

Joan-Carles Mèlich

Universitat Autònoma de Barcelona

Las palabras se secaron
y parecía
que nos hubieran arrebatado para siempre
la comprensión:
el que todavía hacía poesía
era tenido por un loco despreciable,
que pretendía sacar frutos de flores marchitas.
Perdimos la risa y vimos la máscara del terror
la ramplonería fúnebre
unida al rostro del verdugo,
espíritu burgués.
Máscara sobre máscara,
monstruosidad cubriendo monstruosidades,
rostro que ignora las lágrimas.

Hermann Broch, Los inocentes

1: Introducción

“No hay permanencia en parte alguna,” escribe el poeta Rainer Maria Rilke. El mundo humano, para bien o para mal, es un mundo interpretado y, por tanto, un mundo sin asideros fijos a los que poder agarrarse, un universo sin puntos de apoyo definitivos. El mundo humano es un mundo sin seguridad ontológica. Vivir en un mundo interpretado supone habitar en la incertidumbre, en un mundo en el que las verdades definitivas han desaparecido. A diferencia de las cosas, de los árboles, de las casas... “sólo nosotros pasamos por delante de todo como aire que cambia.”¹ Existir es interpretar, porque lo propio de la existencia humana consiste en no tener nada propio, la definición de hombre, de ser humano es no tener definición. Como ha escrito el antropólogo Arnold Gehlen, “el hombre no está terminado: es decir, sigue siendo tarea para sí mismo y de sí mismo. (...) Esto no es lujo, que podría dejar de hacerse, sino que el estar inacabado pertenece a sus condicionamientos físicos, a su naturaleza.”² Ser hombre consiste en inventarse, en construirse, en devenir. Desde este punto de vista la interpretación es una categoría antropológica fundamental. Vivimos interpretando, creando y recreando las distintas historias que tejen nuestra identidad y las relaciones con los demás. Por esta razón, la vida humana nunca está del todo terminada. Estamos en camino. Interpretar significa

1 Rilke, R. M. (1999): Elegías de Duino, Madrid, Hiperión, pág. 27.

2 Gehlen, A. (1980): El Hombre. Su naturaleza y su lugar en el mundo, Salamanca, Sígueme, págs. 35-36.

arrancarse de toda frase y fase definitivas.³

Porque es interpretación, el ser humano es un ser inevitablemente cultural. Y la cultura es una forma determinada de dominio (simbólico) de la naturaleza.⁴ Este dominio del mundo natural, la cultura, resulta siempre, también, desde el punto de vista antropológico, un dominio inevitablemente simbólico.⁵ Pero tampoco debe olvidarse que toda cultura es una cultura concreta. Esto significa que la universalidad simbólica de los seres humanos debe siempre particularizarse en una historia, en un contexto determinado.⁶ De ahí que responder a la pregunta antropológica fundamental, ¿qué es el hombre? signifique situar al ser humano en una cultura, es decir, en un tiempo y en un espacio, en una tradición simbólica.

Que el ser humano es un ser cultural, en un tiempo y espacio significa también que es contingente. Contingencia no significa aquí casualidad, sino indisponibilidad. Lo contingente es lo indisponible de la existencia humana. Nunca comenzamos a existir a partir de cero. Hay elementos en la existencia de los seres humanos que resultan indisponibles, elementos sobre los cuales ellos no puede decidir: el lugar de su nacimiento, su familia, la lengua materna... Por esta razón, las interpretaciones a las que antes hacíamos referencia, las historias que fabricamos sobre nosotros mismos, nunca son del todo creadas por nosotros mismos.⁷ Como ha escrito el filósofo alemán Odo Marquard,⁸ la vida del ser humano es demasiado corta para que podamos escapar de nuestro pasado. La capacidad de crear algo nuevo que cada ser humano posee, la facultad de innovar, solamente puede tener lugar a partir de aquello que nos viene dado. El hecho de comportarse con la contingencia es esencial al ser humano, porque no es posible que los hombres y las mujeres eliminen la contingencia, su contingencia. Siempre nos comportamos de un modo u otro con la contingencia, y jamás podemos superarla del todo. Si los seres humanos lo consiguieran serían absolutos, y dejarían de ser humanos. Absolutizar al ser humano supone divinizarlo. Desde esta perspectiva contemplamos la educación, como una suerte de trato con la contingencia, como la forma en que cada ser humano se enfrenta a la contingencia, y le da sentido.⁹

Se dice a menudo que el hombre es el ser que decide lo que es.¹⁰ Y esto sólo es una verdad a medias. Lo cual equivale a decir que no es cierto. La antropología de la que partimos sostiene que la decisión sobre lo que somos únicamente tiene sentido a partir

3 Ouaknin, M. A. (1992): *Lire aux éclats. Éloge de la caresse*, París, Seuil, pág. 12.

4 Gehlen, A. (1980): *El Hombre. Su naturaleza y su lugar en el mundo*, ed. cit., pág. 43.

5 Sigo aquí la definición del antropólogo Clifford Geertz. Véase Geertz, C. (1991): *La interpretación de las culturas*, Barcelona, Gedisa, pág. 20.

6 Seguimos aquí la metodología de Lluís Duch. Véase, entre otros, Duch, Ll. (1998): *Mito, interpretación y cultura. Aproximación a la logomítica*, Barcelona, Herder.

7 Véase, en este sentido, el reciente libro de Carlos Castilla del Pino, *Teoría de los sentimientos*, Barcelona, Tusquets, 2000.

8 Sigo Marquard, O. (2000): *Apología de lo contingente*, València, Edicions Alfons el Magnànim.

9 Compartimos plenamente la tesis de Duch desarrollada en *La educación y la crisis de la modernidad*. Véase Duch, Ll. (1997): *La educación y la crisis de la modernidad*, Barcelona, Paidós.

10 El caso más claro quizá sería la ontología fenomenológica de Jean-Paul Sartre.

de la relación que establecemos con lo que ya somos. Buena parte de la decisión sobre lo que queremos ser se configura a partir de la interpretación que conseguimos establecer con nuestro modo de ser en el mundo, con nuestra situación espacio-temporal que nos ha sido dada o legada. Así, no hay posibilidad de una elección absoluta. Somos finitos. Nacemos y morimos. Estamos en camino, existimos como seres en camino, pero estar en camino quiere decir estar en “un” camino. Por esta razón el ser humano es un animal narrativo, un ser enredado en historias, un ser que vive en la tensión entre “lo que hace” y “lo que le sucede”.

En resumen: que somos contingentes, históricos, que existimos en un tiempo y en un espacio, significa que todo proyecto (futuro) siempre se configura desde un pasado, pero también que no estamos nunca completamente fijados por el pasado, por la contingencia. En la medida en que somos capaces de dar un sentido a la contingencia, de cambiar el pasado relativamente, innovamos, nos proyectamos, esperamos, deseamos. Todo proyecto (futuro) depende en mayor o en menor medida de la situación de cada uno en su tiempo y en su espacio, o, en otras palabras, de la situación en su tradición. Y es en esta tensión entre el pasado (lo que nos ha sido dado), y el futuro (lo que deseamos) que se configura el presente. El presente del ser humano no está libre ni de uno ni de otro: es tiempo y espacio. Su pasado no está al margen del futuro (eso sería incurrir en un determinismo radical), ni tampoco su futuro está al margen del pasado (lo que sería defender un absolutismo de la innovación).

No sé si es verdad, como dice Odo Marquard, que siempre somos más nuestras contingencias y casualidades que nuestra elección. Me inclino más bien a pensar que somos la tensión entre ambas. A veces lo contingente no lo podemos cambiar, pero sí se puede cambiar la relación que establecemos con lo que nos ha sido legado. Lo que podemos cambiar es la forma que le damos a la contingencia, la manera de configurarla. Las historias de los seres humanos pueden entenderse, pues, desde este punto de vista, es decir, como formas de configurar el sentido del tiempo y del espacio, pero también tradicionalmente estas formas configuradoras de sentido nos han sido transmitidas por las instituciones educativas. La educación tenía (y tiene) la misión de situar al ser humano en un mundo-con-sentido, de ubicarle simbólicamente en su tiempo y en su espacio.

