

LA EDUCACIÓN COMO PERSEVERANTE TAREA ÉTICA. DEL ABSURDO AL ENCUENTRO CON EL "OTRO"

Marcos Santos Gómez
Universidad de Granada

Resumen: En este artículo se abordan algunas consecuencias para la pedagogía que se pueden extraer del pesimismo entendido como sistema filosófico que destaca el carácter fundamentalmente doloroso de la existencia. Desde dicha perspectiva, siguiendo a Schopenhauer y, especialmente, a Camus, se considera el sufrimiento causado por una finitud que impone sus límites, la característica fundamental de la experiencia humana. Desarrollamos esta idea en la primera parte. En la última parte del presente trabajo se exponen las distintas concepciones del proceso educativo que podrían desprenderse de lo considerado en la primera, encaminando el esfuerzo final a mostrar si es posible, y cómo, salvar la educación, de una manera semejante a la propuesta del último Camus e inspirada en ella.

1. INTRODUCCIÓN

En este trabajo se abordan algunas consecuencias para la educación que se pueden extraer de un pesimismo que centra la mirada en el dolor concreto, y que, por tanto, percibe el sufrimiento como elemento más significativo de la vida humana¹. Desde esta perspectiva, representada paradigmáticamente en

¹ Una visión complementaria que aborda la misma problemática que este trabajo, pero desde una perspectiva específicamente posmoderna y hermenéutica es la del profesor Esteban Ortega. Cfr. Joaquín ESTEBAN ORTEGA, "La radicalización trágica de la pedagogía hermenéutico-analógica", en *Estudios Filosóficos* 156 (2005) 251-270. Partir del hecho de la condición finita propia de los seres humanos actúa como una cura alternativa a algunas desmesuras

la historia de la filosofía por Schopenhauer, se considera el dolor singular provocado por la finitud como la circunstancia fundamental de la experiencia humana. Es decir, contra opciones que más adelante le dieron la vuelta a este pesimismo de corte nihilista, como la de Nietzsche, el pesimismo schopenhaueriano retrocede ante una vida percibida únicamente en su aspecto más solitariamente doloroso. En cualquier caso, voy a resaltar el peligro de ceder ante el peso de lo trágico, porque a resultas de ello se da una peligrosa parálisis que conduce a un quietismo fatalista alejado de todo afán por mejorar las condiciones de la existencia. Es preciso evitar este escollo propio del pesimismo que voy a caracterizar, escollo que implicaría la inhibición de la transformación social, y que conduciría a un tipo de educación de índole conservadora (o incluso reaccionaria).

Para no ceder a esta asfixia causada por el dolor de la mera existencia desnuda, si a ésta le eliminamos todo fundamento o sentido trascendente, como ocurre en el sistema filosófico de Schopenhauer, voy a seguir la trayectoria intelectual de alguien que desde el más hondo desamparo, pero con la lectura de Nietzsche como salvavidas, desembocó en una extraña afirmación a contrapelo de la vida, y yendo aún más lejos, elaboró una suerte de ética absurda. Me refiero, desde luego, al escritor y pensador de posguerra Albert Camus, controvertido y singular intelectual cuya obra se dio en una convulsa etapa del siglo XX. Basándome en su pensamiento, voy a elaborar un esbozo de lo que podría denominarse “educación a contrapelo”, que no es sino una propuesta de educación para mejorar sociedades e individuos, en el sentido de procurarles los medios para su felicidad; una educación que entenderé en el marco de una solidaridad sin esperanza, pues no abandonaré en ningún momento, como hizo el autor franco-argelino, la total carencia de apoyos firmes de tipo religioso o metafísico que sirvan para orientar la acción y dar sentido a un proyecto utópico. El recorrido, llegado al último párrafo, irá desde el desconsuelo y la desesperanza nihilista, al vitalismo egoísta y, final-

del utopismo más ingenuo que olvida la presencia del dolor y el sufrimiento como rasgos asociados a la existencia. Esto no significa que hayamos de desembocar necesariamente en la resignación y la pasividad, como argumentaremos en el presente trabajo, sino que hemos de dotar al hecho formativo de sentido vital y aproximarlo a la experiencia humana. Esteban Ortega matiza su postura, en diálogo con Vattimo y Gadamer, relacionando el trasfondo trágico de aceptación de la finitud con una pedagogía de inspiración hermenéutica. La metafísica fuerte cede su papel a la memoria y el lenguaje. Según expone, la pedagogía ha de librarse de la certidumbre y narrar desde la incertidumbre. “Sabemos bien que nunca partiremos y que la cesura del padecer nos imposibilita esa trascendencia con la que siempre se ha querido seducir a la pedagogía. Sólo habitando en el límite, nos recuperamos como deseo y, por tanto, como seres educandos.” Joaquín ESTEBAN ORTEGA, “El padecer como sustento trágico en la pedagogía hermenéutica de H.-G. Gadamer”, en *Endoxa: Series filosóficas* 20 (2005) 551-576, p. 576. Aún más, rigurosamente hablando, en toda pedagogía hay un origen trágico que a veces se ha ocultado, y que recoge, consecuentemente, la pedagogía hermenéutica: “La pedagogía hermenéutica ha de ser considerada como paradigma de este espíritu trágico olvidado por el dolor. En la permanente inquisición semántica sobre el mundo y sobre los otros, cultural y dialógica, subyace siempre la inoperatividad y el desencanto. Es la mortalidad la que anima el fenómeno de la interpretación, la que nos sujeta y la que nos interpela ya que nada le es propio a nuestra indefinición”. Id., p. 559.

mente, a la educación como apuesta ética por el hombre, siempre a ciegas y en permanente rebelión contra un mal que parece vencer todas las batallas y tener la última palabra.

Pero antes, en una primera parte, me centraré en la visión pesimista, en especial desde la perspectiva de Schopenhauer, y destacaré el hecho de que algunas situaciones de dolor suponen una importante revelación de la condición humana. Esto también lo ha señalado cierto pensamiento contemporáneo preocupado por la existencia, como el de Jaspers. Este filósofo menciona las situaciones límite como momentos vitales de hondo poder educativo, como veremos. Éstas se refieren generalmente a las ocasiones, imprevistas y accidentales, en las que nos vemos arrojados fuera del camino vital que esperábamos andar. En esos momentos nos encontramos, paradójicamente, y a pesar del aturdimiento, en plena lucidez. Es cierto que vagamos desorientados, pero también lo es que nos acercamos a cierta forma de revelación. Entonces, se nos impone con toda su contundencia una verdad: que somos finitos. Ocurre que el azar nos zarandea en tales ocasiones, en las que se nos impone con tremenda gravedad la contingencia de la vida humana. Las preguntas, extraídas por el fortuito accidente del abismo angustioso de nuestra existencia, se suceden en tales momentos: ¿dónde está la *anterior* firmeza de las cosas? ¿dónde la seguridad del orden que parecía reinar? ¿Acaso todo era un engaño? El mundo, que considerábamos permanente en su forma, de pronto llega a deshacerse. Podría decirse que se nos abren los ojos para percibir el movimiento del universo y el hecho de que éste es difuso e informe. Y entonces llega la triste comprensión de la veleidad de las cosas y de nuestra impotencia, o lo que es igual, la vivencia del límite que nos impone nuestra circunstancia. Es decir, percibimos las fauces del universo, su lóbrego silencio, su sinsentido, su absurdo.

Entenderemos por el *absurdo*, en las líneas que siguen y siguiendo la definición de Camus, el contraste existente entre nuestras esperanzas desmesuradas y lo que en realidad somos, según lo podemos percibir en las mencionadas experiencias límite: seres finitos y, en gran medida, impotentes ante el universo. “Lo absurdo nace de esta confrontación entre el llamamiento humano y el silencio irrazonable del mundo”², afirma Camus. Porque resulta que si nuestras expectativas no tienen límites, el ser humano en el mundo sí los tiene. Y el mundo, sencillamente, los impone, hasta que nos convencemos de que son infranqueables. En las situaciones existencialmente aleccionadoras, en el sentido que estoy describiendo, percibimos lo vulnerables que somos. Comprobamos, además, que las condiciones no las hemos acordado nosotros, los que las sufrimos. Frente al *cosmos* de explicaciones y sistemas que, como un sueño, habíamos parido, nos vemos obligados a aceptar en estos casos una realidad distinta de la que nos habíamos figurado, en la que

² A. CAMUS, *El mito de Sísifo*, Madrid, Alianza, 2001, p. 42.

ya no sabemos orientarnos y por la que vagamos sin rumbo. Por eso, hay cierta lucidez en estas situaciones.

