

---

## SOBRE IDENTIDAD Y EDUCACIÓN

---

*Héctor Salinas Fuentes*

La sabiduría sólo te encubre la vida.  
(la sabiduría es como una ceniza gris  
y fría que cubre las brasas)

L.W.

La sociedad postindustrial aparece como uno de los rostros de un periodo en que se han multiplicado los discursos y los mensajes. Por ello, esta época también es conocida como la de la informatización. Dos rostros que tienen por alma, si así se puede nombrar, la esencia de la época: la pérdida de un principio unificador único, es decir, y dicho de otra manera, la proliferación de discursos o juegos de lenguaje ponen a la verdad (concepto éste que nos sirve como representativo de otros tantos como el de justicia, progreso, etc.) ante una difícil legitimación desproblematizada. La contextualización parece reclamar una legitimidad que no coincide con su prolongación en la universalización. El postindustrialismo, la sobreabundancia de mensajes y la contextualidad de la verdad ponen al individuo en una situación de inseguridad generalizada. Toda esa fragmentación que recibe el nombre de postmodernidad cae sobre la soledad del sujeto, obligándolo a hacer girar sobre su capacidad reflexiva todas las señales ambiguas de la época. Al contrario de lo que se pensaba, la especialización de los discursos y su abundancia, junto con la contextualización de la racionalidad, que retoca el tejido social y modifica roles y funciones, no han traído claridad, estabilidad ni confianza, sino un angostamiento, es decir, la generalización de la angustia. Angustia vital, angustia de mundo.

Voy a intentar señalar, a partir de un diagnóstico de la época y de las éticas que sobre ella se dibujan, las condiciones de la identidad posible.

La postmodernidad señala una crisis general de la cultura. Si no una despedida de la modernidad, cuando menos un prestar atención a los olvidos que en ella se han dado, a saber, realzar de la ciudad su condición de lugar común de convivencia por encima de su funcionalidad productiva. Lo anterior se resume en la denominada calidad de vida, esto es, que los ámbitos técnicos, estéticos y éticos se resuelvan de manera digna para todos y cada uno de los ciudadanos, en donde lo ético debe ser pensado como el fundamento de la proyección individual. Aquí es donde la educación hace o debería hacer llegar sus discursos y, sobre todo, sus prácticas. Si el horizonte cultural acusa una crisis, cada uno de sus discursos acusa los efectos de ese hundimiento caótico. La perspectiva pedagógica recibe esa desarmonía de la época reinterpretándola de acuerdo con su funcionalidad, es decir, cae en la cuenta de revisar la dialéctica entre la instrucción y la formación, toda vez que no es exclusivamente el rol el que se extravía y padece al interior de nuevos requerimientos, sino que es el individuo real el que padece los efectos de las nuevas dislocaciones. De otra manera, y adelantando la suerte que pretende tener este trabajo, se trataría de hallar en el pensar poético el contrapunto del pensar técnico, como fórmula para conseguir que la instrucción sea gestionada por la formación, que el rol sea gobernado por el individuo y, en general, que la presencia en el mundo de cada cual sepa pivotar sobre su dimensión ética.

La época, siguiendo a Taylor, padece tres formas de malestar, es decir, “aquellos rasgos de nuestra cultura y nuestra sociedad contemporáneas que la gente experimenta como pérdida o declive, aun a medida que se ‘desarrolla’ nuestra civilización”.

Tales formas serían el individualismo moderno, el predominio de una razón instrumental y el despotismo de una sociedad tecnológico-industrial, lo cual se explica, simultáneamente, como la retirada de los grandes relatos que orientaban los comportamientos individuales, obligando a la autosustentación; como el olvido de la razón humana o la absorción de ésta por la razón social, y, finalmente, como la generalización del dominio burocrático. Esto, lejos de resolver la tensión entre la emancipación y la sujeción social, ha introducido una mayor sensación de desamparo y de ausencias de perspectivas clarificadoras. Todo ello converge en lo que Weber llamó el desencantamiento del mundo: el mundo ha perdido su capacidad de encantar, ahora el individuo tiene que reencantarlo desde sí mismo. Convertido él mismo en una síntesis del mundo y de soledad reflexiva, debe conjugar su existencia con los

acontecimientos del mundo, asignándose la dignidad de ser consciente, reflexivo e interpretador, es decir, constructor de su visión de mundo y de su proyecto particular.

