

Reflexión filosófica en torno a los objetivos transversales, en la nueva reforma educacional chilena*

Luis M. Flores González, Ph. D.**

* Algunas de las ideas expuestas en este artículo, forman parte de un proyecto de investigación realizado en la Universidad Católica Blas Cañas, bajo el título: “Desde la identidad y misión de la Universidad Católica Blas Cañas, a la filosofía como búsqueda de sentido. Hacia una reformulación de los programas de estudio en el ámbito filosófico”.

** Docente Facultad de Educación, Pontificia Universidad Católica de Chile.

Este artículo reflexiona sobre el vínculo entre antropología filosófica, metafísica y ética. Esto es pertinente, porque la actual 'reforma educacional' contiene, implícitamente, una determinada concepción de hombre y formula expresamente la necesidad de desarrollar la dimensión ética del sujeto. Sin embargo, el diagnóstico de dicha reforma se limita a la constatación de ciertos procesos que, aunque son incontestables, requieren de una interpretación. La filosofía contemporánea intenta, desde distintas fuentes, enfrentar la 'tensión' misma del existente en un mundo sin Dios y en que los hombres parecen olvidarse cada vez más de sí mismos y del ser. Desde este silencio, ya no es suficiente definir al hombre desde un concepto a priori, ni a la ética como un contenido normativo. Una manera de enfrentar al relativismo axiológico es asumiendo la radicalidad de una crisis antropológica que, más que el resultado de un modelo socioeconómico, es expresión de una crisis metafísica.

This article provides a discussion about links between philosophical anthropology, metaphysics and ethics. This is pertinent to the extent that the current 'educational reform' implicitly contains a particular conception of man and it expressly formulates the need for developing the ethic dimension of the individual. However, the diagnostic of this reform is limited to the realisation of certain processes that, although unanswerable, require of an interpretation. Contemporary philosophy attempts, from different sources, face the characteristic 'tension' of the existent in a world without God and one in which men seem to be increasingly forgotten of themselves and of the being. From this silence, it is neither possible to define man from an a priori concept, nor ethics as of normative content. One way to face this axiological relativism is by assuming the radicality of an anthropological crisis that, more than being the result of a particular socioeconomic model, is the expression of a metaphysical crisis.

Introducción

La siguiente reflexión no recae en la reforma educacional en su conjunto, sino tan sólo en el planteamiento de los *objetivos transversales*. Estos se definen como aquellos objetivos que ‘cruzan’ los objetivos fundamentales de la enseñanza y que “*tienen un carácter comprensivo y general, orientado al desarrollo personal y a la conducta moral y social de los alumnos,...*”¹. El documento de Enseñanza Media agrega que el carácter transversal de estos objetivos, se desarrollan “*hacen referencia a las finalidades generales de la educación, vale decir; a los conocimientos, habilidades, actitudes, valores y comportamientos que se espera que los estudiantes desarrollen en el plano personal, intelectual, moral y social*”².

Es evidente que estos objetivos pretenden desarrollar la dimensión ‘cualitativa’ de la formación de los estudiantes, más que a la adquisición de un contenido específico de la enseñanza. Sin embargo, este desarrollo ‘cualitativo’ se origina en fuentes que son importantes de destacar para evaluar también la significación de sus consecuencias.

Este artículo intenta reflexionar sobre este doble ‘movimiento’, es decir, el horizonte desde donde nace la necesidad teórica de su formulación, como la dirección y la dimensión que se intenta poner en relieve.

Aparentemente, las fuentes de los objetivos transversales se limitan a la constatación de un diagnóstico. En su formulación, la reforma alude a tres impactos que, de una u otra forma, configuran nuestra cultura³.

-
1. *Objetivos fundamentales y contenidos mínimos obligatorios de la Educación Básica chilena*, p. 9.
 2. *Objetivos fundamentales y contenidos mínimos obligatorios de la Enseñanza Media*. Decreto 220/98, cap. II.
 3. “(a) el impacto de la revolución causada por las tecnologías de la información (...), (b) el impacto de la internacionalización, y (c) el impacto del conocimiento científico y tecnológico”. Cf. documento: *Contexto de la Política Educativa en el que se formula el nuevo marco curricular de la Educación Media*.

La relevancia de estos impactos es prácticamente incuestionable. Sin embargo, esta 'constatación' no permite, por sí misma, profundizar el perfil del diagnóstico. Este perfil es significativo de describir, en la medida que permite detectar el 'terreno' en donde se sitúa esta reformulación y esta re-forma.

La palabra re-forma significa etimológicamente 'rehacer, restablecer, restaurar y, en sentido figurado, el de corregir y mejorar algunas cosas'. La cuestión filosófica surge, entonces, en determinar el 'contenido' y especialmente la orientación de esta nueva 'forma'.

La noción de 'forma' tiene una larga tradición, que describir todos sus alcances y sentidos, desviaría el objetivo de este artículo. Como ya lo repara Aristóteles en el libro *Metafísica*, 'forma', no se refiere a la figura física, sino a la esencia. Plantear la cuestión de la 'forma', significa, desde esta tradición, situarse en el nivel de un 'fundamento' que, de alguna manera, sostenía a las cosas en su ser. De 'forma' viene a su vez la palabra 'formación' donde, 're-forma' significa la tentativa de 'rehacer' la 'forma'.

Como ocurre con la mayoría de las palabras que, sometidas al uso y al desgaste, 'giran' y hasta se desvían de su significación originaria. De esta manera, se descubre que el problema de la 'forma' no es precisamente de forma, sino más bien de fondo. En la medida que la 'forma' no es el simple modo de ser, sino aquello que determina, a título de principio, lo que somos. No es difícil darse cuenta que una 'reforma' así planteada, seguiría atrapada en esta antigua noción de 'forma', que la filosofía contemporánea pone desde distintas perspectivas en cuestión. La idea de 'flexibilidad' curricular pretende, en apariencia, soslayar el problema teórico de formular una 'reforma' que, en este caso, supone no solamente la prescripción de determinados contenidos, sino y al mismo tiempo, de un determinado concepto sobre lo que significa la naturaleza humana.