Y es esta transmisión de sentido del tiempo y del espacio lo que básicamente está en crisis en la modernidad. Como veremos a lo largo de este trabajo, ni el presente del pasado ni el presente del futuro despiertan el interés de los hombres y mujeres de nuestro tiempo.¹¹ La crisis moderna es, en consecuencia, una profunda crisis (simbólica) de tiempo (y de espacio).

De esta crisis se dieron cuenta perfectamente los novelistas y artistas centroeuropeos de principios de siglo. Hermann Broch, por citar sólo un ejemplo paradigmático, escribió en

11 Véase Duch, Ll.(1998): “Pedagogia i esperança”, epílogo en Vers una pedagogia amb rostre, Montserrat, Publicacions de l'Abadia de Montserrat.

su libro *La muerte de Virgilio*:

Discorde como el contacto de las cosas entre sí se había vuelto también el curso del tiempo; cada parte del tiempo no quería concordar con la otra: nunca del ahora había estado tan claramente separado del antes; un abismo profundamente cortado, sin puente alguno que lo cruzara, había convertido este ahora en algo independiente, lo había separado irrecusablemente del antes, del periplo y de todo lo que lo había precedido; le había separado de toda la vida anterior.¹²

La “desestructuración simbólica”, y como consecuencia de ella, la crisis del tiempo y del espacio conduce a una crisis de la experiencia, a una pobreza de experiencia.¹³ El espacio deja de ser un punto de referencia para la construcción de la identidad (personal o colectiva). «El lugar no es un parámetro de la experiencia y no ofrece la seguridad del carácter siempre familiar típicamente propio de las localizaciones tradicionales.»¹⁴ No nos reconocemos en el espacio. El lugar deja de tener valor simbólico, deja de configurar identidad. El tiempo, por otro lado, se ha sobre acelerado. La novedad se impone dogmáticamente, hasta el punto que deja de ser verdaderamente nueva, porque el sistema, que impone la novedad, siempre es el mismo.

2: La crisis de la cultura moderna

Si tuviéramos que expresar en una sola palabra qué es eso que llamamos modernidad hablaríamos, sin duda, de “ambivalencia” y de “contradicción”. La modernidad se caracteriza por la crisis permanente, por la duda y por la sospecha. La “modernidad” es la aparición del sujeto, de un cogito poderoso (Descartes, Kant), pero también es la crisis de este sujeto (Hume, Nietzsche...) La modernidad es ambivalente porque es la época en la que el sujeto aparece como el centro y, a la vez, como la época en la que el sujeto se disuelve.

La modernidad es la época de los «humanismos», pero también de los «anti humanismos», la modernidad es el pluralismo y el relativismo, pero también es el dogmatismo, el totalitarismo, el fascismo. La modernidad se caracteriza por la “ambivalencia” y la “paradoja”. Marshall Berman lo ha expresado muy bien en su libro *Todo lo sólido se desvanece en el aire*:

Hay una forma de experiencia vital -la experiencia del tiempo y el espacio, de uno mismo y de los demás, de las posibilidades y los peligros de la vida- que comparten hoy todos los hombres y mujeres de todo el mundo

¹² Broch, H. (2000): *La muerte de Virgilio*, Madrid, Alianza, pág.28.

¹³ Benjamin, W. (1989): “Experiencia y pobreza”, en *Discursos interrumpidos*, Madrid, Taurus. Véase también Benjamin, W. (1998): “El narrador”, en *Para una crítica de la violencia y otros ensayos. Iluminaciones IV*, Madrid, Taurus.

¹⁴ Giddens, A. (1995): *Modernidad e identidad del yo. El yo y la sociedad en la época contemporánea*, Barcelona, Península, pág. 188.

de hoy. Llamaré a este conjunto de experiencias la «modernidad». Ser modernos es encontrarnos en un entorno que nos promete aventuras, poder, alegría, crecimiento, transformación de nosotros y del mundo y que, al mismo tiempo, amenaza con destruir todo lo que tenemos, todo lo que sabemos, todo lo que somos. Los entornos y las experiencias modernos atraviesan todas las fronteras de la geografía y la etnia, de la clase y la nacionalidad, de la religión y la ideología: se puede decir que en este sentido la modernidad une a toda la humanidad. Pero es una unidad paradójica, la unidad de la desunión: nos arroja a todos en una vorágine de perpetua desintegración y renovación, de lucha y contradicción, de ambigüedad y angustia. Ser modernos es formar parte de un universo en el que, como dijo Marx, «todo lo sólido se desvanece en el aire».¹⁵

En efecto, tanto Marx (todo lo sólido se desvanece en el aire), como Nietzsche (Dios ha muerto), y Max Weber (el desencantamiento del mundo), los pensadores que ha mi juicio han determinado de forma decisiva esto de llamamos modernidad, han diagnosticado esta ambivalencia que junto a la crisis generalizada, caracterizan esta época -en la que todavía nos encontramos-¹⁶ que llamamos modernidad. Todo lo sólido, lo perdurable, que nos fue útil en el pasado, en la modernidad es dejado de lado por mercancías rápidas y reemplazables.¹⁷ La economía, la política y la tecnología son las tres caras del poder. La crisis de la modernidad es generalizada porque abarca todos y cada uno de los elementos de la vida social. Ahora bien, hay tres elementos que resultan particularmente importantes para la cuestión de la crisis del hombre moderno; a saber: el lenguaje, la burocracia y la tecnología.

[1] La modernidad se caracteriza por una profunda crisis de lenguaje y, por lo tanto, de sentido.¹⁸ De ello se dieron cuenta los “escritores danubianos”, y excelentes estudiosos de la cuestión, como Claudio Magris o George Steiner, han insistido en ello. Escribe, por ejemplo, Claudio Magris en *El anillo de Clarisse* que “el fluir de la vida, una e indistinta, se resiste a ser objetivado en formas distintas y discretas, en las cuales se realiza pero a la vez se anquilosa. (...) De esta matriz nace también la gran crisis de la palabra, la insuficiencia de la palabra y la desconfianza en ella, que caracterizan la cultura europea entre ambos siglos y hallan un terreno particularmente propicio en la cultura habsbúrgica, gracias a la experiencia distanciadora de su pluralidad lingüística.”¹⁹

En este sentido, la Carta de Lord Chandos de Hugo von Hofmannsthal resulta un ejemplo paradigmático. En Hofmannsthal, la crisis de la palabra se convierte en la crisis del sujeto,²⁰ porque éste ya no sabe situarse en el centro jerárquico de la frase para organizar

15 Berman, M. (1991): *Todo lo sólido se desvanece en el aire. La experiencia de la modernidad*, Madrid, Siglo XXI, pág. 1.

16 Cada vez soy menos partidario de hablar de postmodernidad, como si la modernidad hubiera terminado. Creo más oportuno utilizar el término tardomodernidad o modernidad radicalizada.

17 Taylor, Ch. (1996): *Fuentes del yo*, Barcelona, Paidós, pág. 523.

18 “Se debe rehabilitar la Palabra, es necesario que regrese de su exilio si es que, de veras, nos ocupa y preocupa el futuro del hombre. Porque la crisis de nuestro tiempo es, por encima de cualquier consideración, una crisis gramatical.” [Duch. Ll. (1998): *Mito, interpretación y cultura*, Barcelona, Herder, pág. 480].

19 Magris, C. (1993): *El anillo de Clarisse*, Barcelona, Península, pág. 33.

20 Esta es precisamente la interpretación de Jacques Le Rider. “La “crisis del lenguaje poético”, a menudo considerada como el tema central de la Carta de Lord Chandos, aparece en realidad como un tema

el mundo. Se ha abierto un abismo entre las palabras y las cosas, entre el lenguaje y el mundo.