2. EL PESIMISMO LÚCIDO

Está claro que, en un primer momento, el pesimismo conlleva una valoración fundamentalmente negativa de la existencia humana, en la medida en que constata que el sufrimiento y el mal resultan insuperables y se encuentran hondamente arraigados en ella³. Así ocurre si consideramos que la vida es una explosión de necesidades que reclaman ser satisfechas, como ocurre en la cosmología de Schopenhauer. La vida, según este filósofo, como reflejo de esa inefable voluntad que constituye el fundamento nouménico del mundo, se caracteriza por ser un constante aluvión de deseos, a veces enfrentados entre sí. Pero lo malo es que “el deseo es por su naturaleza doloroso”⁴, lo cual significa que “toda vida es dolor”⁵. El deseo implica una carencia esencial del hombre e impulsa un movimiento ansioso en pos de lo que no se posee. Este movimiento, siempre doloroso, presidiría la existencia. Todo esto halla perfecta explicación en el sistema del filósofo alemán, como señala Maceiras: “La aspiración continuada e insatisfecha de la voluntad, siempre comprimida por el obstáculo y atormentada por la limitación, convierte a la totalidad del mundo (...) en un irremediable y universal dolor”⁶. Así pues, no sólo todo es dolor, sino que este dolor o sufrimiento universal no tiene fin posible en la concepción de Schopenhauer, quien se puede decir, como señalara Nietzsche, que cede al aturdimiento originado por el aspecto doloroso de la existencia.

El sufrimiento sin fin de la vida humana remite al hecho, observado por Schopenhauer, de que la realidad no se acopla a nuestras necesidades. Durante nuestro recorrido por el mundo, tropezamos, psicológica y metafísicamente, con nuestra propia finitud, ya que el mundo nos supera, en su incontrollable devenir. El universo sucede ajeno a la satisfacción de nuestras necesidades y sordo a nuestros deseos. Y si el hombre es deseo, en cuanto vida, el universo parece suceder ajeno al propio hombre. Se trata de un silencio metafísico que acaba afectando a la existencia. El pesimismo de Schopenhauer nace de la evidencia de este continuo fracaso del hombre, de su carrera frustrada. “Todo esfuerzo o aspiración nace de una necesidad, de un descontento con el estado presente, y es por tanto un dolor mientras no se ve satisfecho. Pero la satisfacción verdadera no existe, puesto que es el punto de partida de un nuevo deseo, también dificultado y origen de nuevos dolores.

³ Cfr. J. FERRATER MORA, *Diccionario de filosofía*, Barcelona, Ariel, 1998, p. 2771

⁴ A. SCHOPENHAUER, *El mundo como voluntad y representación*, México, Porrúa, 1998, p. 246.

⁵ Id., p. 243.

⁶ M. MACEIRAS, *Schopenhauer y Kierkegaard: Sentimiento y pasión*, Madrid, Cincel, 1992, p. 91.

Jamás hay descanso final; por tanto, jamás hay límites ni términos para el dolor”⁷.

La comprensión de nuestra condición sobreviene a partir de los grandes fracasos. Creo que también tras el vuelco de la razón, tantas veces señalado en nuestro tiempo⁸, puede sobrevenir este pesimismo *lúcido* ante el cual todo adquiere una desmesurada dificultad. El filósofo Albert Camus lo expresa certeramente: “durante un segundo ya no lo entendemos, pues durante siglos no hemos entendido en él sino las figuras y dibujos que previamente le aportábamos, y ahora nos fallan las fuerzas para usar ese artificio. El mundo se nos escapa y después vuelve a ser él. Los decorados enmascarados por el hábito vuelven a ser lo que son. Se alejan de nosotros”⁹. Entonces, nos sorprendemos, como expresa la conocida imagen existencialista, abocados a habitar un sitio y a vivir una situación que no comprendemos. Sentirse profundamente extranjero en el mundo es también una forma del sentimiento del absurdo. “En un universo privado de pronto de ilusiones y de luces, el hombre se siente extranjero”¹⁰, afirma el escritor franco-argelino.

La ilusión supina del ser humano, individuo y especie, sería la de creer que sus deseos de dominio y conocimiento serán satisfechos, que alguna vez obtendría las anheladas respuestas. En este sentido, el Camus de *El mito de Sísifo* aconseja abandonar las falsas esperanzas. Ciertos escritores contemporáneos, como Kafka, describen este mundo sin esperanza. También para Sartre en *La náusea* toda finalidad y justificación más allá de lo meramente actual y fáctico carecen de razón. Pero entonces, ¿dónde apoyarnos para caminar en el mundo hostil? Y me refiero, entre otras cosas, a los Derechos Humanos. ¿Qué posibilidad de elaborar una ética nos resta? Esta idea la formula varias veces Camus: “bajo la mortal iluminación de este destino aparece la inutilidad. Ninguna moral ni ningún esfuerzo son justificables a priori ante las sangrientas matemáticas que ordenan nuestra condición”¹¹.

Gran parte de la filosofía contemporánea conoce la evidencia de este absurdo, esta vacuidad del mundo e impotencia del hombre que lo habita¹². En este artículo procuraré relacionar esta actitud impotente, resignada, con una ética y praxis transformadora, aun cuando soy consciente de la dificultad y objeciones que se pueden plantear a ello. El existencialismo intenta también, y me centro en Camus especialmente, una acción política y una ética desde un cierto heroísmo trágico que sí creo que puede transformar el mundo. Intentaré exponerlo en el último apartado.

⁷ A. SCHOPENHAUER, o.c., p. 243.

⁸ Vid. J. F. LYOTARD, *La condición postmoderna*, Madrid, Cátedra, 1998.

⁹ A. CAMUS, *El mito de Sísifo*, p. 26.

¹⁰ Id., p. 16.

¹¹ Id., p. 28.

¹² Cfr. Id., pp. 35-42.

Volviendo a Schopenhauer, para él, la perspectiva pesimista resulta lúcida, desde la óptica que estoy presentando, pero la perspectiva optimista, en consecuencia, resulta un engaño. En este sentido, llega a afirmar: “no he de ocultar aquí que el optimismo, cuando no es un mero discurso irreflexivo de personas cuyo obtuso cerebro no encierra más que palabras, me parece no sólo absurdo, sino verdaderamente impío, pues es un sarcasmo contra los dolores sin cuento de la humanidad. No se olvide que la doctrina cristiana se inclina al pesimismo y que en los Evangelios las palabras ‘mundo’ y ‘mal’ se emplean como sinónimas”¹³. Aquí no parece dejar mucho espacio para la utopía, desde luego. Aunque no le falta su parte de razón. Nadie puede dudar, so pena de trivializar el mal y el sufrimiento humano, de que en el mundo abunda el mal, el dolor y la injusticia. Para Dostoyevski, de hecho, éste es el mayor escándalo que ha de afrontar el ser humano en la praxis. La evidencia del mal en un mundo donde el sufrimiento y la inmolación de los inocentes resulta algo cotidiano. Es lo que la razón y el corazón del hombre peor soportan. Porque aún peor que la impotencia de la razón para ofrecer una explicación del mundo, lo es su patente incapacidad para justificar la injusticia que supone el sufrimiento de cualquier víctima inocente. El mal resulta un escándalo y es, así lo grita el indignado corazón del hombre compasivo, el verdadero desorden. De manera estremecedora lo manifiesta Iván Karamazov a su hermano Alexei en la atormentada novela del autor ruso, *Los hermanos Karamazov*: “¿Y puedes tú admitir la idea de que aquellos para quienes construyes el edificio estuvieran dispuestos a aceptar su felicidad a costa de la injustificada sangre de la criatura sacrificada y que, habiéndolo aceptado, vivieran felices por los siglos de los siglos?”¹⁴

A continuación voy a profundizar algo más en las características propias de esas vivencias del acontecer humano en las cuales se expresa y percibe con intensidad este absurdo esencial de la existencia que se manifiesta, entre otras cosas, en la prepotencia y universalidad del mal que arremete contra nuestras esperanzas y las impugna permanentemente.