La complejidad está ahora en lo social, una estabilidad inestable, y en el ser humano, otra estabilidad inestable. Este salto en la conciencia individual es de carácter irreversible. La única posibilidad de intentar la solución es encararlo. El problema es fundamentalmente político (acerca de la *polis* y de todo lo que en ella interviene). No es ésta la perspectiva que aquí se despliega, pero si perdemos de vista esos elementos determinantes de la vida social, hablar de ética o de formación se resumiría en un intento de administrar, terapéuticamente, síntomas que tienen su origen en otro lugar. El problema de la formación del ser humano tiene antecedentes en todas las culturas y épocas. Dentro del periodo que estamos delimitando, podemos dar con una figura representativa que asistió y padeció la bifurcación que está en el inicio de nuestra época. Me refiero a Hölderlin, quien vivió en su propia subjetividad la escisión al sentir la tensión de dos fuerzas que se separaban, según él, de manera irreversible: la espiritualidad técnica y la espiritualidad poética. En línea recta con Hölderlin, Nietzsche despidió la modernidad y, con ella, todo el pensar occidental, entendiéndolo como un intento de encubrir la verdadera realidad de la existencia humana. La muerte de Dios es el resurgir de un pensamiento que, al estilo griego, quiere mirar de frente a la vida, esto es, del pensamiento trágico. Aquí se anuncia el diagnóstico de Weber y el posterior de Taylor. Ambos se ven obligados a dialogar o polemizar con el pensar de Nietzsche, antes de reconocer los rasgos de la época. Sobre este diagnóstico la educación tendrá que proponer sus opciones.

En este marco destacan tres opciones éticas. Se trata de las alternativas que con mayor claridad se dibujan actualmente: a) la discursiva que propugna Habermas; b) la individualista, que tiene su referencia en Nietzsche, y, por último, c) la que se orienta hacia una espiritualidad mística. A mi modo de ver, estas tres éticas se diferencian más porque se inclinan hacia una preferencia específica, que por su total contraposición. Entiendo que las tres tienen un similar punto de partida y una disposición a coincidir en su proyección.

a) Habermas eleva la razón comunicativa a referente ético. Entiende la racionalidad como una habilidad que permite establecer acuerdos entre unos afectados que se sitúan en igualdad de condiciones. Es una habilidad que, junto con el hombre y por su gestión, sigue el curso de

una evolución histórica, progresando en la resolución de las dificultades sociales y técnicas. La racionalidad arranca de un contexto intersubjetivo y se proyecta sobre ese mismo contexto. Su elemento y su potencia son el lenguaje. En él se establece la verdad, que no tiene que ver con las sensaciones individuales, sino con los argumentos que justifican las inclinaciones e intereses de los miembros de una comunidad. Bajo la mirada de esta ética discursiva, el dominio de un pensar instrumental se explica por el predominio del sistema político y económico, como dos sistemas que se han independizado en su funcionalidad, pero que no se legitiman sino por recurso a una comunicabilidad distorsionada. En otras palabras, la racionalidad instrumental depende de una racionalidad comunicativa que está permanentemente en su base. Entonces, la identidad emancipada es dialógica, es decir, construida a partir de una situación que busca anticipar una situación ideal de diálogo, en mundos de la vida compartidos y que neutralicen la instrumentalización. Esos mundos de la vida deben ser reconquistados para la racionalidad comunicativa, una reconquista que depende del uso y de la potencialidad que ésta incorpora en la relación vivencial. En ellos se da una relación intersubjetiva en que se pueden problematizar saberes prácticos referidos a las estructuras de la personalidad, a lo social normativamente regulado y a la tradición cultural; todo ello entrelazado. Mundos objetivo, subjetivo y social se mezclan en un saber de fondo que conectan con competencias humanas universales.

Se trata, entonces, de invertir la direccionalidad de las influencias, reconquistar el mundo de la vida según una interpretación que redefine las condiciones de validez y reconstruya la identidad del yo, pero, esta vez, de acuerdo con el propio desarrollo cognitivo-emocional, con su pertenencia a la sociedad y con el hecho de compartir la naturaleza humana. Esta ética discursiva alude a la responsabilidad que implica la intersubjetividad y, en ella, reconocerse igual y, simultáneamente, distinto del resto. Como ética reivindica una racionalidad que busca el equilibrio entre lo social y lo individual, utilizando, como vía para este fin, el consenso entre iguales, e intentando mantener esa normatividad legítima y justa prometida por la modernidad; se sugiere que ésta aún no está acabada. En Habermas, y este es el lugar de llegada de sus críticos, tiende a predominar una racionalidad social que mantiene la intención de ser operativa, falible (véase *Pensamiento postmetafísico*), pero eficiente en su capacidad de orientar la emancipación individual en un marco social que busca relegitimarse: el comunicativo. Se conser-

va, y esto es algo que debe destacarse, el optimismo en el devenir social.

