

Educación, fuente y resultado del humanismo

1. *El término educar y sus alcances*

Educare es un término latino que proviene, a su vez, del verbo *duco*, *ducis*, *duce-re*, que significa “conducir”. Al mismo tiempo, *educare* está formado por el prefijo “e” que es un término que señala procedencia (en palabras que comienzan con vocal se le añade una equis, “ex”) y que significa literalmente “sacar”, “hacer salir”. De manera que, ya desde la definición nominal, *educare* significa “sacar lo que hay ahí”, “conducirlo”, “llevarlo a su término”. Ahora bien, si a lo que está ahí, que es el ser humano, es preciso conducirlo y llevarlo a su fin propio, digamos sin más, su esencia, *educare* denota un proceso, un dinamismo, un movimiento. Y esto ya expresa y manifiesta el carácter dinámico del proceso educativo, por lo tanto, algo que, para ser tal, no debe detenerse. En otros términos, educar es un movimiento que no se detiene; lo cual implica que el ser humano, mientras vive esta vida temporal, no termina de educarse y, mejor dicho, siempre tiene que estar en ese movimiento que se llama educación.

Pero, ¿qué es “lo que está ahí” que tiene que sacarse? Se trata del ser humano, de un ser cuya naturaleza o modo específico de ser no consiste en un mero devenir, digamos como la planta que, según su “*phisis*”, mediante un proceso alcanza su forma de planta. En el ser humano “lo que está ahí”, la esencia humana, mediante un proceso que más bien se llama “desarrollo”, alcanza su plenitud, su realización. Es decir, el ser humano es algo, “lo que está ahí”, su núcleo, una realidad que, sin embargo, tiene que realizarse y alcanzar su plenitud. Hay, por tanto, algo real, el sujeto humano, el yo, la persona, pero que tiene que conquistar su “*estatura*” propia, su forma, su ser, su esencia. Se trata, pues, de un ser que tiene que llegar a ser; de un ser cuya consistencia es estar en continuo movimiento hacia su propio ser. Eso lo entrevieron los griegos; y para ellos el ser humano está llamado a realizar su esencia; lo que querría decir sería esto: el ser humano tiene la vocación de llegar a ser él mismo, de realizar en él su esencia. A este proceso, a esta “*dynamis*”, le llamaron “*paideia*”, y se referían precisamente al proceso de formación humana. Por lo tanto, y siguiendo todavía en el marco de la definición nominal, educar sería el proceso o movimiento o desarrollo mediante el cual el ser humano llega a ser él mismo. Y con esto podemos ver que la educación, que es el proceso de educar, es en realidad antropología.

En efecto, si educar es la acción, que implica un proceso, en virtud de la cual el ser humano está llamado a realizar su ser, el principal agente de la misma es el sujeto humano, la persona. Esta tiene la tarea, la vocación, de ser lo que es. Por tanto, se trata de un verbo reflexivo: el ser humano se encamina hacia sí mismo (la conquista de su ser) educándose. Educar es también educarse, sacar lo que se tiene; en primera persona, yo estoy llamado a ser lo que soy, debo ser lo que soy, debo realizar mi esencia, es decir, realizarme. Esto implica una búsqueda y una conquista: debo buscar quién soy para llegar a ser yo. Esto supone, de hecho, toda la vida; más aún, es la forma de hacer

humana la vida. Por eso Ortega y Gasset señala que el hombre es, pero no es todo su ser, y por tal virtud tiene que vivir luchando por llegar a ser y por no dejar de ser. Educar entonces se identifica con vivir; mejor dicho significa vivir y saber vivir. En términos casi poéticos, diríamos que el ser humano busca su propio rostro, en esto consiste su vocación, y la manera de hacerlo, el camino por recorrer, es la educación. Pero esto no es fácil; la búsqueda supone un trabajo arduo, supone inteligencia y disciplina. Porque la búsqueda del yo es un tanto complicada; en la búsqueda se puede confundir el yo; a veces tenemos un yo ficticio.