Ciertamente, la 'flexibilidad' se sustenta al momento de querer introducir el elemento 'cultural', cuando se afirma, en algunas declaraciones que, por ejemplo, no es lo mismo educar a un niño que habita en Arica que a uno que lo hace en Punta Arenas. Sin embargo, esta proyección se enmarca desde una determinada visión de la natu-

raleza humana en que, por ejemplo, se introduce la compleja noción de trascendencia y, no precisamente, la de variable cultural⁴.

En el plano de la ‘praxis’, esta salvedad parece sin importancia. Sin embargo, en la dimensión del diagnóstico teórico propiamente tal, se produce un desfase.

Si la presencia de diversos procesos, que se definen como ‘impactos’, quieren orientar y enfrentar a una nueva ‘forma’ de la cultura, no se asume, por esto, que la ‘forma’ humana requiere también de una re-orientación. Es evidente que ésta no implica desgastarse en la tarea de dar una nueva definición de lo que es el *hombre*. Si cambiamos, por ejemplo, la definición del hombre como animal racional, estaríamos a pesar de todo suponiendo la misma idea de Aristóteles, que asignaba al hombre y a las cosas una definición determinada. En este caso, re-definir, significa re-significar la pregunta por nosotros. En otras palabras, asumir el diagnóstico significa también ahondar en la *tensión* existencial del hombre en el mundo.

A continuación, se intenta abordar esta ‘tensión’, en base a un triple registro. En primer lugar, desarrollaremos muy esquemáticamente los aportes de la fenomenología existencial a la pregunta que nos interesa ‘ajustar’ acá, la pregunta por la significación de lo humano. En segundo lugar, ahondaremos en la reflexión de la filosofía existencial, intentando mostrar que la crisis antropológica es expresión de una crisis metafísica. En continuidad a este supuesto, abordaremos en tercer lugar, la cuestión ética. Este último análisis es relevante, porque la orientación específica de los objetivos transversales apunta, justamente, al desarrollo de la dimensión ética de los alumnos.

Describamos algunos de los aportes de la filosofía de la existencia y la fenomenología frente a esta ‘tensión’ que se indicaba anteriormente.

4. “La perfectibilidad inherente a la naturaleza humana se pone de manifiesto como una fuerza de autoafirmación personal y de búsqueda permanente de trascendencia...”. Documento *Objetivos fundamentales y contenidos mínimos obligatorios de la Educación Básica chilena*, p. 5.

1. Aportes de la fenomenología

La importancia de superar la idea de ‘mundo’ y de ‘existencia’ como meros objetos, permite, ciertamente, re-integrar al sujeto desde un nuevo horizonte. El hombre, aunque nace en un mundo ya dado, es él mismo quien lo construye. En otras palabras, no se trata simplemente de constatar lo ‘mal que estamos’, sino de detectar las raíces de una verdadera desviación antropológica, que algunos filósofos han interpretado como crisis metafísica. Hace tiempo que G. Marcel (1889 -1973), sostenía la presencia de una ‘crisis metafísica’. “*Nunca se insistirá bastante sobre el hecho que la crisis por la que atraviesa hoy el hombre occidental es una crisis metafísica; no existe probablemente peor ilusión que la consistente en imaginar que tal o cual arreglo social o institucional podría bastar para apaciguar una inquietud que viene desde los subsuelos mismos del ser*”⁵.

Una filosofía puramente apocalíptica, no se justifica de ninguna manera. Sin embargo, en este tipo de diagnósticos, se integra la tensión existencial a la reflexión misma; esto quiere decir que la línea de esta reflexión, que G. Marcel denominará ‘reflexión segunda’, es la respuesta a la propia ‘tensión’ del existente concreto. Ahora vive una ‘ausencia’ que es *radical*, porque es del propio ‘ser’ y es *concreta*, porque esta ausencia no corresponde a la falta de alguna cosa determinada, sino a una ‘falta’ de nosotros mismos. Esta ‘falta’ o ausencia, corresponde más bien a la idea misma de ‘ruptura’ y quiebre del ‘mundo’. Como ahora el mundo no es más interpretado como un objeto, sino como la posibilidad misma de construcción de un horizonte humano, la ruptura del mundo es expresión de un ‘quiebre’ antropológico y viceversa.

Desde una perspectiva fenomenológica, hablar de ‘quiebre’ no significa, ciertamente, situarse en una dimensión mecánica, casual. Si pensamos que son ciertos ‘hechos’ los que han producido ciertos acontecimientos como consecuencia, seguiríamos tratando al mundo como ‘objeto’. El profesor Antonio Bentué indica muy bien, en otro artículo,

5. Marcel G., *Les hommes contre l'humain*. La Colombe, París, 1951, p. 23.

que nuestro tiempo parece atravesar una 'crisis' en que operan tres procesos que, ciertamente se implican recíprocamente: primero, el pluralismo valórico; segundo el derrumbe del pensamiento utópico y por último, el prestigio de la informática⁶.

Respecto del primer proceso, más que pluralismo, en realidad Bentué pone en relieve el relativismo. Las insuficiencias de esta posición han sido expuestas con bastante claridad por varios autores. Sin embargo, la claridad teórica a este respecto no ha implicado que cada vez y con más fuerza se instale el 'relativismo' en nuestra cultura.

Algo similar ocurre con el otro foco del diagnóstico, referido éste al derrumbamiento de las utopías, que lleva consigo un sentimiento de desilusión y de desencanto que se expresa, cada vez con mayor evidencia, en nuestro medio. No creer en nada, no es sólo una expresión de un nihilismo teórico sino, como decía Bentué, de un 'niaismo' que se despliega en el dominio de la 'praxis' y de lo cotidiano concreto.

