



**LA PERSISTENCIA DE LA METAMORFOSIS.
ENSAYO DE UNA ANTROPOLOGÍA PEDAGÓGICA
DE LA FINITUD**

Joan-Carles Mèlich

RESUMEN

LA PERSISTENCIA DE LA METAMORFOSIS.
ENSAYO DE UNA ANTHROPOLOGÍA PEDAGÓGICA DE LA FINITUD

En este artículo el autor propone una reflexión sobre la transmisión del sentido después de la "muerte de Dios". En un mundo en el que el Absoluto ha entrado en crisis, ya no es posible encontrar o descubrir el sentido de la vida. Sin embargo, los seres humanos necesitan continuar inventando "sentidos" para poder vivir. El autor propone una pedagogía simbólica para hacer frente a la actual crisis de sentido. El símbolo no hay que entenderlo aquí únicamente desde el punto de vista epistemológico, sino sobre todo ético.

RÉSUMÉ

LA PERSISTANCE DE LA MÉTAMORPHOSE.
ESSAI D'UNE ANTHROPOLOGIE PÉDAGOGIQUE DE LA FINITUDE

Dans cet article l'auteur propose une réflexion sur la transmission du sens après la "mort de Dieu". Dans un monde où ce qui est Absolu est entré en crise, où il n'est pas possible de trouver ou de découvrir le sens de la vie. Toutefois, les êtres humains ont besoin de continuer à inventer des "sens" pour pouvoir vivre. L'auteur propose une pédagogie symbolique pour faire face à la crise actuelle de sens. Il ne faut pas saisir le symbol seulement du point de vue épistémologique, mais surtout moral.

ABSTRACT

THE PERSISTENCE OF METHAMORPHOSIS
ESSAY ON THE PEDAGOGICAL ANTHROPOLOGY OF ENDINGS

In this article the author formulates a thought on the transition of the sense after the "death of God". In a world in which the Absolute has entered into a crisis is no longer possible to find or discover the sense of life. However, human beings need to keep on making up "meanings" to carry on living. The author formulates a symbolic pedagogy to face the current crisis of sense. Symbolism is not to be understood just from the epistemological point of view, but most importantly from the ethical point of view.

PALABRAS CLAVE

*Antropología de la finitud, lenguaje simbólico, símbolo, sentido, perspectivismo, pedagogía simbólica.
Anthropology of endings, symbolic language, symbols, senses, perspective, symbolic pedagogy.*



LA PERSISTENCIA DE LA METAMORFOSIS. ENSAYO DE UNA ANTROPOLOGÍA PEDAGÓGICA DE LA FINITUD

Joan-Carles Mèlich*

*Nos aferramos a lo inmutable, desligándolo así
de lo que siempre cambia.*

Elias Canetti, *La antorcha al oído*

A menudo acostumbramos a dar por supuesto que existe algo así como la *realidad*. La realidad sería algo, no sabemos exactamente qué, algo que no depende ni del espacio ni del tiempo, de ninguna mediación ni de ninguna relación. La realidad, si es que existe algo así, tendría que ser, por definición, *absoluta* (véase Rorty, 2000). Pero es obvio que este razonamiento nos sitúa frente a una posición que podríamos llamar *metafísica*, tanto desde el punto de vista ontológico como epistemológico, porque aquel que dice qué es lo real no lo dice desde *un* punto de vista, sino que posee una especie de *mirada de Dios*.¹ Ésta no se realiza desde una perspectiva, o desde un contexto. La *mirada*

de Dios es un juicio *descontextualizado*. Es la perspectiva que adopta el *realismo metafísico*. Hilary Putnam lo expresó claramente:

Según esta perspectiva [la del realismo metafísico], el mundo consta de alguna totalidad fija de objetos independientes de la mente. Hay exactamente una descripción verdadera y completa del *cómo es el mundo*. La verdad supone una especie de relación de correspondencia entre palabras o signos mentales y cosas o conjuntos de cosas externas. A esta perspectiva la llamaré externalista, ya que su punto de vista predilecto es el del Ojo de Dios (Putnam, 1988: 59).

* Universidad Autónoma de Barcelona. Profesor titular de Antropología y Filosofía de la Educación. Facultad de Ciencias de la Educación, Bellaterra (Barcelona, España).

1 Entiendo por *metafísica*, desde un punto de vista ontológico, la existencia de un ser necesario (no contingente), y, desde un punto de vista epistemológico, la formulación de un juicio descontextualizado, es decir, libre de todo tiempo y de todo espacio. En todo pensamiento metafísico hay una dualidad entre lo sensible y lo inteligible, entre lo falso y lo verdadero, entre el cuerpo y el alma, entre lo percedero y lo eterno.

Los seres humanos somos los hijos del tiempo, *los hijos de Kronos* (Mèlich, 2002).² Creo que, como entes *finitos*, los hijos del tiempo estamos privados de esta mirada divina descrita por Putnam. No existe, creo, para nosotros la posibilidad de alcanzar algo así como *la mirada de Dios*. Por esta razón pienso que no se puede sostener, desde el punto de vista de una *filosofía de la finitud*, la existencia de la *realidad*, en el sentido metafísico. En otras palabras, a la única realidad que los hijos del tiempo podemos acceder es a una realidad-narrada. Esto significa que toda "realidad" es construida, imaginada, leída, interpretada... mediante una forma u otra de *lenguaje*. Obviamente no me refiero sólo al lenguaje proposicional o conceptual, sino a todo posible lenguaje, un lenguaje que incluye conceptos, metáforas, signos, símbolos, miradas, gestos, silencios...

Desde hace bastantes años creo que hay un tipo de lenguaje que es especialmente significativo para la configuración de la realidad: me refiero al *lenguaje simbólico* (véase Mèlich, 1996). Digo que es "especialmente significativo" porque el lenguaje simbólico *muestra*³ lo que la realidad *significa*.⁴ O, dicho de otro modo, el lenguaje simbólico *configura* (o puede configurar) un *mundo con sentido* (o sentidos).

El lenguaje simbólico no se preocupa de lo que "es" el mundo, sino de lo que "significa",

es decir, de su *sentido*.⁵ A diferencia de los lenguajes de la(s) ciencias(s), *desde el punto de vista simbólico* lo interesante no es cómo es el mundo, sino *por qué* el mundo es, y *para qué* es, y *qué hago yo* en el mundo, y *qué relación o relaciones* puedo establecer con los otros... Por todo ello, y porque los hijos del tiempo no podemos dejar de formularnos estas cuestiones relativas a la *contingencia*, necesitamos sentido(s), aunque sea(n) provisional(es), porque sin un sentido la vida sería invivible, sería insoportable.⁶

LA CUESTIÓN DEL "SENTIDO" DESPUÉS DE LA MUERTE DE DIOS

Ahora bien, un tema que resulta fundamental aquí no es otro que el siguiente: ¿dónde encontrar el sentido en un universo en el que, como escribió Nietzsche, "Dios ha muerto"?⁷ Para responder a esta cuestión tenemos, ante todo, que precisar el sentido de la frase de Nietzsche. Acostumbro a seguir en este punto la interpretación que Martin Heidegger propone en *Holzwege* ("Caminos del bosque"). Como diría Heidegger, se podría suponer que la sentencia "Dios ha muerto" expresa una opinión personal del *ateo* Nietzsche y que resulta hoy fácilmente refutable

2 Y el tiempo, *Khronos*, como en el cuadro de Goya, nos acaba devorando.

3 Desde mi punto de vista es especialmente relevante la diferencia que Wittgenstein establece en el *Tractatus* entre "decir" (*sagen*) y "mostrar" (*zeigen*).

4 Como señala Richard Rorty a propósito de Milan Kundera en *Ensayos sobre Heidegger y otros pensadores contemporáneos* (1993:117). Véase también como una buena introducción al pragmatismo: R. Rorty, *El pragmatismo, una versión. Antiautoritarismo en epistemología y ética* (2000a).

5 Para Wittgenstein el sentido de la vida debe quedar fuera del mundo, y este sentido es Dios. Por otro lado, en el *Diario filosófico* sostiene que "pensar en el sentido de la vida es orar" (1982: 26).