La “*paideia*” estaba emparentada con los términos “*paidagogeos*”, enseñar, y “*paidagogos*”, esclavo que acompañaba al niño a la escuela para que cuando éste no recordara algo de la lección aquel lo hiciera. En esos términos vemos las dos actitudes que suelen acompañar el proceso de educación: enseñar y acompañar. Es decir, para que el ser humano conquiste su ser, realice su esencia y llegue a ser él mismo, necesita que alguien le enseñe y le acompañe. Nadie podría llegar a ser lo que es por sí solo, requiere de la compañía y de la enseñanza de los demás. No hay conquista de sí mismo ni apropiación de la propia esencia sin los demás, sin sociedad. Uno de los más asiduos defensores de esta idea fue Platón: nadie puede ser auténticamente hombre sin la “*polis*”, sin la ciudad. Por eso el ser humano, para realizar su esencia, necesita de la comunidad, se realiza en la comunidad; este es el sentido que Platón y luego Aristóteles le dieron a la expresión: “*zoon politikón*”. El hombre es, y tiene que serlo para desarrollar su esencia, político. De ahí que, particularmente Platón, haya hecho descansar la *Paideia* en la “*polis*”, en la República.

Con lo dicho anteriormente podríamos sacar una definición más bien nominal o etimológica: Educar supone, en primer lugar, un sujeto, una persona, que “está ahí” pero que tiene que “salir” y llegar a ser; en segundo lugar, que para llevar a cabo esta tarea necesita una compañía que le conduzca, un “*paidagogos*” que le enseñe y le acompañe; y, en tercer lugar, el resultado de esa compañía, la comunidad. La educación es, entonces, el proceso mediante el cual el ser humano realiza su esencia acompañando y acompañado.

2. *Educación y antropología*

La educación, como se ha dicho arriba, descansa sobre el ser humano; es éste quien está llamado a conquistar su ser desde lo que es; es el hombre quien está llamado a realizar su esencia; ese proceso, dijimos, es la educación. Desde esta óptica la educación es, sobre todo, antropología y no puede prescindirse de la idea del hombre, o de la esencia humana, para hablar de la educación. Ahora bien, ese proceso a través del cual el ser humano va buscando su esencia, va buscando su ser, va buscando su propio rostro, está sometido al espacio y al tiempo, esto es, es un proceso que constituye una historia. Y a esta historia, en términos generales, le llamamos vida. Es la vida, pues, este horizonte que se abre delante de cada ser humano para que éste alcance a descubrir quién es. Por esta razón la pregunta sobre “quién soy” se encuentra en el corazón no sólo de toda antropología, sino de todo planteamiento que apunte a la raíz de la educación. En otras palabras, si queremos ir a las razones más profundas de la educación tenemos que hacer antropología, o sea, filosofía del hombre. La filosofía del hombre se vuelve, así, raíz de la filosofía de la educación, es decir, busca ir a las causas fundamentales y a los primeros principios de ese proceso cuyo sujeto es el ser humano; más aún, tiene que ir a buscar las razones, el logos, la realidad más honda, de ese mismo ser tan peculiar. Por eso, antes incluso de hablar del proceso en que consta la educación, es indispensable hablar del sujeto de la misma, del ser humano. Aquí adquiere sentido la pregunta ¿quién es el hombre? O mejor, ¿quién soy yo? Y esto es así porque,

considero, que para hablar de la realización de la esencia humana, o del ser del hombre, primero hay que apuntar en qué consiste dicha esencia.

El primer dato que tenemos es que el ser humano se pregunta por sí mismo en virtud de caer en la cuenta de su propio ser. Su ser, por decirlo de alguna manera, se le hace visible, se le hace presente: se da cuenta. Y este darse cuenta introduce algo que inicia lo que es propiamente humano: preguntar. Comienza de este modo el conocimiento; el hombre sabe sobre sí mismo: se sabe. Y también sabe sobre otras cosas. Vale la pena aquí recordar las cuatro preguntas que formulaba Kant en torno del asunto: "1.-¿Qué puedo saber? 2.-¿Qué debo hacer? 3.-¿Qué me cabe esperar? 4.-¿Qué es el hombre?" Y luego: "En el fondo, todas estas disciplinas se podrían refundir en la antropología, porque las tres primeras cuestiones revierten en la última"¹. En efecto, el hombre es una interrogación para sí mismo; y cuando surge la pregunta sobre sí mismo es cuando comienza a ensanchar su ser: comienza a ser él mismo. La primer pregunta (¿Qué puedo saber?) indica una posibilidad: que puedo saber algo; pero al mismo tiempo una imposibilidad o un límite: que también hay algo que no puedo saber. Por eso tiene sentido la pregunta, es decir, en la medida en que puedo saber algo, pregunto qué es lo que puedo saber². De igual forma con las otras preguntas; la pregunta "¿qué debo hacer?" implica que hay algo que no debo hacer, en virtud de lo cual pregunto qué me está permitido hacer. Y "¿qué me cabe esperar?" significa que hay algo que puedo esperar (no podría esperar la Nada) y que me está permitido esperarlo; por tal espera, de algún modo, puedo "experimentar" eso que espero. Finalmente, respecto de la cuarta pregunta, cabría preguntar qué tipo de ser es el hombre que puede saber, que debe hacer y que le cabe esperar. En otros términos, la pregunta apunta hacia ese ser (el hombre) que sabe, que debe hacer y que puede esperar³. Pero, ¿quién es ese ser? ¿cómo comprenderlo? O en primera persona: ¿quién soy? ¿cómo me entiendo? ¿cómo puedo llegar a entenderme?