b) Para Nietzsche, el nihilismo representa el diagnóstico de su época. Es desde esta perspectiva que nos propone una despedida de la modernidad. Superar la moral y desplazarse hacia un periodo extramoral significa dejar atrás la moral platónica, cristiana y, con ello, las ideas modernas. Entiende que se debe encarar la vida sin resentimiento, enfrentarla al modo de los trágicos y, por esto, entrar en la extramoralidad también significa recuperar la antigua disposición de los griegos anteriores a Sócrates. Recuperar la sabiduría arcaica, es decir, poner el pensar en contacto con la experiencia real de vida, salirse de las construcciones metafísicas y regresar a la vida, al Ser. Allí donde, en situación de polémica irreconciliable, todo está presente: la grandeza y la miseria del hombre y del mundo. Esta nueva mirada define al hombre según una pluralidad en posesión de un alma agonística. Esto, por un lado, lo vincula al espíritu pesimista de los antiguos griegos y, por otro, define al mundo, a la cultura, como el universo simbólico en donde se dan las estrategias de reconocimiento (la gestión del conocer, en la cual destaca la figura del filósofo), la expresividad humana de ese conocer (que tiene al poeta por máxima representación) y la figura del hombre (en el cual se da la acogida, la aceptación y la conceptualización del conocer).

Entonces, para encarar el nihilismo, nos propone un nuevo pensar, un pensar donde por encima del saber interesa el gesto mismo en que éste se realiza. Propone la honestidad de un empeño que quiere evitar la mentira. La vida, a través de la mirada de los trágicos, no tolera enmascaramientos, se acepta tal cual es, sin construcciones artificiales que pretendan neutralizar sus elementos “negativos”, reconoce la apariencia como apariencia y asume la verdad como ficción. El pensamiento trágico, desterrado por Platón, y aún más por el cristianismo, reaparece para nombrar al hombre en toda su complejidad y profundidad. De acuerdo con estos antecedentes, el pensar de Nietzsche apunta a la cultura. Para él lo que está en juego bajo el peso del nihilismo es la espiritualidad de Occidente. Esto explica el carácter combativo de algunas de sus obras, puesto que apuntan a desarmar el armazón cultural moderno que se sostiene en la verdad social que, a modo de una segunda naturaleza, recubre y explica lo “verdadero” de la existencia humana. Así, Dios ha muerto, representa el hundimiento de la razón y de la fe en el progreso, tras lo cual toda especialización del saber es arrastrada hacia la desconstrucción. En consecuencia, de lo que se trata es de repensar la existencia

tal cual es, pero desde el hundimiento de los entramados, es decir, desde el caos, esto es, desde una diversidad contradictoria de pulsiones, desde una heterogeneidad de fuerzas en pugna, que buscan imponer mutuamente su disposición interna, su ley. Nietzsche se encara a la cultura, pero toma distancia y hace girar la moralidad en una opción individual, de aquí que para él: "No existen fenómenos morales, sino sólo una interpretación moral de los fenómenos".

Reabre un perspectivismo atado a la experiencia individual, a una exégesis real y contextual pero, sobre todo, a la capacidad de cada cual de soportar sus propias verdades. La opción moral es claramente individual y, una vez negada la generalización, su vía individual no necesariamente tiene que pensarse como desvinculada de la comunidad, sino en conflicto con ella para reivindicar una nueva figura humana, una figura que vaya más allá de modelos fabricados por los sistemas políticos coyunturales. Cuando nos propone superar al individuo moderno comparte, en cierta manera, la intención de Habermas de completar al hombre moderno emancipándolo.

c) El hombre parece darse a pensar entre dos abismos que conservan lo misterioso, dos abismos entre el nacer y el morir que, al igual que el origen y el destino de la cultura, parecen presionarlo, angustiarse y dirigirlo hacia la búsqueda de los sentidos presentes en épocas simbólicamente estructuradas. Hablar de una ética mística no es otra cosa que señalar una actitud original del hombre ante la existencia. Se trata de una manera de sentir el mundo y la vida. No es una actitud de impotencia. Es, después de reconocer la impotencia del conocimiento humano y sus límites, sostenerse en esquemas falibles y aparentes, asumiendo que la existencia individual fluye en la existencia toda, en donde la existencia es el juego de todos los acontecimientos en los cuales el hombre es un juego singular y un jugador más. De aquí que esa actitud busque la unidad del alma individual con el amplio horizonte existencial, una unidad indescifrable, pero sentida, que contempla todas las vivencias al interior de una búsqueda individual que se aleja de lo concreto, pero que no elimina contactos con el mundo. Es otra manera de dialogar con el mundo. Esa concreción mundana se traduce en dar con una medida religiosa ante la vida común, religiosidad singularizada, no institucional, que permanece en una disposición reverenciante hacia lo sagrado que abraza cada destello de mundo. Sintetizando, entiendo que es posible hablar de una ética mística, no sólo porque está y ha estado siempre presente en la cultura occidental, a pesar del predominio de la razón