6 La cuestión del mito, entendido éste como narración simbólica, desempeña aquí un papel fundamental. En este sentido creo que resulta ineludible la magna obra de Blumenberg, *Trabajo sobre el mito* (2003). Para la interpretación de la filosofía de Blumenberg sigo especialmente a Wetz, *Hans Blumenberg. La modernidad y sus metáforas* (1996) y Marquard, *Filosofía de la compensación. Escritos sobre antropología filosófica* (2001).

7 La dificultad para descubrir el sentido en un mundo en crisis de lenguaje ya fue señalada por los autores vieneses de principios de siglo, especialmente por Hugo von Hofmannsthal en la *Carta de Lord Chandos* (2001).

[...] apelando a la observación de que hoy muchas personas siguen visitando las iglesias y sobrellevan las pruebas de la vida desde una confianza cristiana en Dios. Pero la cuestión, sigue Heidegger, es si la citada frase de Nietzsche es sólo la opinión exaltada de un pensador —del que siempre se puede objetar correctamente que al final se volvió loco— o si con ella Nietzsche no expresa más bien la idea de que dentro de la historia de Occidente, determinada metafísicamente, se ha venido pronunciando siempre de forma no expresa (1995: 193).

Evidentemente, Heidegger se inclinará por la segunda opción. Así, unas páginas más adelante el autor de *Ser y tiempo* nos ofrece su interpretación de la sentencia de Nietzsche:

La frase *Dios ha muerto* significa que el mundo suprasensible ha perdido su fuerza efectiva. No procura vida. La metafísica, esto es, para Nietzsche, la filosofía occidental comprendida como platonismo, ha llegado al final. Nietzsche comprende su propia filosofía como una reacción contra la metafísica, lo que para él quiere decir, contra el platonismo (196).

Si nos limitamos a entender el *Dios* de la frase de Nietzsche únicamente en el sentido religioso, no seremos capaces de comprender la tremenda fuerza de la expresión “Dios ha muerto” (*Gott ist tot*). Por el contrario, para Heidegger, *Dios* representa aquí la necesidad que los seres humanos tienen de un punto de referencia inamovible, de una norma que garantice el *sentido último*, absoluto, ideal, por la que regirse y orientar sus vidas sin ningún tipo de ambigüedad.

Pues bien, llegados a este punto, es el momento de dejar bien clara la *tesis* que quiero defender en este artículo. Ésta podría enunciarse como sigue: puesto que los seres humanos aparecemos en el “mundo interpreta-

do”,⁸ vivimos siempre ineludiblemente en un tiempo y en un espacio ritualizados (dramáticos, teatrales), necesitamos *sentidos* que orienten nuestras vidas y que ejerzan la función de “praxis de dominio provisional de la contingencia”, pero éstas ya no pueden encontrarse en una Realidad, o una Verdad, objetiva y trascendente. Los seres humanos tienen vedado el acceso directo, no mediado, a cualquier realidad absoluta, a cualquier principio o verdad absoluta; pero ello, a mi juicio, no implica que en un mundo en el que *Dios ha muerto*, en un mundo *posmoderno*, debamos renunciar al sentido, sino todo lo contrario, entre otras cosas porque creo que no es posible vivir sin un tipo u otro de sentido que actúe al modo de una *antropodicea práctica*. En pocas palabras: por un lado, *necesitamos sentido(s) para hacer soportable la contingencia*, pero, por otro, no podemos recurrir a “Dios”, a la “Verdad”, a la “Realidad”, a ningún supuesto “metafísico”, inmutable, trascendente, a ninguna verdad que “ni las más extravagantes suposiciones de los escépticos no son capaces de conmoverla”, como diría Descartes en su *Discurso del método* (1980: 62). Entonces, ¿qué solución nos queda?

Mi propuesta, una propuesta que llamaría *literaria* (o, si se prefiere, *simbólica*) podría formularse así: el *sentido*, si bien no puede hallarse en un mundo objetivo, metafísico o trascendente, *puede imaginarse o inventarse*. Uno de los “dispositivos antropológicos” (quizá el más importante) que poseemos los seres humanos para hacer frente a las situaciones-límite en un universo en el que “Dios ha muerto”, es la *expresión simbólica* de nuestro propio lenguaje. Mediante el “trabajo con el símbolo” podemos configurarnos sentidos que funcionen al modo de *antropodiceas prácticas* que *provisionalmente* nos orienten en las travesías y en los trayectos de la vida cotidiana, y reduzcan el temor y la intranquilidad que nos provoca la “contingencia”.⁹

8 Tomo la expresión “mundo interpretado” de la primera de las *Elegías de Duino*, de R. M. Rilke (1999: 15).

9 Y este es el lugar en el que la *literatura* puede *jugar* un papel primordial. Hay que dejar paso a las *verdades literarias* (unas verdades siempre *singulares*, siempre en *minúsculas* y siempre en *plural*).

¿Y cómo imaginar entonces la *educación*? Como veremos a lo largo de este ensayo, la educación es ante todo, desde una perspectiva antropológica, una “relación”, una “transmisión”, una “donación”. Los seres humanos somos siempre “seres-en-relación”. Todo lo que hacemos, todo lo que pensamos, todo lo que imaginamos... siempre es “en referencia a”. La educación, así pues, también es un modo de relación, una manera de ser con el otro. Ahora bien, en toda relación educativa se da algo, se transmite algo (o alguien)... Desde el punto de vista *simbólico*, la *educación* no sería la transmisora del Sentido, sino la transmisora de lo que, con la ayuda de Elias Canetti, llamo *la persistencia de la metamorfosis*. ¿Qué significa esto? Sencillamente que el maestro no da, no transmite *un* sentido o *el* sentido de la vida, sino que *cuida* o *procura* que sus discípulos inventen (o imaginen) provisionalmente sentidos. El maestro se preocupa de que las metamorfosis de los sentidos persistan, de que se renueven constantemente, de que queden abiertas. En su conferencia *La profesión de escritor* (de 1976), Elias Canetti denomina a los escritores “custodios de las metamorfosis”. Lo que para él sería la tarea del escritor sería equivalente para mí a *la tarea del maestro*. En un mundo en el que el rendimiento y la especialización lo dominan todo,¹⁰

[...] en un mundo en el que cada vez más se prohíbe la metamorfosis por considerarla contraria al objetivo único y universal de la producción [...] parece justamente un hecho de capital importancia el que haya gente dispuesta a seguir practicando, a pesar de él, este preciado don de la metamorfosis (Canetti, 1994: 357).

Pero hay una cuestión que creo que es necesario abordar. A saber: ¿por qué es necesario

vincular la cuestión del sentido precisamente al “lenguaje simbólico”, a la “expresión simbólica”? Esta pregunta es pertinente y pienso que quizá debería aclararla un poco más. Como puso de manifiesto Helmuth Plessner (1892-1985), somos seres “excéntricos” (1983: 136-217). Esto significa que los seres humanos vivimos una “existencia bifronte”: *como* cuerpo y *en el* cuerpo. Ambos órdenes forman una unidad. Evidentemente, a nivel metodológico, se pueden separar, pero en la vida cotidiana resulta imposible desvincularlos. Los seres humanos no nos agotamos ni en el *ser* cuerpo, ni en el *tener* cuerpo, ni en el *fuera* ni en el *dentro* (Plessner, 1969: 59). Con el término *excentricidad*, Plessner quiere poner de manifiesto el hecho de que el ser humano vive una existencia “abierta al mundo”, esto es, el hecho de que en cada momento de su vida puede “salirse de sí mismo”, “tomar distancia” respecto a sí mismo, respecto a sus experiencias más personales.¹¹ El hombre puede verse desde dentro y desde fuera. Esta capacidad de tomar conciencia sobre sí, esta capacidad de “distanciarse” de su cuerpo, esta “excentricidad”, impide que el ser humano esté fijado por completo en un único sentido. Por eso, desde un punto de vista antropológico como el de Plessner, el sentido, aunque resulte difícil de aceptar, nunca está del todo dado, ni del todo inventado. Todo sentido, justo porque no puede alcanzarse de manera absoluta, no puede poseerse, es un sentido —al mismo tiempo— *presente* y *ausente*. Quiero remarcar el hecho de que es esta *tensión* entre la *presencia* y la *ausencia* lo que nos lleva directamente a lo simbólico, a la palabra simbólica, a la expresión simbólica. Como he puesto de manifiesto en otro lugar, lo simbólico reúne y separa al mismo tiempo (véase Mèlich, 2005).¹² Lo simbólico mantiene viva la tensión entre la unidad y la diferencia,

10 En un universo tecnológico, en definitiva, como lo ha descrito U. Galimberti en su impresionante libro *Psiche e technè. L'uomo nell'età della tecnica* (1999).

