mundo como si finalmente recién hubiese llegado al mundo. Él veía al mundo como si saliese de las manos del fabricante. Él mismo había llegado al mundo apenas al inicio del mundo. Y es por esto que él es grande como Hesíodo. [...] Y es por esto que él es grande como Homero mismo, y como el gran Esquilo. Es por esto que eternamente, temporal eternamente, él narrará como ellos, será grande como ellos”³⁸. Así, el “hilo rojo que liga pasado y presente, la afirmación del ser físico y espiritual por sobre la nada, la afirmación de la primacía de la realidad individual por sobre lo abstracto y su tendencia a hipostasiar lo impersonal, constituye el terreno en el que el yo puede intuir su propio rostro, el horizonte en el que se sitúa el redescubrimiento del yo”³⁹.

El *sentido de ecumenicidad* se prefigura desde los romanos como identidad excéntrica, como relación con la cultura en el modo de la apropiación de lo eminente que viene desde antes y desde afuera –la fuente griega-, para plasmarlo y transmitirlo en formas nuevas. La romanidad, como lo demuestra Rémi Brague⁴⁰, consiste en vivir el coraje de inclinarse ante otro porque es espiritualmente mejor, en la convicción de ser uno mismo siempre capaz de aprender, crecer y civilizarse. Por eso, es extraño a la romanidad el „fundacionismo“ cultural y político: vive el comenzar como recomenzar, el fundar como re-fundar, hace experiencia de lo antiguo como nuevo y se renueva trasplantando en suelo nuevo, convierte lo que era antiguo y ya estaba allí en principio de nuevos desarrollos -tal como en la *Eneida* de Virgilio, Eneas huye de Troya incendiada para reiniciar en el Lacio nueva ventura. La existencia no se siente sola porque experimenta a las espaldas un clasicismo para imitar y hacia adelante una propia barbarie interna y externa a superar. La construcción de extensas vías y acueductos por doquier es bastante más que una estrategia político-militar que siempre se agota en sí misma: pretende abrir el espacio a la intercomunicación y generar las condiciones adecuadas para que la fuente „otra“ del significado se trasplante y transmita libremente. El Cristianismo refigura la experiencia romana injertando la conciencia de la relevancia decisiva de la fuente hebrea y recreando el sentido de la secundariedad como apropiación de una herencia destinada a la historia universal a partir de la singularidad personal. En primer lugar, la experiencia de la encarnación de Dios implica la secundariedad en la misma conciencia religiosa cristiana, tanto respecto a la religiones naturales, consideradas leales intentos necesariamente truncos, cuanto en el plano histórico de la Revelación, donde el Nuevo Testamento es preparado y prefigurado por el Antiguo que culmina en Un hebreo que hace estallar los límites de la preferencia restringida a Israel. En segundo lugar, para el Cristianismo, desde un punto de vista cultural, las fuentes primarias también son dos: Grecia-Roma e Israel. Pero por una específica razón que exige no eliminar la fuente greco-romana para quedarse solo con la hebrea, ni a la inversa, como en el intento fundamentalista neotestamentario de Marción que, transformado, se reiterará en Occidente⁴¹. Al Cristianismo, que no es una religión del Libro sino del *Lógos* personal hecho Carne y presencia a partir de su acontecimiento histórico axial, no le interesa tanto dialogar con las religiones naturales y sus simbolizaciones, ya abundantes en el ámbito ateniense y romano, sino dar razón de la existencia como pregunta y de sí mismo como propuesta encarnada, personal-universal, que pretende incidir en la totalidad de la vida presente, asida en su materialidad. De ahí que, a

poco de comenzar y tras algunos titubeos, privilegia el rescate de todo lo que en la cultura greco-romana es expresión eminente y universalizable de la racionalidad filosófico-epistémica, jurídico-política y estético-técnica. No se creyó obligado a inventar desde cero lo que ya el mundo pagano había iniciado bien, sino que se empeñó en discernirlo, mejorarlo y proseguirlo. Tampoco se propuso sustituir sino mas bien desarrollar las diversas lenguas y culturas (como es el caso de Benito, Cirilo, Metodio, Bernardino de Sahagún, Bartolomé de las Casas, Ruiz de Montoya, Anchieta, Mateo Ricci, etc.) vividas por hombres convertidos, provenientes de culturas diversas.