como *ratio*, y quizá justamente por ello, sino porque a lo largo de los tiempos se ha dado la tendencia de ciertos hombres a reconocer y mantenerse en contacto con lo misterioso, ese muro oscuro que van rascando las épocas para decirse los sentidos. Es tal vez una actitud predominantemente intelectual, pero puede no ser así, del mismo modo que el intelectualismo no asegura la conducta ética en el caso de una moral cognitiva. La actitud mística de nuestra época está en correspondencia con la situación que abre la postmodernidad. El yo místico se descarga del ego occidental y queda abierto al juego de sensaciones vivenciales y sus sentidos. Las huellas del misticismo son tan antiguas como el *logos* racional.

Como autores representativos de esta opción pienso en Heidegger y en Wittgenstein. Ambos asumen una idea de destino vinculada a una existencia real y verdadera, es decir, la existencia del ser mortal, del hombre encarando su destino completo, sin excluir lo “negativo”, esto es, aceptando una visión trágica de la vida. Concretamente, la ética de Heidegger hace referencia a la necesidad de prestar atención no a los requerimientos de un espíritu técnico, sino a un destinarse hacia el mundo del sentido. Buscar la medida del habitar humano según la condición de un mortal arrojado en el mundo, un habitar que se entiende como cuidado de lo esencial, un habitar creativo que se abra a las posibilidades de realizar una exégesis contextualizada en la cual el sentimiento de existir queda realizado. Es una ética orientada serenamente hacia la convivencia, intentando elevar lo humano, que debe permanecer por encima de lo racional en tanto que cálculo, en donde lo humano no se desconecta del misterio, sino que al contrario, de él extrae sus sentidos, pues sólo el ser humano es capaz de nombrar los sentidos del existir. Sin su voz no habría mundo.

De manera parecida, Wittgenstein, quien “usa casi como sinónimos términos tales como los de ética, estética, mística, trascendental, sentido del mundo, Dios, religión...”, piensa que este gesto, este verbo, que se proyecta interrogando, según esa señalada multiplicidad de “funciones”, hacia la búsqueda de sentido, consiste esencialmente en embestir los límites del lenguaje, de ese lenguaje propio que necesariamente debe coincidir con el horizonte de la época. Por otro lado, al asumir que “Estos cuatro rasgos (mística en el límite del lenguaje y el silencio, vivencia angustiada y culpable, clarificación conceptual y sentido ético), más allá y muy por encima de lo teológico-dogmático-ritual, es decir, de lo religioso duro de la iglesia –que manifiestamente despreció siem-

pre-, componen la base general de entendimiento de la cuestión religiosa en Wittgenstein”, podemos establecer que en su relación con el misterio está implicada la totalidad de su ser.

En sus primeros escritos, acerca de lo místico no se puede hablar: “És clar que l'ètica no es pot expressar. L'ètica és transcendental. (Ètica i estètica són u)”, pero, posteriormente, admite que se puede expresar, si no en un lenguaje argumentativo, sí en un lenguaje que incluya mitos, leyendas, nuevos conceptos, etc. Lo que acabó señalando es que el carácter de la reflexión puede, según una motivación más terapéutica, quedar fijado en nuevas construcciones simbólicas que operan como explicaciones. De esta manera la ética sigue vinculada al misterio, a lo inaccesible e innombrable, pero puede entrar en la expresividad. Luego, a nivel práctico, su ética es una actitud que, al modo de Heidegger, persigue una medida humana, un verbo vivido que reúne los hechos y les da valor contextual y transcendental a la vez. Contextual, porque está sujeto a la interpretación de un sujeto que es límite de su mundo, y transcendental, porque no puede desligarse del misterio, del carácter inconcluso de los sentidos asignados.