Desde la perspectiva fenomenológica, sería significativo detenerse sobre la forma de esta 'negación'. El 'niaismo' parece desarrollarse frente a un 'descompromiso' radical frente a sí mismo y los otros. El mundo pierde significación no en sí, sino más bien, porque cada uno, en su propia desilusión, lo va desencantando. G. Marcel escribe una obra de teatro que describe esta situación, es el *Mundo quebrado*. La ruptura no es la de una cosa, el mundo está roto cuando se pierde significado. Lo que es más relevante, es que esta pérdida se produce, al mismo tiempo en que los hombres ya no escuchan nada⁷. La tragedia es ahora de los hombres y no de los dioses. Quizá este sea el nuevo sino de la tragedia moderna. Los dioses empiezan a despedirse de la vida de los hombres y en lugar (como lo hubiese querido Nietzsche)

6. Cf. Bentué A., *Reflexión teológica sobre la Educación Valórica*. En *Boletín de Investigación Educativa*, Volumen 12, 1997, p. 32L Pontificia Universidad Católica de Chile. El tercer proceso que indica Bentué coincide con los 'impactos' que describe la reforma, en el diagnóstico sobre los 'nuevos requerimientos'. Cf. Documento *Contexto de Política Educativa en el que se formula el nuevo marco curricular de la Educación Media*.

7. Marcel G., *El mundo quebrado*. Ediciones Losange, Buenos Aires, 1956, pp. 14-15.

que se produzca el advenimiento glorioso del ‘superhombre’, empezamos a asistir a la historia de su propio ocaso. Cuando Macbeth anuncia que la vida no vale nada, no es por una confabulación de los dioses, ni por responder a un destino predeterminado. La tragedia, en Shakespeare, es obra y responsabilidad, de la propia ambición humana. La ausencia de los dioses ‘tensiona’ la tragedia hacia una versión más trágica todavía, la de los hombres⁸.

La muerte de Dios, que anuncia Nietzsche, es relevante dentro de esta reflexión porque, de alguna manera, nos ofrece la posibilidad teórica de situar lo que algunos autores, más tarde, denominarán ‘agotamiento metafísico’, para indicar que el ‘temor y temblor’ de nuestro tiempo se enraíza justamente entre ‘muerte’ y ‘olvido’.

2. Aportes de la filosofía de la existencia

Si se opta por la denominación de ‘filosofía de la existencia’, es para indicar la distancia con el llamado existencialismo. No es sobre una doctrina (ismo) que se pretende indicar algunos de los rasgos de la ‘tensión’ existencial, aludida anteriormente, sino sobre una reflexión, esto es, sobre el ‘regreso’ al propio acontecimiento de la existencia. Desde las múltiples miradas que pudiéramos hacer, nos parece relevante el tema del nihilismo y del llamado olvido del ser, porque la actual reflexión filosófica así lo muestra y además, porque nos permite abordar la cuestión *ética* que corresponde a la dimensión concreta que los objetivos transversales pretenden poner en relieve.

2.1 Sobre el ‘olvido’ del ser

‘Olvidar’ es un verbo que, en su etimología, conlleva la idea de ‘perder de vista’. ¿Cómo es que se puede perder el ser?, ¿no será que

8 “La vida no es más que un fantasma errante, un pobre comediante que se pavonea y se agita durante su hora sobre la escena y que enseguida no se oye nada, es la historia contada por un idiota, llena de fracaso y de furia y que no significa nada...” (Cf. Shakespeare W., *Macbeth*, Acto V, Escena V).

el olvido – la pérdida – es tan sólo una metáfora, como la canción que evoca la pérdida de un Unicornio? El propio Heidegger nos guía para enfrentar, en parte, alguna de nuestras cuestiones.

Desde el inicio de *Ser y Tiempo*, Heidegger sugiere que la cuestión del ser ha quedado en el olvido; por lo tanto, es congruente a este respecto, leer esta obra como una posibilidad concreta, no sólo de rememorar una pregunta olvidada sino, además, de acceder a la presencia–ausente del ser.

G. Marcel es quizá el filósofo que más rigurosamente ha sostenido la idea que el ser es una exigencia. La expresión en francés “*il faut qu’il y ait de l’être*”, indica la necesidad necesaria de que ‘haya ser’, que, como dice el propio Marcel “*no todo se reduzca a la suma de apariencias sucesivas e inconsistentes*”. Empero, en lugar de proponer que el ‘ser’ fuera una especie de ‘soporte’ de las apariencias o de las inconsistencias del mundo, Marcel insiste en aproximarse al ser desde la perspectiva opuesta al de la idea de ser como fundamento. La identificación del ser como fundamento implica entramparse en la confusión que considera al ser como un ‘problema’ y no como misterio, es decir, el ser es visto como ‘problema’ cuando se hace ‘objeto’ de conocimiento y, no como la ‘dimensión’ en que estarnos siempre implicados. Sin embargo, sostener que el ser es una ‘exigencia’ no significa afirmar que el ser sea una ‘obligación’. En el caso de la reflexión marceliana, la cuestión es relativamente simple. Los hombres pueden rechazar la exigencia ontológica, aunque ciertamente no negarla. La negación del ser sería promover un relativismo en acto, que como tal es contradictorio. Sin embargo, la exigencia del ser puede no sólo ser esquivada, sino también desplazada. La exigencia ontológica es puesta entre paréntesis cuando los hombres deciden vivir en otro verbo, que no es necesariamente el ser. El ‘tener’ (avoir) no es tan sólo la oposición al ser, sino su posibilidad efectiva, en un mundo donde, como dice Marcel, “*los hombres están en contra de lo humano*”⁹.

9. Cf. Marcel G., *Les hommes contre l’humain*. La Colombe, París, 1951.

Desde la perspectiva de G. Vattimo (1936)¹⁰, la reflexión marce-
liana corresponde a un esfuerzo de superar la metafísica tradicional.
Sin embargo, al considerar al ser como ‘exigencia’, este ‘ser’ se pre-
senta como ‘presencia efectiva’. Es evidente que aunque esta ‘presen-
cia no es ni objetiva, ni trascendental, sino más bien invisible y meta-
problemática, el ‘ser’ manifiesta, por así decirlo, un rasgo positivo.

La posición que sigue Vattimo, no consiste en invalidar esta exi-
gencia, sino más bien en explorar, desde el otro extremo, esta misma
posibilidad. ¿Qué quiere decir esto?