3. EL ENCUENTRO EXISTENCIAL CON LOS LÍMITES QUE NOS CIRCUNDAN

Cuando Camus propone aceptar el absurdo, afirma que equivale a aceptar que “todas las grandes acciones y todos los grandes pensamientos tienen un comienzo irrisorio”¹⁵, es decir, aceptar el absurdo radical significa percatarse de que la existencia y cada uno de sus acontecimientos resultan banales. O, dicho en otros términos, equivale a asumir la contingencia del hombre y del

¹³ A. SCHOPENHAUER, o. c., p. 254.

¹⁴ F. M. DOSTOYEVSKI, *Los hermanos Karamazov*, Madrid, Cátedra, 2000, p. 398.

¹⁵ A. CAMUS, *El mito de Sísifo*, p. 24.

propio mundo, como ya Nietzsche había formulado¹⁶. Pero, del mismo modo que Nietzsche, Camus da un vuelco al pesimismo, en su última etapa, en cuanto que considera que de la aceptación de la contingencia resulta una cierta liberación y cura. Como momento previo a esta liberación de índole nietzscheana, debemos ubicarnos en el núcleo del sufrimiento, partiendo de la carencia y pérdida del sentido.

La constatación de la banalidad de la existencia puede darse, por ejemplo, en el momento concreto en que, de repente y por primera vez, una persona se pregunta por el sentido de la monótona rutina de su vida. Desde la vulgaridad de la misma se eleva a la visión de la vulgaridad de la existencia humana global, idea que expresa el propio Camus¹⁷. Pero hay muchas más situaciones que pueden abrir los ojos a lo absurdo, manifestando cualquiera de ellas la presencia de algún límite que nos cerca y nos revela nuestra pequeñez. Se trata de experiencias surgidas de la propia vida, donde las esperanzas del hombre, su necesidad de sentido y orden en el mundo se ahogan en el maremoto de la realidad. Son experiencias por las que el individuo singular se contempla preso de muros inexpugnables, de ineluctables límites que se oponen a sus planes. En este sentido, la finitud del ser humano y lo absurdo de su existencia quedarían patentes cuando el sujeto se hace consciente del inexorable paso del tiempo. Hay numerosas situaciones que pueden producir esta conmoción sentimental que nos aboca a la percepción consciente de que todo fluye, de que en ese flujo continuo nada permanece y de que, por tanto, todo muere. Estamos acostumbrados a este hecho y por eso lo consideramos con naturalidad y sin asombro, pero en ocasiones el dinamismo de la realidad, que ya señalara Heráclito, nos acapara la atención poderosamente. Así, puede ocurrir que observemos con extrañeza, en una vieja fotografía, al niño que éramos. Vemos la figura como un dibujo de algo inexistente, como una mera fantasía. El adulto es incapaz de concebirse realmente como ese niño. Es decir, lo puede concebir con la razón, pero su corazón siente que el bebé de la fotografía era algo muy diferente a lo que ahora es él. La figura infantil perdura sólo en el recinto artificial de la memoria, como un elemento fantasmagórico de naturaleza cercana a la irrealidad. Sabemos que la realidad que contemplamos en una vieja fotografía fuimos nosotros, pero sentimos que no somos esa realidad, por lo cual nos resulta absolutamente extraña. Ocurre que pertenece al pasado inasible.

Esta conclusión puede generar tristeza porque evoca la realidad de que nos constituye la muerte¹⁸. Si algo perdura, son las imágenes o fantasmas

¹⁶ Esto es magníficamente expuesto por J. A. Estrada: "Nietzsche exige asumir el dolor humano de forma inmanente, global, estoica. (...) El dolor forma parte del caos y de la falta de orden que es la vida misma del universo dionisiaco que propugna." J. A. ESTRADA, "De la teodicea a la muerte de Dios: la propuesta de Nietzsche", en *Estudios filosóficos* 132 (1997) 257-285, p. 276.

¹⁷ A. CAMUS, *El mito de Sísifo*, pp. 24-27.

¹⁸ R. SANMARTÍN, "Muerte, límite y necesidad frente a la imagen cultural del hombre", en *Teoría de la educación. Revista interuniversitaria* 16 (2004) 145-168.

nebulosos de una realidad pasada. Estas imágenes poseen las mismas características de cualquier imagen procedente de los sueños o la literatura, lo cual nos asemejaría, incómodamente, a los entes de ficción. En efecto, en el tiempo pasado, la realidad y la ficción se confunden, y es en este sentido que en *Vida de Don Quijote y Sancho*, en una discusión que se entabla entre el ventero y el cura, Miguel de Unamuno concluye:

“Enzarzóse el cura con el ventero y su familia a hablar de libros de caballerías, y soltó lo de que los libros en donde se narran las aventuras de Don Cirogilio y de Félix Marte son mentirosos y están llenos de disparates y devaneos, y el del Gran Capitán lo es de historia verdadera, así como el de Diego García de Paredes.

Pero véngase acá el señor licenciado, y dígame: ahora, al presente, y en el momento en que vuestra merced habla así, ¿dónde estaban y están en la tierra el Gran Capitán y Diego García de Paredes? Luego que un hombre se murió y pasó acaso a memoria de otros hombres, ¿en qué es más que una de esas ficciones poéticas de que abomináis?”¹⁹.

Y con mayor vehemencia, Unamuno declara en otra ocasión:

“Gritos de las entrañas del alma ha arrancado a los poetas de los tiempos todos esta tremenda visión del fluir de las olas de la vida, desde el ‘sueño de una sombra’ (...), de Píndaro, hasta ‘La vida es sueño’, de Calderón, y el ‘estamos hechos de la madera de los sueños’, de Shakespeare, sentencia esta última aún más trágica que la del castellano, pues mientras en aquélla sólo se declara sueño a nuestra vida, mas no a nosotros, los soñadores de ella, el inglés nos hace también a nosotros sueño, sueño que sueña”²⁰.

Los recuerdos son un remedo de la realidad, ecos de un instante perdido para siempre. En este sentido, como seres constituidos de pasado y abocados a ser recordados, somos como entes de ficción. La continua muerte que sufrimos en la sucesión de los instantes nos sustrae consistencia ontológica. En la medida en que todo fluye, puede decirse “nada permanece” o “todo muere”. La muerte, límite de límites, siempre se halla presente en este flujo eterno. Según esta idea, enfatizada por algunos autores en el siglo XX, es el instante presente lo único real, siendo lo demás como niebla. Pasado y futuro no existen. Así lo destacan dichos pensadores, en su intento de acentuar lo concreto como lo único real. La realidad existente es, según esta visión, sólo ese punto inefable que llamamos “presente”. Así lo es para Nietzsche, en la interpretación del teólogo Johann Baptist Metz²¹. El autor germano se refiere a un tiempo cíclico que no es más que una ilusión de tiempo, pues al carecer de historia lineal, el tiempo, por muy fluido que sea, es un eterno presente, sin

¹⁹ M. de UNAMUNO, *Vida de Don Quijote y Sancho*, Madrid, Alianza, 2000, p. 141.

²⁰ M. de UNAMUNO, *Del sentimiento trágico de la vida*, Madrid, Alianza, 1997, p. 58.

²¹ Vid. J. B. METZ, *Memoria passionis. Una evocación provocadora en una sociedad pluralista*, Santander, Sal Terrae, 2007.

historia ni proyección futura. Frente a esto, curiosamente, es la introducción del tiempo en la monotonía de lo eternamente cambiante pero incambiante, la que puede salvar el presente y dotar de un sentido a la existencia de los seres humanos. Porque el presente eterno (como monótona sucesión de instantes presentes) no es, ciertamente, la eternidad. Un personaje de Sartre lo describe certeramente en *La Náusea*:

“Es inútil que hurgue en el pasado, sólo saco restos de imágenes y no sé muy bien lo que representan, ni si son recuerdos o ficciones (...) Además hay muchos casos en que estos mismos restos han desaparecido: no quedan sino palabras; aún podría contar las historias, y contarlas demasiado bien (...), pero son esqueletos. Se trata de un tipo que hace esto o aquello, pero no soy yo, no tengo nada de común con él. El individuo recorre países que yo conozco tan mal como si nunca hubiese ido. A veces acierto a pronunciar en mi relato esos hermosos nombres que se leen en los atlas: Aranjuez o Canterbury. Provocan en mí imágenes nuevas, como las que conciben, según sus lecturas, las personas que nunca han viajado; sueño basándome en palabras, eso es todo. (...) Construyo mis recuerdos con el presente. Estoy desechado, abandonado en el presente. En vano trato de alcanzar el pasado; no puedo escaparme”²².