En ambos se está señalando una proyección antropológica hacia la búsqueda de sentidos, una actitud interrogante que es consustancial a lo humano. Una actitud en donde el hacer técnico es posterior a una vitalidad orientada hacia el sentido. El subjetivismo de Nietzsche también es una proyección hacia un modo de pensar y sentir la vida en tensión con la espiritualidad técnica. Finalmente, Habermas coincide con la necesidad de sustituir el predominio de la racionalidad instrumental por una comunicativa. La más clara diferencia entre este último y los primeros es que se mantiene más cerca de la racionalidad social. Por ello, la autonomía que propugna destaca más lo racional que lo sensible. En cambio, los primeros lo hacen a la inversa. Todos ellos, en definitiva, caminan por la misma calle y en la misma dirección. Nietzsche por una acera, Habermas por la otra y Wittgenstein y Heidegger por la calzada. Reunirlos en una misma mirada interpretativa permite detectar, por un lado, que sus diferencias hablan de predominios determinados y que, reunidos, ofrecen una visión antropológica más completa.

Quisiera aventurar, a partir de estas diferencias y semejanzas, la posibilidad de optar por una ética antropológica que incluya estas tres alternativas. Una ética que reconozca vías distintas y necesarias, pero insuficientes al ser consideradas por separado. Una ética que, sin embargo, en su conjunto continúa siendo insuficiente, pues supone tres

vías trenzadas que se proyectan inacabadas, siempre inconclusas, mientras haya hombres formándose, mientras haya tiempo cultural. Intento señalar una actitud anterior a la argumentación, una disposición que sea verbo y que viaje en el trenzado que reúne las opciones y, a la vez, reúna la apertura múltiple del individuo. Con ello, la verdadera realidad, la múltiple, tanto humana como social, puede ser considerada. Así, la ética se convierte en algo que se vive al interior de esa tensión que conecta al ser humano con su mundo, aquella tensión que lo ha convertido en humano y lo mantiene en esa condición.

Desde esa tensión, siempre polémica, brota el alma, la interioridad, el espíritu o la conciencia. Esa alma que se hincha como exterioridad interiorizada para dar cuenta del mundo, a saber, la exterioridad de esa interioridad que crece a soplos de lenguaje. Un mundo sin interpretar que reclama dominio a un hombre entendido como una sobreabundancia de pulsiones (Gehlen); interioridad de una realidad humana que viaja sobre la historia del género humano abierto hacia la sociabilidad y hacia la agresión, pero habiendo saltado por encima de la inflexibilidad del control innato, es decir, después de hacerse cultural (Eibl-Eibesfeldt); conciencia alcanzada por un ser que primero fue “sintiente” y luego pensante (Humphrey); espíritu que con el tiempo se confundió dejando fuera su personalidad al diseñar la objetividad del mundo (Schrödinger).

Reuniendo, ahora, las distintas líneas de especulación: diagnóstico de la época, vías éticas aunadas y localización del acontecer del alma, podemos sugerir que la identidad que mejor navega en estos mares es la biográfica, la que se configura narrativamente. Esta identidad es biográfica para el analista que observa, para el intérprete que intenta dar cuenta de la forma posible del ser de los individuos. Sin embargo, para el propio individuo que se relata a sí mismo, esta identidad es autobiográfica, él con su lenguaje, con sus recursos narrativos, se da forma, se inventa imaginariamente como sucesión de hechos inconclusos y como instancia que posee la profundidad de un alma única. Se narra, y cuando va cobrando forma, incorpora el mundo del nosotros. Por eso en cada vivencia asume que “La auténtica coordinación de los seres humanos se produce como resultado de ser cada cual una especie de círculo lingüístico y de que estos círculos se tocan y se amalgaman constantemente”.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> H.G. Gadamer, *Verdad y método*, vol. II, Salamanca, Sígueme, 1992, p. 224.

Se narra, y mientras hace y rehace el andamiaje que lo explica como singularidad, va contestando a interrogantes de todas las generaciones, vivenciados en todos los tiempos; va dando respuestas, con distintas palabras, a una similar y eterna inquietud humana. La identidad debe sus formas cambiantes a un consumo constante de existencia mundana también cambiante, pero las preguntas y las respuestas que persigue sólo son *re*-pronunciadas por su andar, sólo pueden ser concretadas en su aliento. Las preguntas siempre son las mismas, pero en singulares respiraciones: “Por cierto, la paradoja de que exista progreso, y sin embargo no exista, en ninguna parte es tan tajante como en la historia de la filosofía, lugar natal de la idea de progreso. Por forzosas que puedan ser las transiciones, mediadas por la crítica, de una auténtica filosofía a otra, sigue siendo dudosa, sin embargo, la afirmación de que en ellas —Platón y Aristóteles, Kant y Hegel, o, incluso, toda la historia de la filosofía— haya existido progreso”.<sup>2</sup>