Frente a la pregunta que formula Heidegger, en la *Introducción
a la Metafísica*, ¿por qué hay ser y no más bien nada?, la metafísica
tradicional ha respondido atribuyendo al ser cualidades como la de
eternidad, inmovilidad, perfección, entre otras. De este modo, el ser
pasa a ser una cuestión obvia, evidente por sí misma. El método, o si
se prefiere, la tentación de hacer de la metafísica una ciencia explica-
tiva, ha llevado a referir a los entes a otro ser (ente) supremo. Es de-
cir que la metafísica ha quedado encerrada dentro de la dimensión de
las cosas y con ello, se ha perdido u olvidado la dimensión del ser.
Este deslizamiento del ser a los entes, es lo que M. Heidegger (1889
–1976) hizo notar en su *Introducción a la Metafísica*. Es justamente
esta ‘burla’ sobre el ser lo que habría que interpretar como un olvi-
do¹¹. El ser desligado de la nada se “*identifica inmediatamente con
el ente como presencia, como efectividad, como objetividad*”, agrega
Vattimo en otro de sus estudios¹².

Es sobre esta indeterminación innombrable que Vattimo pretende
‘ejercitar’ lo que él denomina *pensamiento débil* u ontología del decli-

10. Gianni Vattimo, después de dedicarse a la investigación en el dominio de la estética,
en el año 1971 publica una introducción al pensamiento de M. Heidegger, cuestión
que repite más tarde con la filosofía de F. Nietzsche. El año antes pasado publica
Creer que se cree (Paidós), donde, en un tono autobiográfico, anuncia su retorno
al cristianismo.

11. Vattimo G., *Introducción a Heidegger*. Gedisa Editorial, España, 1995, p. 76.

12. Vattimo G., *Más allá del sujeto. Nietzsche, Heidegger y la hermenéutica*. Paidós
Studio, España, 1992, p. 22.

nar. El *pensamiento débil* no significa promover una especie de anquilosamiento de espíritu, asistemático, anarquía de un pensamiento relativo. La *ontología es débil*, porque el ser es interpretado, no como un objeto, ni siquiera como un misterio, porque de todos modos seguiríamos apelando a una ‘presencia’ que, ciertamente aunque no fuera, ni objetiva, ni problemática, sería de todas formas una dimensión en la cual se participa y a la que de alguna manera se aspira.

Es en el modo que tiene Vattimo de reinterpretar a Nietzsche y Heidegger, donde habría que entender lo ‘débil’ de este pensamiento. Más precisamente, es en el análisis ‘extremo’ de Heidegger donde habría que situar el registro de la ‘ontología del declinar’ que sugiere el filósofo italiano. ¿Cuál es este extremo? Este consiste en situar la reflexión no simplemente desde la ocultación, o desde la ausencia del ser, sino más bien desde su propio debilitamiento y por tanto, desde la tensión misma en que se perfila una paradoja radical. El ‘ser’ no-es, su olvido no es circunstancial. El olvido del ser es inmemorial. Es tan antiguo que no hay memoria de cuando empezó. No se trata, pues, de una simple negación caprichosa, sino más bien de explorar la posibilidad de que la sustracción del ser corresponde a un olvido anterior a los hombres, sería como decir ‘en el principio era el olvido’.

La ontología se ‘declina’ cuando se sostiene que el ‘evento’ del ser asiste a su propio ocaso. El pensamiento es ahora ‘débil’ porque se enfrenta a la experiencia de oscilación, en que quedamos cuando se afirma que el ‘no-ser’, que en la tradición clásica de la filosofía (Parménides) era negación absoluta, ahora es posibilidad efectiva.

El ‘olvido del ser’ no es el llamado, ni la retención de un ‘souvenir’, sino más bien la interpretación de una experiencia radical. Nuestra procedencia, ni siquiera se parece a esas sombras que imaginaba Platón en la *Alegoría de la caverna*. No hay juego de sombras, porque no hay un fondo inteligible. Provenimos de una ‘huella’, pero sin ningún modelo original. Parafraseando a Jacques Derrida, Vattimo afirma: “*En el principio era la huella. Huella entonces y jamás una presencia a la cual se remita la huella; las diferencias que estructuran el campo de la experiencia humana, se originan ya de una diferencia*

que es, a la vez divergencia y dilación indefinida, en la cual está siempre la huella y nunca algún original"¹³:

Es evidentemente complejo fijar en conceptos esta 'presencia' de una huella de la nada. Sin embargo, lo que es claro es que Vattimo toma distancia de la concepción clásica, que interpreta al ser como presencia. La sutilidad consiste también en subrayar que no es la 'nada' la que deja la 'huella', sino que es ésta, (la huella) la indicación de una 'presencia' que, paradójicamente, es pura y simplemente ausencia.

E. Levinas (1906-1995), es un filósofo que también reflexiona 'después' de Heidegger, es decir, después del anuncio que la 'metafísica' ha llegado a su fin. Establecer un nexo entre Vattimo y Levinas, escapa al objetivo de este artículo. Sin embargo, Levinas reflexiona también en torno a esta idea de la huella. Esta, la entiende como "*la inserción del espacio en el tiempo, el punto en que el mundo se inclina hacia un pasado y un tiempo*"¹⁴. Ciertamente, hablar de 'huella' implica hablar de un espacio y un tiempo que, justamente, quien dejó las huellas querría borrar y hacer desaparecer. La huella, en este sentido es aquello que 'siendo', de algún modo no quería ser. "*Ser en tanto que dejar una huella – prosigue Levinas – es pasar; partir, absolverse*"¹⁵. La significación de la huella alude a un pasado irreversible, "*ninguna memoria podría perseguir este pasado en la huella*"¹⁶. Nos encontramos con la siguiente pregunta de Levinas, que parece estar en el mismo registro del 'debilitamiento' que percibe Vattimo, "*...¿la huella no sería la gravedad del ser mismo, al margen de sus actos y de su lenguaje, que carga no con su misma presencia que le ordena en el mundo, sino irreversibilidad misma, con su ab-solución? La huella sería el mismo carácter indeleble del ser; su omnipotencia en lo tocante a toda negatividad, su inmensidad incapaz de encerra-*

13. Vattimo G., *Las aventuras de la diferencia. Pensar después de Nietzsche y Heidegger*. Península, Barcelona, 1986, p. 132.

