

HEURISTICA DEL TELOS DE LA PAIDEIA

por OCTAVI FULLAT

Universidad Autónoma de Barcelona

Inauguración

Roma se valió frecuentemente de los agoreros. *Augur* era aquel que pronosticaba los acontecimientos que espiaban desde el horizonte del tiempo humano. Se valía del vuelo y del canto de las aves a fin de agorar, o adivinar, lo que iba a caerles próximamente encima a los romanos. La *inauguratio* fue la conjetura de lo todavía por venir. No se inauguraba un local sin antes observar los agüeros. Si los augurios resultaban favorables se procedía al estreno del ámbito en cuestión.

Este primer espacio de mi escrito desempeña el papel de inauguración, de consulta a los augures a fin de averiguar si el resto del discurso nos puede ser, o no, favorable. De serlo, parece prudente continuar con la tarea emprendida.

La educación no es una moda aunque disfrute de modas; el proceso educador configura el destino y la fortuna humanas. El *anthropos* no es algo clausurado, no es un *ob-jectum* —participio de *objicere*: colocar delante—, no es una cosa hecha que nos ponen frente a la mirada, sino que consiste en cuidado, en faena y ocupación. El hombre queda siempre por hacer; ahora bien, hay que engendrarlo ¿en vistas a qué?, ¿a qué bien y a qué mal? La *phrónesis*, o cordura, y la *sophía*, o saber sapiencial —saber según el todo o *Katholou*—, orientarán el encaminamiento, o procesión, antropogenético. Pero, no es cosa llana ni tampoco comfortable dar con el *telos* —fin o acabamiento— del hombre. De ahí que haya que buscarlo con tesón y al propio tiempo con estoicismo.

El verbo griego *heurisko* significó hallar, encontrar, descubrir y también discurrir, imaginar, inventar, conseguir, alcanzar, obtener. Heurística es el trabajo que procura hacerse con algo, con algún dato o cosa

finalmente dada. Aquí tengo la pretensión y el empeño de hallar cuál sea el destino del hombre, aquello que lo legitima en su labrarse y concluirse. ¿Qué proyecto justifica el hecho de pasarnos la existencia proyectándonos, avanzándonos a nosotros mismos?

Dada la dificultad de conocer los referentes de nuestros usos lingüísticos a causa, según estimo, de saltar imprudentemente del significante al referente, tan como si nada, sin caer en la cuenta que es imprescindible atravesar, antes, el puente del significado, he preferido subrayar este elemento indispensable para que el habla no se nos vuelva ebria y bacante. «Significante-significado», de entrada; el referente aguarda, tranquilo, en el confín y límite del discurso.

Diría que, como mínimo, los presagios y los augurios no nos vuelven la espalda con desparpajo, sino más bien lo contrario.

1. De la Paideia hasta el Théos

Pais, paidós —el niño, el hijo, el muchacho, el joven, el esclavo, el criado— es un vocablo griego emparentado tanto etimológica como semánticamente con la palabra *paideia* e igualmente con el término *paideusis*. Son parientes, pero no coinciden, ni con mucho, *pais* y *paideia*; ésta es algo más que la educación e instrucción de los niños y de los adolescentes. *Paideios*, en cambio, sí apuntaba únicamente a lo infantil y pueril.

Conviene prestar atención al significado que tuvo en Grecia —Grecia ha sido uno de nuestros tres progenitores culturales— el término *paideia* —y su sinónimo *paideusis*—. ¿Enseñanza, instrucción, educación?, sí; desde luego. Pero, también fue un *sema* o señal de mayor significación. La palabra *paideia* indicó igualmente la cultura, entendida, ésta, no sólo como actividad perfeccionadora o educadora, como *opus operans*, sino también como *opus ope.atum*, como lo concluido porque se ha llegado al acabamiento y a la plenitud o sazón o envero. Según esto la *paideia* apunta y alcanza su cumplimiento en el *aner, andrós*, en el hecho de ser varón, marido, guerrero, héroe. La *andreia*, el valor, el ánimo, la hombría, la intrepidez, el temple y el coraje son virtudes, o *aretai*, de la *paideia* griega cuando ésta alcanza su destino y desenlace. La *paideia* se acaba y perfecciona en el adulto —*adultus* es el participio pasivo del verbo latino *adolescere* que en Roma significó *crecer*—; en cambio, el adolescente —*adolescens*, el que está aún creciendo— no configura la ultimación de la *paidea*. Cicerón tradujo con acierto la palabra *paideia* al latín con el término *humanitas* o condición de ser hombre. Una persona es *culta* cuanto ha desarrollado las virtualidades de lo humano.

Los griegos de la época helenística habían asimilado elementos de origen semita, egipcio, iraní...; además se descubrían dispersos por tierras varias y múltiples. Habían alcanzado ya desde el siglo VI antes de Cristo la oriental Empúries en el golfo de Roses. Ante tan variopinta realidad humana, ¿qué permitía aún referirse a la *oikoumene*, al universo habitado, como a una unidad?; pues, ni más ni menos, la *paideia* o ideal antropológico común. Eran civilizadas aquellas gentes que comulgaban en la cultura griega; los restantes no iban más allá de ser bárbaros, toscos, incultos. Comunidad en un ideal de hombre y en los métodos para alcanzarlo; esto y no otra cosa constituía la *paideia*. Los griegos de Grecia y los de Libia y de Asia Central y los de Italia y de Masalia y los de Empúries..., todos eran civilizados porque habían recibido idéntica educación, o *paideia*; todos se alimentaban del mismo modelo o prototipo antropológico. La *paideia* permite discernir al hombre del animal; es decir, al griego del bárbaro. El griego dispone de elocuencia —*logos*— y de ciencia —*episteme*.

La *paideia* griega ha inspirado a la educación tal como hoy se entiende confusamente a ésta; es decir, de manera popular. La educación es un quehacer y también un ideal humano. Un «hombre educado» es aquel que encarna la *Kalokagathía*, la belleza y la bondad; es el que objetiva en la *polis* a la idea ejemplar de hombre. Metodológicamente es preciso comenzar con esta experiencia primigenia de lo educativo; sólo de tal guisa se procede con tino ya que se arranca, entonces, de los datos originarios. Hay que recurrir al *Lebenswelt* en vez de partir del discurso elaborado puesto que cualquier determinación científica acerca de la educación es un producto abstracto que depende del «mundo-originario-de-la-vida» —*Lebenswelt*—, en el cual el hecho educativo se halla experimentado en vez de pensado. Cualquiera de las Ciencias de la Educación habla, de modo indefectible, de este mundo de la experiencia originaria de lo educativo y no de la educación en sí misma. La educación es, para nosotros, lo experimentado de la educación.

La educación en cuanto percibida por un yo que le da sentido y que anda implicado en tal experiencia configura aquel mundo irreflexivo sobre el que después, y sólo después, se organizará una reflexión sea, ésta, científica o no. La percepción del mundo educacional constituye la relación originaria del perceptor y de lo percibido. La reducción fenomenológica coloca ya la esfera de lo educativo delante nuestro sin suprimir lo irreflexivo de la experiencia primigenia, sino mostrándolo. El «*in-der-Welt-sein*» heideggeriano es ya el resultado de la reducción o *epokhé*; es el resultado de negar la complicidad del sujeto con el mundo. Lo primero, sin embargo, es la inmersión en la educación vivida; después será posible conocerla. La experiencia corporal —sensitiva— del fenómeno educativo por parte de padres, profesores, hijos y alumnos, antes de cualquier predicación o cualificación inteligente, permite arran-

car de lo palmariamente real. Hay que comenzar con *la parole*, de éste o de aquel educador, y no con *la langue* o con *le langage*, del pedagogo o del tecnocientífico de la educación, si se pretende hablar del proceso mismo educador tal como éste puede únicamente ser conocido.

En la experiencia inaugural de lo educativo salta ineludiblemente lo intencionado con la acción de educar. Al educar se educa siempre a alguien para algo. «Para»; *telos*. Se vive la educación como actividad dirigida o encaminada hacia alguna meta. Los medios educativos son medios, o mediaciones, que implican con su actividad alguna que otra conducta nueva a la cual se apunta. Los métodos prefiguran —¿crean?— un fin; los métodos son intencionales. El acto educante es intención, propósito, designio, proyecto. El fin puede hacerse más inteligente desde una voluntad —la voluntad del educador—, pero lo único que, al pronto, salta a la vista de la conciencia que instecciona al *Lebenswelt* es: «acción-para». En el *Gorgias* —464,c— Platón, ciertamente, vincula método y meta a través de la voluntad; afirma: «Si alguien hace una cosa para lograr otra, no quiere lo que hace, sino aquello por lo cual lo hace.» Sin embargo, en la «in-formalidad» de la experiencia inmediata de lo educativo aparece tan sólo el «hacer-intencionado» sin referencia a la voluntad.

Teleo significó en griego ejecutar y realizar; *tello* señalaba la acción de acabar. *Telos* fue: propósito, realización, cumplimiento, desenlace, salida, término, fin, cima y punto culminante. Según Aristóteles, el *telos* de un *tekhñites* —de un educador, por ejemplo— es el *eidos*, o paradigma, que legitima la acción educante. La *poiesis*, o producción, de un comportamiento nuevo en el educando está vinculada, de por sí, a esta conducta buscada que es, de esta forma, su *telos*. No es que éste legitime —como considera el racionalista Aristóteles— a la acción, sino, sencillamente, en ésta aparece lo intencionado como un dato y no a modo de ideal que nos aguarda. Hay *telos* porque contamos con *poiesis* y no al revés; cuando menos así, al pronto, a la primera inspección.