Identidades biográfica o autobiográfica, pero contextualizadas en el cruce del espacio físico, del tiempo propio y el tiempo cronológico, es decir, en el encuentro del hombre y su época. Allí, localizados en el hombre real, no en el platónico, sino en el más cercano al hablar de los poetas trágicos, la biografía o autobiografía narrativa recoge el mundo real y el de las apariencias en una vitalidad que viaja entre el nacer y el morir. Viviendo, “el hombre es portador del misterio de la vida, que a su vez transporta el misterio del mundo”,<sup>3</sup> pero, simultáneamente, se asoma el misterio de la muerte que, como reverso de la vida, también participa en las vivencias vehiculadas e interpretadas bajo el paradigma autobiográfico. Mientras pueda caminar, caminará hacia el interior de sí, que es el interior del mundo. Caminando entrará en ese juego de interiores que sólo pueden diferenciarse cuando cada cual sienta su propio aliento contrastándose con el aire. Caminar con pausas, con extravíos, con giros e incertezas, caminar al completo, untarse de acontecimientos mundanos y dejar ir el aliento individual sobre ellos, en definitiva, caminar respirando hasta hacerse con una “identidad”. Esto en la coyuntura actual significa darse cuenta de que: “La reflexividad de la modernidad alcanza al corazón del yo. Dicho de otra manera, en el contexto de un orden postradicional, el yo se convierte en un proyecto reflejo. [...] en las circunstancias de la modernidad, el yo alterado deberá ser explorado

<sup>2</sup> Th. Adorno, *Consignas*, Buenos Aires, Amorrortu, 1993, p. 44.

<sup>3</sup> E. Morin, *El hombre y la muerte*, Barcelona, Kairós, 1994, p. 373.

y construido como parte de un proceso reflejo para vincular el cambio personal y el social".<sup>4</sup>

Más allá de las discusiones en torno a una modernidad inconclusa o superada, podemos admitir que las actuales condiciones culturales reclaman una identidad que contemple la clara conciencia de individualidad, la pluralidad de sombras humanas que se corresponden a la multiplicidad de paisajes que ofrece el horizonte actual, y que todo ello sea recogido de acuerdo con el movimiento vital que mantiene vivo ese complejo juego de relaciones. La identidad es un verbo intentando nombrarse como sustantivo; la identidad es un intento, empeño que no puede pronunciarse sino como biografía o autobiografía: "La identidad del yo no es un rasgo distintivo, ni siquiera una colección de rasgos poseídos por el individuo. Es el yo entendido reflexivamente por la persona en función de su biografía. Aquí identidad supone continuidad en el tiempo y el espacio: pero la identidad del yo es esa continuidad interpretada reflejamente por el agente".<sup>5</sup>

Caminar y narrarse, buscar sin encontrarse plenamente, relatarse pero dibujándose contra el silencio, creer y descreer, hacerse y deshacerse, creerse acabado o inabado, vivenciarse o dejarse vivir, calzarse o descalzarse, decirse o dejar decirse, opción entre opciones, acopio inconcluso de vías, intersticios, impulsos, sentimientos, pensamientos, pasiones, deseos... ser humano en tránsito. Caminar y narrarse, verbo que quiere degustar con libertad su aliento; hálito con el que cada cual se crea y soporta. ¿Pero, para qué? Para dar con su tono singular, para dar con su medida más cómoda, más adecuada a su lenguaje, esto es, a su vida. ¿Para ser feliz? En principio sí, pero la veracidad individual puede dar tantos pensamientos como requerimientos planteo cada cual a sus vivencias: "Solamente son felices quienes no piensan nunca, es decir, quienes no piensan más que lo estrictamente necesario para vivir. El pensamiento verdadero se parece a un demonio que perturba los orígenes de la vida, o a una enfermedad que ataca sus raíces mismas".<sup>6</sup>

Esto no tiene por qué ser necesariamente así, pero entre todas las cosas que sugiere hay una que vale la pena considerar: el pensamiento es hijo de la vida que se pronuncia en la voces humanas. Cabe, entonces, preguntar de acuerdo con una racionalidad, a una sensibilidad apro-

<sup>4</sup> A. Giddens, *Modernidad e identidad del yo*, Barcelona, Península, 1995, p. 49.

<sup>5</sup> A. Giddens, *op. cit.*, p. 72.