14. Levinas E., *Humanismo del otro hombre*. Caparrós Editores, España, 1993, p. 58.

15. *Idem.*, p. 57.

16. *Idem.*, pp. 55-56.

se en sí y, de alguna manera, demasiado grande como para la discreción, para la interioridad, para un Sí mismo (Soi)”¹⁷.

La metafísica tradicional insistió en mostrar la dirección contraria. El ser que es puro acto y pura presencia, es lo lleno de sí, es absoluto, no puede no ser. Esta misma exigencia desencadenó la otra, que en realidad más que una exigencia es una pretensión. Esta consiste en postular que el ser se ‘aprehende’, al extremo de identificar la verdad del ser con el discurso que se ha elaborado sobre él. Ahora bien, si exploramos la otra alternativa, es decir, la de un ser que se ‘da’ en su pura irreversibilidad y ab-solución, no significa postular una especie de relativismo puro. El relativismo puro sería una nueva forma de absolutización que, en el dominio de la ‘ab-solución ontológica’, sería un absurdo y tan pretencioso como aquel de la metafísica de objetividad. Interrogarse sobre el otro extremo de la exigencia ontológica, no significa caer en simples y contradictorias fórmulas, tales como: ‘no hay ser’, ‘no hay nada’, ‘todo es relativo’. El no-ser ‘es’ en el sentido que el ser no está cerrado, ‘hay no-ser’ porque hay in-determinación y oscilación ontológica.

2.2 *La Muerte de Dios*

No está demás insistir en que Nietzsche es un filósofo que habla en profeta y en poeta. De este modo, si no nos interiorizamos en la ‘experiencia’, en que se vierten sus palabras, podemos caer en la repetición de slogans demasiado simples o en la descalificación prejuiciada.

La muerte de Dios es, ante todo, un anuncio y un reclamo; por tanto, lo que pone en juego Nietzsche no es una demostración de la no-existencia de Dios, ni menos el juicio de alguien un poco deprimido y que, como resultado de esta depresión, nos dice que ya no cree en nada.

René Girard (1923) antropólogo francés, que Vattimo no sólo cita, sino que reconoce como inspirador de su relectura del Evangelio, sos-

17. *Idem.*, p. 57.

tiene que lo sagrado y la violencia van juntos. La idea consiste básicamente en recoger el hecho que, en el común denominador de la historia de la humanidad, existe un asesinato fundacional.

La historia parte con un crimen, o si se prefiere, los hombres hacen su historia al interior de otra historia mítica (metarrelato), donde ocurre un hecho violento, un hecho de sangre. Desde la perspectiva de R. Girard, la violencia fundacional es un 'hecho' no de los hombres sino de lo sagrado. El 'deseo' humano expresa siempre un conflicto, en que todos aparecen deseando lo que el otro también quiere. En esta lucha, de todos contra todos, surge el *chivo expiatorio*, que logra desplazar la violencia de todos a uno sólo, la víctima emisaria o sacrificial¹⁸.

¿La muerte de Dios significa ahora que la víctima emisaria es el propio Dios? ¿Cuál es el Dios que ha muerto? ¿La muerte de Dios significa proclamar la agonía del hombre?

La 'muerte de Dios' parecía necesaria en un mundo en que el hombre, como postulaba L. Feuerbach (1804), estaba alienado de su propia esencia. El hombre depositaba su propia fuerza en la fuerza de los dioses. La partida de los dioses y de Dios era, de alguna manera, la llegada del hombre.

Desde la perspectiva de Heidegger, el hombre se construye y se concibe al interior de una determinada metafísica. Ahora bien, según el mismo Heidegger, la 'metafísica' no es ni el estudio del ser en cuanto ser (Filosofía Primera), ni la doctrina de un pensador. La metafísica correspondería más bien, al 'horizonte' que funda una época, dándole una significación¹⁹. De alguna manera, metafísica es el referente invisible de aquello que denominamos mundo, de la otra 'metafísica', es el referente concreto, es decir, el lugar de donde emerge el hombre y la representación de las cosas.

El sentido del mundo no es unívoco. Este se constituye desde un determinado horizonte de comprensión. Es este 'terreno' aparentemente

18. Girard R., *Des choses cachées depuis la fondation du monde*. Editions Grasset & Fasquelle, París, 1978.

19. Heidegger M., *Sendas perdidas*. Losada, B. Aires, 1979, p. 68.

siempre fértil como también esta condición no-condicionada, la perspectiva que ‘abre’ la metafísica. Si el hombre fue capaz de definirse, lo hizo desde algún referente. El hombre definido como sustancia racional, como sujeto o como conciencia, como historia, como ser social, como creador de instrumentos o ser hablante, son ejemplos claros de concepciones que aparecen siendo una prolongación de una determinada metafísica, o más precisamente, como un momento de la historia del ser. Es como si toda definición del hombre quisiera recuperar para sí el ‘mundo’ en que ésta está contenida.

E Nietzsche, a diferencia del materialismo de Feuerbach, no promueve un simple giro antropológico sino el anuncio de un crimen. La ‘muerte de Dios’, según la interpretación de Heidegger, significa también el final de la metafísica, es decir, que asistimos al fin de una determinada interpretación del humanismo, o sea, a la propia hermeneútica que los hombres hacían de sí mismos. Esta interpretación ponía al hombre no solo en algún ‘centro’, sino además y fundamentalmente, referido a una coordenada trascendental. Por esta razón, sostiene Vattimo, que la ‘muerte de Dios’, momento culminante y final de la metafísica, “*es también de manera inseparable la crisis del humanismo. (...) el hombre conserva la posición de ‘centro’ de la realidad, a que alude la concepción corriente de humanismo, sólo en virtud de una referencia a un Grund, que lo afirma en este puesto*”²⁰.

En la *Gaya Ciencia*, Nietzsche describe la experiencia de ese hombre enfermo que, a plena luz del día, con una linterna busca a Dios. En este texto, se muestra de un modo irrefutable que la muerte de Dios no es una afirmación teórica, sino más bien la alusión a una experiencia trágica, donde todos y cada uno aparece implicado. ‘Dios ha muerto’ y todos somos sus asesinos, dice Nietzsche.