Lo metodológico en educación es así mismo límite del fin educacional. Un diseño educativo forma un todo, a la vez poyético y teleológico. Lo *intentum*, lo intencionado, opera igualmente a manera de *intentus*, de intento. Cuando la teleología educativa desempeña un papel de comprensibilidad del fenómeno educador, se produce entonces la escisión entre lo que se hace y aquello para lo que se hace; pero tal procedimiento ya no es cosa observable en el *Lebenswelt*. Sólo el *interés* altera algo en fin; de lo contrario hay únicamente actividad modificadora de conducta.

La acción educante es tal porque es *para*. A partir del momento en que racionalizamos este dato inicialmente informe, separamos actividad y fin de aquélla. El fin legitima, entonces, racionalmente los medios

adoptados. No hay *curriculum*, recorrido, sin punto *a quo* —conducta no aceptada— y término *ad quem* —comportamiento deseado o, mejor, querido o decidido—. El educando vive en una situación, que es ésta y no otra. Al tomar conciencia, el educador, del estado actual del comportamiento del educando aparece la no-aceptación del mismo. La conciencia, por ser conciencia desgraciada —no identificada con lo presente—, se dispara proyectivamente hacia un *desideratum* concretado en una conducta que se ve como mejor que la actual. Dado que el presente se revela como insatisfactorio, salimos disparados hacia lo nuevo que aguarda al final del *curriculum*, final no sólo en el tiempo y en el espacio, sino igualmente final ontológico como consideraremos más adelante. La deficiencia se hace inteligible como deficiencia desde el *To Agathon* que producirá —se supone— al *Makariotes* o felicidad sempiterna.

Tanto si lo intentado con la práctica educadora es un objetivo pedagógico o un proyecto económico-político de la educación o bien una finalidad metafísica de la misma, lo indiscutible está en que lo intencionado se capta como algo valioso. La *paideia* nos ha conducido al *telos* y éste nos remite ahora al *axios*. Puede discutirse si al educar buscamos algo porque es valioso o bien si lo buscado se percibe como valioso tan sólo porque lo buscamos. Lo que ya no resulta discutible es que algo se vislumbra como fin en la medida en que aparece a la conciencia como valor. La etimología griega ayuda a perfilar este tipo de estimación; *axioo* significaba: juzgo digno o justo. *Axios* era lo digno o justo; un *axioma* es lo que parece justo.

Un valor educativo configura un ideal en el sentido prefilosófico de que es cuestión de algo que no es *todavía* real o cuya realidad no va más allá de ser una representación —para la conciencia— que aspira a realizarse. El valor apuntado desempeña la función de paradigma, de *parádeigma* —modelo o ejemplar—, vocablo griego que proviene de *déiknymi* —mostrar— y de *pará* —a lo largo de—. El valor educacional es como la estrella que orientó a los Magos desde Jerusalén hasta Belén —Mateo, II, 9—; el valor ideal guía a lo largo del proceso —o de un proceso— educativo; muestra el camino, o tal vez la vereda, a seguir. Se supone que la conducta real del educando puede quedar configurada, en mayor o menor grado, por la idealidad del valor representado en la conciencia del educante. Las representaciones del valor no quedan ceñidas a un tiempo determinado valiendo para cualquier tiempo. Las representaciones, en cambio, de la realidad educadora se refieren a un tiempo y a un espacio concretos.

¿Por qué no basta el hecho educativo en su pastosa positividad, siempre tan abierta al análisis científico y a la acción tecnológica?; ¿por qué razón, además, pedir valores ideales? El fenómeno educador en cuanto es *positum* se origina antropológicamente en la intuición sensible

mientras el valor educacional —su representación— tiene origen en el pensamiento imaginativo. La conciencia educante percibe el dato educador como deficiencia tan alarmante, ésta, que la fuerza imaginadora —piénsese en la de un colectivo y no sólo en la de un individuo— se dispara configurando un ideal que compense la insuficiencia de lo real. No se trata de anécdotas de la debilidad educadora —sociales, políticas, psíquicas, económicas...—, sino de la categoría *insuficiencia* de todo acto educador. Dicha limitación, o penuria, vertebrante procede de la temporalidad en que se desarrolla inexorablemente todo proceso educativo. La conciencia de los *posita* educadores se apercibe de que el tiempo, que atraviesa a éstos, resulta insuprimible y que queda siempre algo por hacer. La educación es un conjunto de fragmentos temporales de educación inesquivablemente inacabados y siempre consumidos. El tiempo destruye ineludiblemente la educación como totalidad. ¿De qué manera suprimir la deficiencia, central en el hacer educador? ¿Cómo eliminar al tiempo tan destructor de la educación coronada, cumplida, resuelta?, porque lo no discutido es que percibir algo como insuficiencia resulta únicamente posible si se apunta a la suficiencia, a la abundancia y a la saciedad y profusión. El valor desempeña imaginativamente el papel de contrapunto, incluso epistemológicamente. La insuficiencia de la educación real no puede suprimir dicha debilidad estructurante, por ser, ésta, temporal. Ahora bien; de la experiencia de la insuficiencia se deduce la necesidad de cambio, pero en modo alguno el rumbo que debe de adoptar dicho cambio. La educación es estructuralmente teleológica, pero ¿según qué axiología?; la capacidad de imaginar realiza aquello que no puede hacer la intuición sensitiva.. La función del valor consiste en suprimir toda la negatividad que tiene la educación fáctica y real.

Llegados a este punto de la meditación hay que retomar el tema desde otra perspectiva, que puede enunciarse así: ¿cuál es el valor del valor educacional?, o ¿de dónde le viene, al valor, el que valga? La representación del valor, según indiqué, procede del pensamiento imaginativo; ahora bien, ¿y el valor, él —si existe—, sobre qué se apoya? Si la imaginación fantasea exclusivamente valores aguijoneada por la producción social —Marx— o a causa de los mecanismos inconscientes —Nietzsche, Freud—, el valor imaginado es una variable dependiente de lo psicosocial, andando él desnudo de autonomía. En tal caso no obliga, de suyo, aunque puede obligar contingentemente a las conciencias que de manera ingenua así lo consideren. Una psicoterapia adecuada podría suprimir el sentimiento de obligación, aunque jamás a la misma obligación si ésta procediera de una realidad independiente y obligante.

La *paideia* nos remitió al *telos* y éste al *axios*. Acabamos de descubrir que el *axios* nos proyecta al tema del *ontos*, de lo real por sí mismo. El verbo griego *eimí* significó ser; *on*, *ontos*, era el participio de pre-

sente de este verbo y quería decir ente o aquello que participa del hecho de ser. Para los griegos arcaicos, el *ser* fue la verdad de lo que hay, fue un escapar al ocultamiento de la nada y saltar a la luz de lo que está presente. Aquí no nos interesa tratar el asunto del ser del ente, que para algunos es síntoma de morbosidad —Filosofía Analítica—, sino referirnos tan sólo al *ontos* como bulto y no sombra de realidad. ¿Qué realidad sostiene y apuntala a los valores educacionales?, ¿acaso éstos se automantienen? Los valores son, existen; faltaba más. Pero, ¿cómo y por qué?

Los valores están percibidos por las conciencias educantes como realidades que se imponen; ahora bien, dichos valores, ¿son en sí, independientemente de su manera de hacerse presentes en la conciencia? Descartes aseguró que no resulta posible dudar de la conciencia presencializante aunque sí del contenido de conciencia. La conciencia de valores, ¿acaba en conciencia o acaso en los valores? Saber acerca de valores educativos, ¿es un acto que anda condicionado por elementos exteriores al saberse a sí mismo del sujeto?; si la respuesta es afirmativa, el *axios* reposa encima del *ontos*.

La experiencia de lo axiológico no legitima la existencia real de valores —ni tan siquiera psicosociales— ya que queda por saber cómo se constituye la experiencia; queda por elaborar una teoría de la realidad, la cual es previa a la experiencia como hontanar de lo real. El conocimiento —sea sensitivo sea racional— de valores, ¿depende de los valores —objetos o contenidos— o del propio conocimiento? Si conocer supone una relación, el conocimiento no es posible si desconocemos el correlato de la conciencia. Pero, en todo caso, ¿cuál es la entidad de dicho correlato? Y en el caso de los valores, ¿de dónde les viene a éstos el que valgan; es decir, el hecho de que obliguen?; si saber los valores educativos no es más que determinar que éstos determinen al que sabe, entonces tales valores no obligan objetivamente. Sólo si el *terminus ad quem* de la conciencia constituyente —o *opus operans*— queda frente a dicha conciencia como lo diferente —como lo distinto al *opus operatum* por ésta— resulta posible referirse a la autonomía del valor y a la posible obligatoriedad de éste.

Sin resolver la problemática recién apuntada —que retomaremos a partir del apartado segundo—, saltamos a reflexionar en torno al último eslabón de la cadena de «significantes-significados» que hemos traído dejándonos llevar de la lógica del lenguaje educacional. Los referentes han quedado, en todo caso, para otra ocasión. El valor absoluto de cualquier valor nos remite finalmente al significante *théos*, Dios o Absoluto. En el *Exodo* —33; 22-23— de la Biblia, se lee:

«Entonces Moisés pidió a Dios:
—Enséñame tu gloria.

Le respondió Dios:

—...Mi rostro no lo puedes ver; nadie puede verlo y quedar con vida...