<sup>6</sup> E.M. Cioran, *En las cimas de la desesperación*, Barcelona, Tusquets, 1991, p. 75.

piada al proyecto humano, al proyecto inacabado que viene viajando del animal a lo humano. Cabe reaprender a interrogarse poéticamente sobre la *ratio*, o, en otras palabras, reinterpretar éticamente nuestra racionalidad tan exageradamente técnica.

Constatamos que la época reclama una identidad compleja, narrativa y reflexiva, que sea capaz de conjugarse con un mundo abierto a la sobreabundancia de discursos en correspondencia con las coordenadas de la sociedad postindustrial. Y constatamos que en cada nueva época que ha trazado la historia, la disyuntiva parece ser la misma: dejarse arrastrar por el movimiento de un pensamiento técnico o buscar su contrapunto en un pensar poético. Dicha disyuntiva apunta a un problema de fondo y fundamental: a la irracionalidad que conlleva el llamado proceso de racionalización que, desembocando en nuestra época, muestra un estado generalizado de apatía, de deslegitimidad institucional, de inestabilidad social, de una disolución de horizontes que daban sentido e ilusión de comunidad. Este conjunto de fenómenos ponen a la individualidad bajo una presión difícil de administrar. Dentro de este cuadro, lo técnico parece ser lo más boyante, lo que no cae en crisis. Lo técnico, convertido en horizonte y destino, sujeta apropiándose los sentidos de las vivencias. En ellas parece estar el punto de apoyo más estable para la destinación de los individuos. ¿Será esto suficiente? Nunca lo ha sido.

Platón asignó a la educación una función central dentro de su proyecto de Estado. Se trataba de un proyecto. Ahora se trata de pensar qué función debe desempeñar la educación y, concretamente, el educador, en el marco de una sociedad sumida en el túnel de la aceleración. La respuesta no es inmediata, pero pensar y repensar funciones y roles parecen ser los primeros pasos para asimilar la inestabilidad que se deriva de esa aceleración. Estos cambios de velocidades, leídos en clave sociológica, significan la presencia permanente de una situación de crisis.

La adolescencia, se dice, hoy se prolonga más allá de los 25 años. ¿Síntoma de qué es esto? La afirmación es en sí misma el reconocimiento de deterioro, y debería ser, a la vez, el reconocimiento de una responsabilidad del sistema educativo y de cada uno de los educadores. Pero la responsabilidad es sólo parcial en lo que se refiere a los síntomas (la adolescencia es solamente un ejemplo), y es sólo parcial porque los individuos viven sumergidos en campos de influencias, uno de los cuales es el sistema educativo, y al parecer, ya no el más influyente. La responsabilidad es, entonces, de todas las instituciones, la que mantiene

el tejido social y lo aviva. Sin embargo, puertas hacia adentro, en la conciencia de cada educador, en el aula, en su medio de intervención, la responsabilidad y el desafío que le requiere apunta a su capacidad de dar con los elementos y los métodos que generen un contrapeso al predominio de lo técnico. En ese equilibrio, sintetizado en la conciencia de cada individuo, tendrá cabida la dignidad que, según el lenguaje moderno, posee y define a todo ser humano. Educar para dignificar quiere decir formar, cultivar a cada individuo en sus riquezas nacientes, llevarlo hacia un desarrollo amplio y completo. Educar exclusivamente el espíritu técnico significa quedarse en la mera instrucción.

Constatamos estar situados en una época de crisis, a la cual hay que responder con un pensar crítico. Pero el pensar mismo estará en crisis mientras no se descubra atrapado en el caudal técnico. Este es un primer atisbo para caminar hacia una conciencia de dignidad y de dignificación. Pensar es lo que define la especificidad humana, y pensar sensible y apasionadamente, podríamos decir, es florecer como humanos, es comenzar a escharbar hacia el sentido del hacer humano. Barruntar un nuevo pensar empieza por saber dentro de qué y cómo pensamos. Después podremos pensar el para qué del educador en tiempos de crisis. Sin este ejercicio, tan connatural a los humanos, no podremos avanzar hacia una sociedad que deje tras de sí su gestión tutelar sobre individuos instruidos.

A partir de este momento, y de modo general, la reflexión discurrirá por el ámbito de la educación, pero un buen entendedor sabrá que esto es insuficiente. Incluso es insuficiente *re*-pensar si no nos *re*-hacemos, si no intentamos traer los sueños a vigiliass o, dicho de otro modo, todo es insuficiente si no nos elevamos, si no nos enderezamos, un poco más, desde el mono hacia lo sagrado.