Por su parte, George Steiner sostiene que avanzamos hacia un mundo en el que el lenguaje neutro, el lenguaje de la informática, de la publicidad, estará presente las veinticuatro horas del día. La modernidad es la "época de la post-palabra" (after-word): "Esta ruptura de la alianza entre la palabra y el mundo constituye una de las pocas revoluciones del espíritu verdaderamente genuinas en la historia de Occidente y define la propia modernidad."²¹ "No hay -dirá más adelante Steiner-, en las palabras y las frases, afinidad preestablecida con los objetos, no hay misterio de consonancia con el mundo. (...) Ningún signo fonético (...) tiene relación o contigüidad sustantivas con lo que convencional y temporalmente se supone que designa."²²

[2] Pero esta crisis va acompañada de uno de los acontecimientos más importantes de la sociedad moderna: la burocracia. Tanto Max Weber²³ como Franz Kafka²⁴ dedicaron buena parte de su obra a estudiar la burocratización del mundo, la aparición de la figura del funcionario especializado en todos los niveles del orden social es típica de la cultura moderna. Porque lo específico de la modernidad no es tanto el funcionario en sí, sino su lógica, la lógica del funcionamiento, de la especialización, de la intercambiabilidad. Esto conlleva un incesante proceso de anonimización. Al sistema burocrático no le interesa saber quiénes somos. Como dice José Saramago, para la burocracia no pasamos de ser "un papel con unos cuantos nombres y unas cuantas fechas."²⁵ Para la burocracia, la vida entera es un expediente. La burocracia es el principio administrativo de la sociedad moderna, un principio inevitable en una sociedad cada vez más compleja. Y la autoridad no se manifiesta, en el sistema burocrático, a través de la persona, sino a través del cargo que uno desempeña en el sistema social.²⁶

[3] En tercer lugar, la crisis se agudiza con el imperio de la racionalidad instrumental que todo lo puede y que todo lo abarca. ¿Qué significa razón instrumental? El filósofo canadiense Charles Taylor ha definido la razón instrumental como "la clase de racionalidad de la que nos servimos cuando calculamos la aplicación más económica de los medios a un fin dado. La eficiencia máxima, la mejor relación coste-rendimiento, es su

subordinado a otro, más general, de la crisis de la identidad del yo..." [Le Rider, J. (2000): *Modernité viennoise et crises de l'identité*, París, PUF, pág.66.

21 Steiner, G. (1992): *Presencias reales*, Barcelona, Destino, pág. 118.

22 Ibid., págs. 132-133.

23 Véase por ejemplo, Weber, M. (1987): *Economía y sociedad*, México, FCE, págs. 173 y ss.

24 Véase de Kafka, "En la colonia penitenciaria". Aquí, el aparato burocrático se ha convertido en una máquina de tortura y exterminio. [González García, J. M. (1989): *La máquina burocrática*, Madrid, Visor, pág. 28].

25 Saramago, J. (1998): *Todos los nombres*, Madrid, Alfaguara, págs. 226-227.

26 Duch, Ll. (1995): *Religión y mundo moderno*, Madrid, PPC, pág. 50.

medida de éxito.”²⁷

La razón instrumental es la racionalidad propia de la modernidad, una racionalidad que avanza hacia no se sabe dónde. Ya no tiene obstáculos. Es la ley de la optimización. La ciencia ya no sabe porqué investiga o, quizá sí, investiga por interés, pero este interés es inconfesable, no es una razón porque no se puede justificar racionalmente.²⁸

Esto tiene, desde un punto de vista antropológico, enormes consecuencias. Podríamos decir que en la modernidad, con la transformación de la técnica en tecnología, en sistema tecnológico,²⁹ hay una proliferación de experimentos que sustituyen a las experiencias. O, dicho con Odo Marquard, “las modernizaciones consisten en la sustitución (parcial) de los mundos de procedencia mediante mundos objetivos probados experimentalmente y generados técnicamente, que a su vez requieren (para que se oriente en ellos) al ser humano intercambiable a costa de sus diversidades tradicionales. El ser humano se convierte ahora también dentro de su mundo de la vida en experto, y lo que es se convierte en cosa: en objeto exacto, en instrumento técnico, en producto industrial, en mercancía calculable económicamente, todo lo cual uniformiza a los mundos de la vida porque conduce a la globalización; en pocas palabras: vencen las uniformidades.”³⁰

Sobre la importancia de la razón instrumental en la modernidad parece que hay acuerdo. Así, como ha señalado Peter Berger, “los científicos sociales y los historiadores han definido de diversos modos la modernidad y han diferido en sus interpretaciones y pronósticos acerca de este fenómeno. Sin embargo, existe un acuerdo casi general sobre un punto: una de las características centrales del hombre moderno es la producción tecnológica.”³¹ Y una necesidad de la producción tecnológica es el anonimato y el estereotipo. La producción tecnológica comporta unas relaciones sociales anónimas y estereotipadas.³² Este es el punto de contacto entre “burocracia” y “racionalidad instrumental”.³³

27 Taylor, Ch. (1994): La ética de la autenticidad, Barcelona, Paidós, pág. 40.

28 Mate, R.(1997): Memoria de Occidente, Barcelona, Anthropos, pág. 9.

29 De la diferencia entre técnica y tecnología en la sociedad moderna, nos hemos ocupado en nuestro artículo: “La societat de la vigilància”, en Clarobscur de la ciutat tecnològica, Montserrat, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 2000.

30 Marquard, O. (2000): Apología de lo contingente, València, Alfons el Magnànim, pág. 115.

31 Berger, P. y otros, (1979): Un mundo sin hogar. Modernización y conciencia, Santander, Sal terrae, pág. 27.

32 Ibid., pág. 34.

33 Este cóctel mortífero entre «burocracia» y «racionalidad instrumental» no pudo evitar la aparición del acontecimiento moderno por excelencia, aunque evidentemente no sea el único acontecimiento moderno, sí que es el acontecimiento específicamente moderno: el Holocausto. Como ha mostrado Zygmunt Bauman. “El Holocausto -escribe Bauman- no resultó de un escape irracional de aquellos residuos no erradicados de la barbarie premoderna. Fue un inquilino legítimo de la casa de la modernidad, un inquilino que no se habría sentido cómodo en ningún otro edificio. No pretendo decir que la intensidad del Holocausto fuera determinada por la burocracia moderna o por la cultura de la racionalidad instrumental que ésta compendia, y mucho menos que la burocracia moderna produce necesariamente fenómenos parecidos al Holocausto. Lo que quiero decir es que las normas de la racionalidad instrumental están especialmente incapacitadas para evitar estos fenómenos, que no hay nada en estas normas que descalifique por incorrectos los métodos de “ingeniería social” del estilo de los del Holocausto que considere irracionales las acciones a las

Vivimos en una cultura sumida en una crisis de lenguaje, especialmente de “los lenguajes no científicos”, una modernidad en crisis respecto a su organización e instituciones sociales, una modernidad que no tolera otra racionalidad que no sea la de la razón instrumental. Después consideraremos si después de esta disolución del sujeto, si después de este “final de trayecto”, somos capaces de seguir hablando de “ser humano”.

3: La memoria como categoría antropológica

La crisis del lenguaje es también el resultado de una profunda crisis de memoria. Si las instituciones no son capaces de ejercer su función transmisora de la tradición simbólica, los seres humanos se quedan vacíos de identidad, porque la identidad necesita de un horizonte simbólico para configurarse. La crisis del lenguaje, como resultado de la crisis de memoria, conduce, pues, inevitablemente a una crisis de identidad. Los personajes de la novela moderna, desde Kafka, Broch, Hofmannsthal o Musil a Saramago, Kundera o Auster, son, en palabras de este último, “una especie de vacío, un agujero en la textura de las cosas”.³⁴

Pero analicemos un poco más detalladamente la crisis de la memoria desde sus primeros planteamientos filosóficos. Por lo pronto, es necesario distinguir entre la memoria griega y la memoria judía.³⁵

Siguiendo a Reyes Mate, sostenemos que hay dos formas de memoria: la tautológica y la alternativa. En la primera se trata de recordarlo que ya se sabe (Sócrates/Platón). En el Menón, Sócrates demuestra que todo conocimiento se fundamenta en el recuerdo. Y para demostrarlo le pide a Menón realizar un experimento con un esclavo. Pero antes de iniciarlo, Sócrates le hace una pregunta, aparentemente inocente a Menón, pero que en realidad es de suma importancia para entender qué es la memoria desde el punto de vista griego. Inquire Sócrates si el esclavo es griego y si habla griego (Menón, 81b-82d). Conocer es recordar, pero sólo se puede recordar lo que contiene la lengua griega. “Se recuerda lo que la lengua ya sabe, de ahí que recordar sea hacernos con el logos en el

que dieron lugar. Insinúo además que el único contexto en el que se pudo concebir, desarrollar y realizar la idea del Holocausto fue la cultura burocrática que nos incita a considerar la sociedad como un objeto a administrar... [...] Y también insinúo que el espíritu de la racionalidad instrumental y su institucionalización burocrática no sólo dieron pie a soluciones como las del Holocausto sino que, fundamentalmente, hicieron que dichas soluciones resultaran “razonables”, aumentando con ello las probabilidades de que se optara por ellas. Este incremento en la probabilidad está relacionado de forma más que causal con la capacidad de la burocracia moderna de coordinar la actuación de un elevado número de personas morales para conseguir un fin, aunque sea inmoral.” [Bauman, Z. (1997): *Modernidad y Holocausto*, Madrid, Sequitur, págs. 22-23.]