El profesor Jorge Rivera comenta el texto evocado anteriormente y sostiene: “*que Dios haya muerto no quiere decir que hoy no haya hombres que creen en Dios, o que la religión haya desaparecido de la faz de la tierra, sino que intenta decir algo diferente y es en cierto*

20. Vattimo G., *El fin de la modernidad*. Gedisa Editorial, Barcelona, 1996, p. 34.

sentido, más grave, esto es: que la presencia de Dios se ha retirado de la historia"²¹.

Retomemos nuestras preguntas: ¿Cuál es el Dios que ha muerto? Si nos guiamos por la pura literalidad de los textos, en la misma *Gaya Ciencia*, Nietzsche afirma que el Dios que ha muerto es efectivamente el Dios cristiano. Pero, ¿cuál interpretación del Dios cristiano es la que ha muerto? Según la hipótesis de Girard, el Dios de la tradición judía es bien distinto al Dios que anuncia el propio Cristo en el Evangelio. Quizás el Dios del cual Nietzsche profetiza su muerte corresponde al Dios violento, al Dios de las prohibiciones y las leyes. Según la interpretación de M. Heidegger, en *Sendas Perdidas*, el Dios que muere corresponde a una representación. El 'mundo real' corresponde al mundo racional inteligible. Lo que muere al lado de Dios, es también la identificación de lo 'real' con lo 'ideal trasmundano'.

Para Vattimo, en cambio, el anuncio de Nietzsche sobre la muerte de Dios, no es en modo alguno, una expresión poética de una tesis metafísica: "*Nietzsche no pretende decir que Dios ha muerto, porque nos hemos dado cuenta que no existe. Coherentemente con una teoría de la interpretación, la afirmación 'Dios ha muerto' no es un hecho, es una interpretación*"²².

Hay una interpretación que, como casi todas, tuvo la pretensión de ser la verdadera, pero la 'verdad' misma es ahora una experiencia de interpretación y de búsqueda. Además, justamente al interior de este 'juego de interpretaciones' aparecen las grandes verdades del hombre, juzgadas como 'débiles' es decir, como 'respuestas' insuficientes. La historia de la metafísica, enseñaba a vivir en un mundo donde habían respuestas (Dios, las causas, el ser). En la perspectiva de una 'ontología débil', lo que importa es describir el movimiento de la pregunta por nosotros, a sabiendas que el mundo de los fundamentos `objeti-

21. Rivera J., *Dios en la filosofía contemporánea*. Revista Universitaria, Pontificia Universidad Católica de Chile, N° XI, primer trimestre de 1984, pp. 69-75.

22. Vattimo G., *Más allá de la interpretación*. Paidós I.C.E./U.A.B., Pensamientos Contemporáneos, España, 1995, p. 44.

vos' era sólo una interpretación. Esto no significa no creer más en nada sino, como dice el propio Vattimo, en su texto *Creer que se cree* se trata de relativizar el relativismo desde el incesante juego de las interpretaciones.

3. Hacia una ética humanista

La noción de 'ética humanista' aparece en forma sistemática en el texto de E. Fromm, *Ética y Psicoanálisis*, donde el autor intenta establecer su posición frente a la ética, después de constatar las insuficiencias del objetivismo y relativismo respectivamente²³. Estos dos extremos se 'tocan', ya que, por una parte, el objetivismo sostiene que existe una única forma de 'naturaleza humana' que es definible El hombre, según esta posición, no sólo posee una esencia, sino que además esta esencia es fija y estable.

En oposición a esta visión está el relativismo, que sostiene que hablar de 'naturaleza humana' en términos universales es un absurdo. No sólo en cada época o cultura los hombres son diferentes, sino que además cada uno vive su 'naturaleza' de un modo tan distinto, que resulta inconveniente sostener que existe 'una' naturaleza humana, porque cada cual tiene la suya.

¿De qué manera se produce el nexo entre la cuestión ética y el problema de la naturaleza humana? Analicemos, entonces, en primer lugar la cuestión de la etimología de la palabra ética y su relación con el problema de la naturaleza humana. En segundo lugar, mostraremos los desafíos de lo que Vattimo denomina 'ética de la interpretación'.

3.1 La cuestión etimológica

Es justamente M. Heidegger en la *Carta sobre el humanismo*, quien insiste en la importancia de retomar el sentido etimológico de

23. Fromm E., *Ética y psicoanálisis*. FCE, Colombia, 1992.

la palabra *ética*. La *ética*, como todas las palabras, alude a una experiencia. *Ética* proviene del vocablo griego '*ethos*', que significa casa, morada y 'lugar' donde se habita.

Desde la perspectiva etimológica, Heidegger proyecta ciertas consecuencias ontológicas que son importantes de considerar. La *ética* no alude, en primer lugar, al conjunto de normas o principios morales, sino más bien al 'espacio' originario donde el hombre habita. Este espacio corresponde, según la interpretación heideggeriana, al 'ser'. En esta perspectiva, la palabra 'ser' alude a un verbo y por tanto, el 'ser' no es un principio inmutable, sino la 'acción' originaria desde la cual se significa un sentido. El horizonte más global y concreto en donde se configura y constituye el hábitat humano, es el propio *ethos*. En este caso, *moral* y *ética* no son sinónimos. *Moral* proviene de la traducción latina de *ethos* por *mores*; de acá que *moral* aluda a las costumbres de un pueblo y no a esta dimensión de inserción global, donde se inscribe el *ethos*. Desde esta posición, lo inmoral significa la transgresión a las diferentes reglas que un grupo o una civilización se impone como propias. En cambio, la *ética* alude a un dominio más universal y más concreto. *Ethos* y cultura no se excluyen, pero no son sinónimos. Mientras cultura es lo que el hombre construye desde sus propias necesidades y creencias, la *ética* sería el horizonte y el espacio concreto, donde emergen dichas construcciones. El énfasis en la palabra 'espacio concreto', es para insistir en que el *ethos* no es pura generalización abstracta, ni una universalización. El *ethos* no es la suma de las diferencias culturales, ni una homogenización entre ellas, sino su condición de posibilidad. El *ethos* sería la 'textura' de la cultura y el hombre el lector e intérprete del *ethos*.