Ahí, junto a la roca, tienes un sitio donde ponerte; cuando pase mi gloria te meteré en una hendidura de la roca y te cubriré con mi palma hasta que haya pasado, y cuando retire la mano podrás ver mi espalda, pero mi rostro no lo verás.»

El Absoluto —«Ab alio solutum»; el totalmente suelto o soltero—, si existe, es incognoscible por parte de lo que es relativo y, por tanto, es intrínsecamente indecible. Eckhart y Nicolás Cusano. Lo único, no obstante, gramaticalmente lógico es que si, y sólo si, hay Absoluto podemos referirnos a un imperativo categórico del valor. Si no contamos con Absoluto, todo es relativo —lógica del lenguaje— y en tal supuesto los valores educacionales carecen de valor propio, no poseyendo más valor que aquel que de hecho se les otorga sea psicosocialmente sea psicoindividualmente. Los valores quedan así, de suyo, desvalorizados y sólo valen si la Historia o la biografía de alguien los hace valer.

Dios es un nombre que disfruta de un particular significado en el seno de la experiencia judeocristiana. El referente del significante *Dios* no puede asegurarse ni por inducción ni por deducción ni tampoco por reducción. Ahora bien; la lógica del discurso asegura que en el supuesto de que todo sea relativo no hay modo de legitimar el imperativo categórico del valor. Dios, con todo, puede ser únicamente un concepto que desempeñe el papel de mediación entre experiencia axiológica y objeto de esta experiencia. Cuando Nietzsche escribe, en *Así habló Zaratustra*, «Dios ha muerto», no hace otra cosa que publicar que el nombre *Dios* se explica a través de un concepto al que no corresponde ya experiencia alguna.

La experiencia fáctica de los valores educacionales exige la obligatoriedad de éstos; no obstante, de la facticidad de la experiencia no se sigue la facticidad del contenido de ésta. La lógica se limita a contarlos que sin Absoluto no hay forma de hacer que obliguen categóricamente los valores. Y si no fuerzan de forma categórica, aceptar o no un valor dependerá del gusto o capricho o pereza de cada quien, o bien de la mecánica o de la dialéctica social. Dios, tal como señaló Kant, es condición del imperativo categórico.

El recorrido lingüístico —cadena de «significantes-significados»— que hemos rastreado ha sido éste: *Paideia*, *Telos*, *Axios*, *Ontos* y, por último, *Theós*. El análisis se ha visto forzado a construir una concatenación conceptual que ha desembocado en el Absoluto como concepto incondicionado. Lo que desconocemos es si al «significante-significado»

Theós —concepto que emerge con fuerza en el seno de la experiencia judeocristiana— le corresponde algún referente cargado de realidad. Como no conozco forma de salir de este apuro y de esta apretura, no me queda más remedio que dejar el asunto, así, en la penumbra y en la nebulosidad. Volvamos hacia el *ontos*, desarraigado ya y desafinado, por lo menos hasta que alcancemos un método que nos coloque delante de Dios, si tal método resulta posible.

De cara a la teleología educativa nos importa sobremanera el *valor del hombre*, un valor que se apoye al máximo sobre la consistencia ontológica del *Anthropos*.

2. *El ontos Anthropos*

No ha sido posible descubrir un referente real desde el cual, a través del concepto, deducir a continuación la realidad ideal del hombre y a partir de ésta señalar los valores y los fines a la educación. Puesto que no resulta aceptable, por otra parte, instalarse en el desamparo y en el desvalimiento en cuestiones educativas, intentaré desde la precariedad y lo efímero forjar un *ontos* aunque éste se muestre raquítico, desnutrido y feble; moldear, decía, un *ontos* que proporcione por lo menos aspecto de vigor a una idea ideal de hombre. No pudiendo, en contra de Platón, descubrir la Idea Eterna de Hombre, tenemos que contentarnos con la realidad histórica de éste. Las condiciones de posibilidad de la experiencia y del saber acerca del ser humano limitan la fuerza teleológica de la educación. Es preciso confesar la existencia de esta frontera epistemológica.

Las ciencias —biológicas, etnológicas, sociológicas, psicológicas...— investigan aspectos concretos de la existencia humana; la filosofía, en cambio, se ocupa de ésta en su posible unidad, la cual vendrá dada por el *sentido* o dirección que legítima, comprensivamente, la existencia fáctica de los hombres. ¿Qué categorías —o conceptos no reducibles a otros y con función cognoscitiva— vertebran al ser humano en cuanto éste posee sentido o significación? Constatamos que el *anthropos* está inconcluso y que, en tal situación, la categoría más tentadora es aquella que significa al hombre como animal inexorablemente inacabado. Esto sería ya valioso para nuestro propósito. Pero, no podemos caer en la precipitación; del hecho según el cual el hombre no está ultimado, no se sigue que este inacabamiento sea su destino o porvenir. No obstante, tampoco podemos prescindir de esta hipótesis. Si la aceptáramos, el ser humano consistiría categorialmente en ser eterno problema. No tomo aquí el vocablo *problema* en su significado coloquial y hasta banal, sino que estoy pensando en el valor semántico que tuvo en Grecia. *Ballo*

significó arrojar, lanzar; *pro* quería decir, en griego, *delante*. *Proballo* era *lanzar hacia delante* y también, consecuentemente, *proponer*. *Próblema*, *problématos*, designó aquello que por su naturaleza arroja hacia delante. El *ánthropos* sería, así, problema en el sentido de andar incansablemente abocado hacia su futuro, el cual no tendría de suyo un final, alcanzándole éste, siempre, accidentalmente, se tratara de una biografía o bien de la Historia toda. El hombre no quedaría nunca *puesto* del todo, sino que sería una constante *pro-puesta*.

Abandonemos esta hipótesis categorial antropológica a fin de ensayar otras por si alguna se presenta con mayor fuerza o acaso, sólo, con interés más sugestivo.

¿Qué posibilidades ofrecen para la comprensión del *ánthropos*, los fenómenos, hechos o datos humanos?; estamos convencidos de que no es posible alcanzar una idea clausurada o definitiva de hombre. La actuación consciente de éste deja siempre abierto el horizonte de la comprensión de lo humano. Además, no podemos referirnos al ser humano desde una perspectiva exterior al mismo. No contamos con una comprensión sobre el hombre, sino únicamente con la autocomprensión del mismo. ¿Cómo, el ser humano, se ha inteligido a sí mismo?, ¿se da alguna constante en su entenderse?; ésta ¿es universal o bien plural?

La autocomprensión la ha llevado a cabo, el *ánthropos*, sirviéndose del lenguaje y de la semiótica en general. No extraña; Husserl ha hecho notar en *Formale und transzendente Logik* que el lenguaje es el cuerpo del pensamiento. En *Ursprung der Geometrie* el mismo pensador ha subrayado que, desprovisto del lenguaje, el discurso mental no poseería valor intersubjetivo. El habla, tanto como *langage* que como *langue* y *parole*, constituye el lugar privilegiado donde el hombre se intelige a sí mismo, siendo la *parole* —que vive no sólo del pretérito, sino igualmente del porvenir— tan importante al menos como los otros dos aspectos. La diacronía engloba a la sincronía, pero no al revés. Ha sido a través de la *parole* que el ser humano ha incorporado en la cultura su autocomprensión después de haberla producido.

Las filosofías antropológicas del siglo xx han adoptado dos modalidades: la existencialista —Heidegger, Sartre— y la biológico-antropológica —Plessner y Gehlen—. Max Scheler trabajó todavía desde una perspectiva ontológica clásica aunque puesta al día. Yo prefiero enfocar el asunto desde la fenomenología, pero no desde la fenomenología de la «Ec-sistencia», sino desde la fenomenología de la autocomprensión humana objetivada en la cultura. El ser humano se regula socialmente mediante ideas que le permiten orientarse en el seno de la perplejidad. Estimo que en esta peripecia de dar con la orientación vital posee un valor precioso la manera como el hombre ha entendido el tiempo. Tener

que conducir, aunque sea en parte, la biografía y la Historia, ha forzado a entender el tiempo antropológico de manera significativa. Mi hipótesis está en que el hombre ha elaborado la autohermenéutica, la propia interpretación, a base de comprender qué es, para él, el tiempo. La inseguridad de tener que existir a riesgo propio ha ido salvándose en cada momento a base de elaborar marcos culturales adecuados; todos ellos encierran un modo de percibir el tiempo como autopercepción. Tanto el humanismo como el «in-humanismo» —estructuralismo, por ejemplo— descansan sobre el concepto de tiempo entendido a manera de autocomprensión antropológica —aunque se trate de una preterición, decidida, del tiempo.

El *ánthropos* es —en no importa qué manifestación suya— indiscutiblemente temporal. El *sujeto* del hombre, de existir, será intemporal pero sus manifestaciones objetuales estarán igualmente inmersas en el tiempo. El hombre se objetiva en objetos físicos —campos labrados, ordenadores, catedrales...—; estos objetos ocupan, todos, espacio y tiempo. El ser humano se objetiva igualmente en objetos psíquicos —ideas, juicios, razonamientos y raciocinios; sentimientos, emociones y pasiones; recuerdos, imágenes y fantasías; sensaciones y percepciones...—; tales objetos ocupan, todos, tiempo aunque no llenen propiamente espacio. El análisis del tiempo tal como la humanidad lo ha llevado a cabo a lo largo de la Historia proporciona una buena pista para contestar a la pregunta en torno al *ánthropos*.