34 Auster, P. (1998): *La trilogía de Nueva York*, Barcelona, Anagrama, pág.159.

35 Como ha puesto de manifiesto Gérard Namer en su “Postfacio” a la obra de M. Halbwachs *Les cadres sociaux de la mémoire*, en la Viena de principios de siglo aparecen simultáneamente grandes obras sobre la memoria, y lo que resulta significativo es el origen judío de un gran número de estos artistas, filósofos y literatos.

sentido de ponernos en razón o racionalizar la existencia.”³⁶ Pero el que el esclavo no puede recordar es lo otro de la lengua, lo otro del concepto, lo olvidado por la historia dominante.

En la memoria “alternativa”, en la memoria judía, en cambio, se recuerda lo otro del concepto, el mundo de los vencidos, la dimensión simbólica de la realidad, la diferencia, la alteridad.³⁷

El judío es aquel, desde la historia, es capaz de trascenderla para poder juzgarla. En este sentido, el judaísmo aparece como una resistencia a la historia, a su inevitabilidad, al progreso.³⁸ Por eso el tiempo judío, el tiempo del otro, el tiempo de la memoria parte de la convicción mesiánica de que “el Mesías puede colarse por cualquier instante”, como dice Walter Benjamin.

Desde este punto de vista, pues, el pasado no está definitivamente clausurado, cerrado. La historia está abierta, y dispuesta a ser juzgada. La memoria puede ocuparse del pasado de los vencedores, ciertamente, pero también del de las víctimas. El mesianismo es la memoria de los nombres propios, y el rechazo de dejar a la subjetividad desaparecer en la totalidad, en la objetividad.³⁹

La memoria de los vencedores mira a la historia como teodicea, como justificación de lo que ha tenido lugar. La memoria judía, la memoria como categoría ética, en cambio, mira al pasado como categoría política, como fundamento de una teoría de la justicia.⁴⁰

Una antropología de la educación, como la que aquí presentamos, intenta recuperar un concepto de memoria más cercana a esta herencia judía que a la griega. Desde esta perspectiva, lo que intentamos poner de manifiesto es que la crisis de memoria que asalta al hombre moderno podría estar enraizada en la negación que Occidente ha realizado de las filosofías de la memoria, esto es, del “espíritu judío”, destacando unilateralmente el “otro modo de recordar”, el recuerdo griego, la memoria del logos. Asumimos, por lo tanto, las palabras de Catherine Chaliel:

En un mundo que ha heredado, en rebeldía o aquiescencia, esas épocas de barbarie, y que queda desde ellas tentado por el nihilismo y todas formas, sutiles o brutales, de la desesperación, se hace necesario derivar la memoria de otra fuente de sentido distinta de la racionalidad griega. Una fuente que, saliendo de los profetas, vale la promesa del advenimiento de lo humano.⁴¹

36 Mate, R., (1993): "Identidad y alteridad en la cultura europea", en Revista de Occidente, núm. 140, Madrid, pág. 64.

37 Mate, R., (1993): "Identidad y alteridad en la cultura europea", en Revista de Occidente, núm. 140, Madrid, pág. 67.

38 Finkielkraut, A. (1998): "Une philosophie affectée par l'histoire du XX siècle", en E. Levinas et l'histoire, París/Namur, Cerf, pág. 83.

39 Finkielkraut, A. (1998): La humanidad perdida, Barcelona, Anagrama, pág. 86.

40 Ouaknin, M. A. (1998): "El Dios de los judíos", en La historia más bella de Dios, Barcelona, Anagrama, pág. 49.

41 Chaliel, C. (1995): Levinas. La utopía de lo humano, ed. cit., pág. 23. Véase también sobre esta cuestión Chaliel, C. (1996): "La mémoire du disciple", en L'inspiration du philosophe, París, Albin Michel, pág. 139 y ss.

En la cultura occidental, y especialmente en la cultura occidental moderna (Renacimiento e Ilustración)⁴², la crisis de memoria viene provocada, desde un punto de vista antropológico, por el olvido de la herencia judía, una herencia que siempre ha encontrado en la memoria y el recuerdo su columna vertebral. El imperativo bíblico Zakhor! (acuérdate!) (Deuteronomio 32, 7) es el punto de apoyo de la existencia judía.⁴³ La cultura moderna ha sido enemiga de la memoria.⁴⁴

Precisamente a partir de la “cuestión judía”, del olvido sistemático y de la persecución del “espíritu judío”, que uno puede comprender la crisis de la memoria y del lenguaje en la cultura moderna, porque el pueblo judío se forma “en relación con el libro”, y la ontología judía es la ontología del libro.⁴⁵ Y la existencia es la interpretación, la rememoración y la anticipación.

La crisis de la memoria va de la mano de la crisis de la narración, de la lectura como rememoración y reinterpretación de la experiencia del otro, de la experiencia de la alteridad.⁴⁶ El texto escrito dominante en la modernidad es el texto periodístico. Un texto efímero, al que sólo le interesa el presente, que posee validez en el momento en que se escribe y se lee, pero que casi instantáneamente deja de ser importante. Es, en palabras de George Steiner, una literatura parasitaria. En la cultura periodística y televisiva, la memoria no tiene demasiada importancia. Excepto en casos excepcionales, el pasado se convierte en algo clausurado, cerrado. La “avidez de novedades” se impone. El recordar lo que no hemos vivido es un recordar a partir de la lectura del relato testimonial, subjetivo, vital. Esta es la lectura existencial. Esta diferencia entre lectura histórica y lectura existencial resulta importante. Una simple lectura histórica (historicista, positivista, científica) del texto tiende a considerar el pasado como algo definitivamente acabado. La lectura existencial, en cambio, parte de la idea de que la transmisión es una reinterpretación, una recontextualización, y que la comprensión de un texto es una actitud creadora. Comprender, como ha escrito M.-A. Ouaknin, es la participación actual en aquello que ya está dicho, en lo que ya ha pasado.⁴⁷ La lectura existencial lee el texto desde el punto de vista de la memoria y no desde el punto de vista de la historiografía científica.

De este modo, el “espíritu judío” no solamente establece una relación cronológica con el

42 Véase el claro análisis de T. Todorov (1999): *El jardín imperfecto. Luces y sombras del pensamiento humanista*, Barcelona, Paidós, págs. 83 y 89. Ni en el caso de Montaigne ni en el de Descartes, los dos estandartes de la Modernidad, la memoria desempeña ningún papel importante, sino más bien todo lo contrario. Lo que les interesa a los “modernos” es el ejercicio autónomo de la razón.

43 Yerushalmi, Y. H. (1991): *Zakhor. Histoire juive et mémoire juive*, París, Gallimard.

44 Así, escribe George Steiner, «la cultura de masas, la economía del espacio y del tiempo, la erosión de la privacidad, la supresión sistemática del silencio en las culturas tecnológicas del consumo, el deshaucio de la memoria (del ejercicio de aprender de memoria) en el aprendizaje escolar, acarrear el eclipse del acto de lectura, del libro mismo.» [Steiner, G. (1997): *Pasión intacta*, Madrid, Siruela, pág. 10.]

45 Chaliar, C. (1995): *Levinas. La utopía de lo humano*, Barcelona, Riopiedras, pág. 13 y ss.

46 Sobre la relación entre lectura, memoria y sociedad, véase Duch, Ll. (2000): “Lectura i societat”, *Enrahonar*, núm. 31, UAB, Bellaterra (Barcelona), págs. 69-79.