Esta fluidez del mundo, este caos terrible de los instantes que se suceden sin más, esta profunda carencia de sentido, en definitiva, la percibimos sobre todo en el encuentro con la muerte de alguien querido o la enfermedad. Pero de esa *vivencia* terrible puede sobrevenir la iluminación. Como afirma Padilla que nos muestra Unamuno: “por medio del dolor, la conciencia descubre su limitación, su contingencia, su condena al espacio y al tiempo, y experimenta una avidez ontológica, una necesidad de liberación para volver al infinito. Por el sufrimiento el alma entra en contacto con la divinidad, con ese mundo misterioso de lo nouménico. Esto explica ese sentido de liberación que ofrece a nuestro autor el suicidio y que tanto reitera en sus novelas y dramas”²³. La conclusión a que nos vemos abocados es la de la inanidad de todo lo que se nos aparece.

A continuación, voy a concretar tres posibles respuestas educativas que entroncan con las situaciones y actitudes que he ido describiendo, desde la desolación hasta, precisamente, el hallazgo de un sentido tras lo que en un principio fue dolorosamente vivido como muerte y final. Una vuelta de tuerca en la que Camus, a quien continuaremos siguiendo de cerca, salta del espanto a la afirmación vital de corte nietzscheano y, finalmente, a la ética como heroísmo trágico y apuesta absurda. Esto último nos permitirá salvar y justificar la tarea educativa, como se verá, a pesar de haber puesto el acento y el punto de partida en el sinsentido.

²² J.-P. SARTRE, *La Náusea*, Madrid, El Mundo, 1999, pp. 47-48.

²³ M. PADILLA, *Unamuno, filósofo de encrucijada*, Madrid, Cincel, 1985, p. 97.

4. EDUCAR DESDE LA INCERTIDUMBRE

Ante la ausencia de un fundamento metafísico que legitime la opción por unos valores y una ordenación jerárquica de los mismos, así como ante la imposibilidad de orientarse y hallar sentido a la existencia, básicamente cabrían tres opciones vitales, que desembocan en las pertinentes pedagogías. Vamos a describir dichas actitudes, todas consecuentes con el *desamparo* pesimista que hemos descrito, pero diferentes en las soluciones prácticas. Coinciden, en gran medida, con la exposición que realiza Camus de las conductas que el hombre ha adoptado en la historia respecto a la búsqueda de sentido (tras la muerte de Dios) y que cabría adoptar una vez asumido el absurdo de una vida de la que ha desaparecido, en principio, toda justificación²⁴.

En las líneas precedentes ha quedado ampliamente desarrollada la idea del filósofo de que el entorno donde se desenvuelve nuestra existencia se caracteriza por su inhumanidad, su silencio y su muda oposición a los anhelos humanos. Pero el hombre, que ha de asumir su absurdo devenir, debe actuar. Porque incluso el mero abandonarse no deja de ser una opción. Como afirma Sartre, estamos abocados a elegir²⁵.

4.1. *Pedagogía de la desesperación*

Tras la frustración inconmensurable de los seres humanos y su decepción cósmica, puede surgir la actitud nihilista de *disolverse en el océano*. Así lo enuncia la profesora Remedios Ávila en un trabajo sobre el pesimismo de Schopenhauer: “y Schopenhauer será coherente cuando apunte al único camino de liberación: la nada. ‘No querer’ se transforma paulatinamente en querer activamente la nada. El pesimismo se acerca inevitablemente a su consecuencia: el nihilismo”²⁶. Y en la concepción de Camus, el nihilista es quien reacciona violentamente ante un universo injusto y desordenado, sin un principio de explicación para el sufrimiento de los seres humanos. Le duele saberse limitado, en especial por el límite de límites: “la insurrección humana, en sus formas elevadas y trágicas, no es y no puede ser más que una larga protesta contra la muerte, una acusación rabiosa contra esta condición regida por la pena de muerte generalizada”²⁷. Tal es su rabia, que puede desembocar en un rechazo visceral del mundo y la vida humana, o bien en una aceptación conservadora de lo que es, por no ser capaz de echar mano de valores universales, que entiende sin fundamento tras la muerte de Dios. En cualquier caso, como se explica en el segundo gran ensayo de Camus (*El hombre rebelde*), “cada vez que [el hombre] deifica el rechazo total de lo que es, el

²⁴ Vid. A. CAMUS, *El hombre rebelde*, Madrid, Alianza, 2001.

²⁵ J.-P. SARTRE, *El existencialismo es un humanismo*, Madrid, Santillana, 1996, p. 26.

²⁶ R. ÁVILA, “Pesimismo y filosofía en A. Schopenhauer”, en *Pensamiento: Revista de investigación e información filosófica* 177/45 (1989) 57-75, p. 68.

²⁷ A. CAMUS, *El hombre rebelde*, p. 122.

no absoluto, mata. Cada vez que acepta ciegamente lo que es y grita el sí absoluto, mata"²⁸. Ambas salidas, la negadora y la ciegamente conservadora, desembocan en la misma destrucción.

Voy a denominar "desesperación" a la actitud nihilista, debida al dolor sin esperanza que subyace al rechazo total del mundo y la existencia humana. Desde luego, estamos consecuentemente ante una negación de la educación. Por eso, la expresión "pedagogía de la desesperación" encierra un contrasentido. Desde la extrema negación nihilista resulta imposible educar. Como asevera Fernando Savater, se precisa cierta dosis de optimismo para educar²⁹, que resulta muy difícil mantener cuando el único horizonte que hallamos a la vida humana es el del fracaso. Si nos vemos abocados a la derrota en la consecución de los modelos e ideales que nos hemos trazado y hemos perdido la esperanza y la posibilidad de fundamentarlos, la educación se torna una labor imposible. O, tal vez, una labor histriónica que perpetúa la falsa ilusión de un sentido de lo existente y que oculta una descomunal frustración³⁰.

En el fondo, el desesperado, desde su falta de esperanza, anhela lo único que pacificaría el torbellino de los deseos frustrados, es decir, la destrucción de toda la ilusión mediante un último holocausto³¹. Así, para el género humano, la única salida que el desesperado considera coherente es el suicidio o el crimen. Recordemos los famosos modelos que representan ciertos personajes universales de Dostoyevski, como Ivan Karamazov, Raskolnikov o Kirilov. El primero termina enloquecido y aquietado por la duda corrosiva entre hacer el mal desde la imposibilidad racional de sustentar los principios morales y la defensa del bien que desea su corazón. La muerte de Dios se convierte en su propia muerte. Su razón descarnada le manda una cosa que contradice los dictados de su corazón. Y en dicha agonía perece. El segundo, protagonista de *Crimen y Castigo*, es un asesino de razonamientos despiadados en los que ha desaparecido todo fundamento que justifique el bien, y el tercero, Kirilov, uno de los personajes nihilistas que aparecen en *Los demonios*, opta por el suicidio desde la desesperanza más radical y cínica. Porque si se toma

²⁸ Id., p. 123.

²⁹ F. SAVATER, *El valor de educar*, Barcelona, Ariel, 1997, pp. 17-19.

³⁰ Esto se halla excelentemente ejemplificado en la figura del sacerdote Manuel, en *San Manuel Bueno, Mártir*, de Miguel de Unamuno. El sacerdote sin fe que ejerce su ministerio representa la incongruencia de educar sin esperanza en la salvación del hombre. Ésa es la agonía que padece el desesperado. Según Unamuno, ante el vacío y el sinsentido, "es mejor que el pueblo viva en la ilusión, soñando la vida perdurable. Hay que dar opio al pueblo para que viva tranquilo y no sin esperanza alguna." (L. ROBLES, "Otra lectura de *San Manuel Bueno, mártir*, de Unamuno", en *Boletín de la Institución Libre de Enseñanza (II Época)* 48 (2002) 81-111, p. 95). En la lucha por aceptar el absurdo de la existencia con que se enfrentan algunos "asesinos de Dios", se puede optar, como muestra y crítica Camus en *El hombre rebelde*, por el sueño y el opio, en una suerte de retorno desconsolado y patético, una especie de vuelta atrás motivada por cierto *horror vacui*. Mas a pesar del mencionado movimiento de retroceso, seguimos en la órbita del nihilismo más radical, que ya no podemos abandonar.