El *sentido de la secundariedad* se articula con la experiencia profunda de la libertad y dignidad personal, cuyas consecuencias principales son la creación de la conciencia de *laicidad* y de *secularidad* -muy distintas del fundacionismo homologante laicista. “El Cristianismo une lo divino y lo humano ahí donde es fácil distinguirlos; distingue lo divino y lo humano ahí donde es fácil confundirlos. Reúne lo que es difícil pensar junto; separa lo que es difícil pensar separado”⁴². Reúne sin confundirlos, el orden de la trascendencia con el de la immanencia. No apunta a un más-allá evasivo de la historia sino al *pléroma* realizativo de todo lo positiva y limitadamente construido como signo en la dimensión de lo que da sentido y dramaticidad a la historia, porque inviste la libertad. Ante la tentación de separar e incomunicar lo divino y lo humano, la encarnación afirma su compenetración sin confusión. El Misterio entra en el tiempo y lleva a cabo una vida temporal que conoce el sufrimiento y la muerte del hombre en carne propia. Ante la victoria de la vida, el hombre ya no está dominado por el temor al Uno ignoto y despótico sino que es servido como amigo por el Ser trascendente hecho carne, que ya no está sólo „sobre“ el hombre como su Creador sino que se coloca a sí mismo por „debajo“ del hombre, para rescatarlo en la totalidad de su condición humana. La Trascendencia en la historia, privilegiando al hombre, manifiesta el estatuto creatural del cosmos, que ya no es divino en sí ni centro, sino signo admirable del Otro creador. Cierta desencanto del mundo antes sacralizado y la afirmación de una esfera de secularidad es inherente al descubrimiento de la dignidad central y única de la creatura corporal libre y racional. La historia del mundo y del poder, que siempre tienden a remitificarse o a decaer en el sentimiento trágico, está atravesada sin quedar confundida por otra historia movida por la fe, la esperanza y la caridad, sacramentalmente significada como hecho social-ecclesial, generado por la continuidad encarnada de la presencia del Misterio. La secularidad de la naturaleza, cuidada como signo y utilizada sin

restricciones como don a legar, desata la positividad del trabajo (antes concebido esencialmente como asunto de esclavos), del conocimiento y de la técnica. La experiencia de la encarnación descubre la bondad de todo lo sensible, el carácter de signo del cuerpo humano y su sacralidad esencial más acá de sus condiciones y apariencias. La posibilidad cultural de la resignificación del trabajo, de la industriiosidad, de la economía y del comercio, de la ciencia y de la técnica⁴³ se gesta desde los fundamentos de la secundariedad de Occidente.

Por otro lado, también distingue lo que fácilmente tiende a confundirse. Lo temporal y lo espiritual, lo religioso y lo político tienden a configurar la identidad mítico-política del poder y el mesianismo político, antiguo y moderno. El César, en cambio, es ahora reconocido en su derecho de hacer lo que puede; pero el poder espiritual, sin disponer de la fuerza de las legiones y divisiones blindadas, se reserva el derecho no sólo de vivir libremente en la sociedad, sino también de recordarle al poder político el carácter absoluto y universal de la exigencia ética, que juzga los fines y los medios del poder. La ética de la persona constituye el ámbito del orden profano y limita negativamente al poder sin imponerle directivas positivas, pero lo condiciona con el reconocimiento del sujeto básico de derecho y responsabilidad. La difusión del Cristianismo se hizo teniendo en contra el poder político; incluso la conversión al cristianismo de autoridades imperiales o de „príncipes bárbaros“ fue la consecuencia política de una difusión que no se produjo por medios políticos, sin obviar el ulterior equívoco práctico, pero nunca de principio, de que los príncipes convertidos pretendieran a veces regir lo eclesial y las autoridades eclesiásticas al poder político. En paradójal síntesis, gracias a la certeza de un acontecimiento antropológico decisivo y a su encuentro con la romanidad, cierta “pobreza cultural de Europa fue también su fortuna [y esta conciencia puede ser también la fortuna de Latinoamérica]. La obligaba a trabajar y a incorporar elementos de otras culturas. Mientras a Bizancio su riqueza lo paralizaba, impidiéndole buscar en otras partes, porque no tenía necesidad”⁴⁴. En tal sentido, la “herencia europea es objeto de una vasta captación. Los europeos no son, bajo ningún aspecto, los herederos de la Antigüedad [ni Latinoamérica de lo indo, de lo hispano, de lo moderno]. Al menos, no lo son si por „herederos“ se entiende, como en la mayor parte de los casos, alguno que „se haya preocupado por nacer“ y haya recibido en la cuna los bienes, materiales o culturales, dejados por sus progenitores. Lo son, en cambio, si se concibe el heredar sin más como una actividad de apropiación”⁴⁵. Se