11 Véase una clara exposición del pensamiento antropológico de Helmuth Plessner en Duch, *Antropología de la vida cotidiana. Simbolismo y salud* (2002: 67-73).

12 Lo simbólico nos vincula a la tradición, pero a la vez es lo que nos separa de ella.

entre lo uno y lo múltiple, entre la persistencia y el cambio, entre el texto y el contexto. El “trabajo del símbolo” es un trabajo de *rememoración* y de *anticipación*, es un trabajo *en* el tiempo y *con* el tiempo. Sin la capacidad simbólica no abordaríamos la cuestión del sentido, por cuanto quedaríamos atrapados en la pastosidad del presente, de lo fáctico o, lo que es lo mismo, negaríamos la secuencia temporal (pasado-presente-futuro) porque no podríamos ni rememorar ni anticipar. Porque los animales humanos tenemos insuficiente instintividad, necesitamos del “trabajo del símbolo”, y por esta razón el mundo que nos ha sido dado nos parece muchas veces inaceptable y somos capaces de *imaginar*, de *desear mundos alternativos*.

La mayor parte de las especies animales aceptan completamente lo que les es dado, y son incapaces de plantear alternativas a su mundo, a su entorno. Sólo el animal humano puede *argumentar contra el sistema*, o lo que es lo mismo, *hacer presente lo ausente pasado o lo ausente futuro*. En definitiva, para decirlo con Lluís Duch:

Aquí se insinúa precisamente la paradoja que introduce el simbolismo en la existencia humana: el símbolo es, al mismo tiempo, la señal inequívoca de que la *inmediatez* con la realidad de nosotros mismos, del otro y del mundo no es accesible al ser humano, pero, en el mismo movimiento, nos facilita un contacto *mediato* con ella. Por eso, desde hace ya muchos años he creído que una buena definición de símbolo era ésta: un artefacto que hace *mediatamente presente lo que es inmediatamente ausente* (2002: 224).

Advierto también algo que creo que el lector ya habrá adivinado: es evidente que, para una “antropología de la finitud”, *lo simbólico* no tiene sólo una dimensión *epistemológica*, sino, como mostraré más adelante, sobre todo posee un significado *ético*. Pero antes de entrar en esta cuestión estimo necesario reflexionar brevemente sobre otro aspecto ineludible en una

antropología (posmoderna) del sentido: me refiero al asunto de la multiplicidad de perspectivas, porque el sentido siempre es *un* sentido y, tarde o temprano, irrumpen acontecimientos que nos obligan a replantearnos qué hacer y cómo reconducir nuestra existencia.

LA MULTIPLICIDAD DE PERSPECTIVAS

Si hay algún filósofo que se haya ocupado del tema de la “multiplicidad de perspectivas” es, sin ningún género de dudas, Friedrich Nietzsche. Pero hay que advertir, por lo pronto, que no se puede de ninguna manera confundir el *perspectivismo* con el *relativismo*. Mientras que éste afirma que hay diferentes puntos de vista y que todos valen igual, para el *perspectivismo* hay, efectivamente, diferentes puntos de vista, pero *no* todos valen lo mismo. Un fragmento de *La genealogía de la moral* de Nietzsche resulta muy esclarecedor:

A partir de ahora, señores filósofos, guardémosnos mejor, por tanto, de la peligrosa y vieja patraña conceptual que ha creado un sujeto puro del conocimiento, sujeto ajeno a la voluntad, al dolor, al tiempo, guardémosnos de los tentáculos de conceptos contradictorios, tales como “razón pura”, “espiritualidad absoluta”, “conocimiento en sí”: —aquí se nos pide siempre pensar un ojo que de ninguna manera puede ser pensado, un ojo carente en absoluto de toda orientación, en el cual debieran estar entorpecidas y ausentes las fuerzas activas e interpretativas, que son, sin embargo, que ver sea ver-algo, aquí se nos pide siempre, por tanto, un contrasentido y un no concepto de ojo. Existe *únicamente* un ver perspectivista, *únicamente* un “conocer” perspectivista; y cuanto mayor sea el número de afectos a los que permitamos decir su palabra sobre una cosa, *cuanto mayor sea el número de ojos*, de ojos distintos que sepamos emplear para ver una misma cosa, tanto más completo será nuestro “concepto” de ella, tanto más completa será nuestra “objetividad” [...] (1979: 139).

Es necesario insistir en que este conocimiento perspectivista no tiene por qué implicar un relativismo. Hay perspectivas mejores que otras, pero tiene que quedar claro que la mejor de las perspectivas sigue siendo una perspectiva. Como señala Alexander Nehamas en su excelente estudio sobre Nietzsche, el perspectivismo implica que nunca hay, ni puede haber, una visión única del mundo, ni obligatoria para todos. O también, toda visión del mundo (toda perspectiva, todo sentido) está fundamentada en valores y actitudes hacia la vida y será aceptada sólo por aquellos que quieran apropiarse y estén de acuerdo con aquellos valores (Nehamas, 2002: 91). “Ver” es siempre y en todo momento *un* “modo-de-ver”, esto quiere decir que siempre hay *otros* “modos-de-ver”, otras perspectivas, o también que toda perspectiva es *provisional* y no puede dejar de serlo. Lo que está claro es que ningún lenguaje, tampoco el científico, puede liberarnos de la perspectiva. No es posible alcanzar la “auténtica realidad”, o una “realidad en sí”, si es que esta expresión significa alguna cosa.

La cuestión del perspectivismo nos conduce a otra de las ideas fundamentales de la obra filosófica de Nietzsche que sigue siendo ineludible hoy día en epistemología. Me refiero a la *interpretación*. Vivimos en una urdimbre de interpretaciones. Una de las frases eminentes del pensamiento de Nietzsche es precisamente ésta: “no hay hechos, sólo interpretaciones”, o también, todavía más provocativamente: “no existen fenómenos morales, sólo una interpretación moral de fenómenos” (2000: 107). Una interpretación da lugar a una nueva interpretación, y nunca se puede alcanzar el texto originario.

Sostener que una idea es una interpretación no significa, como se cree habitualmente, afirmar que es una “especulación” y, por tanto, que se podría decir todo lo contrario y sería igualmente válido. Lo que la interpretación sostiene es que todo aquello que decimos o que hacemos depende de una *situación*,¹³ y que todo posicionamiento ha sido producido por intereses y prejuicios ineludibles. Desde este punto de vista nunca hay, ni puede haber, un conocimiento libre de prejuicios. La idea de un texto originario, libre de toda interpretación, es un residuo metafísico (que para Nietzsche sería lo mismo que decir “platónico”), que curiosamente pone en el mismo bando al positivismo y a la metafísica clásica. Un texto sin interpretación sería lo mismo que decir un texto sin lenguaje, sin lectura. Esto es una *contradictio in terminis*, inaceptable desde un posicionamiento como el que adopto en este breve ensayo.

Pero además del perspectivismo y de las interpretaciones, otra de las tesis más decisivas de Nietzsche es la siguiente: sostener que “cualquier conocimiento es en perspectiva y que nada está libre de interpretación” supone también estar convencido de que todo aquello que uno dice o hace no puede estar libre de valor o, dicho de otro modo, “no hay nada libre de intereses”. Digámoslo todavía más radicalmente: *no hay conocimiento “objetivo”*. Esta idea es en particular relevante en ciencias humanas: la historia, la psicología, la pedagogía, la sociología, o mejor aún, los historiadores, los psicólogos, los pedagogos, los sociólogos, parten de manera más o menos explícita de un *posicionamiento axiológico*.¹⁴

13 Sobre la cuestión de la “situación”, la “situacionalidad” y el ser humano como ser situado, debo muchísimo a la excepcional obra de Rombach, *El hombre humanizado. Antropología estructural* (2004).