³¹ A. CAMUS, *El hombre rebelde*, p. 123.

como punto de partida una razón implacable pero débil, que no puede responder a las preguntas más esenciales ni justificar los valores o fundamentar la unidad y coherencia del universo, ya no hay vuelta atrás: el hombre ha perdido su dignidad, su sentido y su moral. Por eso, el desesperado se deja arrastrar por la ignominia y se regodea en el mal y la podredumbre humana. Dostoyeski nos ofrece estos caracteres que reflejan las consecuencias de un pensamiento sin raíz en lo universal. La fórmula "si Dios no existe todo está permitido" lo expresa. Porque, al perder su sustento divino, paradójicamente, la vida humana "liberada" de Dios ha dejado de ser noble y sagrada para estos seres *de ficción*.

Nos hallamos, pues, ante un suicidio del humanismo, de un humanismo que comenzó apostando por el hombre, al que incluso colocó donde habitaba la divinidad destronada, y que, al constatar el gran fracaso de éste, incapaz de dar sentido o respuestas a su vida, se torna anti-humanismo. Como afirma Héctor Subirats en un breve artículo sobre el filósofo Camus, parafraseando a éste, "cuando todo está permitido en nombre de la revolución, más que inaugurar el reino de la justicia solidaria, arranca la historia del nihilismo contemporáneo"³². Del primitivo amor se pasa al odio hacia todo lo que rezuma humanidad. Asistiríamos al final de un ser humano que se encuentra, como un kafiiano insecto, en una escalofriante pesadilla de soledad y sinsentido, ridículo en sus pretensiones y atrapado en las limitaciones de la materia³³. Así ha ocurrido con especial fuerza en el siglo XX, "un siglo que no se ha caracterizado precisamente por la muerte de Dios, sino por la *muerte del hombre*, por la muerte de *lo humano* y de la *humanidad*"³⁴.

Por consiguiente, si asumimos este pesimismo nihilista que denominamos "desesperación", la educación deja de tener sentido. No se puede plantear la construcción de la felicidad del hombre (tal vez ni siquiera la construcción del propio hombre) si el desgarrar de las ilusiones nos ha afectado y se ha perdido la fe en los valores humanos y en su fundamentación. Desde el vacío doloroso y la falta de asideros, sólo nos quedaría un mero encogernos de hombros y esperar la destrucción. El desesperado se ahoga en su propio llanto. Y constata que el ser humano es incapaz de obtener ni un ápice de la felicidad que espera. Piensa, como Schopenhauer, que a la vida humana sólo se le presenta el dolor y, como mucho, el tedio. "La vida como péndulo, oscila

³² H. SUBIRATS, "El hombre sublevado", en *Claves de razón práctica* 95 (1999) 70-74, p. 71.

³³ Cfr. A. CAMUS, *El hombre rebelde*, pp. 127ss.

³⁴ J.-C. MÉLICH y F. BÀRCENA, "La palabra del otro. Una crítica del principio de autonomía en educación", en *Revista española de pedagogía* 214 (1999) 465-484, p. 466. Esta muerte de lo humano, como tanto se ha señalado, se relaciona con la sociedad administrada y tecnocrática que describiera la primera escuela de Francfort. Es un asunto fundamental en la concepción pedagógica que el profesor Mèlich ha desarrollado en sus obras, *vg.* J. C. MÉLICH, "Hermenéutica y pedagogía: por una filosofía antropológica de la finitud", en *Estudios filosóficos* 160 (2006) 481-490. En la primera parte de este artículo, Mèlich aborda una crítica del positivismo y de la pedagogía tecnológica, para desarrollar una propuesta alternativa de raigambre nietzscheana.

constantemente entre el dolor y el hastío, que son en realidad sus elementos constitutivos”³⁵.

La educación sería una perpetuación irresponsable del dolor constitutivo de la existencia y un ocultamiento del sinsentido. Por ella, desde esta óptica, se perpetuaría todo un sistema de falsedades sobre el progreso y el perfeccionamiento de la cultura humana. Se nos ocultaría que los anhelos humanos no tienen una realización final, que la existencia es una representación sin guión en un teatro sin público, que “la vida es una sombra tan sólo que transcurre; un pobre actor que, orgulloso, consume su turno sobre el escenario para jamás volver a ser oído. Es una historia narrada por un idiota, llena de estruendo y furia que nada significa”³⁶.

Este recelo ante una educación vinculada a la vieja y superada idea de progreso se desprende de algunos pensamientos de Unamuno: “para Unamuno, lo que llamamos progreso es en realidad retroceso, porque nos está separando, alejando de la armonía con la naturaleza: nos está desterrando cada vez más del Paraíso”³⁷. La razón nos alejaría de la verdadera felicidad de “no ser en todo.” En la novela *Amor y pedagogía* del autor vasco, la pedagogía como ciencia ocultaría la dolorosa verdad sobre la “fluyente” vida humana: “Don Avito Carrascal, profundamente estúpido, vacía su vida de contenido humano, paso a paso, en nombre de sus esquemas, aunque constantemente tropieza con lo real, y entonces se dice en voz baja: ‘Caíste, caíste y volverás a caer’”³⁸. La pedagogía científica contribuiría, según esta idea, a la prolongación del vano dolor creando falsas expectativas, imponiendo un corsé a la dinámica realidad e intentando ocultar el dolor inherente a la vida humana. Ésta es la matización que el filósofo vasco hace a la pedagogía de su tiempo. Como se afirma en un artículo aparecido en una prestigiosa revista de pedagogía, sobre el pensamiento educativo de Unamuno, éste “estimaba que la ciencia se convierte en otra religión cuando deviene en un mero positivismo. Da a la ciencia el justo valor, desprotegiéndola del ropaje mitológico con la que le vistió el positivismo decimonónico”³⁹. La certidumbre de las ciencias, como un conjunto ordenado de hechos que se *explican*, oculta el carácter inabarcable de lo real.

Nos quedaría, pues, abandonar toda empresa educativa o, si al dolor añadimos cierta hipocresía, concebir la educación como mera transmisión de lo que se valora socialmente. Desde el escepticismo ante los modelos y las utopías, el desesperado puede centrarse cómodamente tan sólo en conservar y defender lo que existe. Camus también describe este movimiento, sólo apa-

³⁵ A. SCHOPENHAUER, *El mundo como voluntad y representación*, p. 244.

³⁶ W. SHAKESPEARE, *Macbeth*, Madrid, Alianza, 1980, p. 128.

³⁷ M. PADILLA, o.c., p. 109.

³⁸ J. MARÍAS, *Miguel de Unamuno*, Madrid, Espasa-Calpe, 1980, p. 119.

³⁹ E. LADRÓN DE GUEVARA, “El pensamiento pedagógico de Miguel de Unamuno”, en *Revista española de pedagogía* 220 (2001) 403-420, p. 410.

rentemente afirmativo, del nihilismo. Desde el desprecio y negación de los viejos absolutos que lo sometían, para el individuo nihilista, en este caso, "su verdadera vida reside en la soledad en la que satisfará sin freno el apetito de ser que es su solo ser"⁴⁰.

El desesperado, además de elegir la muerte, también puede optar por afirmar y defender, agónicamente, lo que ha quedado desnudo tras la desacralización del mundo, desembocando en el individualismo y el conformismo más exacerbados. En este caso, se actuaría respecto a la enseñanza como se haría en relación con la vida, desde la vana afirmación de lo que hay. Esto implicaría la enseñanza sin fe, que afirma lo único que aparece con densidad, provisionalmente, delante de los ojos del desesperado: el momento presente. Estos educadores harían en su trabajo sólo lo que resulta socialmente avalado. Entonces, cabe cualquier contenido, mientras sea *útil* (o lo parezca). Vale todo porque nada vale; porque nada vale para *transformar*. "Si no se cree en nada, si nada tiene sentido y si no podemos afirmar ningún valor, todo es posible y nada tiene importancia"⁴¹. Desde la desesperación, más o menos patente, se educa sin un proyecto convincente, a sabiendas de que todo acabará devorado por la nada. Es lógico que el desesperado niegue la cultura, el conocimiento, el progreso y la felicidad. No nos engañemos. Vive en una constante y freudiana nostalgia de muerte (*sentimiento oceánico*, que decía Freud). En el fondo, no hay más meta ni realidad, para él, que el dolor. Un dolor insoportable que padece con estremecimiento. A la evidencia del absurdo reacciona gimiendo, en un demencial pataleo. Aunque hay que destacar la gran paradoja que le es propia: se ve tan afectado por el absurdo porque querría, con todas sus fuerzas, poder vivir a la medida de sus deseos y afirmar el valor del ser humano. Anhela para el hombre una vida con sentido y justa, sin los límites que cercenan sus esperanzas. Si el mundo se acoplara al ser humano y a sus deseos de sentido y justicia acaso cesaría de perseguir la muerte.