Es evidente que la cultura occidental no siempre es 'ética', en el sentido que las innumerables formas de destrucción que hemos generado no re-crean el 'texto' del mundo, sino que lo ciegan. La destrucción, en cualquiera de sus formas, obedece al parecer a la misma necesidad humana de trascendencia. Crear y destruir, sugiere Fromm, están en el mismo circuito. "*Hay otra manera de satisfacer esa necesidad de trascendencia: si no puedo crear vida puedo destruirla. Des-*

truir la vida también es trascenderla"²⁴. Es claro que Fromm no quiere, con esta proposición, legitimar la destrucción, sino simplemente insistir en que es una posibilidad 'humana', en que lo 'humano' se niega, en la misma medida que esta posibilidad, la de destruir, se afirma. *Ethos* es, entonces, la condición de 'instalación' del hombre en una cultura determinada. Mientras que inmoral significa, en un sentido más reducido, traspasar la norma y a veces, la ley escrita, lo éticamente inaceptable son todas aquellas acciones humanas en que el 'espacio humano' aparece olvidado y hasta agredido. Más precisamente, el ocultamiento del 'espacio humano' corresponde a todas aquellas acciones 'humanas' como la guerra, el holocausto, la tortura, la violación del hombre a otros y que nosotros calificamos de 'inhumanas', son ejemplos en donde, sin necesidad de apelar a una definición de lo que es la 'naturaleza humana', se sabe que se está violando a personas concretas. Ciertamente esta violación se justifica siempre de alguna manera, ya sea desde alguna religión o alguna ideología. Esta legitimación permite sostener que actuar conforme a 'derecho', no implica necesariamente dejar de atropellar al 'espacio' común de lo 'humano'. Este 'espacio común' (ethos), ciertamente no es un 'objeto' que se nos muestra delante de nosotros, sino más bien una posibilidad abierta para el mismo hombre que es cada uno. Por estas razones, el infinito desarrollo de la tecnología y los recientes avances en el campo de la investigación biológica, el manejo genético, la donación y toda intervención técnica en el desarrollo de la vida, conlleva en sí problemas éticos, porque es el propio 'espacio humano' el que está en juego. Frente a este 'cuestionamiento' y necesaria reformulación, nuestra cultura parece ceder a lo que calificaremos de 'tentación relativista'.

3.2 *Ética de la Interpretación*

Respecto del concepto *Ética* propiamente tal, G. Vattimo lo distingue de moral y por tanto, toma *ética* en su más específico signifi-

24. Fromm E., *Psicoanálisis de la sociedad occidental contemporánea*. FCE, Sexta Edición, México, 1964, p. 38.

cado, es decir, como ‘horizonte’. Ética es “*el horizonte propio de una vida social pensada como ‘razón en acto’ o como logos, que se da sobre todo en la lengua natural de una determinada comunidad histórica*”²⁵.

Postular una ética de la interpretación significa considerar el ‘horizonte’ de pre-comprensión del mundo como una experiencia inagotable de articulación. “*La ética que la hermenéutica hace posible parece ser principalmente una ética de los bienes (...) y no una ética de imperativos*”²⁶. Esta idea es importante, en la medida que toda una tradición filosófica ha insistido con la misma pretensión de proponer un solo y universal principio, sea en el dominio de la naturaleza, sea en el dominio de la acción. Bien conocido es el imperativo categórico, que aspira a que la acción humana se constituya como tal desde un principio ya determinado o que al menos tienda a él. “*Actúa siempre según una máxima tal que puedas querer al mismo tiempo que ella llegue a ser una ley universal*”.

La pretensión de universalidad y de una cierta apodicticidad de la acción, aparecen ahora en cuestión y no porque todo sea relativo, sino más bien porque la objetividad de la acción se enlazaba a una metafísica que terminó paulatinamente en el ocaso de su propio anuncio.²⁷ No son los hechos, sino las interpretaciones las que ponen en juego y por así decir ‘activan’ el *ethos* y, por tanto, la ética de la interpretación es heredada de esta misma acción hermenéutica. Se trata de superar la idea de la ética como un código, pero de ninguna manera el de eliminar lo que comúnmente denominamos valores universales. De este modo, por ejemplo, el valor de la vida no está en cuestión. Sin embargo, es la vida misma la que tiene que ser reinterpretada una vez que la ciencia nos entrega una constante ampliación de sus límites. Si la vida humana aparece como un producto o como un sim-

25. Vattimo G., *Ética de la interpretación*. Paidós, Buenos Aires, 1992, p. 206.

26. *Idem.*, p. 207.

27. Vattimo hace notar la consideración de Heidegger sobre la etimología de la palabra Occidente. Esta significa el “*lugar del ocaso, el lugar donde la luz del sol se esconde*”.

ple resultado de una manipulación, no es difícil declarar desde esta interpretación que esta situación es éticamente inaceptable.

La ética de la interpretación apela a ‘leer’ y a interpretar el ‘terreno’ concreto desde donde hacemos la experiencia del mundo. Este terreno es propio, pero también es común y compartido. Por ejemplo, el mundo de las comunicaciones y los ‘medias’ se presentan en nuestro *ethos*, no como algo negativo en sí, sino como una posibilidad de desarrollo ‘técnico’. Este desarrollo pone en cuestión nuestro ‘ethos’, nuestra forma de ser y, por qué no decirlo, el ser. Sin embargo, como el ‘ser’ no es más un sustantivo, sino un verbo y por tanto una acción originaria de significación, la tarea más inmediata no es inquisitiva, sino creativa. El mundo se re-significa desde siempre, el ser no es el absoluto inmóvil, sino la ‘dirección’ que siempre perfila un sentido en el tiempo y el espacio. Tiempo y espacio son, en primer lugar, realidades físicas, que la misma Física ha ‘relativizado’, no para decir que no hay más medidas ni fórmulas que no sean más válidas, sino para insistir en que el espacio, por ejemplo, es una dimensión más de la materia y no una variable ‘separada’ ‘objetivamente’ de ella. La puesta en marcha de la física de Einstein no fue suficiente para asumir, desde una perspectiva filosófica, que el mundo no era más un absoluto cerrado.