¿Qué es el hombre para el mismo hombre?, la respuesta queda esbozada por lo menos en los modos como el ser humano ha entendido su temporalidad. Todos los productos cultural-históricos están atravesados por el tiempo en la forma en que el *ánthropos* ha vivido a éste. El hombre equilibra su existencia hipertrofiada autointerpretándose a base de cultura temporalizada. El tiempo del «ec-sistir» humano queda en sus puras carnes en el hecho de tener, el hombre, que estar constantemente reequilibrando su vida. No contamos con cultura alguna que sea estática e inmutable. Porque el ser humano es tiempo, su destino es el de crearse siempre de nuevo. El hombre es historia y cultura en marcha; es proceso, curso, tramitación y paso. Brevemente: es intervalo y tiempo.

El hombre va más allá del *ser*; el hombre es también *deber*. No consiste en ser únicamente lo que es —como le sucede a la gacela, a la rosa o a la pirita—, sino en tener que ser lo que todavía no es. La conciencia separa *ser* y *deber*, la conciencia *extasia* al hombre, le fuerza a vivir el tiempo como recuerdo, como percepción y como esperanza. El *anthropos* es tarea, ocupación, cuidado y empresa de sí mismo; y lo es porque su especificidad es el tiempo, el tiempo engendrado por la conciencia, por la apercepción, por la negación intencional. No se trata, evidentemente, del tiempo de los astros.

Las diversas maneras como el ser humano ha percibido el tiempo expresan la comprensión que éste ha tenido de sí mismo. Al no bastarle, al hombre, la experiencia —en la positividad de ésta— porque no le proporcionaba orientación en el pasmo de tener que tirar adelante, no le ha tocado más remedio que buscar una unidad antropológica que a manera de idea regulativa confiriera sentido a la peripecia inesquivable de tener que *ec-sistir*. Los objetos culturales —tecnocientíficos, artísticos, religiosos, jurídicos, morales, filosóficos... —configuran el *opus operatum*, o vestigio, que permite una *in-vestigación* —un ir tras el vestigio o huella— del *opus operans* o conciencia constituyente en la que se origina el tiempo antropológico como forma de autocomprensión. Ricoeur y Girard han trabajado a partir de este presupuesto. El hombre de ciencia conoce los productos culturales parceladamente; el filósofo pretende alcanzar una estructura globalizadora que permita hacerse cargo del paradero último del ser humano. Fenomenología y hermenéutica laboran en la *parole* viva y en la *langue* disecada con la esperanza de descifrar los objetos fabricados por el *anthropos*. El tiempo salta en cualquier punto de la consideración a menos que se adopte el método estructuralista, el cual es exigente pero pierde al hombre.

El método heurístico que ensayo no nos va a señalar qué es el Hombre Eterno; se limitará a contarnos cómo los hombres, de hecho, se han entendido categorialmente a ellos mismos. La teleología que se derivará será forzosamente endeble y enclenque, sólo aceptable desde un talante humilde que confiesa los límites infranqueables del ser humano.

3. *La dispersión autocomprensiva*

Ha habido últimamente ensayos sugerentes en torno al ser humano con ánimo de descubrir el punto de apoyo que lo hace unitariamente comprensible. La realidad humana, ¿es una o bien múltiple?; el hombre ¿es una sola cosa o varias y además contrapuestas? No es prudente responder de inmediato sin advertir antes que en toda cuestión subyace un asunto mayúsculo que no podemos ahora tocar de frente, sino únicamente al soslayo. Cuando la humanidad se ha autosabido a través de la noción de tiempo, ¿en este saberse del sujeto está ya dado todo saber acerca del hombre o bien este saber está condicionado por elementos exteriores al saber?; no contamos con respuesta cómoda ya que la pregunta no puede resolverse mediante la *empeiria* puesto que algo es considerado empírico o experimental a partir de una teoría previa del conocimiento. ¿El *yo* limita al *no-yo* o, viceversa, éste restringe a aquél? Sostener que el hombre paradigmático es real supone afirmar que todos los sujetos recipientes del modelo antropológico son, todos,

condición de posibilidad del paradigma. Extremo francamente difícil de probar.

Con todo, como señalaba, algunos pensadores actuales han intentado descubrir la objetividad de lo humano o de una parcela importante del mismo. Habermas distingue tres procedimientos de la Razón que llevan a distinguir entre *ciencias empírico-analíticas* —Popper—, *ciencias histórico-hermenéuticas* —Gadamer— y *ciencias críticas*, representadas por el propio Habermas. Estas últimas pretenden desbloquear la comunicación. El lenguaje presupone el diálogo; pronunciar una frase es decidirse por un consenso universal. Así, el habla humana se sostiene sobre la *intersubjetividad trascendental*. El mismo conocimiento del mundo es un conocimiento comunicativo, el cual exige el diálogo, diálogo que da las normas para la realidad de lo real. La *intersubjetividad trascendental* define de esta guisa a la misma realidad de lo humano. ¿Convincente?; el paradigma de hombre así obtenido no va más allá de la fraternidad cristiana, y aún. Nos quedamos, además, sin obligatoriedad del modelo antropológico, obligatoriedad que por esta línea tampoco se alcanza a menos que dejemos de respetar el enunciado de la *falacia naturalista*, el cual no permite saltar del indicativo al imperativo.

Karl Otto Apel, nacido en 1924, insiste en los análisis sobre el lenguaje a fin de obtener cierto esbozo de hombre válido universalmente. El habla es de suyo intersubjetiva. Se refiere a un *trascendentalismo lingüístico*. El lenguaje viene producido por una comunidad de comunicación y a su vez fortifica a ésta.

Tales lecturas del fenómeno del lenguaje dibujan, ciertamente, alguna característica universal —¿necesaria?; ¿qué tipo de necesidad?— del ser humano. El hombre está hecho para la comunicación dialogal y ésta parece descansar epistemológicamente sobre una supuesta comunidad humana.

No parece que el lenguaje aporte más luz en torno al hombre modélico, del cual derivar los valores y, luego, los fines educacionales. En Habermas y en Apel descubro una vuelta a la Razón tal como la entendió la *Aufklärung*, una Razón Ilustrada que abarca tanto las ciencias formales y positivas como los saberes hermenéuticos. Aquella Razón Ilustrada que ahora quieren recuperar desempeñó el papel metafísico de Dios. No maravilla, pues, que se le atribuyera a la Historia un *sentido universal* hacia el cual debía encaminarse la humanidad entera. Esto se me antoja, entonces y ahora, un eurocentrismo difícil de legitimar. El discurso de los europeos, ¿por qué pretende ser universal?, ¿con qué derecho? Nietzsche ha engendrado la Postmodernidad y la Historia contiene múltiples y diversas orientaciones que no necesitan encontrarse jamás. El *ánthropos* ha dejado de ser único para mudarse en plural. Los significados del hombre son varios y no hay modo de privilegiar

uno por encima de los restantes. No parece que la unidad del ser humano constituya un dato objetivo y, en consecuencia, que pueda ser abordado por la razón como tal unidad. A lo sumo se tratará de una *idea* reguladora de los múltiples aspectos de lo antropológico.

Una civilización es un fenómeno humano formado por una cultura —o interpretación del mundo—, por una técnica —o modificación del mundo— y por un ámbito de instituciones —o maneras colectivas de instalarse en el mundo—. La multiplicidad de civilizaciones tanto en la línea diacrónica como en el plano sincrónico puede desorientar hasta el extremo de considerar inviable cierto orden entre ellas. Con ánimo de introducir inteligibilidad en el pluralismo desarreglado podemos definir la *macro-civilización* como aquel fenómeno sociohistórico que se explica desde sí mismo como una estructura cerrada y, por tanto, autónoma. Las *mesocivilizaciones* serían subconjuntos de la macrocivilización así como a su vez las *microcivilizaciones* se convertirían en subconjuntos estructurales de las anteriores. La llamada Civilización Occidental, o europea, constituiría un ejemplo de macrocivilización mientras latina, germánica, anglosajona... formarían mesocivilizaciones mientras dentro del área latina, por ejemplo, lo francés, lo portugués, lo catalán, lo castellano, lo italiano... concretarían microcivilizaciones. El todo, la macrocivilización, es un conjunto estructural independiente organizado en subconjuntos.

Por delante este esbozo, no parece mayor dislate sostener que ha habido con seguridad, por lo menos, tres macrocivilizaciones: la del Trigo —europea—, la del Maíz —americana precolombina— y la del Arroz —asiática—. Tres importantes modalidades de como el ser humano ha intentado hacerse transparente a sí mismo. Cada uno de estos tres paradigmas antropológicos ha sido hontanar de valores y de fines educacionales en el seno de la macrocivilización, valores y fines que han precisado los diversos subconjuntos civilizatorios.

Si esta hipótesis resultara fecunda en vistas a la intelección antropológico-teleológica habríamos evitado tanto el monolitismo centralista de la Ilustración como la dispersión caótica de la Postmodernidad. El planteamiento de la Teleología de la Educación tendría tres espacios comunicables en los que trabajar. Hallándonos situados en la Macrocivilización del Trigo, a nosotros nos incumbe averiguar cuáles son las características que perfilan al hombre desde esta autocomprensión. Ya avisé que esta inquisición intelectual la llevaría a cabo desde las maneras como se ha entendido el tiempo antropológico.