En síntesis, la destrucción nihilista o el conformismo individualista son los efectos de la desesperación en el educador, lo cual supone en realidad la suicida negación de la educación, si la entendemos como proyecto utópico. Pero hay otras maneras de enfocar el asunto, sin abandonar la percepción del absurdo.

4.2. *Pedagogía del absurdo*

No siempre la contemplación del sufrimiento humano desemboca necesariamente en la desesperación. Puede desarrollarse una actitud distinta en el ser humano a partir de la constatación del sinsentido. Así, para la que voy a denominar "pedagogía del absurdo", en alusión a la filosofía del primer

⁴⁰ A. CAMUS, *El hombre rebelde*, p. 81.

⁴¹ Id. p. 11.

Camus⁴², el sinsentido es considerado, nietzscheanamente, antes como liberación que como mal insuperable. Según esto, el *pedagogo absurdo* sería aquel que acepta el absurdo esencial de la existencia humana, que hemos descrito en líneas anteriores, pero extrayendo ciertas consecuencias positivas del mismo y aplicándolas a su labor educativa. Sigo parcialmente la perspectiva del filósofo galo⁴³, de connotaciones nietzscheanas como acabo de señalar, para guiarme en la descripción de este enfoque. Camus, rechazando la lógica suicida del desesperado, afirma: “anteriormente se trataba de saber si la vida, para ser vivida, debía tener un sentido. Ahora parece, por el contrario, que se la vivirá mejor cuanto menos sentido tenga. Vivir una experiencia, un destino, es aceptarlo plenamente. Ahora bien, no se vivirá ese destino, sabiéndolo absurdo, si no se hace todo para mantener ante sí ese absurdo iluminado por la conciencia”⁴⁴. Esto es una auténtica vuelta de tuerca respecto a la desesperación ya descrita. Ahora, habríamos de *aceptar plenamente el absurdo destino del hombre*. Se trataría de asumirlo sin anclarnos en la negación asesina y afirmando el desnudo valor de la existencia. A la pregunta sobre si merece la pena vivir una vida sin sentido, en un universo sordo y ajeno, ahora cabría responder que sí. Por eso, en el pedagogo absurdo, sí es posible hablar propiamente de una cierta pedagogía, ya que se afirma lo que el pedagogo desesperado niega, o sea, la existencia humana, y se abre la posibilidad de una educación no destructiva. Se puede educar, por tanto, pero de una forma que debería evitar los viejos errores, según traza Camus en su obra *El mito de Sísifo*.

El pedagogo absurdo encontraría la única libertad posible a los seres humanos en la aceptación consciente de su destino sin mañana. Por eso, su *ideario* estaría vertebrado por la exigencia de la libertad, entendida ésta, según Camus, como ausencia de toda trascendencia. Está claro que nos movemos en la perspectiva de su existencialismo ateo, que escoge el ateísmo (ausencia de un fundamento trascendente) como punto de partida de toda filosofía. En este sentido, para el educador que he denominado *absurdo*, el hombre que elige y que eligiendo se hace, que asume el límite inexplicable de la muerte y que vive sin requerir mayores justificaciones, sería el hombre educado. Ésta es su meta y su terapia. Se trataría, de algún modo, de mostrar a las personas el efecto positivo del conocimiento de las propias limitaciones y de la eliminación de las falsas esperanzas. Lejos de intoxicarlas con el nihilismo suicida, se les mostraría el raro y solitario esplendor del mundo y se les alimentaría el deseo, único deseo cuya realización es posible a los hombres, de ser su testigo durante el corto lapso de la vida individual. Hay en este primer Camus, pues, una revaloración del deseo y de la vida que supera la visión pesimista de Schopenhauer, en la línea de Nietzsche.

⁴² Cfr. A. RAMÍREZ, *La filosofía trágica de Albert Camus. El tránsito del absurdo a la rebelión*, Málaga, Analecta Malacitana-Universidad de Málaga, 2001, pp. 61-120.

⁴³ Cfr. A. CAMUS, *El mito de Sísifo*, pp. 61 y ss.

⁴⁴ Id., p. 72.

Desde esta perspectiva, no se intentaría ocultar el absurdo (sinsentido) esencial o atrincherarse en cosmovisiones que doten de un falso y peligroso sentido (peligroso porque se lo considera emparentado con las visiones fundamentalistas y totalitarias) a la existencia y al mundo. Contra lo que pudiera parecer, el hombre que alberga esperanzas es el que resulta candidato para la tristeza, según lo expresa Camus: "los tristes tienen dos razones para estarlo, ignoran o esperan"⁴⁵. Por el contrario, "lo propio del hombre absurdo es no creer en el sentido profundo de las cosas"⁴⁶. El pedagogo absurdo procura, en consecuencia, la reconciliación con una finitud que no empaña el dolor desbordado por causa de la muerte. Tanto su vida como su enseñanza están impregnadas de recio estoicismo⁴⁷. La inteligencia, en el hombre absurdo, ha llegado al punto álgido de conocer los propios límites. "[La inteligencia] morirá al mismo tiempo que este cuerpo. Pero en saberlo está su libertad"⁴⁸. En este sentido, la pedagogía del absurdo es valiente porque acepta una realidad que no es como el hombre siempre ha deseado. Estoicamente valiente, podemos decir. Nos conmina a que dejemos fluir nuestra humilde existencia con sencillez, desde la aceptación de sus límites. Así lo ha expresado recientemente el profesor Mèlich, al afirmar: "somos finitos, pero *la finitud no es la muerte*. La finitud es la vida que uno sabe limitada, la vida anclada en el tiempo y la contingencia"⁴⁹.

Es así, que el pedagogo absurdo ama a los seres humanos en sus limitaciones, no la idea de Hombre o cualquiera otra que se haya hecho. Los acepta en su singularidad. Puede exclamar que siente un amor caritativo por ellos, pero no un amor abstracto y sin rostro, sino un amor cordial de persona a persona que sobre todo desarrollará el segundo Camus. Esto quiere decir que respeta escrupulosamente la libertad de las personas que se educan, e incluso siente verdadero anhelo de que ellos se realicen a sí mismos, con los pies en el suelo de su finitud. Acepta sus valientes elecciones y también comprende sus cobardías. Amarlos es eso, por ahora. Amarlos, para él, es quererlos como son, sin guiones ni personajes que hayan de representar, como ellos eligen ser y sin pretender encontrar en ellos el *santo* que no son.

Desde el amor respetuoso, el maestro no se rige por modelos o métodos que produzcan en el educando la engañosa sensación de una coraza protectora o última unidad del mundo, sino que *muestra* el universo al educando, en su inocencia feroz de instantes que se suceden. En realidad, no muestra ningún mundo, sino que muestra *objetos singulares*. La educación nunca pro-

⁴⁵ Id., p. 94.

⁴⁶ Id., p. 96.

⁴⁷ Su posición, en efecto, guarda grandes similitudes con el estoicismo Cfr. M. SANTOS, "La filosofía como pedagogía en el Estoicismo tardío romano", en *Revista española de pedagogía* 237 (2007) 317-332, pp. 321-325

⁴⁸ A. CAMUS, *El mito de Sísifo*, p. 115.

⁴⁹ J. C. MÈLICH, *Filosofía de la finitud*, Barcelona, Herder, 2002, p. 29.

porcionaría respuestas a las preguntas esenciales, porque, antes que las explicaciones y las respuestas, estarían las sensaciones y la mera descripción. “Para el hombre absurdo no se trata de explicar y resolver, sino de sentir y describir. Todo comienza con la indiferencia clarividente”⁵⁰. Desde esta visión existencialista, educar consistiría en mostrar que *esto es lo que hay*, que no existen planes a priori, que sólo las elecciones personales del educando constituirán su futuro. El educador, como hombre absurdo que desea contagiar a su educando la realidad del absurdo, sólo describe y ayuda a mirar: “describir, tal es la suprema ambición de un pensamiento absurdo”⁵¹. Nada más lejos de la idea de unos *contenidos* programados con los que encorsetar el pensamiento.