Comienzo a entenderme no desde mí mismo en el enclaustramiento, sino por el contacto con el mundo, con los demás seres y con mis semejantes; sólo así voy adquiriendo una visión de mí mismo y de mi interioridad. Ya Goethe en *Wilhelm Meisters Lehrjahre* señalaba: "Cuando conozco a un hombre, pregunto en seguida en qué se ocupa, cómo y con qué resultado"⁴. Es decir, lo conozco mediante la acción, mediante el oficio, mediante la convivencia. Por eso el aserto podría tener esta formulación: me conozco cuando actúo, cuando realizo mis oficios, cuando intento cumplir mis deberes, mis responsabilidades, sólo así voy descubriendo lo que hay en mí. El hombre se conoce, pues, en el hombre, en su salida hacia los demás, en su actuación operativa sobre el mundo, en su encuentro con la historia⁵; esto significa que no hay un conocimiento directo sino mediante rodeos; me conozco a través del mundo y conozco al mundo desde mí mismo⁶. Conocerse desde el hombre, desde la humanidad, es conocerse desde el "oficio" de la humanidad, esto es, desde la historia; sólo así se penetra en la profundidad de los tiempos, de nuestro tiempo; pero esto equivale también a penetrar en la profundidad de sí mismo⁷. La clave entonces está

1. BUBER, Martin: *¿Qué es el hombre?*, trad. del alemán Eugenio Imaz, Fondo de Cultura Económica, México, 1949, pp. 12-13.

2. Cf. *Ib.*, p. 14.

3. Cf. *Ib.*, p. 15.

4. THIELICKE, Helmut: *Mensch sein-Mensch werden. Entwurf einer christlichen antropologie*, R. Piper & Co., Verlag, München, 1976; versión castellana de Claudio Gancho: *Esencia del hombre. Ensayo de antropología cristiana*, Herder, Barcelona, 1985, p. 32.

5. Cf. *Ib.*, p. 33.

6. Cf. *Ib.*, p. 34.

7. Cf. *Ib.*, p. 35.

en la máxima que tomó Sócrates de la inscripción del templo de Apolo: “Conócete a ti mismo”.

3. *El desesperado querer ser uno mismo y el desesperado no querer ser uno mismo*

Fuera de toda retórica y demagogia, el “conócete a ti mismo” se vuelve el tema central tanto de la antropología como de la filosofía de la educación; se vuelve, más aún, la tarea fundamental para el ser humano: saber quién es y, por lo tanto, “ubicarse” en el concierto de la existencia. Tal es, en el fondo, el propósito de toda filosofía: abrir el horizonte para que el hombre encuentre su “lugar” existencial; lo cual supone la posibilidad o la admisión de que ese lugar existe. De esta suerte, la pregunta inicial sobre “quién soy” se vuelve una búsqueda en que consistirá propiamente vivir y saber vivir, con lo cual también se plantea la vida misma como el núcleo central de la antropología y de la educación. Introducimos con ello otros dos nuevos conceptos que emparentan a la antropología y a la filosofía de la educación: la vida y su significado.

En *Los hermanos Karamázov* de Dostoievski, en un diálogo entre Aliocha e Iván, éste le señala a aquel que, propiamente, no se puede vivir sin un motivo para hacerlo, sin un significado. La respuesta de Aliocha es: “Sí, vivir, sobre todo vivir, porque sólo así puede encontrarse un significado a la vida”. Encontramos aquí estos dos polos de la existencia humana; por un lado la vida, en un sentido amplio y abierto, por el otro el significado, sin el cual la vida no sólo se torna una carga sino un naufragio, al grado de que, como le dice a Jesús el Gran Inquisidor en el “poema” de Iván Karamázov, “el secreto de la existencia humana no está simplemente en vivir, sino más bien en vivir de cara a una meta. Cuando el hombre no tiene una idea firme de la meta para la que vive, ya no puede seguir viviendo, y prefiere aniquilarse a continuar sobre la Tierra. Y eso incluso cuando está rodeado de panes abundantes”. En eso consiste la búsqueda del sentido de la vida, en llegar a ser uno mismo, en sacar “lo que está ahí” dentro de nosotros, más aún, en descubrir nuestro propio rostro humano. Ser uno mismo significa entonces tarea, vocación y destino. Así lo expresa Frisch en *Pongamos que me llamo Gantenbein*: “Una imagen llevas dentro/ de lo que tienes que ser./ Y en tanto que no lo seas/ no será plena tu paz.”⁸