El humanismo no es un ‘ismo’ más, como lo sugiere Heidegger, sino que es una posibilidad de ‘velar’ y reflexionar lo humano. El humanismo y la ética son indisolubles²⁸. Por tanto, la cuestión para nosotros no es que el hombre ocupe el lugar vacío del *ser* o del mismo Dios, sino que reinterpretemos el ‘centro’, no como un lugar equidistante a un punto inexistente, sino más bien como la ‘pertenencia’ de lo humano a “*todos los órdenes de la realidad*”²⁹. La idea de pertenencia al mundo puede, además, favorecer la superación del ‘antropocentrismo práctico’, donde el hombre se siente amo y señor de las cosas, siendo que, en realidad, somos sólo una ‘parte’. Recuperar lo humano no quiere decir otorgar una nueva definición, sino

28. González J., *El ethos destino del hombre*. FCE, México, 1996.

29. *Idem.*, p. 21.

decidir habitar ‘humanamente’ en el mundo. Retomar la dirección humana puede significar re-valorar las cosas y la naturaleza, reorientar nuestra necesidad de trascendencia hacia la superación del dominio del tener. Porque si es verdad que el ser no-es, es cada vez más legítima la tentativa de llegar a ‘ser’ más humanamente hombres.

Conclusiones

Que todo quehacer esté vinculado a una determinada concepción del ser, no es simplemente la declaración teórica de una metafísica abstracta, sino el reconocimiento que la existencia concreta se desliza desde y hacia un ‘horizonte’ que, al mismo tiempo que nos precede, lo vamos construyendo.

El espíritu de la reforma es valioso cuando promueve la recreación y la reconstrucción permanente de metodologías, como la adaptación de los contenidos a las necesidades específicas de cada centro educativo. Sin embargo, al momento de decidir sobre la opción cualitativa que significa la aplicación de estos objetivos transversales, incluye en ellos, el desarrollo de una habilidad técnica instrumental. El capítulo III de la Reforma hace referencia al desarrollo de la informática al interior de los Objetivos Transversales. Se trata de “*proveer (...) herramientas que permitirán manejar el ‘mundo digital’ y desarrollarse en él en forma competente...*”. Esta habilidad es, indiscutiblemente, importante y significativa en el aprendizaje. Sin embargo, los objetivos transversales debieran, por su propia definición, integrarse en el movimiento global y concreto del llamado y vocación de ‘aprender a ser’. Ahora bien, educar, en el sentido de ‘conducir’, y de guiar, implicaría la tarea, por ejemplo, de formar para la *pregunta*, para el *asombro*, dimensiones que no están explícitamente subrayadas en el desafío de los objetivos transversales.

Acercar a los alumnos al lenguaje de la computación, tiene como finalidad expresa ‘modernizar’ la educación. Sin embargo, este ‘ideal’ es tan sólo una respuesta a exigencias pragmáticas que, aunque importantes, no parecen ser las fundamentales para enfrentar la crisis del humanismo de nuestro tiempo.

El problema antropológico, o si se prefiere, la pregunta por la significación de lo humano, se ha de interpretar al interior de una determinada metafísica. Como lo sugiere Heidegger, la metafísica corresponde al horizonte desde donde cada época se va constituyendo. La especificidad de la crisis de nuestra época, es que es una crisis de sentido. Afirmar que la crisis antropológica es metafísica, significa sostener también que la ausencia del ser se ha hecho patente y que, por tanto, el quietismo inerte que denunciaba Mounier hace tiempo, tendría que superarse definitivamente, asumiendo el desafío de educar para la esperanza y la re-construcción del sentido humano.

Bibliografía

- Bentué A.** (1997). "Reflexión teológica sobre la Educación Valórica". En "Boletín de Investigación Educacional", Volumen 12, Pontificia Universidad Católica de Chile.
- Documento:** "Objetivos fundamentales y contenidos mínimos obligatorios de la Educación Básica chilena". Santiago, 1996.
- Documento:** "Objetivos fundamentales y contenidos mínimos obligatorios de la Educación Media chilena". Santiago, 1998.
- Fromm E.** (1992). "Ética y psicoanálisis". FCE, Colombia.
- Fromm E.** (1964). "Psicoanálisis de la sociedad occidental contemporánea". FCE, Edición VI, México.
- Girard R.** (1978). "Des choses cachées depuis la fondation du monde". Editions Grasset & Fasquelle, París.
- González J.** (1996). "El ethos destino del hombre". FCE. México.
- Heidegger M.** (1979). "Sendas perdidas". Losada, Buenos Aires.
- Levinas E.** (1993). "Humanismo del otro hombre". Caparrós Editores, España.
- Marcel G.** (1987). "Aproximación al misterio del ser". Encuentro, Madrid.
- Marcel G.** (1956). "El mundo quebrado". Ediciones Losange, Buenos Aires.
- Marcel G.** (1951). "Les hommes contre l'humain". La Colombe, París.
- Marcel G.** (1955). "L'homme problématique". Aubier-Montaigne, París.
- Rivera J.** (1984). "Dios en la filosofía contemporánea". Revista Universitaria, PUC de Chile, N° XI.
- Vattimo G.** (1996). "El fin de la modernidad". Gedisa Editorial, Barcelona.
- Vattimo G.** (1992). "Ética de la interpretación". Paidós, Buenos Aires.
- Vattimo G.** (1995). "Introducción a Heidegger". Gedisa Editorial, España.
- Vattimo G.** (1986). "Las aventuras de la diferencia. Pensar después de Nietzsche y Heidegger". Península, Barcelona.
- Vattimo G.** (1995). "Más allá de la interpretación". Paidós, Pensamientos Contemporáneos, España.
- Vattimo G.** (1992). "Más allá del sujeto. Nietzsche, Heidegger y la hermenéutica". Paidós, España.