14 El positivismo (la pedagogía tecnológica) vendría a decir todo lo contrario: mientras que la ideología (la filosofía) tiene como base unos valores, la tecnociencia no. El positivismo sostiene que la ciencia y la tecnología son libres de valores. Esto es lo que resulta intolerable a ojos de las filosofías inspiradas en Nietzsche. La idea después de esto no es que la ciencia sea un modo de conocimiento que hay que vilipendiar, sino que no hay ningún modo de conocimiento privilegiado, no hay ningún modo de conocimiento puro, sino que todo ellos se construyen con base en unos prejuicios, unos valores, unos intereses, unas tradiciones, unos contextos...

En el verano de 1873, Nietzsche escribe un breve opúsculo titulado *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*. Insiste Nietzsche en la imposibilidad de acceder a la cosa en sí y concluye:

Por tanto, ¿qué es la verdad? Una multitud en movimiento de metáforas, metonimias, antropomorfismos, en una palabra, un conjunto de relaciones humanas que, elevadas, traspuestas y adornadas poética y retóricamente, tras largo uso el pueblo considera firmes, canónicas y vinculantes: las verdades son ilusiones de las que se ha olvidado que lo son, metáforas ya utilizadas que han perdido su fuerza sensible, moneda que ha perdido su imagen y que ahora entra en consideración como metal, no como tales monedas (1974: 91).

Nietzsche arremete aquí contra la idea constante de la metafísica (o de los metafísicos) que sostiene que existe la Verdad y que se puede descubrir. Esta Verdad metafísica, escrita en singular y en mayúscula inicial, es algo que se encuentra ahí afuera. Esta Verdad, en singular y en mayúscula inicial, se halla al margen del contexto (es una verdad descontextualizada), está fuera de toda relación (porque no es relativa a nada más que a sí misma, porque es absoluta), es universal, es incondicionada.

Esta idea de Verdad responde a una concepción "metafísica". La metafísica busca, y cree haber encontrado, un fundamento inconmovible e inmutable, libre de contingencia. Bien sea en un universo religioso o secularizado, la metafísica siempre se caracteriza por ofrecer un punto de apoyo, un fundamento eterno, inmóvil, universal, racional, sobre el que se pueda construir un sistema, sea del tipo que sea (tecnológico, moral, político, económico, religioso...).

La obra de Nietzsche denuncia ferozmente esta pretensión clásica de la metafísica, esta pretensión que consiste en creer que se puede descubrir un primer principio que sea

fundamento sólido del resto del edificio filosófico. La metafísica elude la finitud humana porque cree que es posible llegar al texto originario sin ningún tipo de mediación, un texto libre, independiente de todo contexto y, por tanto, de toda interpretación. La filosofía de Nietzsche es, en este sentido, una *genealogía*. Como ha mostrado Michel Foucault, *genealogía* no significa otra cosa (en el caso de Nietzsche) que la negativa a aceptar un *origen*, esto es, una Realidad, una Verdad, un Primer Principio Metahistórico (Foucault, 1997: 13).

[...] Si el genealogista se toma la molestia de escuchar la historia más bien que de añadir fe a la metafísica, ¿qué descubre? Que detrás de las cosas hay "otra cosa bien distinta": no su secreto esencial y sin fecha, sino el secreto de que no tienen esencia [...] (1997: 18).

En definitiva, dejar de entender la Verdad, la Realidad o el Sentido como la entienden los metafísicos, supone aceptar *la presencia inquietante de la contingencia*, es decir, admitir que la vida humana es finita y que no hay manera alguna, para los seres humanos, de sobreponerse a la contingencia. Esto, evidentemente, no significa que no pueda existir un sentido en las múltiples vidas que los seres humanos viven. Hombres y mujeres andan necesitados de sentido que funcionen como *praxis* siempre provisionales de "dominio de la contingencia".

Mi tesis es la siguiente: los hijos del tiempo necesitan inventarse *artefactos simbólicos* para dominar *provisionalmente* la contingencia. Es decir, los hijos del tiempo, mediante el incesante *trabajo del símbolo*, "reducen" la contingencia e inventan sentidos provisionales de sus vidas. Quiero insistir, no obstante, en el hecho de que todos estos *artefactos simbólicos* son *provisionales* y nunca podrán eliminar definitivamente el temor y la angustia ante el azar, el mal o la muerte. Es más, sería muy peligroso, desde el punto de vista de una antropología filosófica de la finitud, la aparición de *artefactos* (que en tal caso ya no serían *sim-*

bólicos) que pretendieran haber terminado definitivamente con el *drama* de la contingencia.

Entiéndase bien: es evidente que aceptar la ineludible contingencia de la vida no significa que tengamos que admitir sin más el absurdo de la existencia, sino otra cosa bien distinta. Admitir la inevitable presencia de la contingencia en todo lo que los seres humanos dicen o hacen quiere decir asumir que, en el universo humano, coexisten múltiples perspectivas de sentido nunca establecidas definitivamente. Aceptar la contingencia supone admitir que, en la vida humana, el azar, la provisionalidad, el instante, lo efímero y, por último, la muerte, desempeñan un papel fundamental.¹⁵ Desde esta perspectiva, nada sucede porque tenga que suceder, o porque “estaba escrito” en algún lugar, porque creer esto sería lo mismo que pretender admitir que existe un texto inamovible, redactado por alguien que ya conoce el final de la historia, que ya ha visto entera la película de nuestra vida. Sería, en definitiva, aceptar la existencia de un Absoluto. Creer en el *destino* es una herencia, un *resto teológico*. Además, afirmar que algo sucede *porque tiene que suceder* acaba implicando la aparición de mentes iluminadas, de sacerdotes, chamanes, gurús, o cualesquiera que sean, que pretenden presentarse como los únicos lectores de este texto absoluto, un texto en el que todo está escrito, el Bien, la Verdad, la Belleza, el Sentido..., y en consecuencia, ellos tendrán la obligación de imponerlo a los demás. Siempre que esto tiene lugar se inicia una *praxis adoctrinadora*. No puede ser de otro modo, el mundo posmoderno es un lugar de innumerables patologías producidas por el temor a vivir en un universo sin una Verdad Absoluta. En otras palabras, si bien es cierto que los seres humanos no soportan lo absoluto (Blumenberg, 2003), no lo es menos

el hecho de que muchos de ellos tampoco toleran su radical ausencia. Esta *nostalgia del absoluto* (Steiner, 2001) ha provocado la aparición de psicoterapeutas y asesores de todo tipo que se convierten en *domesticadores* de la simbolización humana.¹⁶ Todos ellos pretenden haber descubierto el *Camino a la Verdad* (son doctrinas soteriológicas) y por esta razón se autocalifican de “maestros de virtud”. Sus discípulos no tendrán otra cosa que hacer que repetir la palabra del maestro, una palabra que es la única verdad, una verdad definitivamente establecida, infinita, incontestable.

Estos “nuevos maestros” reproducen el viejo esquema metafísico que desde Nietzsche parecía fuera de combate. Creen que (bajo cualquiera de sus formas) existe, más allá del tiempo y del espacio, del azar y de la historia, un orden que determina el núcleo y el sentido de la existencia humana y establece una jerarquía de responsabilidades (Rorty, 1991: 17). Creo que el *perspectivismo* de Nietzsche es un magnífico antídoto para desenmascararles. Desde este punto de vista no tiene ningún sentido la creencia (metafísica) acerca de la Verdad o de la Realidad como algo que se descubre. Todo lo contrario. La Verdad es siempre y en todo momento *una* verdad, la Realidad es *una* realidad, y, por tanto, son verdades y realidades construidas, configuradas. Son verdades y realidades literarias, narrativas, simbólicas.

La diferencia entre la realidad y la verdad predicada por los metafísicos, por los positivistas o por los maestros de la virtud, por un lado, y las verdades literarias, por otro, es abismal. Los poetas, los novelistas, los ensayistas... hablan de lo individual, de lo contingente, de lo que nace y de lo que muere, del cuerpo y de

15 La narrativa de Paul Auster es un magnífico ejemplo de la “contingencia” de la vida. Véanse especialmente sus novelas *La trilogía de Nueva York* (1996), *La música del azar* (1998), y la más reciente *La noche del oráculo* (2004).