puede decir, entonces, que para la conciencia de Occidente en general y en cuanto tal, el “tener sus orígenes fuera de sí mismo tiene como consecuencia un desplazamiento de su identidad cultural, de modo que no tiene otra identidad que no sea un *identidad excéntrica*”⁴⁶. Ésta, precisa “ser consciente, al par, de su valor y de su indignidad. De su valor respecto a la barbarie interna y externa que debe dominar; de su indignidad respecto a aquello de lo que no es sino mensajera y servidora”⁴⁷.

2.3 *De Magistro: ética es hoy despertar el yo a su ontología*

La educación es un riesgo del educador y una respuesta problemática y verificadora por parte de la razón y de la total libertad del educando. Esta total libertad implica, para existir en forma manifiesta, una propuesta total. Para que no sea una ilusión reactiva y primitiva, ha de ser sostenida por el educador, en el afecto que admira el hecho imprevisible de la existencia del educando, que, aún soterrada, vive en su acción la pregunta por su destino y apuesta a la realización de su exigencia de felicidad. El educador existe en cuanto adulto capaz de introducir a la realidad total a través de cualquier contenido particular que enseñe, para que efectivamente sea propuesto de modo racional, humano. Pero, en este gesto, el educador es un dominador si pretende prescindir de la tradición de significado que a ambos los implica y supera. Así la educación es un *segundo nacimiento* que vincula con el universo y con los otros en cuanto capaces de verdad y, por tanto, de lealtad en las relaciones. Dice H. Arendt: “La pluralidad humana, básica condición tanto de la acción cuanto del discurso, tiene el doble carácter de igualdad y distinción. Si los hombres no fueran iguales, no podrían entenderse (...). Si los hombres no fueran distintos, es decir, cada ser humano diferenciado de cualquier otro que exista, haya existido o existirá, no necesitarían el discurso y la acción para entenderse. Signos y sonidos bastarían para comunicar las necesidades inmediatas e idénticas. (...) En el hombre, la alteridad que comparte con todo lo que es, y la distinción, que comparte con todo lo vivo, se convierte en unicidad, y la pluralidad humana es la paradójica pluralidad de los seres únicos. (...) Con palabra y acción nos insertamos en el mundo humano, y esta inserción es como un segundo nacimiento, en el que confirmamos y asumimos el hecho desnudo de nuestra original presencia física. En la propia naturaleza del comienzo radica que se inicie algo nuevo que no puede esperarse de cualquier cosa que haya ocurrido antes”⁴⁸.

La virtualidad totalitaria de una subcultura nihilista que ingresa en la educación borrando la certeza de la realidad consistente del yo, ha de ser

prevista en el juicio responsable de todo auténtico educador actual. “El régimen totalitario –dice H. Arendt, consciente de las desvirtuaciones de la misma democracia relativista- sólo puede estar seguro en la media en que logra movilizar la fuerza de voluntad del hombre, para insertarlo en aquel gigantesco movimiento de la historia o de la naturaleza que usa a la humanidad como su material y no conoce ni nacimiento ni muerte. La coerción del terror total, que rige las masas de individuos aislados y las sostiene en un mundo que para ellas se ha vuelto desértico, más la fuerza autoconstrigente de la deducción lógica, que prepara a cada individuo en su aislamiento contra todos los demás, se completan mutuamente para poner en marcha dicho movimiento. Tal como el terror (...) destruye todos los vínculos entre los hombres [diluyendo la pertenencia significativa esencial de los sujetos libres en la sociedad civil responsable de la educación, y reproduciendo la sospecha que obtura las relaciones], así la autoconstricción del pensamiento ideológico [sistematización lógica unilateral de una experiencia parcial que lleva al fanatismo, ilustrado o no] destruye todos los vínculos con la realidad. La preparación llegó a su punto justo cuando los individuos perdieron contacto con sus semejantes y con la realidad circundante; pues, junto con este contacto, los individuos pierden la capacidad de experiencia y de pensamiento. El súbdito ideal del régimen totalitario no es el nazista convencido ni el comunista convencido [ni el terrorista kamikaze, que son consecuencias], sino el individuo para quien la distinción entre realidad e ilusión, entre verdadero y falso, ya no existe”⁴⁹.