Cuando nos preguntamos por el tiempo tenemos ya alguna que otra conciencia del mismo, una cierta comprensión previa en la cual quedamos reflejados. Si pretendo indagar mi conciencia de tiempo, descubro que ésta se produce en el tiempo. El hombre es temporalidad; el

tiempo ¿será antropología? El ser humano tiene tiempo y este último dispone del hombre como del lugar donde existir. Cada colectivo humano posee su experiencia de tiempo, experiencia que traduce en lenguaje oral y/o escrito. Cuando un grupo humano se aprehende, lleva tal tarea a cabo temporalmente. Según se ha inteligido el tiempo antropológico, así se ha entendido al hombre. Tal vez el tiempo no sea el destino del *ánthropos*, pero sí es su historia y también su biografía. La categoría *tiempo* permite hacerse cargo del fenómeno civilizatorio.

¿Cómo, el Hombre de Occidente, ha comprendido el tiempo; es decir, cómo se ha interpretado a sí mismo? De aquí podrán deducirse finalidades educativas para los sistemas pedagógicos occidentales.

4. *El Hombre del Ocaso u «Homo christianus»*

Oriente —del *oriens, orientis* latino— es lo que nace, sale, se levanta o aparece de nuevo. Al otro extremo se coloca Occidente. De *occidens, occidentis* —latín—, occidente es lo que muere o perece o, simplemente, cae o se pierde. Cicerón —Marcus Tullius Cicero murió en el año 43 antes de Cristo— escribió la frase: «In nihilum occidere» o «Reducirse a la nada». El *Homo Occidentalis*, no obstante, no se define únicamente por la nada o perdición irrevocable. Aparte el entretenimiento etimológico traído, la Civilización del Trigo acusa también alguna traza oriental que le alcanza probablemente a través de Grecia. Nosotros vivimos y nos morimos para nacer de nuevo aunque a una vida invariablemente diferente. Es nuestro sino y hado. Es Occidente. Se trata del Cristianismo como civilización.

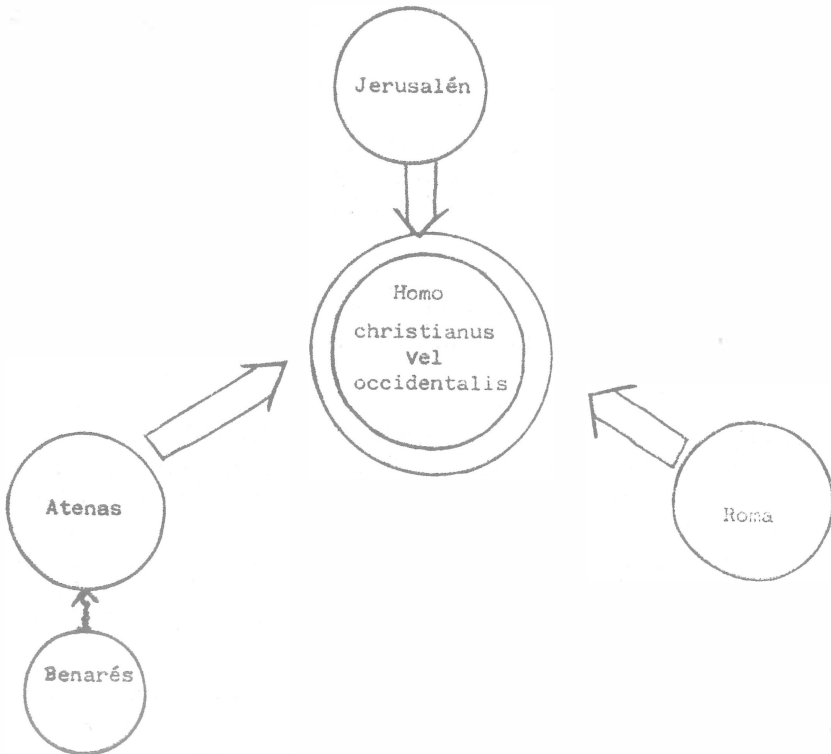
¿De qué forma ha inteligido al tiempo el Hombre del Ocaso? El rey francés François I, amigo de Leonardo de Vinci y de Benvenuto Cellini, estimulado por el humanista Guillaume Budé fundó en 1530 el Collège de France, que todavía vive cerca de la Sorbona o Sorbonne. En este centro se enseñaba griego, hebreo y latín. No fue resultado de antojo o de arranque. El hombre renacentista había tomado plena conciencia de su esencia occidental o cristiana. El *Homo christianus* u *occidentalis* se reconoció como imbricación dialéctica entre el judaísmo, el helenismo y la romanidad. Hasta el Renacimiento no se produce este total esclarecimiento. Es preciso peregrinar por separado a Atenas, a Jerusalén y a Roma si pretendemos obtener cierto concepto de la peripecia occidental en lo que ésta tiene de configurador esencial del Hombre de Occidente.

El orfismo griego estuvo ligado al culto a Dionysos, vocablo que significa «mente de Zeus». Los titanes devoraron a Dionysos, hijo del Gran dios, pero se olvidaron de engullir su corazón. Zeus se lo tragó

e hizo resucitar a Dionysos. Este nació, en consecuencia, dos veces. Ya adulto, descubrió la vida y el vino y el entusiasmo. *Entusiasmo* proviene del verbo griego «enthusiazo», estar inspirado por los dioses; «theós» significó *dios* y se encuentra en la palabra *entusiasmo*, «enthusiasmós», arrebató, éxtasis, arrobamiento. Sin «theós» no resulta posible el «enthusiasmós». Las fiestas dionisiacas fueron tumultosas y estuvieron ligadas a la fecundidad. Pero lo que importa del culto a Dionysos para nuestro caso del orfismo es la resurrección de aquél, su linaje inmortal.

El orfismo griego aseguró la transmigración de las almas —el alma es lo real del ser humano siendo el cuerpo su prisión y su sepulcro— y defendió la necesidad de purificar a éstas hasta el final. La ascesis —del verbo grego «askeo», *me ejercito*; de donde «asketes», atleta— purificará a las almas de la terrenalidad de los sentidos. El «soma» —cuerpo— es «sema» —sepulcro— del alma. Esta idea es extraña a Grecia; ¿vino de Tracia o de Egipto? La India la conoció, la predicó y la practicó.

¿Cómo comprendió al tiempo el Brahmanismo?; como lo vano, huero, insignificante, insulso, como aquello de lo cual es necesario des-



pedirse y salir. Las *Upanishad*, que recogen ya enseñanzas del siglo VII antes de Cristo, predicán la desaparición del yo individual —*atman*— en el Principio Absoluto de todo —*Brahman*—. El destino del *atman* no es otro que el de disiparse en la universalidad del *Brahman* u hontanar inagotable de lo real. Entre los siglos VI y V antes de nuestra era, el Príncipe Gautama funda el budismo —*Buda* significa «iluminado»—. Sólo suprimiendo la *sed de sí mismo* —el deseo— puede uno liberarse del dolor —es decir, del nacimiento, de la vida y de la muerte— escapando del ciclo de las reencarnaciones. El *Nirvana* es la felicidad inefable que se abraza cuando uno se convierte en *buda* o iluminado, en insensible. El mundo de las sensaciones y de los deseos conduce inexorablemente a la tortura, al calvario, al quebranto y a la pesadumbre. Hay que negarse como yo y distinción. El budismo fue en su origen una moral atea. Más tarde —siglo III antes de Cristo— lo mudaron en religión.

El tiempo es en la India la carátula del Brahman, del Absoluto. No conduce a sitio alguno. La verdad se sitúa allende el tiempo. La realidad temporal sirve únicamente para escapar de la misma. Andamos compuestos de un cuerpo perecedero y de una alma inmortal cuyo destino es el de transmigrar indefinidamente de una vida a la siguiente. Sucesión de vidas y de muertes; se trata del *samsara* o sucesión inagotable. El tiempo es cíclico, para cada quien y también para el universo todo. El tiempo pasa interminablemente del Orden al Caos para reemprender el Orden y volver de nuevo al Caos. Cada cual puede escapar individualmente de dicha obsesión rasgando el velo de *maya*, o conocimiento ilusorio, e ingresando para siempre en la beatífica nada del propio yo, o liberación definitiva —*mukti*—, a base de extirpar el más menudo de los deseos, incluida el ansia de ser sí mismo. El tiempo se concibe en la civilización india como una espiral hacia dentro, en cuyo último centro hay nada de conciencia individual. El tiempo es una perversión porque «divierte» —etimológicamente, aparta o distrae— de lo único real que es el Brahman en el cual muere del todo y para siempre el Atman individual. El tiempo no es realidad, sino apariencia, simulación y superficie.

Grecia repite de alguna forma esta doctrina oriental con el orfismo, el pitagorismo y el platonismo. El tiempo es en Grecia reiterativo; rueda sobre sí mismo indefinidamente. Los momentos caóticos —*Khaos*, en griego, significó abismo, obscuridad, desorden originario— preceden a los lapsos cósmicos —*Kosmos* indicó, en la lengua griega, orden, estructura, compostura, ornato, universo, organización— para volver al Caos y penetrar de nuevo en el Orden, y así sin desmayo. Intemperancia del tiempo, inútilmente aburrido, hastiado, enfadoso, plomífero.