47 Ouaknin, M. A. (1999): *Les Dix Commandements*, ed. cit., pág. 18.

pasado, sino sobre todo una relación ética. La pregunta por el pasado no es una añoranza de lo que sucedió alguna vez, no es un intento de volver atrás. La pregunta por el pasado es el intento de romper con la lógica del presente, con la “uniformidad total”.⁴⁸ Para el judaísmo, la memoria es ética, y es esta dimensión ética del recuerdo lo que está ausente en la sociedad del fin del milenio. “La historia es amoral: sucedieron hechos. Pero la memoria es moral; lo que recordamos conscientemente es lo que recuerda nuestra conciencia”, escribe Anne Michaels.⁴⁹

De lo que se trata, pues, en definitiva, es de darse cuenta que para que tenga lugar una configuración de la subjetividad es necesaria la memoria y que, por lo tanto, una cultura amnésica es una cultura que conduce inevitablemente a una profunda crisis de identidad y de alteridad, porque en la amnesia no solamente nos olvidamos de quiénes somos, sino también de los otros. Sin el otro no hay ni pasado, ni presente, ni futuro. Sin el otro no hay tiempo. Por eso el otro es el tiempo que nos remite a un pasado que no puede olvidarse y a un futuro que todavía no existe pero que algún día “nacerá”.⁵⁰

La crisis de la identidad que acabamos de relatar es una crisis del recuerdo y, por lo tanto, es también una crisis de la historia o, cuanto menos, de una determinada manera de entender la historia: la historia como narración, como memoria.

El hombre moderno entra en crisis, la subjetividad se vacía porque el otro, el pasado del otro, ha sido olvidado, negado, y el sujeto “muere” porque ya no hay memoria del pasado, pero no de cualquier pasado, del pasado de la historiografía, sino del pasado de aquellos que ya no están para contarlo, del pasado que nos llega en forma de relato. Un pasado que, a diferencia de lo que se cree en la modernidad no está definitivamente acabado, ni clausurado para siempre. El hombre moderno parece estar exclusivamente construido sobre el progreso, un progreso que ha terminado con su propia identidad. Lo que importa es el presente y, sobre todo, el futuro. Mirar al pasado, se dice desde la modernidad, es una actitud conservadora.

Pero si nos damos cuenta con Walter Benjamin que todo documento de cultura lo es, a su vez, de barbarie, entonces descubrimos que el progreso es el precio que los vencedores de la historia hacen pagar a los vencidos. Veamos el texto al que antes nos referíamos tal como lo escribe Walter Benjamin en su tesis número VII:

Jamás se da un documento de cultura sin que lo sea a la vez de barbarie. E igual que él mismo no está libre de barbarie tampoco lo está el proceso de transmisión en el que pasa de uno a otro.⁵¹

Dos tesis más adelante, en la número IX, comenta Benjamin el cuadro de Paul Klee

48 Casullo, N. (1998): *Modernidad y cultura crítica*, BuenosAires, Paidós, pág. 16.

49 Michaels, A. (1998): *Piezas en fuga*, Madrid, Alfaguara, pág. 150.

50 Esta responsabilidad para con el otro que todavía no ha nacido, para con el otro-futuro, ha sido puestade manifiesto por otro filósofo judío, Hans Jonas. Véase Jonas, H.(1994): *El principio de responsabilidad. Ensayo de una ética para lacivilización tecnológica*, Barcelona, Círculo de Lectores, pág.40.

51 Benjamin, W. (1990): “Tesis sobre filosofía de la historia”, en *Discursos interrumpidos I*, Madrid, Taurus, pág. 182.

Angelus novus. El ángel vuelve los ojos al pasado. Sus ojos están desmesuradamente abiertos, al igual que su boca. Tiene las alas extendidas. El pasado que nosotros vemos como una cadena de datos, él lo ve como una catástrofe única. El ángel quisiera volver al pasado, despertar a los muertos, pero ya no es posible. El huracán del progreso lo empuja hacia el futuro. La sociedad moderna se construye sobre el progreso, y éste, para existir, necesita darle la espalda al pasado y a la memoria. Como ha escrito Reyes Mate, el ángel “quisiera pararse, echar una mano a los caídos y resucitar a los muertos. El viento huracanado que viene del paraíso le empuja, sin embargo, hacia adelante. Benjamin no se pone de su lado. El hombre se encuentra con los cadáveres y Benjamin invita a hacerse cargo de ellos. Hay que hacer frente al viento huracanado que viene del paraíso, por solidaridad con las víctimas.”⁵² Así, el drama está en que el progreso se ha convertido en finalidad de la humanidad, y no la humanidad en la finalidad del progreso.

Inspirándonos en este punto de vista, sostenemos que en la memoria no hay nostalgia del pasado, sino el germen de la crítica y de la utopía. Por esta razón, desde nuestra perspectiva antropológica, la memoria no es simplemente el recuerdo del pasado, sino aquel recuerdo del pasado que nos permite actuar y analizar “ejemplarmente” el presente y desear un futuro más justo, un futuro, en definitiva, mejor. De ahí la memoria sea tiempo. Y en el recordar esté implícita la novedad y el cambio. En otras palabras, y de ahí nuestro título, en toda memoria auténtica hay esperanza. No hay contradicción entre utopía y memoria, porque la utopía surge en el corazón mismo del presente.

Nuestra propuesta es, en este sentido, clara: se trata de dejar de entenderla historia de los seres humanos como un tiempo homogéneo, como un conjunto de acontecimientos que se suceden acumulativamente, para pasar a concebirla como memoria, es decir, como un tiempo crítico, un tiempo que con la mirada puesta en el pasado es capaz de intervenir sobre el presente para cambiarlo. La memoria, así entendida, es recuerdo y crítica, así como también esperanza. La memoria es tiempo.

Es necesario insistir también en el hecho de que la memoria no es una simple acumulación de datos del pasado. Hacer memoria no puede ser una obsesión por mantenerlo todo. Esto sería más bien una perversión de la memoria. Al contrario, la memoria humana es selectiva. Recordamos y olvidamos. De ahí que con toda seguridad se pueda sostener que en toda auténtica memoria humana hay olvido. Por eso, como ha mostrado, Harald Weinrich, “nadie puede decir con ligereza: esto será inolvidable, esto no lo olvidaré nunca. Porque el hombre es por naturaleza un ser olvidadizo (animal obliviscens).”⁵³

¿Qué consecuencias tiene esta concepción de la memoria para la educación? Situar a la memoria en el centro de la teoría y de la práctica educativa es imaginar la educación como responsabilidad. Una educación sin memoria es una educación en la que no se

52 Mate, R.(1998): Heidegger y el judaísmo, Barcelona, Anthropos, pág.78.

53 Weinrich, H. (1999): Leteo. Arte y crítica del olvido, Madrid, Siruela, pág. 15.

tiene en cuenta al otro, y por lo tanto es una educación sin tiempo.⁵⁴ La memoria, el otro, el tiempo... resultan elementos inseparables.

Es una característica común a todos los regímenes totalitarios el olvido de los otros. Es necesario, en el totalitarismo, borrar el recuerdo. No hay que dejar ni rastro del otro, ni huella. Como ha escrito Hannah Arendt, “el asesino deja un cadáver tras de sí y no pretende que su víctima no haya existido nunca; si borra todos los rastros son los de su propia identidad, y no los del recuerdo y del dolor de las personas que amaban a la víctima; destruye una vida, pero no destruye el hecho de la misma existencia.”⁵⁵

La única verdadera muerte es el olvido. Si hay recuerdo hay vida, porque como escribe Saramago, “así como la muerte definitiva es el fruto último de la voluntad de olvido, así la voluntad de recuerdo podrá perpetuarnos la vida.”⁵⁶

4: El deseo utópico

Junto a la memoria, la dimensión utópica del ser humano es una importantísima estructura desenmascaradora de los intereses creados, de la lógica del sistema, de la organización y de la administración del poder.⁵⁷

No es solamente la amnesia un signo de nuestro tiempo. Vivimos también en una época profundamente antiutópica. Como decíamos al principio, en la actualidad, ni el “presente del pasado” y, quizás todavía menos, el “presente del futuro” no despiertan gran interés entre los seres humanos. Éstos se acostumbran a dar por satisfechos con un presente que es simple y fugaz instantaneidad, fuera de toda vinculación con el pasado que hay que recrear y del futuro que hay que anticipar.