¿Qué significa educar al hombre en cada etapa de su desarrollo vital-existencial, para que no se diluya en la confusión y permanezca abierto al aprendizaje del sentido de la realidad para expresar su propia unicidad? Para H. Arendt, “el espíritu de conservación, es la esencia misma de la educación, que tiene siempre por tarea rodear y proteger algo [precioso] –el niño contra el mundo, el mundo contra el niño, lo nuevo contra lo antiguo, lo antiguo contra lo nuevo. (...) Pero esto no vale sino en el dominio de la educación, o más precisamente en el de las relaciones entre los nuevos y los adultos, y no en el de la política donde todo sucede entre adultos e iguales. En política esta actitud conservadora (...) no lleva sino a la destrucción, pues el mundo (...) quedaría irrevocablemente librado a la acción destructiva del tiempo sin la intervención de los seres humanos decididos a modificar el curso de las cosas y a crear lo nuevo. (...) Puesto que el mundo está formado por mortales, necesita ser usado; y porque sus habitantes cambian continuamente, corre el riesgo de volverse tan mortal como ellos. (...) El problema es sólo educar de

modo que sea posible un efectivo equilibrio, aunque jamás pueda ser asegurado. Nuestra esperanza reside siempre en el elemento de novedad que cada generación aporta consigo; pero es precisamente porque ponemos nuestra esperanza en ese elemento, que destruimos todo si los adultos tratamos de canalizarlo creyendo poder decidir lo que esa novedad será. [El adulto cosmético reprime lo nuevo real –el educando- fabricando a contratiempo su proyecto de novedad educativa, el futuro según sus propias medidas; la cuestión adulta es darse a sí mismo a los nuevos, con todo lo más grande que ha recibido y ha hecho suyo porque lo ha problematizado en relación a sus propias preguntas verdaderas y últimas; la asunción transmisora, actualizada y sintetizada en su persona, de la herencia o testamento por él apropiado desde sus maestros, se propone en él como hipótesis viviente cuyos núcleos esenciales se dirigen al yo nuevo que despierta en las preguntas expresivas de sus exigencias trascendentales constitutivas]. Justo para preservar lo que es nuevo y revolucionario en cada „nuevo“, la educación debe ser conservadora. Debe proteger esta novedad e introducirla como fermento nuevo en un mundo ya viejo que, por más revolucionarias que sean sus acciones de adulto es, desde el punto de vista de la generación que viene, añoso y próximo a la ruina. (...) Para el educador este aspecto de la crisis [la falta de un sentido de positividad para reconocer, resguardar y ofrecer el conjunto esencial de la propia tradición, sin la cual es imposible la educación como introducción a la realidad total] es particularmente difícil de sobrellevar, pues a él le concierne ser vínculo entre lo antiguo y lo nuevo: su profesión le exige un inmenso respeto por el pasado [una sintonía existencialmente profunda y cognitivamente bien formada de la propuesta que trae la historia a través de sus experiencias, testimonios y relatos ejemplares]. Durante siglos, es decir a lo largo de todo el período de la civilización romano-cristiana, el educador no necesitaba ser advertido de ésta cualidad suya, ya que el respeto por el pasado era un trazo esencial del espíritu romano que el Cristianismo ni modificó ni suprimió sino que tan sólo lo estableció sobre nuevas bases”⁵⁰. Hoy, en cambio, es preciso que el educador sea advertido de su trabajo esencial, encubierto por la reducción psicológica y metodológica de la educación.