Empero, ese deseo de llegar a ser uno mismo no es fácil; ese intento de alcanzar la propia identidad es difícil y, muchas veces, desesperado. Me miro y descubro que a veces me desconozco o que me da miedo mi propio ser, mi propio yo. En suma, que ese yo que busco no puedo alcanzarlo y que, incluso, parece ser una ilusión que frecuentemente se desvanece. Vuelvo, una y otra vez, a intentarlo y descubro de repente que “eso” que creía ser, no lo soy: entonces me vuelvo una suerte de errante de mí mismo. Precisamente ocurre así porque “eso” no soy yo; “ello” no me descubre a mí mismo. Y cuando por fin toco algo de mi propio yo, éste se me muestra tan frágil, tan inseguro, que termina escurriéndose de mis manos. El proceso educativo, desde esta óptica, si quiere ser realista, tiene que considerar esta fragilidad. Ante tal fragilidad es recurrente e insistente la hipótesis de que el yo no es más que una ilusión y, consecuentemente, la desilusión del yo, la desilusión desesperada de mí mismo.

Con tal desilusión, con tal decepción, adviene entonces otra vía: no querer ser uno mismo, no aceptarse como se es. Entonces, descuidando mi propio yo, olvidándome de mí mismo, quiero ser otro, deseo ser como otro. En el fondo no soy yo sino una proyección de mí la que busco; quisiera arrancarme de mí mismo y, lo que es peor, me veo a mí mismo como obstáculo. El yo, desde esta óptica, también concluye siendo

8. Citado por Thielicke, op. cit., p. 60.

una ilusión. Con todo lo cual el yo desaparece, el ser, que soy yo, no nace sino que muere. ¿Qué queda por ser? ¿Qué queda por hacer? Si el yo no existe en realidad, si el ser de mi yo no es más que una fantasía, entonces soy lo que los demás dicen que soy, soy una palabra mencionada por otro, por el ambiente, por la historia, por la sociedad o por la costumbre: soy resultado de una fuerza impersonal, universal y determinada; soy el resultado de la materia y de su evolución. O bien, soy la consecuencia determinada y necesaria de un “espíritu universal” que, encarnándose en el mundo, cobra consciencia de sí: soy historia, soy mundo, soy un átomo de fuerzas universales que luchan entre sí y buscan su autoequilibrio; soy parte de un “todo” que todo lo absorbe y todo lo disuelve. Este es buena parte del pensamiento contemporáneo.

4. *La historia como ayuda para la comprensión de lo humano*

La cuestión sobre “quién soy” hasta ahora sólo ha quedado problematizada; por un lado, intento ser yo mismo, busco ser yo mismo, y en tal intento y búsqueda me empeño, incluso hasta la desesperación. Por el otro lado, desearía no ser yo mismo, o veo en mí mismo el principal obstáculo para llegar a ser. Uno puede simplemente eludir el problema y encerrarlo en el baúl de las cosas inservibles. Pero lo que uno no puede evitar es admitir que, de una o de otra forma, consciente o inconscientemente, surge el planteamiento sobre lo que quiere llegar a ser, es decir, hablando en primera persona, me planteo como un proyecto de vida, como dice Ortega⁹, planteo mi vida como un quehacer. La vida, por lo mismo, es una insistencia por llegar a ser, esto o lo otro, y un querer no dejar de ser; para ello se me abren posibilidades, proyectos, planes, los cuales voy tomando o dejando. En una palabra, tengo que *determinar* lo que voy a ser¹⁰. Ahora bien, esto lo hago en base a las circunstancias; y éstas son las que están previamente. Sobre ellas yo proyecto, “ideo” el personaje que quiero llegar a ser, invento esa figura de la vida en cuyo centro estoy yo. Y entre todas esas posibilidades tengo que elegir, y de hecho voy eligiendo. Así pues, circunstancias y yo, yo y las circunstancias, constituyen eso que denominamos vida¹¹. En este sentido, el ser humano puede ser muchas cosas, siempre sobre sus posibilidades, siempre sobre sus circunstancias; lo cual no significa que pueda ser lo que quiera o que en cualquier instante pueda hacer de sí cualquier cosa, sino que, “en cada instante se abren ante él posibilidades limitadas”¹² precisamente por sus circunstancias. Eso es lo que ha llevado a Ortega a decir, por un lado, que “yo soy yo y mis circunstancias” y, por otro lado, que “el hombre no tiene naturaleza, sino que tiene historia”¹³. Soy, volviendo a hablar en primera persona, lo que he sido hasta este momento en que soy; soy por tanto historia. Empero, también quiero ser lo que, según mi proyecto, mi plan, debo de ser: soy futuridad. Sin entrar en discusión, deseo sólo tomar como premisa el enunciado “soy lo que he sido”, porque es una primera respuesta a la pregunta ¿quién soy?. Sigue, sin embargo, otra pregunta, ¿y qué he sido? Vale también no sólo a nivel individual, sino también en un sentido general. ¿Quién es el hombre? Lo que ha sido. Y ¿qué ha sido? Todo lo que la historia nos muestra y nos va mostrando. Por ello la historia es esa ayuda para la comprensión de lo humano. Por ello me permito hacer un repaso general, con todo lo arbitrario que esto pueda ser, de la evolución del pensamiento contemporáneo respecto del tema antropológico y sus principales implicaciones.