16 Una inquietante llamada de atención sobre esta cuestión es el polémico escrito de Sloterdijk, *Normas para el parque humano. Una respuesta a la “Carta sobre el humanismo” de Heidegger* (2001).

la carne, del espacio y del tiempo. Sólo los poetas, los narradores, los ensayistas son capaces de apreciar la pluralidad, la contingencia y la finitud de la vida (o de las vidas) humanas. Ellos no creen que haya un lugar privilegiado, neutral, desde donde sea posible comparar y decidir qué es lo verdadero y qué no lo es. Los metafísicos siempre han prometido lo mismo: un punto fijo en un universo cambiante. Pero desde un "punto de vista literario", no hay trascendental alguno, ni sujeto (Kant), ni comunidad ideal de diálogo (Apel / Habermas). Lo que hay siempre y en todo momento son seres humanos que nacen, viven y mueren. Y así también, los que practican el arte de la literatura, los enamorados de la palabra narrada, aman el detalle, se demoran en el detalle, en lo particular, en lo efímero, en lo relativo, aunque no por ello renuncian a lo universal, pero saben que a éste solamente se puede acceder desde lo particular, desde lo singular.

Lo que el artista, el poeta, el narrador o el ensayista se niegan a admitir es que exista un "punto arquimédico del conocimiento" (sea teórico o práctico), un punto privilegiado que sólo unos pocos iniciados puedan alcanzar. La literatura, si "sirve" para algo, es

[...] como remedio contra la idea de que la ciencia natural, la teología o la filosofía estarán alguna vez en condiciones de dar con la *única* descripción verdadera y real de la esencia del hombre (Rorty, 2002: 177)

La literatura nos enseña que toda descripción acerca de lo que los seres humanos son es precisamente eso, *una* descripción; nos enseña que toda verdad es *una* verdad, que toda realidad es *una* realidad, que todo sentido es *un* sentido. La literatura nos enseña que no hay un único sentido, que no hay algo así como "El Sentido", porque el sentido es siempre un sentido múltiple. La realidad de la que hablan los literatos es una realidad plural y contra-

dictoria, una realidad inscrita en un tiempo y en un espacio, en una tradición, en un lenguaje. En definitiva, la realidad literaria es "relativa" (que está en relación) al texto y a los contextos, una realidad finita.

Ni el poeta, ni el novelista, ni el ensayista creen, a diferencia de los metafísicos y de los científicos, que se pueda descubrir la Verdad, agarrarse a ella, ni que el conocimiento de la Verdad, de lo Bueno, de lo Bello o de lo Justo pueda mejorar en nada nuestras relaciones con el mundo, con los demás y con nosotros mismos. Al contrario, todos ellos saben que los seres humanos están inscritos en una tradición, entre múltiples tradiciones posibles.¹⁷ Ellos se plantean la posibilidad (en muchos casos la necesidad) de enlazar con su pasado, con su herencia cultural; pero es un enlazar que nunca supone un simple repetir, porque sus enlaces son interpretaciones y toda interpretación implica una transformación, toda lectura es una relectura, todo pensar es repensar. Ellos saben que nunca alcanzamos la verdad porque no hay una verdad a alcanzar, sino que siempre estamos interpretando, siempre nos situamos y nos volvemos a situar en nuestro tiempo y nuestro espacio, y que nunca estamos del todo ubicados, porque los seres humanos estamos siempre desubicados, al menos un poco desubicados, un poco extraviados. Decimos, volvemos a decir, nos desdecimos, lo que hemos dicho lo decimos de otro modo... No hay ni primera palabra ni última palabra, ni palabra inicial ni palabra final. Esto es, en una palabra, la "persistencia de la metamorfosis".

LA DIMENSIÓN "ÉTICA" DEL SÍMBOLO

He escrito más arriba que, para una antropología filosófica de la finitud humana, el sím-

17 Sobre la importancia de la tradición sigo pensando que la obra fundamental es *Verdad y método*, de Hans-Georg Gadamer (2001).

bolo, la expresión simbólica, la capacidad simbólica que poseemos todos los seres humanos resulta un aspecto ineludible en sus relaciones y en sus *praxis* cotidianas. Pero también advertía que, a diferencia de lo que suele suponerse, el símbolo no posee sólo una dimensión epistemológica, sino también, y especialmente, ética. ¿Qué significa esto? Veámoslo.

El símbolo posee una especial relevancia en una reflexión centrada en las metamorfosis, en su necesidad y en su importancia pedagógica. Pero más que definir qué es o qué significa “símbolo”, más que intentar responder a la pregunta “¿qué es el símbolo?”, prefiero —adoptando un quehacer antropológico y no metafísico—, reflexionar sobre los motivos y las necesidades que tiene los seres humanos del símbolo, de las palabras y de las expresiones simbólicas. La pregunta, entonces, no sería: ¿qué es eso del símbolo?, sino: ¿por qué necesitamos los hombres y las mujeres del inevitable “trabajo con el símbolo”? ¿Por qué razón tenemos necesidad de utilizar en nuestra vida cotidiana “expresiones simbólicas”? ¿Por qué, para los seres humanos, la simbolización resulta ineludible?

Se me ocurre que, como ya mostramos en otro lugar con Lluís Duch, una respuesta a estas preguntas podría ser la siguiente: la simbolización es el motor incansable del perpetuo movimiento interrogativo, a causa de la inaceptabilidad del mundo tal como nos lo hemos encontrado (véase Duch y Mèlich, 2005: 211). Los seres humanos nacemos en una situación, somos seres situados.¹⁸ Pero esta “situación” no aparece (casi) nunca como una situación definitiva. Siempre podemos (parcial y relativamente) cambiarla, o al menos necesitamos poder pensar en una situación “alternativa”. Cuando la “situación heredada” o “encontrada” se nos aparece de forma tan intensa que

no hace posible la imaginación de un mundo alternativo, el sueño de un mundo mejor, para hablar en términos de Ernst Bloch, entonces, decía, surge la depresión, la crisis de sentido. El símbolo, la expresión y la capacidad simbólica que poseen (y poseemos) estructuralmente todos los seres humanos muestra esta tensión entre el presente (la situación heredada o encontrada) y lo ausente (la situación deseada). El símbolo expresa la insuficiencia de todo presente y, al mismo tiempo, el sueño soñado despierto, lo utópico, la esperanza de que la situación heredada no sea lo último y no tenga la última palabra.

Univocidad, estabilidad, fijación, intransitividad, irreversibilidad, claridad y distinción... son características que no casan con el “trabajo del símbolo”. Allí donde hay símbolo hay metamorfosis. La *persistencia de la metamorfosis*, a la que alude el título de este ensayo, no es otra cosa que expresar la inevitable simbolización a la que está sometida todo lo humano. Allí donde hay “símbolo” también hay “metamorfosis” (véase Le Breton, 1999: 71). En ausencia de ellas, los seres humanos quedarían reducidos al momento presente, serían un mero “cuerpo presente” o, lo que es lo mismo, estarían muertos como seres humanos. Por su capacidad de expresión simbólica, los hombres y las mujeres están abiertos al deseo, un deseo que nunca podrá colmarse o saciarse por completo. El símbolo no puede ser “agarrado” por una univocidad canónicamente estabilizada. Todo lo contrario, es *equivoco*. Podríamos decir que la palabra simbólica, que el artefacto simbólico, se caracteriza porque siempre puede ser interpretado o leído de otro modo, porque siempre remite a otro, a otro significado, a otra realidad, a otra dimensión. Pero es necesario tener en cuenta que este “remitir” nunca puede ser del todo establecido o aclarado, es decir, jamás puede

18 La lectura del libro de Heinrich Rombach resulta aquí absolutamente necesaria. Véase *El hombre humanizado. Antropología estructural* (2004).

decidirse qué significa definitivamente un símbolo. No es posible establecer el significado del símbolo de manera concluyente.