Así pues, la función de los educadores sería acercar su libertad al educando y mostrársela. Dicho de otro modo, el educador absurdo educaría para cierta responsabilidad. Una responsabilidad que presupone la asunción del destino finito del hombre, la convicción de que no hay a quién apelar, sino a él mismo, y que, por tanto, él es quien toma las riendas de su existencia. Así define también Sartre la función pedagógica del existencialismo, que encaja en la exposición que estoy desarrollando: “el primer paso del existencialismo es poner a todo hombre en posesión de lo que es y hacer descansar sobre él la responsabilidad total de su existencia”⁵². En esta línea la considera el profesor Fullat cuando afirma que para la pedagogía existencialista “educar es por lo menos socializar, y dicha actividad comporta entre otras cosas aceptar los valores para una sociedad. Educandos y educadores actúan casi siempre en esta línea, pero, acontece a veces que unos y otros se esfuerzan para descodificarse con respecto a su sociedad intentando ser, en parte por lo menos, creadores de sus personales biografías. En tal supuesto, las respectivas conciencias se vuelven de espaldas a la axiología colectiva para poner valores propios. Así proceden los pensadores de la Filosofía existencial”⁵³.

El educador mostraría, también, que el hombre es un ser limitado, hecho de instantes presentes y sujeto a la ilusión de la memoria. Instantes que no se ordenan como si compusieran una historia, según expresa Sartre. Para éste, el único tiempo real es el instante presente: “construyo mis recuerdos con el presente. Estoy desechado, abandonado en el presente. En vano trato de alcanzar el pasado; no puedo escaparme”⁵⁴. Me refiero a que se manifiesta para este educador la imposibilidad de confeccionar teorías y grandes sistemas.

Esto implicaría la propuesta de una humildad originaria que aplicada al conocimiento científico significa la asunción de los límites de la ciencia. Comprender la idea de que ésta no garantiza, plenamente, el pretendido dominio

⁵⁰ Id., p. 125.

⁵¹ Ib.

⁵² J. P. SARTRE, *El existencialismo es un humanismo*, p. 22.

⁵³ O. FULLAT, *Pedagogía existencialista y postmoderna*, Madrid, Síntesis, 2002, pp. 291-292.

total sobre el mundo inerte. Porque el pedagogo absurdo “ha alcanzado una ciencia sin ilusiones”⁵⁵. También, la humildad de saber que no hay escrito un destino, ni glorioso, ni miserable. El educador absurdo puede partir de la profundización en el momento presente, para toparse con muros por todas partes. Ayuda a captar las cosas con el poder del asombro, desde múltiples perspectivas, y ensaya relaciones entre ellas, casi como un juego, para regresar extenuado a la ignorancia básica de sólo conocer el instante. No permanece inmóvil ni aboga por la quietud, desde luego, porque detenerse es una forma de adelantar la inevitable muerte, que aunque se acepta, no se la desea como sí lo hace el desesperado. De hecho, ama este universo de singularidades y “siente lo que esta aventura tiene de desgarrador e insustituible”⁵⁶.

En definitiva, el educador absurdo no permite que la particularidad del educando se difumine en el mar de las abstracciones. Valora las cosas por sí mismas, sin recurrir a sobre-realidades, y mira al educando *tal como es*. Con él comparte el mismo escenario vacío y la misma niebla. Con él quiere conocer y crear las estructuras sociales y la cultura, nunca definitivas. Y con él comparte la melancolía de la lúcida madurez y la muchas veces dolorosa derrota de las viejas fantasías. Pero la inutilidad de la pretensión de sentido y de los esfuerzos humanos en esta línea no invalida para el ejercicio del amor y la lucha por el bien, y aquí Camus se alejaría de su primera visión, y de la de Nietzsche, que evidentemente subyace a lo explicado hasta ahora. En este caso, es el segundo Camus⁵⁷ quien desarrolla, en un encomiable esfuerzo, una moral del absurdo, una suerte de ética atea que voy a exponer, para concluir, a continuación. Se trata de un intento de superación de la deficiencia de una concepción que olvida el carácter ético del hombre, su constitución como ser *en relación con*.

4.3. Pedagogía de la rebelión

Camus imagina en la novela *La peste* una situación de sufrimiento y riesgo, de seres humanos que se educan con otros seres humanos *de carne y hueso*, en medio de la atroz epidemia en la ciudad en cuarentena⁵⁸. Entre los personajes, que adoptan distintas posiciones ante la fatalidad, destaca, como

⁵⁴ J. P. SARTRE, *La Náusea*, p. 48.

⁵⁵ A. CAMUS, *El mito de Sísifo*, p. 99.

⁵⁶ Id., p. 109.

⁵⁷ A. CAMUS, *La peste*, Barcelona, RBA, 1995; del mismo, *El hombre rebelde*. Esta época en el pensamiento de Camus es expuesta y explicada en A. RAMÍREZ, o.c., pp. 121-159.

⁵⁸ Tenemos en mente en las líneas que siguen, como modelo, al Dr. Rieux de la novela *La peste* de Camus. Lo que vamos a expresar a continuación puede ubicarse en el segundo Camus, el del ensayo *El hombre rebelde*, según el cual la rebelión positiva contra el sinsentido, más allá del nihilismo destructivo o la contemplación quietista del hombre absurdo, consiste en el ejercicio del bien desde la compasión por los demás y la hermandad de los hombres en el sufrimiento.

alter ego del escritor, el Dr. Rieux. Lo que vamos a desarrollar a continuación es la idea de una ética como heroísmo trágico (y una educación que se entienda como tarea fundamentalmente ética, es decir, a partir de la relación con el *otro*), que propugna el segundo Camus, en la mencionada novela y el ensayo *El hombre rebelde*.

Según el autor existencialista, la rebelión positiva contra el sinsentido, más allá del nihilismo destructivo o la exaltación individualista de que hemos hablado hasta ahora, consiste en una lucha sin cuartel contra el mal, desde la compasión y el sentimiento de una honda hermandad de los seres humanos⁵⁹. Es una ética sin sentido, en la medida en que la acción se desarrolla a sabiendas de que no es posible la fundamentación y el actuar seguro, tras haber muerto Dios. Se trata de una apuesta a ciegas, pero por el hombre sin más, y una rebelión contra el mal *aun llevando todas las de perder*. En la mortal epidemia del relato al que me he referido, todos los personajes saben que se la juegan permaneciendo en la ciudad, a pesar de lo cual muchos se obstinan en ello sin la clara recompensa de ninguna vida futura, como es el caso del médico ateo Dr. Rieux. En su labor, éste palpa dolores reales, porciones de humanidad sufrientes. No espera encontrarse más que hombres finitos, y esto es, admirablemente, su único premio. Obra sin esperar otra recompensa, consciente de que reina todo tipo de injusticia, en una tarea de afirmación *inútil* de sí mismo y de sus pacientes. Que el mundo es injusto y carente de sentido se lo gritan la enfermedad, la muerte y todos los inacabables sufrimientos humanos. Pero este médico no se detiene en su obstinación por el bien ni se abandona a la locura como el desalmado Ivan Karamazov o Kirilov, de quienes he hablado en líneas anteriores. Todas las personas que se rebelan contra el mal repiten, de algún modo, esta acción sin queja ni reproche, estoicamente, sin reclamar nada a la divinidad que han perdido.

Pero entonces, la pequeñez del individuo se siente espléndida y, extrañamente, cobra sentido. Porque este educador educado en el absurdo, que ha superado sus anteriores parálisis, comprende que existe, al menos, una íntima unión entre los hombres. Como afirma Ramírez en su excelente libro sobre el pensamiento de Camus, “el absurdo (...) no es sino una etapa provisional, aunque necesaria, en el camino que conduce a la rebeldía (...). El héroe rebelde conquista un sentido a su existencia a través de la solidaridad con todos los hombres, con los que siente fraternalmente el peso de la injusticia, el sufrimiento y la muerte: la soledad del trabajo de Sísifo se ha transformado en Prometeo, modelo de héroe rebelde, en una lucha en favor del género humano”⁶⁰.

Desde esa convicción se podría desarrollar una labor pedagógica que hubiese por fin descubierto al *otro* (que, como expresan Buber y Lévinas en su

⁵⁹ Vid. A. CAMUS, *El hombre rebelde*.