El acontecer del yo es el inicio real de una posible continuidad creativa que quiebra la lógica impersonal del proceso temporal convertido en fatalidad y que emerge por sobre el „ser genérico“ normativamente establecido. La figura del educador puede indicar lo esencial, rediseñar los lineamientos de una tradición a través de los fragmentos esparcidos de

sentido, de los nombres y datos que yacen, anónimos, en la masa informe de la información total. Pero el renacimiento del yo, ¿puede ser acaso el mero resultado del discurso cultural de un intelectual competente? Si la provocación existencial e intelectual del educador es necesaria, entonces no basta la transmisión discursiva de datos y significados, las „instrucciones para el uso“ y el reclamo moralista a valores y comportamientos altruistas. Si el educador ignora y no hace carne la constitución dramática del „yo“ y del „tu“, la mera comunicación dialéctico-discursiva sólo suscita precarias antipatías o simpatías intelectuales y sentimentales, sin generar personalidad ni historia. Es decisivo lo que Kierkegaard denomina „comunicación indirecta“, racional-existencial. El educador no puede establecer distancia, abstraerse a sí mismo en una irénica neutralidad expositiva, sino que, abierto a todo, se implica en lo que comunica. Como recuerda Vincenzo Vitiello: “En el *Fedro* Platón hace decir a Sócrates que las escrituras son como las imágenes pintadas: interrogadas, no responden (275d). Sócrates explica por qué *él nunca escribió*: los libros no responden. En realidad Sócrates no responde, interroga. Pero interroga sólo porque sabe responder, a tal punto que interrogando es siempre él quien evalúa las respuestas. Sócrates es el *maestro* porque enseña ante todo a interrogar”⁵¹. En los diálogos socráticos la verdadera cuestión puesta en juego no es sólo „aquello de lo que se habla“ sino „aquél que habla“ y que, con su preguntar, reclama a sus interlocutores a tomarse en serio a sí mismos. El diálogo suscita que la persona salga a la luz. Pero lo puede hacer porque la misma persona de Sócrates es la instancia decisiva que da testimonio de la verdad, de algo que, al par, es accesible y lo supera, a él y a todos.

¿Con qué criterio el educador lanza al yo del educando a su crecimiento, despertándolo al compromiso afectivo-crítico con su vida y provocando su total libertad? El objetivo del acontecer educativo es que emerja un hombre nuevo, su único e improbable acto de existir. “El método educativo de guiar al adolescente a encontrarse de manera personal y cada vez más autónoma con toda la realidad que lo circunda (y con los núcleos fundamentales de su tradición generativa transmitida) debe aplicarse más a medida que el joven deviene adulto. El equilibrio del educador desvela aquí su definitiva importancia. En efecto, el desarrollo de la autonomía del joven representa, para la inteligencia y el corazón, y también para el amor propio del educador, un „riesgo“. Por otra parte, justamente corriendo el riesgo de la confrontación [de todo lo que se propone, con las exigencias y estructuras constitutivas del yo] es como se genera en el joven una personalidad con su

propio modo de relacionarse con todas las cosas, es decir, es así como su libertad *se realiza*. El apelo a la tradición puede ser formulado de varias maneras, pero debe quedar bien claro que el verdadero concepto de la tradición es que representa valores que hay que redescubrir en nuevas experiencias. Si la historia y la existencia son vehículos de valores a redescubrir en experiencias nuevas, ¿quién es el que debe llevar a cabo semejante descubrimiento? El padre? El maestro? No, porque en tal caso se trataría de tradicionalismo. La experiencia debe hacerla el joven mismo, porque esto representa la realización de su libertad”⁵².