¿Homero la engendró?; como sea que fuera, la *Odisea* era ya cantada a finales del siglo VIII antes de Cristo. Ulises abandonó el *Kosmos* seguro

y tranquilizador de su patria, Itaca, para dirigirse a la aventura de la Guerra de Troya, un real *Khaos*. Concluido el desorden del conflicto, su destino no es otro que el de *volver*, que el de cerrar el círculo temporal y renovar de tal guisa el orden anterior. El tiempo es para Ulises: recuerdo, espera y aspiración. No se espera lo nuevo, sino que se aspira a *lo de siempre*, avivado, uno, por la retentiva. El tiempo no trae novedad, sino repetición de lo mismo. El tiempo se objetiva inexorablemente en «Antes, Durante, Después». Según el imaginario de Platón, el alma —o capacidad ético-estética del ser humano— abandonó como Ulises la Patria de lo preciso, y por tanto unitario, para dejarse caer en la esfera de lo confuso y vagaroso; es decir, de lo plural y perecedero. Pero, de nuevo la memoria aguijonea, y brota entonces el deseo —*eros*— de *lo que falta*, dada la esencia —*eidos*— del alma inmortal por desgracia peregrina. Hay que volver *siempre* a lo definitivo e irrevocable. Apremia cerrar el círculo cronológico del *anthropos*. La *imago temporis* de los griegos se resume en una sola figuración: «Siempre». Dionysos es relativo y pasajero; en cambio, Apolo —también *Pholbos* en griego, «el refulgente»— es terminante y resolutivo, es substancial y culminante. Lo temporal adquiere significado desde el «sin-tiempo». La perquisición de lo eterno vertebra los aspectos y los avatares del tiempo. Siempre buscando lo mismo, conocido y ya olvidado, a base de despertar el recuerdo. El sino de Ulises no es otro que el de regresar a lo definitivamente seguro: a la recordada Itaca.

La *Weltanschauung* hebrea entiende también el tiempo antropológico a modo de un trayecto, pero no hacia lo ya conocido, sino a modo de recorrido en dirección a lo inédito y extraño. La Biblia judía reúne una colección de textos redactados entre el siglo XI y el siglo II antes de Cristo. El núcleo más primitivo está constituido por la *Torah* o Pentateuco, que congrega a cinco libros, el primero de los cuales, el *Génesis* —XI, 26-XXV,11—, encierra la historia de Abraham, el Anti-Ulises. El patriarca bíblico abandona su tierra —Ur, en la desembocadura del río Eufrates—, se despide de la civilización sumerio-acadia con su lengua, sus costumbres, sus zigurats, su escritura cuneiforme, sus piezas de cobre, su irrigación agrícola...; Abraham se ausenta para siempre más del regazo de los suyos perdiendo el cobijo, el puesto, el abrigo y el asilo. Le aguarda la aventura persistente y perdurable. «*Ad ventura*»; en la lengua de los romanos, «venire» significó *ir* y «ad» *hacia*. Abraham ha sido el aventurero perfecto, ha sido aquel que consume los días de su existencia llenando el *ir hacia*, el cual da significado a su vida. ¿Hacia dónde?, hacia lo nuevo y, por tanto, con destino a lo velado, oscuro, escondido, inexplorado. Metido en tarea tan apasionante le sorprende la muerte sin haber abrazado todavía *lo diferente* y forastero. ¿Se puede, en el vientre de la sucesión, dar con lo definitivamente nuevo y extraño? El destino de Abraham es alejarse de lo conocido y buscar lo substan-

ciosamente distinto; su porvenir está en escudriñar y no, precisamente, en encontrar y conseguir.

La fantasía, la esperanza y el invento organizan el tiempo abrahámico, tiempo que se entiende como un «todavía no». *Todavía no*, ¿de qué?; del *pleroma* —la plenitud—, del *eskhatós* —lo último— y de la *parusía* —la manifestación—. Pero, ¿qué senda conduce a la utopía?; si contáramos con caminos que desembocaran en la utopía, ¿no desmayaría, ésta, y desaparecería? Lo propio de la utopía, para nosotros, es embrujar, pero no existir. Sólo la Pascua —*Pesach* en hebreo significó paso o tránsito— perfila el salto que irrumpe en lo ontológicamente nuevo. Si tal brinco se da, adiós entonces a la fantasía, a la esperanza y al invetar. Si hay *Pesach*, cruce o salida, no hay tiempo antropológico abrahámico. El hombre es viaje, pero no arribo o llegada. Mientras Ulises vuelve a lo seguro, Abraham se aventura en la búsqueda siempre incierta y jamás lograda. A Yahweh —nombre con que la Biblia, en el *Exodo*, III 15, designa a Dios— se le alcanza con el salto —*Pesach*— mortal que acaba con el tiempo humano, el cual consiste únicamente en esperar.

Los personajes literarios Ulises y Abraham los tomo aquí, tan sólo, como modelos epistemológicos que nos permiten inteligir dos modalidades del tiempo antropológico que ha configurado Occidente juntamente con una tercera representada por el personaje Eneas creado por Virgilio. Ulises, Abraham y Eneas objetivan lingüísticamente experiencias colectivas de duración secular. Pablo de Tarso, o San Pablo, primer ensayo de lo occidental, ambiciona reunir dialécticamente los tres modelos —del latín *modus*, medida— o esquemas —del griego *skhema*, figura— o paradigmas —del griego *parádeigma*, muestra.

Occidente es también, por último, resultado de Roma y de la manera como ésta comprendió al tiempo antropológico. Los romanos se hicieron cargo de sí mismos como proceso venturoso que alcanza su cenit, *acmé* o plenitud, en el seno mismo de la Historia. «A Roma condita», desde la fundación de Roma, ya sólo resta repetir porque deja de ser posible la verdadera mejora cualitativa. Los «mores majorum», las costumbres de los antepasados, forman el paradigma social.

Publius Vergilius Mao —Virgilio— nació cerca de Mantua en el año 70 antes de nuestra era falleciendo en Brindisi, en el sureste de Italia, en el año 19 antes de Cristo. El Emperador Octavio —Caius Julius Caesar Octavianus Augustus—, que imperó entre el 27 antes de Cristo y el 14 después, juntamente con Mecenas —Caius Clinius Maecenas—, ministro de dicho Emperador, ayudaron y protegieron al poeta Virgilio. Este, después de haber publicado las *Bucólicas* —año 39 antes de nuestra era— y las *Geórgicas* —en el 29 antes de Cristo— emprendió el cometido de redactar la *Eneida* o historia de Eneas, príncipe troyano hijo

de la diosa Afrodita —Venus en Roma—, quien después de la destrucción de Troya emprendió una peregrinación azarosa que le condujo a Sicilia y a Cartago hasta alcanzar finalmente las costas de Italia. Guiado por la sibila de Kume, población de Campania fundada por los griegos, descendió a los infiernos donde le profetizaron el destino de fundar una raza excepcional. Animado, gana el Lacio —*Latium*—, se casa con Lavinia, hija del rey, y deja una descendencia de la que proviene Romulus, primer rey de Roma y fundador de esta ciudad capital.

Durante ocho siglos, generación tras generación se reconocieron, éstas, humanamente en las recitaciones y cantos que narraban las hazañas de Eneas, el cual peregrinó hasta el punto exacto en que quedó Roma constituida. El nomadismo acaba en un sedentarismo glorioso y definitivo. Las peripecias de Eneas hechas lenguaje humano concretan la manera como los latinos se reconocieron colectivamente hombres. Virgilio no hizo más que objetivar poéticamente una larga y densa experiencia comunitaria. En la cosmovisión latina el tiempo humano es llegada, fundación y, después, tradición repetida. El recuerdo y la perseverancia organizan a la sociedad. El tiempo es *nunca jamás*, es «nihil novum»; ya nunca habrá nada nuevo. La tradición lo es todo; *trádere* en latín significó transmitir, entregar. En Roma cuentan la costumbre, la conservación, la herencia, el pasado, los usos, la raigambre, el arcaísmo, el abolengo, el testimonio, la consuetud, la narración y la historia.

El tiempo humano es en Atenas una rueda colocada en forma vertical que busca inexorable y redundantemente lo eterno que reside en lo alto donde no alcanza el tiempo. Lo malo es que se cae siempre de nuevo en el mundo efímero de lo sensorial y es necesario comenzar otra vez el ciclo. El tiempo es «Antes-durante-después» en un *siempre* perpetuo que se apoya sobre la memoria.

En Jerusalén el tiempo humano es un dardo que apunta a un blanco poco preciso que queda situado más allá de lo temporal. El tiempo de los hombres es una recta disparada hacia lo resolutivo y clausurante. El tiempo es «Todavía no» volando en la imaginación esperanzada hacia lo *Ultimum*.

Roma entendió el tiempo humano como la trayectoria de una flecha que acierta la diana colocada dentro del proceso histórico. Después se muda en rueda que repite el mismo tiempo. Este es, a partir del instante fundacional, «Nunca jamás», que exige sólo perseverancia.

5. De cómo Occidente se muda en telos

La *paideia* dentro de la esfera civilizatoria cristiana u occidental, deducirá sus finalidades educacionales de la antropología formada en la

Civilización del Trigo. Parece, esto, más sensato que inspirarse en *Weltanschauungen* elaboradas en otros espacios que nos son extraños o forasteros. ¿Cómo Occidente asume, aunque sea contradictoriamente, las tres autopercepciones temporales de Atenas, de Jerusalén y de Roma?

El letrero que el gobernador romano Pilatos hizo colocar en la parte superior de la cruz de la que pendía Jesús, si nos fiamos del Evangelio de Juan, estaba redactado en tres lenguas:

«Pilato mandó escribir un letrero y ponerlo en la cruz; decía: *Jesús nazareno, el rey de los judíos...* Estaba escrito en hebreo, latín y griego.»