⁶⁰ A. RAMÍREZ, o.c., pp. 131-132.

filosofía dialógica, en el fondo siempre estuvo ahí). La comprensión ha requerido el dolor, lamentablemente, pero se trata de un dolor que termina por acallarse tarde o temprano. Porque una vida vivida con intensidad supone, desde este enfoque, haber sufrido y haber sido capaz de percibir, a pesar de todo, cierta extraña verdad en medio de ese sufrimiento. Esta es una dura regla de la condición humana. En este sentido, afirma Miguel de Unamuno: “el dolor es la sustancia de la vida y la raíz de la personalidad, pues sólo sufriendo se es persona. Y es universal, y lo que a todos los seres nos une es el dolor”⁶¹. Existe, pues, una sabiduría del dolor, que Unamuno, como Camus, realza⁶², en la medida en que la experiencia del mismo nos hace tomar conciencia de nuestro propio ser y abrirnos a los demás seres por la caridad compasiva⁶³.

En efecto, el hombre rebelde, educado como está en el absurdo, que ha vivido la ininterrumpida agonía universal, no es arrastrado, sin embargo, por la corriente brutal. Antes bien, el sufrimiento propio y el de los otros le habrían abierto los ojos. Así como hace el hombre educado en el absurdo, no desvía la mirada y acepta la condición humana, pero después, lejos de aquietarse, perseveraría en el amor. Como resalta el profesor Fullat al referirse al pensamiento de Camus: “las victorias que proporciona la rebeldía son siempre provisionales, pero esto no es razón para cesar en la lucha”⁶⁴. Se trataría del empeño en una suerte de amor destinado a morir; por tanto, un amor trágico, heroicamente trágico porque se lleva a cabo contra la evidencia de un final inexorable.

Como he expuesto en el comienzo, hay momentos en que la condición finita del ser humano en el indescifrable universo reluce con mayor claridad. Son los momentos de revelación a que me referí, que suelen coincidir con la soledad física, con los fracasos, con los golpes de la vida, con las pérdidas y con las desilusiones. Y la pedagogía no debe, desde este punto de vista, ocultarlo. Como expresa el mito platónico, abrir los ojos al intenso mediodía cuando abandonamos la caverna de la ignorancia suele provocar confusión y lágrimas. La visión súbita de una verdad trágica causa una violenta conmoción en nuestros pobres órganos humanos. En este sentido, sí podría decirse que educar-se duele. Duele el abandonar ciertas ilusiones ancestrales, honda-

⁶¹ M. de UNAMUNO, *Del sentimiento trágico de la vida*, p. 216.

⁶² Id., pp. 199-225.

⁶³ Sobre la importancia de la desesperación y el dolor como primer paso vivencial en el camino hacia posteriores niveles de conocimiento y acción, escribe el profesor Cerezo: “por decirlo en términos kierkegaardianos, era necesaria la experiencia de la desesperación para acceder a lo que Kierkegaard llama ‘salto’, en oposición a la transición dialéctica a un estadio superior. La desesperación no es estéril si no se consume en una mera pose retórica.” (P. CEREZO, *Las máscaras de lo trágico. Filosofía y tragedia en Unamuno*, Madrid, Trotta, 1996, p. 282). También la profesora R. Ávila afirma: “la necesidad de sobrepasar la apariencia tiene como condición indispensable el conocimiento de la muerte y el espectáculo o la vivencia de la desdicha: no hay asombro sin dolor. La filosofía no habría nacido sin el auxilio del sufrimiento.” (R. ÁVILA, o.c., p. 62).

⁶⁴ O. FULLAT, o. c., p. 281.

mente arraigadas en la cultura, y también duele salir de la red de hábitos que tejemos día a día. Jaspers lo enfatiza: “si no hubiera más que la felicidad de la existencia empírica, entonces la posible ‘existencia’ quedaría como dormida. Es cosa singular que la pura felicidad parezca vacía”⁶⁵. Sólo podemos aspirar, entonces, a una felicidad que venga de vuelta del sufrimiento, que se haya batido con él: “la felicidad tiene que ser puesta en cuestión para después de restablecida ser entonces verdadera felicidad; la verdad de la felicidad se eleva sobre la base del fracaso”⁶⁶. El tipo de educación para la rebelión contra el mal a la que me refiero, consistiría en, en un primer momento, andar por los límites y percibir el vacío que rodea al hombre. Pero esto no tiene por qué suponer el final de la cultura o la historia en una suerte de éxtasis sin divinidad, como sí ocurre en el Camus de *El mito de Sísifo*. Más bien, se puede apostar, absurdamente, por el hombre y se perseveraría en la batalla contra el mal y la injusticia. No podemos residir eternamente en los Olimpos del solipismo contemplativo. Se resentiría nuestra humanidad, pues el hombre es ser de andar con los otros.

La rebeldía que describe Camus es una reacción que emerge, precisamente, de la constatación del dolor. “Es posible la serenidad profunda que descansa sobre la base del dolor indeleble”, asevera también Jaspers⁶⁷. Sin duda, es notoria la dureza de esta suerte de apuesta sin sentido por combatir el mal y fortalecer los lazos con los hombres, en lugar de distanciarse de ellos. Se trata de un heroísmo, como he señalado, de carácter trágico por su carácter incierto. Es una especie de empeño a ciegas, sin esperanza clara, una suerte de bondad que se la juega sin más contra una corriente que impulsa en dirección contraria. Falta Dios y falta el fundamento racional, bien es cierto, pero el rebelde sabe (o siente) que en ningún caso resulta digno permanecer en la agonía de la desesperación; tampoco en la beatitud solitaria que acepta inerte el absurdo. Educarse, desde la perspectiva rebelde, supone asimilar la limitación que nos duele y seguir adelante. El hombre así formado y trasmutado rebelde no se engaña, agarra el toro por los cuernos y mira la muerte cara a cara. Recordemos una vez más que, como dice Jaspers: “el sufrimiento es reducción de la existencia empírica, destrucción parcial; detrás de todos los sufrimientos está la muerte”⁶⁸. Por tanto, todo llanto procede de ella y se reduce a ella. Y en el dolor sabio aceptamos y comprendemos que *eso es lo que hay*. Entonces, el hombre absurdo *ha comprendido* y exclama: “yo soy finito”, al tiempo que, lejos de acongojarse y aquietarse, se sigue moviendo en pos del *otro* que también sufre y vive la vida de Sísifo en el infierno⁶⁹, perseverando sin más en el amor.

⁶⁵ K. JASPERS, *Filosofía* (volumen 2), Madrid, Revista de Occidente-Ediciones de la Universidad de Puerto Rico, 1958, p. 103.

⁶⁶ Ib.

⁶⁷ Id., p. 93.

⁶⁸ Id., p. 102.

⁶⁹ Cfr. A. CAMUS, *El mito de Sísifo*, pp. 155-160.

Sísifo, pues, ha descubierto la solidaridad. En este caso, educar sí cobra todo su sentido. Educar desde una solidaridad con el *otro* que, en el fondo, siempre ha estado ahí constituyendo al propio sujeto, con lo que uno es, más bien, el sujeto de esa solidaridad. Para la persona educada en el sufrimiento, ya desmontadas irreales y desmesuradas esperanzas, ha llegado el tiempo de no cejar en el empeño de comunicarse y pasear por los hilos que median entre los humildes seres humanos, amándolos en su sencillez. Se obstina, absurdamente, en este amor terrenal⁷⁰. Esto es el mayor regalo que la pedagogía de la rebelión puede dar a sus discípulos, la única felicidad con los pies en el suelo, la única verdad a la que, quizás, podamos razonablemente aspirar.

⁷⁰ La relación entre la aceptación de la finitud-muerte y una respuesta utópica que nos vincula precariamente al mundo y a los demás, se encuentra también desarrollada por Raffaele MANTEGAZZA, *La muerte sin máscara. Experiencia del morir y educación para la despedida*, Barcelona, Herder, 2006. El salto ético (y político) que puede darse desde el dolor lo expresa así: "pero únicamente es posible el conocimiento de la creaturidad y la precariedad sobre la base de una búsqueda de felicidad, como derecho de todos y todas. Sólo quien es feliz puede pensarse como frágil y precario, porque está sostenido por la intensidad de su felicidad. Y la felicidad debe ser de todos, o de ninguno", p. 149. Frente al paralizante predominio de lo trágico, quien se ha sobrepuesto, ha tomado las riendas del propio dolor afirmándose precariamente en una tarea ética. También cfr. Joaquín ESTEBAN ORTEGA, *Memoria, hermenéutica y educación*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2002, p. 100.