Para educar frente a la propia tradición se requiere, entonces, *fidelidad y libertad*. “La palabra problema se refiere a este fenómeno fundamental para que se pueda producir una verdadera novedad en la existencia de cada uno y en la vida del cosmos humano: la tradición (...) debe ponerse a examen, y el individuo, en la medida en que es inteligente y vivo, sopesa y criba (*krinei*). La tradición debe „entrar en crisis”, la tradición tiene que convertirse en problema: crisis significa, por tanto, toma de conciencia de la realidad por la que nos sentimos definidos. (...Pues ella) es la primera condición para el conocimiento de nosotros mismos, y la primera condición para un acercamiento crítico al mundo y a la realidad; precisamente porque la condición para que haya enfoque crítico es la toma de conciencia de las estructuras y de los instrumentos con los que iremos teniendo los diversos encuentros en la vida”⁵³. ¿Cuándo la experiencia de la „crisis” adquiere relevancia? No precisamente cuando el educando queda postrado en el problematismo intimista o contestatario. La crisis reviste importancia en la historia de un joven “como fenómeno introductorio a su colaboración para construir una nueva sociedad, *cuanto más se traduce en descubrimiento del sentido de la historia*”⁵⁴. Pero no se trata de impulsarlo hacia la utopía de una genérica liberación alternativa a lo real, que malversa la búsqueda en el logro efímero de una porción de poder presumiendo así bajarla a la realidad histórica. Se trata de que comprometa su colaboración a la realización del sentido de la historia, ante todo, a partir del espacio de experiencia y del horizonte de expectativas indicado por la libre y consciente adhesión crítica a su pertenencia re-descubierta. En el caso de que esa relación de pertenencia fuese encontrada por el joven en su personal adhesión al atractivo que en él provoca la propuesta cristiana, la unicidad consciente de su yo encuentra su ayuda para desplegarse como personalidad y para proyectarse en una sociabilidad histórica, en el ofrecimiento concreto de “una comunidad en el mundo, un mundo dentro del mundo, una realidad

diferente dentro de la realidad; y no diferente por tener intereses distintos, sino por el modo distinto de realizar los intereses comunes”⁵⁵.

Esta proyección del joven, desde la libre pertenencia a una comunidad, lo educa también políticamente a participar de un modo propio en la común y global convivencia civil. La democracia es convivencia, reconocimiento de que la propia vida y la propia comunidad implican la existencia del otro, de otras vidas y de otras posibles experiencias de comunidad, por lo que la forma y el instrumento de la convivencia civil es el diálogo. “Pero el diálogo es una propuesta al otro de lo que yo veo y atención a lo que el otro vive, por una estima de su humanidad y un amor a él que de ningún modo implica una duda sobre mí, ni tampoco el negociar lo que yo soy. [...] Sino que esta] apertura (...) parte de la afirmación de la unidad [esencial] de la naturaleza humana –origen, valores, destino [en su expresión elemental]- más allá de toda ideología, y que proclama como ley de las relaciones la afirmación de la persona, y, por tanto y ante todo, la afirmación de su libertad. [...] Por lo cual, la democracia] no puede basarse internamente en una determinada porción común de ideología [consensuada], sino en la caridad, es decir, en el amor al hombre [concreto], adecuadamente motivado por su relación con el Misterio [más acá de la posible forma de reconocerlo y nombrarlo]”⁵⁶. Sin esta base educativa toda democracia sucumbe en mezquindad negociada, donde cada sector va al asalto de más poder y donde desaparece el compromiso de colaboración con el bien común, que es el sentido mismo de lo político en cuanto se opone a lo despótico y arraiga en la conciencia personal y en los sujetos comunitarios de la sociedad civil.

La pasión por la verdad, en el camino dramático de la libertad (capacidad de decir si o no a una propuesta global de destinación), es lo que constituye el *ethos* mismo del auténtico maestro. ¿Desde dónde es posible vivir la confianza de arriesgarlo todo? Desde el reconocimiento de la dimensión inconmensurable del yo-carnal, porque en ella ya existe el vínculo constitutivo, infinito e ineliminable, de cada „yo“ con el misterioso „Tú“ que lo constituye. La presencia del Misterio del Ser, que como acto total de existir se da en los límites del existente, es la medida que desborda las medidas no sólo del maestro sino también de la búsqueda del educando mismo. Por ello, para “la obra educativa es necesario también tener siempre presente que, cuanto más humano es el compromiso, más humilde debe ser la fisionomía del intento [educativo], iluminado por la esperanza de que se produzca un encuentro gratuito con una fuerza y un orden que no están en nuestro poder”⁵⁷. A esa Presencia y Medida inconmensurables, el afecto real

(el amor en la verdad) del educador le confía ese espacio dramático y cada vez más personal de la libertad del educando. Por caminos imprevisibles, emerge la efectiva posibilidad de un hombre nuevo que se abre al diálogo personal con el universo. Aquí se manifiesta la auténtica audacia educativa. “La figura del *maestro*, por discreción y respeto, en cierto sentido se retira de verdad tras la figura dominante de la Verdad Única e inagotable en la que se inspira; su enseñanza y sus directrices se convierten en el don de un testimonio y, precisamente por eso, se inscriben en la memoria del discípulo con una simpatía aguda y sincera, independientemente, en su nivel más profundo, de sus mismas dotes. De este modo tendremos una gratitud y un vínculo ineliminables con el maestro y, al mismo tiempo, una convicción independiente de él”⁵⁸.