Vivimos en una sociedad sin esperanza, porque habitamos en un mundo en el que el presente es presente, y no ve en él al futuro.⁵⁸ La sociedad moderna es una sociedad que necesita desvalorizar la esperanza, los sueños diurnos, la imaginación, la ficción; es una sociedad que necesita vivir del “fin de la utopía”, porque el sistema no tolera la crítica y sólo desde la memoria, como hemos visto, y desde la utopía, como veremos, la crítica es posible. Partimos de la convicción de que la utopía constituye una dimensión de la condición humana que, naturalmente, debe concretarse hic et nunc. Lluís Duch distingue con acierto la utopía como género literario de la utopía como función utópica, como dimensión antropológica fundamental. No es correcto identificar las narraciones utópicas con la función utópica.⁵⁹

54 Steiner, G. (1992): Presencias reales, ed. cit., pág. 188.

55 Arendt, H. (1999): Los orígenes del totalitarismo, Vol. III, ed. cit., pág. 658.

56 Saramago, J. (1998): Todos los nombres, Madrid, Alfaguara, pág. 242.

57 Duch, L.I. (1998): Simbolisme i salut, ed. cit., pág. 224.

58 Duch, L.I. (1998): “Pedagogia i esperança”, epílogo a Vers una pedagogia amb rostre, Montserrat, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, pág. 112.

59 Bloch, E. (1977): El principio esperanza, Tomo 1, Madrid, Aguilar, págs. 131 y ss.

Vamos a tratar, en este último apartado, la cuestión de la esperanza inspirándonos en la antropología de Ernst Bloch,⁶⁰ para dar paso a un breve análisis de la cultura actual con la ayuda de Samuel Beckett (Esperando a Godot).

En toda la obra de Ernst Bloch se parte del hecho antropológico de que hay algo no disponible, no determinable, no deducible a partir de la lógica de la historia.⁶¹ Comenzamos con las manos vacías. Para Bloch, lo que constituye la naturaleza humana es la negativa a aceptar el mundo, lo dado, lo fáctico, la realidad misma como algo ya terminado. Por ello, el ser humano aparece como un ser que es capaz de desear lo imposible,⁶² porque existe una diferencia radical entre lo que es y lo que puede llegar a ser. Para Bloch, la esperanza es aún-no: una obertura y una insatisfacción.⁶³ La esperanza es la misma existencia, es un salirse de sí, un ir de viaje, un éxodo, exilio, diáspora. En otras palabras, el ser humano es el único que es capaz de trascender las circunstancias actuales, de ir más allá de las condiciones que le dicta el mero presente. Para Bloch, la utopía no se basa en la programación sino en el deseo. Desde el principio, el ser humano aparece como “deseante”, como “buscador de algo”, como “carente”: comenzamos con las manos vacías...

Desde muy pronto se busca algo. Se pide siempre algo, se grita. No se tiene lo que se quiere.⁶⁴

Y hay que aprender a esperar. La esperanza necesita de la educación. De hecho aprendemos a esperar porque lo que se desea nunca llega pronto, nunca llega oportunamente. Por eso el niño juega, rompe todo lo que toca, manipula. Todos los niños dicen: “Cuando sea mayor, yo seré...” Esta es una frase mágica en la que descubrimos la formidable fuerza de la esperanza. ¿Qué es un niño? Esperanza. Y el viejo es aquel que ya no espera nada, aquel que ya no es capaz de esperar.⁶⁵

Desde el principio hay en el niño un deseo de ser otro, de ser algo otro, de ser distinto. Existe el deseo de “ser algo porvenir”, de por-venir. Muy pronto, también, el deseo se concreta en la imitación, en la mimesis. Somos seres miméticos. Deseamos lo que los otros desean, lo que los amigos desean, lo que los mayores desean. La mimesis, no hay duda, es un artefacto antropológico y pedagógico de primera magnitud..

Toda la existencia humana se halla cruzada, de parte a parte por el sueño diurno. El sueño diurno, los pequeños sueños soñados despiertos, es recogido por Ernst Bloch al

60 Además de basarnos en el primer volumen de El principio esperanza, los referiremos especialmente a los artículos “El hombre como posibilidad” (Salamanca, Sígueme, 1972; reproducido en Barcelona, Anthropos, 1993) y “El hombre del realismo utópico”, en En favor de Bloch, Madrid, Taurus, 1979.

61 Duch, LI. (1995): Religión y mundo moderno, Madrid, PPC, pág.254.

62 Para Bloch, no es el miedo, o la angustia (Angst), sino la esperanza (Hoffnung) el sentimiento más acorde con la naturaleza humana. La crítica a Heidegger en las primeras líneas de El principio esperanza es evidente.

63 Duch, LI. (1976): Esperança cristiana i esforç humà, Montserrat, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, pág. 36.

64 Bloch, E. (1977): El principio esperanza, Madrid, Aguilar, pág. 3.

65 Ouaknin, M. A. (1999): Les Dix Commandements, París, Seuil, pág. 202.

comienzo de El principio esperanza. Estos sueños diurnos son los que nos sirven de punto de apoyo para el inconformismo. Los sueños diurnos funcionan abiertamente. El Yo no desaparece en ellos.⁶⁶ El ser humano no solamente apetece, sino también desea. Para Bloch, el desear es más amplio que el apetecer. El deseo puede ser completamente irracional. El deseo subsiste aún cuando nada puede cambiar. El deseo siempre es insatisfecho. Nunca se conforma con lo que consigue, siempre aspira a más. El ser humano conserva muchos de los impulsos animales, y le añade otros nuevos. Y estos nuevos deseos, los deseos propiamente humanos, son los que resultan difíciles de satisfacer. Para Bloch no hay ni un impulso permanente ni fundamental. Aquí descubrimos una nueva crítica a Freud. Se podría decir que hay en el ser humano un deseo de felicidad. Pero no hay respuesta universal y descontextualizada a la pregunta por la naturaleza de la felicidad.⁶⁷

Gracias al sueño diurno (que no es como en Freud una anticipación o una fase previa para el sueño nocturno),⁶⁸ el ser humano no se conforma con lo malo existente.⁶⁹ La crítica de Bloch a Freud radica especialmente en su concepción del inconsciente. El inconsciente freudiano no es un no-consciente-todavía, que es lo que le interesará a Bloch. El inconsciente no es, en Freud, progresión sino regresión.⁷⁰

No existe vida plenamente humana sin estos sueños soñados despiertos. Hay, en el sueño, un deseo de viajar, de éxodo, de exilio. “El que sueña no queda nunca atado al lugar. Al contrario, se mueve casi a su antojo del lugar o de la situación en que se encuentra.”⁷¹

Y la sociedad de la comunicación, la sociedad de la vigilancia, la sociedad panóptica, muestra su inhumanidad, su totalitarismo, en la negativa a aceptar los sueños diurnos, el principio esperanza. Escribe Bloch:

Sólo en tiempos de una vieja sociedad en decadencia, como es la actual sociedad en Occidente, hay una cierta intención parcial y perecedera que discurre hacia abajo. En aquellos que no encuentran salida a la decadencia, se manifiesta entonces el miedo a la esperanza y contra la esperanza. Es el momento en que el miedo se da como la máscara subjetivista y el nihilismo como la máscara objetivista del fenómeno de la crisis: del fenómeno soportado, pero no entendido; del fenómeno lamentado, pero no transformado.⁷²

“Ser realista”, según la lógica de la racionalidad instrumental, es vivir de acuerdo con lo

66 Bloch, E. (1993): “El hombre como posibilidad”, en Ernst Bloch. *Lautopía como dimensión y horizonte de su pensamiento*, Barcelona, Anthropos, pág. 21.

67 Bloch, E. (1977): *El principio esperanza*, ed. cit., pág. 35. A lo largo de todo el § 12 de esta obra, Bloch polemiza vivamente con Freud.

68 El sueño diurno no es, en Bloch, un precedente del sueño nocturno. [Véase Bloch, E. (1977): *El principio esperanza*, ed. cit., pág. 73 yss.]