En otras palabras: el símbolo es heterodoxo, escapa de las ortodoxias y es, en este sentido, un peligro para el orden del discurso, para el orden institucional. Este aspecto es sumamente importante, al menos por dos razones. La primera, porque la noción de símbolo es inseparable de la de interpretación, de la de traducción, de la de mediación. La segunda, porque el símbolo es siempre, de un modo u otro, la "presencia de una ausencia", esto es, de una alteridad oculta (pasada o futura). Estas dos características expresan dos aspectos que resultan ser antropológicamente decisivos, al menos desde el punto de vista de una antropología filosófica de la finitud, que es el nivel en el que me sitúo. Así, porque el símbolo es inseparable de la interpretación, podríamos decir que los seres humanos vivimos, nos guste o no, en un mundo interpretado, como expresa magistralmente el poeta Rainer Maria Rilke en la primera de sus *Elegías de Duino*. Pero, y esto es muy importante, este "mundo interpretado", que no es más que otra forma de denominar al "universo simbólico", es un mundo en el que, como sigue diciendo Rilke, "ya no nos sentimos seguros". Si hay símbolo hay, también, inseguridad, inestabilidad, transformación, finitud, ambigüedad. Al final de la octava elegía, Rilke se refiere a la vida humana como un perpetuo despedirse. La existencia humana siempre se encuentra "en camino", en permanente estado de metamorfosis, despidiéndose sin cesar: "Así vivimos nosotros, siempre en despedida" (Rilke, 1999: 91). Por esta razón, la vida humana, si es que quiere vivirse "humanamente" no puede dejar de ser *ambigua*. Su permanente transformación proviene de la libertad (o de la posibilidad), de la finitud (espacio-tiempo, contingencia, tradición), de la movilidad (de su fijación imposible). La ambigüedad es el resultado de nuestro ser en situación, de nuestro ser seres de lo posible (Duch y Mèlich,

2005: 182). Este primer aspecto, como veremos un poco después, es de suma importancia para aclarar esta dimensión "ética" del símbolo a la que aludía el título de este apartado. Precisamente porque hay ambigüedad la ética es posible.

El segundo aspecto que antes mencionaba también resulta de enorme interés. Decía que en la expresión simbólica siempre encontramos la "presencia de una ausencia". Esta idea es relevante por cuanto el mundo simbólico aparece como un universo de realidades múltiples, para hablar como Alfred Schütz. "Univocidad" no casa bien con "símbolo". Desde el momento en el que hay palabra simbólica hay palabra múltiple. El símbolo nunca es "uno", siempre es, como mínimo "dos". Dicho de otra forma: en el símbolo está presente en todo momento la alteridad. Ahora bien, ella puede ser una alteridad presente, pasada o futura. El símbolo se expresa, se desenvuelve temporalmente, en los tres éxtasis del tiempo (pasado, presente, futuro). Y este segundo aspecto también es decisivo para aclarar en qué consiste la dimensión "ética" del símbolo. Sólo es posible la ética si existe la alteridad, sea en forma de presencia, sea en forma de ausencia, y toda presencia es siempre, de una manera u otra, una forma de ausencia.

La cuestión del "símbolo", por tanto, nos ubica frente a la pregunta por la "ética". Insisto: no debe, pues, entenderse el símbolo sólo desde un punto de vista gnoseológico, sino básicamente ético. Y una afirmación como la que acabo de realizar es pertinente en un mundo posmoderno, en el que ya "Dios ha muerto", ya que no hay un "Sentido" metafísico, meta-histórico, trascendente, plenamente compartido, necesitamos otra forma de contemplar la ética. Por lo pronto, frente a las éticas modernas, obsesionadas con la fundamentación y la universalidad, una ética que desee sobrevivir en un mundo posmoderno debe aceptar que nunca encontrará, y tampoco sería

deseable hallar, un código con fundamentos universales e inamovibles.¹⁹

Desde una perspectiva “moderna” la ética sufre en condiciones de incertidumbre. Sin embargo, para una antropología de la finitud, si no renunciamos al ideal y al método cartesiano (a las “ideas claras y distintas”), la ética es imposible. A ojos de las filosofías modernas, la ética parecería amenazada en un universo posmoderno, o “líquido”, por utilizar la acertada expresión de Bauman. Sin embargo, esto no es realmente así. Sólo una determinada concepción de la ética no sobrevive en un mundo líquido. En pocas palabras: es posible una *ética posmoderna*. Pero, ¿cuáles serían sus características?

Lo que a continuación intentaré resumir con suma brevedad es el hecho de que una ética en la actualidad, tal y como yo la concibo, no tiene más apoyo que las palabras humanas. Es la palabra simbólica, la capacidad de expresión simbólica que poseemos hombres y mujeres, la que hace posible que se den relaciones éticas. Veámoslo.

La primera de las características que esta ética posee es el hecho de la ambigüedad y la ambivalencia. A diferencia de una ética deontológica, la ética simbólica no sólo no se ve afectada por la ambigüedad, sino todo lo contrario: ella es su condición de posibilidad. Sólo hay ética si hay sombras, claroscuros o, para decirlo en mis propios términos, sólo hay ética en un universo habitado por seres humanos que se reconocen finitos, ambiguos, ambivalentes. Frente a una ética “moderna” que cree que las aporías son conflictos mo-

mentáneamente no resueltos, pero que se podrán resolver en un futuro más o menos próximo, una ética simbólica sabe que aquellas son necesarias para establecer relaciones éticas, y la pedagogía debe contribuir al aprendizaje de una forma de vida sin asideros fijos.

Necesitamos aprender a vivir sin estas garantías, conscientes de que éstas jamás podrán darse; que una sociedad perfecta, al igual que un ser humano perfecto, no es una posibilidad viable, y que los intentos de demostrar lo contrario no sólo resultan en más crueldad sino, ciertamente, en menos moralidad (Bauman, 2004: 18).

Aprender a vivir sin garantías es lo mismo que aprender a vivir en el incesante flujo de las metamorfosis, aprender a vivir en la inacabable transformación. Esto no significa, en modo alguno, que los seres humanos podamos existir libres de puntos de referencia. Es necesario, para mantener nuestra salud existencial, “dominar la contingencia”, crear asideros, siempre provisionales, construir “máscaras” para sobrevivir cuando el flujo de las metamorfosis resulta insostenible. Aunque a veces le parece angustiante, el ser humano no está fijado de forma definitiva. Somos seres en proceso, en cambio, en busca de posibilidades siempre inciertas.²⁰

La segunda característica de una ética simbólica es el “sentimiento”. Frente a la razón ética como “razón pura práctica” propia de la modernidad instaurada por Kant en su *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* (1977), una antropología posmoderna cree que la ética está más cerca del sentimiento que de la razón, del *pathos* que del *logos*. Veamos.

19 Como advierte Zygmunt Bauman, ahora sabemos que “una moral no aporética, no ambivalente, una ética universal y con ‘fundamentos objetivos’ es una imposibilidad práctica, quizás incluso un oxímoron, una contradicción” (2004: 17).

20 Para reflexionar sobre la relevancia que tiene esta antropología posmoderna en educación, véase Greene, *Liberar la imaginación* (2005: 70-71).

Si —como ya se ha dicho— la ética es ante todo una relación con el otro, la pregunta entonces parece obvia: ¿existe algún tipo de relación antropológica que haga explícita la ética? Es éste el momento de situar a la *simpatía* o, quizá mejor, a la *compatía* en un lugar privilegiado. El “sufrir con el otro”, o “la participación en el sufrimiento del otro” es, para decirlo con Octavio Paz, una de las claves del verdadero amor: la *compatía* (Paz, 2003: 600). En este sentido, una ética simbólica es una *ética de la amistad*. De hecho, como Emilio Lledó se ha encargado de mostrar, la relación entre el “símbolo” y la “amistad” es evidente en el mundo y en la lengua griega. Voy a citar un largo fragmento del último libro de Lledó, *Elogio de la infelicidad*, en el que se explica esta cuestión con suma claridad:

El verbo *sympállein* significa “juntar”, “reunir” incluso “cambiar” (palabras), “explicar”, “interpretar”. El sustantivo *symbolon* era algo real, un objeto, un trozo de madera, o incluso de metal partido en dos, y cuyas partes se daban a personas diferentes, a algún viajero que al llegar a su destino, entregaba esa mitad, que había de evocar al receptor el otro trozo en manos de una persona amiga. Era, pues, testimonio de *philia*, de amistad, y aquel que lo entregaba era recibido con el mismo afecto, que el amigo que guardaba la otra mitad del *symbolon*.