¹ Rorty, Richard, *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton University Press, 1979. *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, trd. de J. Fernández Zulaica, Cátedra, Madrid, 1989, p. 322. [Las intercalaciones entre corchetes en los diversos textos citados, de aquí en más, son mías]

² Rorty, R., *La filosofía...*, o.c., p. 323

³ Rorty, R., *La filosofía...*, o.c., pp. 340-341

⁴ Rorty, R., *La filosofía...*, o.c., p. 341

⁵ Rorty, R., *La filosofía...*, o.c., pp. 330-331

⁶ Rorty, R., *La filosofía...*, o.c., pp. 325-326

⁷ Rorty, R., *La filosofía...*, o.c., p. 355

⁸ College de France, *Propositions pour l'enseignement de l'avenir*, Paris, 1984, p. 4, citado por Alain Finkielkraut, *La défaite de la pensée*, Gallimard, Paris, 1987, pp. 130-131

⁹ Finkielkraut, A., *La défaite...*, o.c., p. 131

¹⁰ Finkielkraut, A., *La défaite...*, o.c., p. 133

¹¹ Cfr. Ricoeur, Paul, *De l'interprétation. Essai su Freud*, Seuil, Paris, 1965, pp. 13-63

¹² Foucault, Michel, “Nietzsche, Freud, Marx”, en AA.VV., *Nietzsche*, Paris, 1967, p. 189

¹³ Ricoeur, Paul, *De l'interprétation. Essai sur Freud*, o.c., p. 41

¹⁴ Vattimo, Gianni, *La fine della modernità*, CR by Gianni Vattimo, Torino, 1985, pp. 32-33

¹⁵ Vattimo, G., *La fine...*, o.c., p. 35

¹⁶ Vattimo, G., *Oltre l'interpretazione*, Laterza, Bari, 1994, p. 121

¹⁷ Vattimo, G., *Oltre...*, o.c., p. 127

¹⁸ Rorty, R., *Consequences of Pragmatism (Essays: 1972-1980)*, University of Minnesota Press, Minneapolis 1982; *Consecuencias del pragmatismo*, (trad. de J. M Cloquell), Tecnos, Madrid, 1996, p. 180 (modificación mía de la traducción en base a la versión original)

¹⁹ MacIntyre, Alasdair, *Three Rival Versions of Moral Inquiry (Encyclopaedia, Genealogy and Tradition)*, Indiana 1989. *Incioplopedia, genealogia e tradizione. Tre versioni rivali di ricerca morale*, (psentazione de V. Possenti, trad. it. de A. Bochesse y M. D'Avenia), Editrice Massimo, Milano, 1993, p. 299

²⁰ Cfr. Marcuse, Herbert, *One-dimensional Man*, Bacon Press, Boston, 1954. *El hombre unidimensional*, Seix Barral, Barcelona, 1968, pp. 20-22