El I.N.R.I. —*Jesus nazarenus rex judeorum*—, en lo que supone de trilogía lingüística, se nos muda en el símbolo de la civilización occidental. Judaísmo, romanidad y helenismo abrazados, originariamente, en un rótulo preñado lingüísticamente de simbología.

Pablo de Tarso, sin embargo, y no Jesús de Nazareth, inicia la penetración de las tres culturas que acabaría dando lo que se ha denominado Occidente. Jesús era todavía judío, y nada más. Pablo fue ya un judío helenizado y con ciudadanía romana. Del judío Jesús tenemos noticias muy cercanas todavía a su muerte; el evangelio de Marcos se redactó entre los años 60 y 70. La enseñanza de Jesús ¿rompe con el judaísmo?; ciertamente Jesús añade el Amor a la Ley pero no rechaza a ésta —Lucas, XVI, 17 y Mateo, V, 18—. Jesús se sitúa en la línea de los profetas de Israel, como Amós, Oseas y Jeremías. En todo caso Jesús no rompe con el judaísmo más de lo que rompieron con éste los esenios.

Pablo de Tarso, o San Pablo, se destaca al pronto de Jesús en que mientras éste vive en una geografía local y rural, aquél se coloca en una geografía ecuménica y urbana. Esto resulta ya significativo; esto es mucho más romano y helenístico que judío. Pablo —nacido en el año 5— pertenece a una familia judía de la Diáspora y sigue a la escuela farisea de Hillel. Pero nace en Tarso —Tarsos, en griego—, en la provincia de Cilicia —Asia Menor—, población harto helenizada en la que destaca una escuela estoica. Por otra parte está orgulloso de ser ciudadano romano según nos consta por el libro de *Los Hechos* —XXII, 28—. Del judaísmo sacará la discusión sobre Creencia y Ley; del estoicismo griego recibirá su concepción del Cosmos y, finalmente, la romanidad le facilita la concepción de la Iglesia como cuerpo social.

El tiempo para Pablo corre desde el Principio —*Bereshit*— hasta la *Parusia* pasando por la Encarnación. Tentado por el dualismo platónico, no reniega empero del monismo judío, si nos fiamos de su carta a los cristianos de Corinto —III, 54—. Nunca renunció tampoco a la Torah,

la Ley judía. Aceptó la imagen abrahámica de tiempo que implica separación incesante y progreso incansable hacia el término y cumplimiento. Según el *Génesis* —XII, 1-5—, «Yahvé dijo a Abram: Abandona tu país, tus parientes y la casa de tu padre para encaminarte a la tierra que te mostraré. Y Abram partió.» Pablo invita a esperar contra toda esperanza —*Romanos*, IV, 18— y según el texto de la misiva enviada a los fieles de la ciudad de Filipos su destino es correr el tiempo en dirección hacia el final:

«No es que haya conseguido el premio o que ya esté en la meta; sigo corriendo a ver si lo obtengo.»

Ernst Bloch en su obra *Prinzip Hoffnung* recoge este mismo esquema mental de tiempo antropológico que la Ilustración había hecho suyo con la categoría *progreso* y el marxismo repite con el concepto escatológico de *Sociedad comunista* en la cual desemboca la Historia.

Pablo asimismo se vale de conceptos de la filosofía helenística. Así en carta a los creyentes de la ciudad de Colosas, en la Frigia, se sirve de los siguientes filosofemas: *Alma del mundo, Logos, Demiurgo, Imagen, Sabiduría, Eikon, Mediador, Mathesis, Kosmos, Moné, Proodos, Epistrophé, Arkhé, Kephale, Pneuma, Soma, Tonos, Pleroma...*, conceptos que pertenecen al mundo griego. El *Kosmos* de Pablo es el *Welt* alemán que desborda todo *Umwelt*, toda circunscripción. Por esto, según la carta a los romanos, «la creación en espera impaciente aguarda a que se revele...»; el deseo de lo distinto atraviesa incluso a la naturaleza entera. El tiempo se hunde en la eternidad, de hacer caso a la carta a los efesios —I, 9-12—; pero así mismo la eternidad se sumerge en el tiempo según el texto supuestamente mandado a los hebreos —I, 1-3.

También Roma se encuentra en la síntesis conflictiva del pensamiento de Pablo en su reflexión sobre la convivencia y la organización del imperio. Según el libro de *Los Hechos* —II, 44-45:

«Los creyentes vivían todos unidos y lo tenían todo en común; vendían posesiones y bienes y lo repartían entre todos según la necesidad de cada uno.»

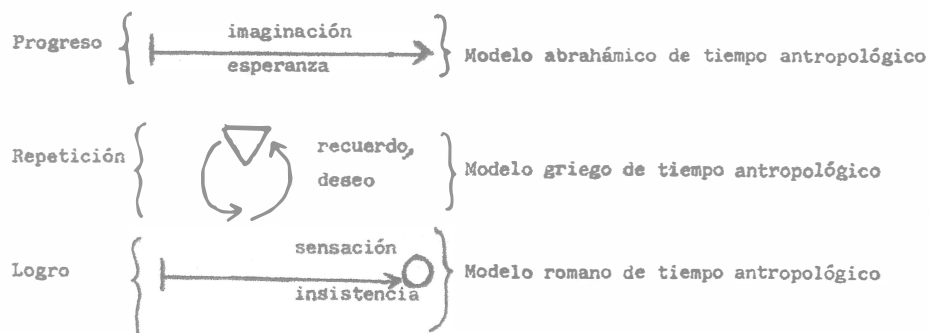
Este *panta koina, omnia communia*, constituye el signo del principio sociológico-religioso de la comunidad, la cual se muda en comunión. «No hay más griego ni judío, circunciso ni incircunciso, extranjero, bárbaro, esclavo ni libre» —*Colosenses*; III, 11—. ¿Qué queda?, la *koinonia*, la comunión de todos. El ser humano es relación, es *mit-sein*. Pero sin autoridad la relación antropológica no se aguanta; lo afirma en carta a los fieles de Roma:

«Sométase todo individuo a las autoridades constituidas; no existe autoridad sin que lo disponga Dios... Los que mandan no son una amenaza para la buena acción, sino para la mala.»

Sin orden no resulta posible el grupo. Sin autoridades desaparece el orden. Provincias del imperio, iglesias locales; Imperio, Iglesia universal. Roma impactó a Pablo.

Roma fue para San Pablo el poder, el dominio, el orden, la eficacia, el éxito. Jerusalén le enseñó a valorar al *mysteros*, a aquel que sabe cerrar la boca y los ojos y guardar silencio, como aconsejó el primer Wittgenstein. Atenas se le presentó a Pablo como la sabiduría, la *sophía*, la búsqueda de razones. Estoicos, cínicos y neoplatónicos se afanaron igualmente por la salvación, por la *sotería*, pero la síntesis cristiana que apunta Pablo no coincide por separado con ninguna de las tres configuraciones. Entre otras cosas porque el tiempo antropológico tiene que ser amor entre todos —*I Carta a los corintios*; XIII, 2.

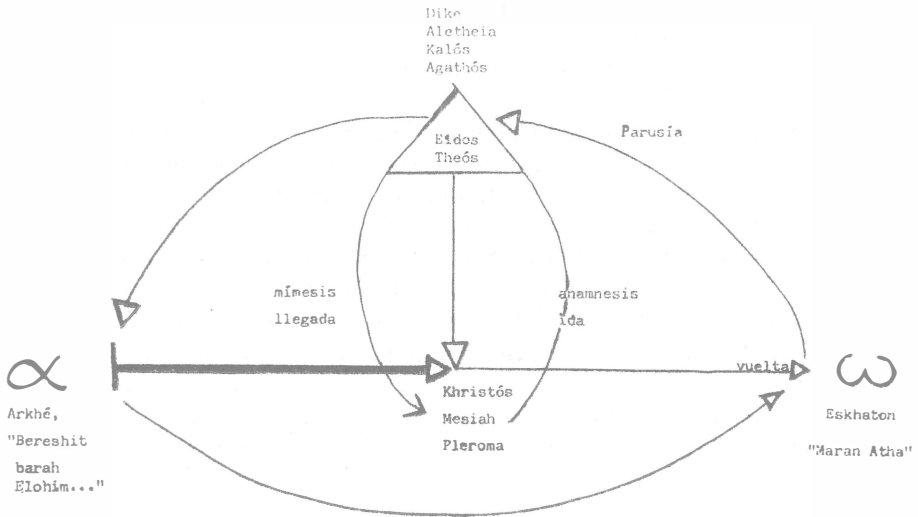
Con Pablo de Tarso queda abocetada la recapitulación de la Civilización Occidental o civilización cristiana. El ateísmo, en nuestra área cultural, se entiende exclusivamente desde el paradigma insinuado por Pablo y forma parte, en consecuencia, de la civilización cristiana u occidental.



Los siglos europeos acabaron sedimentando el resultado de los acometimientos entre los tres modelos fundacionales de lo occidental. El Trecento italiano vive ya, del todo, de esta síntesis colosal, ingente. Pablo había constituido tan sólo el iniciamiento de la *Weltanschauung* que condiciona y hace posible nuestra autocomprensión. El modelo de la manera como Occidente ha comprendido el tiempo antropológico es un paradigma que globaliza los tres modelos originarios. Véase el esquema que lo visualiza.

La historia completa de la producción occidental se hace inteligible desde la comprensión del tiempo antropológico que queda resumida en el gráfico recién traído. Ciencia, literatura, filosofía, tecnología, arte, derecho, política, religión... occidentales se conciben desde el resumen gráfico que acabo de aportar. En él, pues, está el fondo desde el cual proponer finalidades educativas adecuadas a nuestra macrocivilización.