La reflexión debe moverse en varias direcciones. Primero hacia la época, dar con su diagnóstico, luego hacia la función de la educación y del educador, hacia la educación como institución y hacia el educador como rol, pero también como vitalidad existente y, finalmente, hacia el destinatario de la institucionalización y de la formación. Reflexionar acerca de la crisis de la época es comprobar que los roles están en crisis, que es necesario readaptar la funcionalidad a nuevos requerimientos. El discurso se nos abre en dos, por un lado habla del educador y por otro del educando, pero no se explican por separado.

El educador ha de tomar distancia respecto de esa funcionalidad, aparentemente neutral, atada a la instrucción, para ir en busca de ese

intento de despertar y avivar a ese individuo expectante que se sienta detrás de su rol de estudiante. Crear los espacios que permitan que se expresen los matices de cada espiritualidad, pues en ese despliegue, sólo en ese despliegue singular, se puede intentar la formación, no en los resultados de una instrucción, que sólo señalan los grados de adaptación del estudiante al medio educativo. La instrucción, con su unidireccionalidad, satura los poros por los cuales el estudiante intenta tomar contacto con el mundo, en este caso, a través de sus discursos. Esa unidireccionalidad se debe invertir, como primer paso de ese tomar conciencia de la necesidad de un nuevo pensar. Esto, que sucede inicialmente en el educador, puede pasar al estudiante a través de una actividad que vincule el mundo a su localización como individuo, es decir, que se descubra en posesión de un mundo elaborado a partir de su conciencia lingüística, un mundo que le tiene a él por centro. Esa inversión significa salir al encuentro de las temáticas, de los saberes que participan de la transmisión, salir a su encuentro conservando el sello de cada individualidad, y no esperar que la avalancha de palabras caigan sobre él fijándolo en la pasividad. Invertir la dirección de la transmisión quiere decir hacer pausas para que cada estudiante diseñe las rutas, abra caminos en el territorio de los discursos ofrecidos; que pueda ir degustando los sabores y los sinsabores del camino hacia el conocer. Hacer pausas, entonces. Pausas en la manera de gestionar la instrucción para que se convierta en formación, hacer pausas para que el estudiante se reencuentre con lo connatural a su condición, no la de estudiante, sino antes, con la de un ser que viene construyéndose un mundo, esto es, una interioridad exteriorizada.

Todas estas miradas fragmentarias sobre el contexto educativo pueden agruparse bajo una sola preocupación: que un mundo cada vez más complejo y amplio no asfixie a un ciudadano sorprendido que no alcanza a sospechar qué está ocurriendo. Es preciso repensar la gestión de la instrucción, para reorientarla hacia la formación intelectual y también del carácter. Dejar aprender implica la seriedad de exigir que el recorrido hacia el conocimiento lo realice el propio estudiante, en el mismo momento en que fabrica su sello singular. Dejar aprender para un mundo más humano exige poner en la balanza, de manera más racional, un pensar técnico y un pensar poético. Formar un pensar abierto y creativo, un carácter templado y sensible, moldeados con lo técnico y lo poético, es ir en busca del ciudadano no-masa.

## Bibliografía

- Adorno, Th., *Consignas*, Buenos Aires, Amorrortu, 1993.
- Cioran, E.M., *En las cimas de la desesperación*, Barcelona, Tusquets, 1991.
- Eibl-Eibesfeldt, I., *Amor y odio*, Barcelona, Salvat, 1995.
- , *Biología del comportamiento humano*, Madrid, Alianza, 1993.
- Gadamer, H. G., *Verdad y método*, vol. II, Salamanca, Sígueme, 1992.
- Gehlen, A., *El hombre*, Salamanca, Sígueme, 1987.
- Giddens, A., *Modernidad e identidad del yo*, Barcelona, Península, 1995.
- Humphrey, N., *Una historia de la mente*, Barcelona, Gedisa, 1995.
- Morin, E., *El hombre y la muerte*, Barcelona, Kairós, 1994.
- Nietzsche, F., *Más allá del bien y del mal*, Madrid, Alianza, 1986.
- Reguera, I., en Wittgenstein, L., *Diarios secretos*, Madrid, Alianza, 1991.
- Sadaba, J., *Lenguaje, magia y metafísica. (El otro Wittgenstein)*, Madrid, Libertarias, 1984.
- Schrödinger, E., *La naturaleza y los griegos*, Barcelona, Tusquets, 1997.
- Taylor, Ch., *La ética de la autenticidad*, Barcelona, Paidós, 1994.
- Wittgenstein, L., *Tractatus lógico-philosophicus*, Barcelona, Laia, 1989.