Este pequeño objeto viajero era, pues, una especie de concreto y singular pasaporte que, en su ruptura, en su *mediación*, por su *medio*, por su *mitad*, manifestaba que en el ideal de reconocimiento de la otra mitad lejana, se producía la síntesis de un recibimiento en el amor (2005: 102).

La ética es amistad, es una percepción afectiva (simbólica) en la que vivimos la alteridad del

otro en el ámbito de lo propio, de lo personal, de lo único, de lo irreplicable (86). Y es especialmente en el momento del sufrimiento del otro, es en este instante en el que la relación ética se expresa de modo intenso. De ahí la *compatía*. Y de ahí también el hecho de que una ética de la educación acabe siendo, desde esta perspectiva, una patética de la educación.²¹

La tercera característica de una ética simbólica es su ineludible situacionalidad. Mientras que los animales viven en “textos” inamovibles, los seres humanos no podemos escapar de los múltiples y variados contextos en los que inevitablemente nos encontramos a lo largo de nuestras vidas. Por eso, la ética tiene que ver con la situación concreta, con el contexto, con el *hic et nunc*, mucho más que con la universalidad. Esta afirmación, a diferencia de lo que piensa la ética moderna, no avala ni supone una apología del relativismo moral, aunque —todo hay que decirlo— tampoco viene mal una dosis de relativismo.²²

UNA PEDAGOGÍA SIMBÓLICA

Los seres humanos, en la medida en que somos animales simbólicos, siempre estamos en trayecto, en camino, siempre andamos despidiéndonos (Rilke). ¿Cómo imaginar desde esta antropología las relaciones educativas?

Digamos, en primer lugar, que una pedagogía simbólica (o literaria, o poetizada...) solamente podría sobrevivir en una cultura del deseo, de la insatisfacción, en la que nada ni nadie puede saciarla.²³ El conocimiento que en esta cultura tendría lugar es, sin duda, el

21 Lo insinué en Mèlich, *Filosofía de la finitud* (2002).

22 Véase la conferencia de Oz, *Contra el fanatismo* (2003).

23 En este sentido estoy de acuerdo con Richard Rorty cuando dice que “una cultura poetizada sería una cultura que no insiste en que veamos en ella el verdadero muro detrás de los muros pintados, la verdadera piedra de toque de la verdad en tanto opuesta a las piedras de toque que son meramente artefactos culturales. Sería una cultura que, precisamente por apreciar que todas las piedras de toque son artefactos semejantes, se fija como meta la creación de artefactos cada vez más variados y multicolores” (Rorty, 1991: 72).

de lo inseguro, lo frágil, lo provisional y lo efímero. Si llegamos a buen puerto y encontramos una casa, no podremos olvidar que “estamos de alquiler”, que nuestra estancia en ella tiene “fecha de caducidad”, aunque no la sepamos. No podemos olvidar que nunca somos propietarios de nuestro espacio ni de nuestro tiempo. Por eso la identidad que quiere formar una pedagogía simbólica sería una identidad narrativa.²⁴

Pero hay otro aspecto a considerar, otro aspecto que creo, como ya he puesto de manifiesto en el apartado anterior, es decisivo en una antropología filosófica de la finitud humana: la *ética*. Adoptar una perspectiva *no metafísica*, sino *antropológica*, no implica en absoluto una debilidad ética. Lo dicho hasta ahora nada tiene que ver con una *ética mínima*, sino todo lo contrario. No es más débil una ética que no tenga fundamento (como la que propone una antropología de la finitud) que una ética con un fundamento ontológico, o teológico, por ejemplo. Una ética simbólica no puede apelar a ninguna instancia metafísica o metahistórica para legitimarse, pero no por ello es una ética débil. Al contrario. La fortaleza de una ética simbólica radica precisamente en su ausencia de fundamento. A una ética, como la que estoy presentando, le es suficiente con la presencia / ausencia del otro, con la alegría y el sufrimiento del otro, le es suficiente con *la sensibilidad frente al mal*. Por eso una ética simbólica es, también siempre y en todo momento, una *patética*. Y es esta sensibilidad ante el sufrimiento del otro la que la educación tiene que procurar transmitir.

Entonces, y dicho esto, ¿cómo imagino *la relación maestro-alumno*? Por lo pronto, como una relación en la que el maestro no pretende poseer el monopolio de la Verdad. El maestro cree que más que verdad o verdadera, *la literatura es veraz*. Como dice Rorty,

[...] la Verdad es atemporal y eterna, sólo que no se sabe muy bien cuándo se está en posesión de ella. La veracidad, en cambio, es temporal, contingente y frágil, como también la libertad (2002: 25-26).

La veracidad simbólica no es verdad porque se ajusta a una realidad comprobable, porque sea demostrable, porque no lo es (de hecho nada lo es), sino porque produce un “efecto de sentido”. Pero ¿qué es “aprender de un efecto de sentido”? Aprendemos de efectos de sentido no por la verdad de las cosas (de los libros, de los cuadros, de las sinfonías), sino por sus interpretaciones, porque nos *abren sentidos*, porque *nos provocan* o *nos promueven* sentidos. Lo que se da en la transmisión educativa no es un o el “sentido de la vida”, no se transmite “el camino”, “el buen camino”, “el camino correcto”, sino la *apertura* del pensar, del hacer, del sentir..., del sentido. Aprender de un efecto de sentido no es sino aprender a ir más allá de todo sentir dado; no es aprender un texto, o una ley, o una norma, sino su *afuera*, lo que no está en el texto, en la ley o en la norma; es aprender lo otro, lo múltiple, las múltiples posibilidades de sentido del texto que nunca podrán determinarse del todo. Esta es, por otro lado, la definición que Odo Marquard da de la *hermenéutica*. A saber: “La hermenéutica es el arte de extraer de un texto algo que no se alberga en su interior” (2000a: 125). O, como escribe Octavio Paz:

[...] El sentido es aquello que emiten las palabras y que está más allá de ellas, aquello que se fuga entre las mallas de las palabras y que ellas quisieran retener o atrapar. El sentido no está en el texto sino afuera. Estas palabras que escribo andan en busca de sentido y en esto consiste todo su sentido (2001: 111-112).

24 El ciudadano-lector se pasea por los libros, lee, releo, marcha hacia un futuro sin tener demasiado claro hacia dónde se dirige, no sabe a ciencia cierta qué es lo que busca, entonces vuelve atrás, enlaza con lo pasado, recuerda lo que ha olvidado, recuerda su vida o la de sus antepasados, recupera un texto perdido entre los múltiples de su biblioteca... y así sucesivamente.

Obviamente, todo aprender de un efecto de sentido puede llevar consigo una *crisis* de sentido. En efecto, este aprendizaje remite también a este otro aspecto inquietante: la crisis de un “mundo dado por supuesto”. Desde el momento en que habitamos el mundo vivimos no solamente *con* los otros, sino *frente* a ellos, frente a *cada uno* de ellos, frente al que se me presenta como *rostro*, como *único*, como portador de un *nombre*. Este otro singular que *me apela* o *me encara* me recuerda que nunca estoy completamente solo en la configuración del sentido, en la invención del sentido (o sentidos). Esta presencia del otro me conmina a decidir *éticamente*. Pero la ética no se concibe aquí como deontología, como un saber anclado en unos principios metafísicos, sino como una expresión antropológica. Quiero decir: somos éticos porque desde el comienzo estamos en un tiempo y en un espacio *en-relación-con-los-otros*. Somos seres relacionales. Pero esta relación no es meramente un estar *junto* a otro, sino *frente* a él / ella. La relación ética es una relación *cara a cara*, porque nos sitúa a cada uno de nosotros *frente* a otro, que siempre es un otro concreto. Así pues, ningún efecto de sentido puede obviar, aunque uno lo quisiera, al otro, porque es él el que me hace frente, el que se me encara y me recuerda a cada instante que soy responsable de su suerte. Yo puedo ignorarlo, por supuesto, pero él o ella continúa estando allí, llamando mi atención. Por supuesto, y hay que insistir en ello, pueden darse efectos de sentido indiferentes al otro, pero él o ella persisten en su llamada a mi *deferencia*.