Esquema occidental del tiempo antropológico



Sólo la Postmodernidad, que nace con Nietzsche, salta fuera del paradigma presentado. Ahora bien, ¿tenemos Postmodernidad para mucho tiempo?, ¿puede nuestra especie vivir sumergida de lleno en una concepción postmoderna?

«Al principio creó Dios el cielo y la tierra»; de tal guisa da comienzo *La Biblia* su amplia antología de textos. «Maran Atha», «Ven, Señor Jesús»; de esta forma concluye *La Biblia* su palabra. Alfa y Omega de la figuración temporal. Tensión, y sentido, entre el primer punto y el último del tiempo. Se va a alguna parte. Esto queda asegurado. Y ¿por qué?; responde Pablo en su misiva del año 56 a los cristianos de la población de Filipos; les escribe en los términos siguientes refiriéndose a Jesús:

«El, a pesar de su condición divina, no se aferró a su categoría de Dios; al contrario, se despojó de su rango y tomó la condición de esclavo haciéndose uno de tantos.

Así, presentándose como simple hombre, se abajó, obedeciendo hasta la muerte y muerte en cruz.»

El Absoluto *eauton ekenosen*, se vació de sí mismo, y *morphen doulou labon*, y se transformó en esclavo. La eternidad queda encarnada en el tiempo. El sentido de éste le viene desde el exterior. Un día, sin tiempo ya, «Dios lo será todo para todos», según la expresión de Pablo en la primera carta a los corintios —XV, 28—. De lo temporal quedará tan sólo la caridad o significado del tiempo. *Fraternité, Egalité, Liberté*, metas del tiempo.

«Si no tengo amor no soy nada... El amor no falla nunca.» *I Corintios*, XIII, 2,8.

El tiempo es don; ¿de qué? El ser se hace Historia. Pero, no según Heráclito. El hombre es el que puede; ¿el que puede qué?: el que puede ser. ¿Cómo eso?, porque el ente humano pregunta, porque el ser humano ha descubierto su ignorancia originaria, la cual sólo sirve para las apariencias. ¿Puede, el tiempo, revelar *lo otro*?; ¿será indispensable el *Mit-sein* para tal brega? Si la Verdad de lo temporal se hallara clausurada en lo in-finito, el tiempo correría a la deriva. Necesitamos aquella en el vientre de éste. La Historia, de suyo, no proporciona sentido. La Historia, de suyo, tiene fin pero carece de finalidad. El término de la Historia es tan sólo positivista; no es otro que la bancarrota y el cataclismo. Hay que otear al otro lado, si la pretensión del sentido nos muerde. ¿Seguridades?, ninguna; todo descansa sobre la decisión y sobre el proyecto. El tiempo queda iluminado por el No-tiempo; ¿qué le ilumina? Todo queda por saber; ¿tal vez se esconda aquí el alcance de la Historia? Y si las palabras negaran las cosas —¿por qué no?—, ¿cómo conocer entonces las cosas? ¿Acaso somos unos olvidadizos y desmemoriados que nos hemos instalado en el extravío?; que nos ayuden *Eros* y la *Anamnesis*. Pero, ¿resulta viable representarnos el significado del tiempo?; no lo sé. Sólo me consta que el tiempo, solitario, resulta indigerible.

Clausura

Cuando uno se va, cierra la puerta. Malos tiempos, estos nuestros tiempos, para olvidar la casa abierta. Abundan demasiado los expoliadores, los piratas, los cacos, los asaltantes, los birlescos, los maleantes y los descuideros. Cerremos la vivienda; por si acaso. *Claudere* decían los romanos del hecho de cerrar, circundar, rodear, ceñir, contener, comprimir, detener. Clausura; acto de cerrar.

He intentado mediar entre la teoría y la praxis educadora a través del lenguaje que en Occidente ha hablado del tiempo del hombre. No ha habido ni racionalidad científica ni tampoco racionalidad tecnológica. No eran posibles ni la una ni la otra. Hemos leído los escritos de los experimentados —de quienes han acumulado experiencia— y de quienes han valorado la Historia. Nos ha interesado la *comprensión* por encima de la *explicación*; nos hemos ocupado de la autocomprensión del hombre en su tener que historiarse. No hemos inteligido al ser humano desde una realidad distinta a él, sino desde él mismo en cuanto nos ha hablado del decurso histórico. Y ha resultado que el mundo no se reduce al repertorio de cosas que se encuentran en él. La sintaxis nos ha resul-

tado menos interesante, para nuestro propósito, que la semántica y que la pragmática.

Las obras literarias añejas que condensan siglos de experiencia del tiempo nos han resultado valiosas, más valiosas que la rigidez lógica. Aquellos escritos constituyen el *medium quo* el hombre comprende la peripecia temporal. El tiempo antropológico no se entiende tanto como lo que ya ha sido que como lo que queda aún por ser. Lo universal se perfila en el decurso, que es la suma de los momentos hermenéutico-lingüísticos, momentos que suponen la comunicación intersubjetiva, la *parole*. La *Logic of Science* resulta insuficiente para saber acerca del hombre.

El valor del *anthropos* no es otra cosa que el sentido, o dirección, de éste. La dirección se hace patente en el diálogo. El sujeto de la Historia ¿puede reducirse, acaso, a objeto de ciencia? Carece de significación una simbólica sin intérprete de lo real y sin lo real mismo. No hay percepción del mundo sin esquema interpretativo, que ha tenido que surgir inexorablemente del habérselas, los hombres, entre sí lingüísticamente. Hermenéutica y praxis objetivadas en textos seculares que comprimen el tiempo antropológico. Dichos escritos son, quiérase o no, valorativos, axiológicos, direccionales. La conciencia no es *receptaculum*, sino un *hermeneus*, un explicador o interpretador que lleva a cabo su tarea dialógicamente en la faena de hacer Historia. *Biblia*, *Odisea* y *Eneida* condensan coloquios hermenéutico-antropológicos de siglos y siglos, coloquios llevados a término en el quehacer existencial y no sólo tecnocientífico.

Ignoro si hay un horizonte regulativo antropológico común a todos los hombres de todos los tiempos. No atino a ver cómo deducirlo. En cambio, sí podemos referirnos a un horizonte regulativo común a todos los europeos, ya que contamos con obras referenciales que han posibilitado, de hecho, el nacimiento del espacio cristiano. Resulta atrevido postular un trascendental lingüístico para toda la especie humana; los juegos lingüísticos no dan para tanto. Sí parece adecuado referirse a una colectividad lingüística —*langage*, ahora, y no *langue* ni tampoco *parole*— de ámbito europeo. Macrocivilización occidental. No estimo prudente referirse a una competencia comunicativa universal si arrancamos de las literaturas que han sido. No contamos con interpretación, o hermenéutica, universal y necesaria. Esto no va más allá de ser un *desideratum*. Pero, sí que se han producido hermenéuticas regionales. No existe una pragmática lingüística universal; sí existe una pragmática lingüística occidental que en la sedimentación histórica se ha objetivado en la *Weltanschauung* cristiana, en la Civilización Occidental.

En las *Confesiones* —XI; 14— San Agustín reflexiona de esta manera:

«¿Quid est ergo tempus?
 Si nemo ex me quaerat, scio;
 si quaerenti explicare velim, nescio.»

El tiempo es únicamente la experiencia antropológica de tiempo. Esto puede narrarse. Así lo han hecho Moisés, Virgilio y Homero. La experiencia del tiempo en Occidente nos indica que ni puede vivirse ni pensarse un presente que escapara a la inquietud que nos proyecta hacia el porvenir. Pero, al propio tiempo, esta experiencia colectiva y lingüística de tiempo nos avisa que tampoco puede pensarse ni vivirse una esperanza desnuda de recuerdo. Además, la muerte, que es el último hecho temporal, ¿puede constituir la última palabra sobre el tiempo del hombre?; ¿qué hacer con las figuras existenciales que protestan en contra de una concepción que reduce el *anthropos* a «ser-en-el-mundo», a manera de última humanidad del hombre?

Dirección del autor: Octavi Fullat. Bellaterra, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Autónoma de Barcelona.

Fecha de recepción de la versión definitiva de este artículo: 22.V.1990.

SUMMARY: HEURISTIC OF THE TELOS OF THE PAIDEIA.

The author deals with the source from which to derive the aims of education. *Paideia* inexorably raises the question of *telos*, which, at the same time, results intelligible only from *axios*. But, what would *axios* be if it did not have the support of *ontos*? Besides, the question of where *ontos* ends if there wasn't *theos* will always remain open. As it is impossible to set *theos* or the Absolute indisputably in Postmodernism, in which we are submerged at the moment, the author has no other choice but to sustain the axiology of education on *ontos*, such as it appears after the Death of God. That is to say, only the *ontos anthropos* can reguide theology. What is the human being? Orphan of the Absolute from which to speak, the discourse is limited to describing the *Homo occidentalis*, as plausible point of reference for valuation. Judaism, Helenism and Romanism are the progenitors of the occidental paradigm, which is precisely ours. *The Bible*, *the Odyssey* and *the Aeneid* are considered as selfcomprehensions of human time. This nucleus allows, at least for a determined period of time, to escape the difficulty of having to establish aims to the task of educating in the area known as Occident.

KEY WORDS: Paideia. Telos. Axios. Ontos. Théos.