- ²¹ Vattimo, Gianni, “Dio, l’ornamento”, en *Micromega. Almanaco di filosofia*, Torino, 1996, p. 197
- ²² Rorty, R., *Conseguencias...*, o.c., pp. 180-181
- ²³ Diodato, Roberto, *Decostruzionismo*, Bibliografica, Milano, 1996, p. 25
- ²⁴ Diodato, R., *Decostruzionismo*, o.c., p. 26
- ²⁵ Borghesi, Massimo, *Memoria, evento, educazione*, Itaca, Castelbolognese, 2002, pp. 35-36
- ²⁶ Nabert, Jean, *Eléments pour une éthique*, PUF, Paris, 1962, p. 77
- ²⁷ Nabert, Jean, *Expérience intérieure de la liberté*, PUF, Paris, 1923, p. 19.06-1, citado por P. Ricoeur en *Le conflit des interprétations. Essais d’herméneutique*, Seuil, Paris, 1969, p. 218
- ²⁸ Ricoeur, Paul, *Temps et récit III. Le temps raconté*, Seuil, Paris 1985, Parte II, cap. 7, “Vers une herméneutique de la conscience historique”, pp. 318-319
- ²⁹ Arendt, H., *Between Past and Future. Eight Exercises in Political Thought*, Viking Press, NY, 1968. *De la historia a la acción*, trad. esp. de Fina Birulés, Paidós, Barcelona, 1995, p. 77 (trad. cast. es mía)
- ³⁰ Arendt, H., *Between Past...*, o.c., p. 83 (trad. cast. mía)
- ³¹ Bonhoeffer, Dietrich, *Ética*, Milano, 1983, p. 76
- ³² Ricoeur, P., *Temps et récit III*, o.c. p. 322
- ³³ Ricoeur, P., *Temps et récit III*, o.c., p. 324
- ³⁴ Ricoeur, P., *Temps et récit III*, o.c., p. 326
- ³⁵ Ricoeur, P., *Temps et récit III*, o.c., p. 338
- ³⁶ Ricoeur, P., *Temps et récit III*, o.c., p. 328
- ³⁷ Brague, Rémi, *Europe. La voie romaine*, Criterion, Paris 1992. Este ensayo histórico-filosófico bien fundado, cuyo contenido aquí es apenas esbozado, guía estas reflexiones. Cfr. trad. italiana de Adriana Soldati: *Il futuro dell’Occidente. Nel modello romano la salvezza dell’Europa*, Rusconi, Milano, 1998, pp. 40-41. (No trato aquí las específicas y pertinentes consideraciones que efectúa R. B. sobre el Judaísmo y el Islam en relación a su presencia en la formación de Occidente).
- ³⁸ Péguy, Charles, *Véronique. Dialogue de l’histoire et de l’ame charnelle*, tr. it., Lecce 1994, pp. 47-48
- ³⁹ Borghesi, Massimo, *Memoria, evento, educazione*, o.c., p. 47
- ⁴⁰ Brague, R., *Il futuro dell’ Occidente*, o.c., pp. 34-49
- ⁴¹ Cfr. Brague, R., *Il futuro dell’Occidente*, o.c., pp. 186-189: “Marcionismo y modernidad”.
- ⁴² Brague, Rémi, *Il futuro dell’Occidente*, o.c., p. 160. Para lo que sigue cfr. Cap. VIII, “La Iglesia Romana”, pp. 157-184
- ⁴³ Cfr. Crombie, A.C., *Historia de la ciencia. De San Agustín a Galileo*, Alianza Universidad, 2 vol., Madrid, 1979
- ⁴⁴ Brague, R., *Il futuro dell’Occidente*, o.c., p. 135
- ⁴⁵ Brague, R., *Il futuro dell’Occidente*, o.c., p. 135
- ⁴⁶ Brague, R., *Il futuro dell’Occidente*, o.c., p. 136
- ⁴⁷ Brague, R., *Il futuro dell’Occidente*, o.c., p. 195
- ⁴⁸ Arendt, Hannah, *La condición humana*, o.c., pp. 200-201
- ⁴⁹ Arendt, Hannah, *Il pensiero secondo. Pagine scelte* (a cura di Paolo Terenzi, postfazione di Luigi Amicone), BUR-Rizzoli, Milano 1999, p. 146
- ⁵⁰ Arendt, Hannah, *La crise de la culture. Huit exercices de pensée politique*, Gallimard, Paris, 1972, pp. 246-248
- ⁵¹ Vitiello, Vincenzo, “De magistro”, en AA.VV., *Filosofia ’94*, a cura de O. Vattimo, Laterza, Bari, 1995, p. 38

⁵² Giussani, Luigi, *El riesgo educativo. Como creación de personalidad y de historia*, Ciudad Nueva, Buenos Aires, 2004, pp. 62-63

⁵³ Giussani, L., *El riesgo educativo*, o.c., p. 72

⁵⁴ Giussani, L., *El riesgo educativo*, o.c., p. 73

⁵⁵ Giussani, L., *El riesgo educativo*, o.c., p. 77

⁵⁶ Giussani, L., *El riesgo educativo*, o.c., pp. 80-81

⁵⁷ Giussani, L., *El riesgo educativo*, o.c., p. 63

⁵⁸ Giussani, L., *El riesgo educativo*, o.c., p. 64