69 Bloch, E. (1977): *El principio esperanza*, ed. cit., pág. XII.

70 Bloch criticará mucho más a Jung que a Freud, al que califica constantemente de “psicoanalista y furibundo fascista”. [Bloch, E. (1977): *El principio esperanza*, ed. cit., pág. 43. Véase también, para la crítica de Bloch a Jung, *El principio esperanza*, Vol. 1, págs. 46, 47, 49.]

71 Bloch, E. (1977): *El principio esperanza*, ed. cit., pág. 6.

72 Bloch, E. (1977): *El principio esperanza*, ed. cit., pág. XIII.

que las cosas son. Lo contrario, se dice, es ser un “idealista”.⁷³ Pero desde el punto de vista que aquí estamos abordando, el realismo que se opone a la esperanza, a la utopía, es un realismo burgués y reaccionario: la tiranía del presente. «Al gran burgués—dice Bloch en *El principio esperanza*—, es a quien más fácil le es renunciara los ideales de la juventud y dirigir su voluntad tan solo a los objetivos alcanzables. Tan capaz como cualquier otro, con los pies en la vida económica real, lleno de proyectos para nuevas ganancias, pero carente, en general, de lo que él llama peyorativamente “utopía”.».⁷⁴ Como ha escrito J. A. Gimbernat a propósito de Bloch, “una humanidad sin esperanza es una humanidad sin motor, condenada a ser embaucada por los pragmáticos de turno que invocan de forma fetichista la inmovilidad de las cuestiones de hecho, que en definitiva pretenden que la humanidad se pliegue desesperanzada a la opacidad de la realidad vigente. Estos pragmáticos son incapaces de imaginar y analizar las posibilidades reales abiertas a la novedad.”⁷⁵

Pero ¿qué es la esperanza? ¿Cómo definirla? El concepto de esperanza está inseparablemente ligado a la concepción que tiene Bloch del ser humano.⁷⁶ Escribe Bloch:

Espera, esperanza, intención hacia una posibilidad que todavía no ha llegado a ser: no se trata sólo de un rasgo fundamental de la conciencia humana, sino, ajustado y aprehendido correctamente, de una determinación fundamental dentro de la realidad objetiva en su totalidad.⁷⁷

Bloch advierte, sin embargo, que el principio esperanza no se ha podido imponer ni en el mundo mítico, ni en el mundo urbano-racionalista, porque ambos son mundos que sólo toleran lo efectivamente dado. Especialmente importante es la radicalización que la sociedad de la comunicación ha realizado del mundo urbano-racionalista que ha mostrado el antagonismo entre el sistema tecnológico y el principio esperanza. Lo mismo sería aplicable a la pedagogía tecnológica y a la pedagogía de la esperanza. Para la primera, el único verdaderamente importante es la adquisición de destrezas para que el ser humano sepa desenvolverse en el mundo. Efectividad, rapidez y progreso, todo bajo el signo del control y de la evaluación científica, son los valores que la animan. Por el contrario, Bloch pone énfasis en la relación entre el pasado y el futuro:

La rígida separación entre el futuro y el pasado se viene así abajo por sí misma, el futuro que todavía no ha llegado se hace visible en el pasado, y el pasado vindicativo y heredado, transmitido y cumplido, se hace visible en el futuro.⁷⁸

73 Bloch, E. (1993): “El hombre como posibilidad”, ed. cit., pág. 22.

74 Bloch, E. (1977): *El principio esperanza*, ed. cit., pág. 16.

75 Gimbernat, J. A. (1983): Ernst Bloch. *Utopía y esperanza*, Madrid, Cátedra, págs. 63-64.

76 En este sentido es fundamental el fragmento 9 del volumen primero de *El principio esperanza*. Así lo señala Justo P. Del Corral en su artículo “Homo absconditus. La antropología de Ernst Bloch”, en *Antropologías del siglo XX*, Salamanca, Sígueme, pág. 223.

77 Bloch, E. (1977): *El principio esperanza*, ed. cit., pág. XV

78 Bloch, E. (1977): *El principio esperanza*, ed. cit., pág. XVII

Max van Manen y Bas Levering han estudiado la cuestión desde el punto de vista estrictamente pedagógico.⁷⁹ Para ambos, el fracaso de la utopía de los sueños diurnos va ligado a la ausencia de tiempo privado, de tiempo libre, de tiempo no vigilado. Este tiempo del que cada vez andamos menos sobrados, es el que hace posible los sueños diurnos. Aquí la reflexión no depende ni del trabajo, ni de los deberes, ni de los proyectos. Es la utopía la que se pone en movimiento. Por eso mismo la sociedad de la vigilancia no tolera la utopía y se convierte en una sociedad sin esperanza.⁸⁰

Las preguntas kantianas ¿qué puedo hacer? y ¿qué me es permitido esperar? no tienen lugar en el mundo de la realidad sensible, en la sociedad organizada burocráticamente y regida según la lógica de la razón instrumental. Ello no nos debe extrañar. En la medida en que esta sociedad se fundamenta sobre unos principios totalitarios, no hay sitio para la utopía. El totalitarismo funciona según lo efectivamente dado, lo positivo. Para la sociedad burocrática y tecnológica el mundo está terminado. Es aquí el lugar en el que Bloch recurre a las “Tesis sobre Feuerbach” de Marx.⁸¹ Para una filosofía inspirada en Marx —como es el caso de Bloch—, el mundo está abierto a lo nuevo, y no está cerrado, determinado por la necesidad.

Aparece aquí el sentido de una ética que tiende también hacia el futuro. El tiempo es ético en la medida en que da sentido del tiempo, del pasado, del presente, del futuro, en una palabra, del otro. Sin el otro no hay tiempo (pasado, presente, futuro), sin antepasados y sucesores, el tiempo es un mero presente que se acaba anulando a sí mismo. De ahí que en todo tiempo si hay otro haya esperanza.

La esperanza, como elemento fundamental de toda ética, no implica solamente ni principalmente al yo sino al otro. En una sociedad sin esperanza, el yo y el otro, el sujeto, entra irremediabilmente en crisis. La subjetividad humana se de-forma hasta el punto de desaparecer devorada por la lógica implacable del sistema.

En una sociedad sin esperanza, los hechos se imponen como fetiches, como ídolos. Sin futuro, sin esperanza en el futuro, en lo todavía-no, el nacimiento (la condición de toda educación, según Hannah Arendt), es impensable. Cada nacimiento es un nuevo comienzo, una radical novedad e imprevisibilidad. Y esto es lo que no tolera la sociedad de la vigilancia.

En Esperando a Godot, de Samuel Beckett, se espera..., pero ¿hay esperanza? Esperando a Godot podría ser la obra de la espera en un mundo sin esperanza, y es esta espera, este “esperar”, este “esperando...”, lo que mantiene vivos a Vladimir y a Estragón, en un mundo dominado por el odio y por la violencia, por la “dialéctica del amo y del

79 Van Manen, M./Levering, B. (1996): *Childhood's secrets*, Londres Teacher's College, pág. 157. (Trad. cast.: *Los secretos de la infancia*, Barcelona, Paidós, 1999).

80 “La televisión es el vigilante pasivo al que no le pueden quedar ocultos los secretos, puesto que simplemente y en primer lugar, no deja espacio para que surjan.” (Van Manen, M./Levering, B. (1996): *Op. cit.*, pág. 158.)

81 Bloch, E. (1977): *El principio esperanza*, ed. cit., págs. 270 y ss.

esclavo” (Pozzo y Lucky).

Hoy sabemos que Godot no vendrá, pero la verdad es que Godot no puede llegar en un mundo en el que la esperanza ya no es posible. No nos queda más que “esperar” sin “esperanza”. Si Godot llegara, Didí y Gogó morirían, porque el sentido de su existencia radica en el “esperar”, no en “Godot”, sino en el seguir “esperando a Godot”.

Sólo hay esperanza cuando hay otro, cuando hay descentramiento. Los personajes de Godot se aburren. Para ellos no hay más tiempo que el suyo. Están solos. Sólo se tienen el uno al otro. Godot es la esperanza en un tiempo desesperanzado, en un tiempo de aburrimiento. Una de las cosas que más llama la atención al lector de Godot es la lucha contra el aburrimiento. Hay que matar el tiempo. Pero el tiempo sólo puede vivirse plenamente (sin matarse) si la espera se convierte en esperanza. Pero para ello, el Otro debe ser más importante que el Yo. Y en el Godot encontramos únicamente dos “egos” que se hacen compañía. Ello nos permite enlazar el Godot con una de las últimas narraciones de Beckett, *Compañía* (1980).