Creo que la relación educativa puede comprenderse claramente desde este punto de vista. Tanto en la paternidad (maternidad), como en el magisterio, por ejemplo, se expe-

rimenta algo que resulta difícil de expresar con palabras: la presencia del otro que quiere llamar mi atención y al que tengo, de un modo u otro, que responder. El modo como se concreta esta respuesta lo llamo *ética* y, para ser más explícitos, *compasión*. En las lenguas derivadas del latín la palabra *compasión* significa que no podemos contemplar impasibles el sufrimiento de los demás; significa saber vivir junto al otro su desgracia, pero también sentir con él cualquier otro sentimiento: alegría, angustia, felicidad, dolor... Pero hay que tener bien presente que la relación compasiva con el otro puede ser portadora de efectos de sentido, pero también suele ser profundamente crítica con los proyectos vitales que uno ya había construido o establecido, porque, además, en muchas ocasiones el efecto de sentido deconstruye el sentido que uno se había previamente configurado (lo cual no lo contemplo en modo alguno negativamente). En cualquier caso, queda fuera de toda duda el hecho de que el sentido se construye o deconstruye en función de las formas y maneras con las que nos relacionamos con el mundo, con los otros y con nosotros mismos.²⁵

En un mundo en el que el *sistema tecnológico* se ha impuesto como horizonte único de saber, la *literatura* se convierte, desde una perspectiva netamente pedagógica, en imprescindible. Cuanto más moderno (o posmoderno) se vuelve el mundo, más andamos necesitados de la literatura. Las narraciones serán más necesarias cuanto más tecnológico sea el mundo.²⁶ Desde el punto de vista de una antropología de la finitud, las pérdidas que supone el proceso de modernización (Odo Marquard diría “los daños de la modernización”), deben ser *compensadas* por las narraciones.²⁷ En efecto, la literatura puede reanimar tradicio-

25 Una relación que en el caso de una educación literaria siempre está poco o mucho mediada por los textos.

26 O, en palabras de Odo Marquard, “cuanto más moderno se vuelve el mundo moderno, tanto más inevitables son las ciencias del espíritu” (2000b: 112).

27 Para Marquard esta tarea narrativa corresponde a las ciencias del espíritu. Creo queabría que añadir aquí a la literatura.

nes con las que uno se puede (siempre relativamente) identificar (Marquard, 2000b, 117-118); pero la literatura también puede evocar nuevas interpretaciones a partir de las antiguas. La literatura puede liberar al mundo moderno del peligro de una historia única, del monolingüismo, del Sentido, de la Verdad inmutable, definitiva, eterna. Estoy completamente de acuerdo con Odo Marquard, "la polimiticidad es saludable, mientras que la monomiticidad es dañina" (2000a: 107). Por eso, literatura y monomiticidad resultan ser conceptos incompatibles.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BAUMAN, Z., 2004, *Ética postmoderna*, Buenos Aires, Siglo XXI.

BLUMENBERG, H., 2003, *Trabajo sobre el mito*, Barcelona, Paidós.

CANETTI, E., 1994, "La profesión de escritor", en: *La conciencia de las palabras*, México, Fondo de Cultura Económica.

DESCARTES, R., 1980, *Discurso del método*, Madrid, Espasa-Calpe.

DUCH, L., 2002, *Antropología de la vida cotidiana. Simbolismo y salud*, Madrid, Trotta.

DUCH, L. y Mèlich, J.-C., 2005, *Escenarios de la corporeidad*, Madrid, Trotta.

FOUCAULT, M., 1997, *Nietzsche, la genealogía, la historia*, Valencia, Pre-Textos.

GADAMER, H.-G., 2001, *Verdad y método*, Salamanca, Sígueme.

GALIMBERTI, U., 1999, *Psiche e techne. L'uomo nell'età della tecnica*, Milán, Feltrinelli.

GREENE, M., 2005, *Liberar la imaginación*, Barcelona, Graó

HEIDEGGER, 1995, *Caminos del bosque*, Madrid, Alianza.

HOFMANNSTHAL, H., 2001, *Carta de Lord Changos*, Barcelona, Alba.

KANT, I., 1977, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Madrid, Espasa-Calpe.

LE BRETON, D., 1999, *Antropología del dolor*, Barcelona, Seix Barral.

LLEDÓ, E., 2005, *Elogio de la infelicidad*, Madrid, Cuatro Ediciones.

MARQUARD, O., 2000a, *Adiós a los principios*, Valencia, Alfons el Magnànim.

_____, 2000b, *Apología de lo contingente*, Valencia, Alfons el Magnànim.

_____, 2001, *Filosofía de la compensación. Escritos sobre antropología filosófica*, Barcelona, Paidós.

MÈLICH, J.-C., 1996, *Antropología simbólica y acción educativa*, Barcelona, Paidós.

_____, 2002, *Filosofía de la finitud*, Barcelona, Herder.

_____, 2005, "Del símbolo", en: Larrosa, J. y C. Skliar, *Entre pedagogía y literatura*, Buenos Aires, Miño & Dávila.

NEHAMAS, A., 2002, *Nietzsche, la vida como literatura*, Madrid, Turner, Fondo de Cultura Económica.

NIETZSCHE, F., 1974, "Introducción teórica sobre la verdad y la mentira en el sentido extramoral", en: *El libro del filósofo*, Madrid, Taurus.

_____, 1979, *La genealogía de la moral*, Madrid, Alianza.

_____, 2000, *Más allá del bien y del mal*, Madrid, Alianza.

OZ, A., 2003, *Contra el fanatismo*, Madrid, Siruela.

PAZ, O., 2001, *El mono gramático*, Barcelona, Seix Barral.

_____, 2003, *Ideas y costumbres*, Barcelona, Galaxia Gutenberg.

PLESSNER, H., 1969, *La risa y el llanto*, Madrid, Revista de Occidente.

_____, 1983, "Die Frage nach der Conditio humana", en: *Conditio humana. Gesammelte Schriften VIII*, Frankfurt, Suhrkamp.

PUTNAM, Hilary, 1988, *Razón, verdad e historia*, Madrid, Tecnos.

RILKE, R. M., 1999, *Elegías de Duino*, Madrid, Hiperión.

ROMBACH, H., 2004, *El hombre humanizado. Antropología estructural*, Barcelona, Herder.

RORTY, R., 1991, *Contingencia, ironía y solidaridad*, Barcelona, Paidós.

_____, 1993, *Ensayos sobre Heidegger y otros pensadores contemporáneos*, Barcelona, Paidós.

_____, 2000a, *El pragmatismo, una versión. Antiautoritarismo en epistemología y ética*, Barcelona, Ariel.

_____, 2000b, *Verdad y progreso. Escritos filosóficos 3*, Barcelona, Paidós.

_____, 2002, *Filosofía y futuro*, Barcelona, Gedisa.

SLOTERDIJK, P., 2001, *Normas para el parque humano. Una respuesta a la "Carta sobre el humanismo" de Heidegger*, Madrid, Siruela.

STEINER, G., 2001, *Nostalgia del absoluto*, Madrid, Siruela.

WETZ, F. J., 1996, *Hans Blumenberg. La modernidad y sus metáforas*, Valencia, Novatores.

WITTGENSTEIN, L., 1982, *Diario filosófico, 1914-1916*, Barcelona, Ariel.

REFERENCIA

MÈLICH, Joan-Carles, "La persistencia de la metamorfosis. Ensayo de una antropología pedagógica de la finitud", *Revista Educación y Pedagogía*, Medellín, Universidad de Antioquia, Facultad de Educación, vol. XVII, núm. 42, (mayo-agosto), 2005, pp. 11-27.

Original recibido: julio de 2005

Aceptado: julio de 2005

Se autoriza la reproducción del artículo citando la fuente y los créditos de los autores.