Los personajes de *Esperando a Godot* están deformados. Pozzo y Lucky simbolizan al hombre moderno: amo y esclavo, relaciones de intercambio. Economía. Vladimir y Estragón todavía conservan (frente a los otros dos) la capacidad de “esperar”. Pero ni los unos ni los otros saben qué significa la esperanza. La espera se puede calcular con las lógicas establecidas, se puede programar. La verdadera esperanza, la esperanza que forma y no de-forma, irrumpe y sorprende. Godot no puede llegar, no solamente porque la utopía no puede satisfacerse, sino porque en el mundo moderno la radical novedades imposible.

Las obras de Beckett describen unas subjetividades que no tienen deseo: sin pasado y sin futuro. Los personajes de Beckett están faltos de identidad.⁸² La búsqueda de este “yo” no es ni melodramática ni trágica, sino cómica, es la búsqueda de un yo que incluso el protagonista sabe que no puede rescatarse.⁸³ Por ello todo el Godot es un juego. De ahí el absurdo de un mundo en el que la auténtica esperanza no existe. No hay esperanza, ni ambición, todo carece de sentido.

Beckett se ha convertido en el “fenomenólogo de un mundo en decadencia”, de un mundo desencantado, sin Dios y sin sujeto humano. Los antihéroes de Beckett son los deshechos de la sociedad. Viven en los márgenes. Pero lo peor no es esto. Lo peor es que esos márgenes constituyen la sociedad misma. La sociedad es ese camino en el que un árbol muestra el paso del tiempo: final de viaje. Personajes grotescos y patéticos que provocan ternura.

El suicidio, como forma última de matar del tiempo, está constantemente presente. ¿Qué sentido tiene la existencia en un mundo en el que solamente uno se tiene a sí mismo como deshecho? ¿Qué sentido tiene seguir viviendo en un universo sin esperanza en el

82 Sigo a Frederick R. Karl (1979): “Esperando a Beckett”, prólogo al libro de Samuel Beckett: *El innumerable*, Madrid, Alianza/Lumen, pág. 10.

83 *Ibid.*, pág. 11.

que cada uno es repugnante y odioso para sí mismo y en el que cada sí-mismo es un no-mismo? ¿Qué hay que pensar cuando la vida pierde todo su sentido y la muerte es algo que no se tiene la fuerza de buscar?⁸⁴ Todo ello nos permite enlazar de nuevo el Godot con Compañía:

Inventor de la voz y de su oyente y de sí mismo. Inventor de sí mismo para hacerse compañía. Déjalo estar. Habla de sí mismo como de otro.⁸⁵

Cada vez más los diálogos de Beckett se transforman en monólogos. No hay otra posibilidad. Cada vez más la deformación acaba primero con el otro y luego con uno mismo. Las parejas desaparecen y surge un único personaje que sólo puede hablar de sí mismo y consigo mismo. Un personaje que necesita inventarse a otro para no estar solo, para escapar a la soledad, porque ya no existe como uno mismo, como sí mismo. El sujeto desaparece en el murmullo indefinido del lenguaje. Ya no hay sujeto, sólo palabras, palabras sin un alguien que las diga, palabras, silencio, murmullos. Pero pese a todo, sin esperanza, hay que seguir hablando, absurdamente, pero seguir..., como Didí y Gogó siguen, sin esperanza, esperando a Godot.

Final

Desde la perspectiva antropológica que hemos adoptado aquí, la existencia humana sería una tensión entre el pasado y el futuro, entre la conservación y el cambio, entre la contingencia y la innovación. La identidad humana necesitaría, para construirse, tanto de la memoria como de la esperanza, que no resultan dos entidades separadas, porque la memoria (entendida como tiempo) también es esperanza. La existencia de los seres humanos es esa tensión entre la rememoración y de la anticipación. En otras palabras: no hay identidad sin tiempo pasado y sin tiempo futuro; no hay identidad sin otro. Porque el tiempo es el otro, es recuerdo del otro y es nacimiento del otro.

Como hemos visto al principio, la existencia humana es contingente, pero es propio de los seres humanos dar sentido a esa contingencia, dominarla simbólicamente y, desde esta dominación, cambiar, innovar. El ser humano es contingencia, pero también es movimiento, incesante interpretación y reinterpretación, constante transmisión. Existir es, al mismo tiempo, recreación y crítica; persistencia y cambio. Tan negativo sería para el ser humano habitar en un mundo en el nada cambiara, en el que todo siempre fuera idéntico a sí mismo, como vivir en un universo en el que todo cambiase y nada

84 Ibid., pág.17.

85 Beckett, S. (1990): Compañía, Barcelona, Anagrama, págs. 24-25.

permaneciera. Desde un punto de vista antropológico, la buena salud, el situarse adecuadamente (saludablemente) en un mundo simbólico, reclama, al mismo tiempo, la permanencia y la renovación.

La crisis del sujeto moderno es una crisis de memoria y de utopía. La nueva sociedad de la comunicación ha procurado reencantar el mundo, resacralizado a través de la organización burocrática y de la lógica de la racionalidad instrumental. En esta resacralización del mundo, que ha culminado en una sociedad panóptica. El ser humano, entonces, se deforma, convirtiéndose en un objeto del poder, de un poder de tres máscaras: económica, política y tecnológica.

La sociedad moderna, la sociedad que ha culminado en la muerte del hombre, es una sociedad basada en la desconfianza. El otro aparece como una amenaza. Y en una sociedad basada en estos principios, la educación se convierte, como hemos visto, en una transacción económica.

Educar, desde nuestra perspectiva antropológica, es, en primer lugar, dar confianza. El niño tiene que tener la certeza de que el educador está ahí, y que puede contar con él. Desde el punto de vista etimológico, el pedagogo es el que lleva de la mano. Así siempre hay un contacto en la relación pedagógica, un contacto que es "contacto". Un contacto corpóreo, que invita a salir de sí, a lanzarse a la experiencia, al viaje que supone la existencia.

Aunque el hecho de que yo vaya delante no es garantía de éxito por ti (porque el mundo no está exento de riesgos y peligros), en la relación pedagógica existe una garantía más importante: no importa para qué, pero yo estoy aquí. Y puedes contar conmigo.⁸⁶

Y educar también significa es retirarse, dejar paso al otro, abrir un espacio para que el otro pueda llegar, pueda existir, acoger hospitalariamente al recién llegado.⁸⁷ La relación educativa no se construye sobre el poder (todo poder es negación de lo Otro y afirmación de lo Mismo), sino sobre la autoridad. La autoridad nunca la posee el Mismo, el Yo, el Sistema, sino el Otro. Y el Otro siempre es un otro concreto, alguien que posee nombre y apellidos, un rostro.

La autoridad pedagógica no es poder. Todo lo contrario: la autoridad es autoridad ética, autoridad del que no tiene poder. La autoridad no es el resultado de la posición social o económica, ni tampoco de la acumulación de conocimientos. La autoridad no es poder. La autoridad es la llamada desde la vulnerabilidad y desde la fragilidad.

Una antropología de la educación hoy sería, a nuestro juicio, una antropología que andara convencida de que en todo presente hay pasado y en todo presente hay futuro. Desde una antropología de estas características sería posible construir una pedagogía capaz de situarse críticamente en su tiempo, presente, recordando el otro que no está, pasado, y deseando un futuro nuevo para el otro que vendrá. Una pedagogía hoy debería

86 Van Manen, M. (1998): El tacto en la enseñanza. El significado de la sensibilidad pedagógica, ed. cit.,pág. 54.

87 Nos hemos ocupado de esta cuestión en Bárcena, F./Mèlich,J.-C. (2000): La educación como acontecimiento ético. Natalidad,narración y hospitalidad, Barcelona, Paidós.

ser, a nuestro entender, una pedagogía del don y de la hospitalidad, una pedagogía que dé cuenta del otro, una pedagogía de la memoria y de la esperanza.