9. ORTEGA Y GASSET, José: *Historia como sistema*, Espasa-Calpe, Madrid, 1971, p. 42.

10. Cf. *Ib.*, p. 43.

11. Cf. *Ib.*, p. 44.

12. *Ibidem*.

13. *Ib.*, p. 55.

4.1. *La crisis del pensamiento moderno*

Durante los últimos veinte años del siglo XIX, en el pensamiento occidental, se empezaba a mostrar un cierto malestar de una “cultura decadente”; esto no quiere decir que no estuvieran vigentes el Positivismo y el Evolucionismo que, a su vez, permearon hasta entrado el siglo XX¹⁴. Incluso todavía había un fuerte optimismo respecto de la ciencia y del hombre; Hobhouse (*Mind in evolution*, 1901) creía ver el *regnum hominis* por el avance de la ciencia y la conquista de la naturaleza. Norman Angell pensaba en una “aceleración racional” según la cual el hombre construía cada vez “mejores civilizaciones”.

Pero esa visión impregnada de optimismo, de racionalismo positivista y de modernidad basada en este tipo de racionalismo y sus valores, estaba tocando fin; se le veía asociado al comodismo burgués y a su tabla de valores. El primero que lanzó el grito de revuelta fue Nietzsche: ninguna certeza podía estar segura en medio del maremágnum del cambio y del constante movimiento¹⁵. De este modo, mientras algunos veían con esperanza el devenir, otros desesperaban de su incertidumbre y desorientación. Esta segunda postura empezó a ver menos racional al hombre y, en cuanto a las antiguas certezas, ya no puntos de apoyo, sino referencias que, con cualquier movimiento, amenazaban con venirse abajo.

La primera revuelta fue contra el positivismo, contra el culto de la ciencia y no tanto contra la ciencia en sí; se llegó a pensar que la ciencia, en medio de sus abstracciones, denigraba la vida y el espíritu, más aún, que no daba cuenta del núcleo de la vida. Para Bergson, por ejemplo, era la intuición y no la razón científica la que podía capacitar al hombre para contemplar la vida¹⁶; en su ámbito y a su modo también Dilthey sostuvo que los asuntos humanos no podían comprenderse (*verstehen*) a la manera de las ciencias de la naturaleza, sino por medio de las ciencias del espíritu y, particularmente, por el conocimiento histórico. “Por tanto, captar la historia dependía no tanto de percepción y de abstracción cuanto de ‘entendimiento’ (*Verstehen*), es decir, de la capacidad de revivir, de entrar empáticamente en la experiencia de otros hombres, seres humanos como nosotros”¹⁷.

La “revuelta” hizo que, quienes simpatizaban con la razón científica, sobre todo el movimiento de “regreso a Kant”, buscaran redefinir el conocimiento científico en base a una “purga” de todo vestigio metafísico y limitarlo a la experiencia sensible. Empero, hubo quienes de plano rechazaron la razón científica, proclamando el “vacío” de la verdad y de la realidad; entre ellos, además de Nietzsche, Samuel Butler; para éste tanto la ciencia como la religión destronada eran meros convencionalismos y engaños¹⁸ de los grupos en el poder. La desconfianza en la razón y en la ciencia dejaba abierto el camino para los nuevos subjetivismos y simbolismos subjetivos¹⁹ que provocó posturas divergentes y a veces disparadas entre sí. Por ejemplo, el evolucionismo comenzó a interesarse por lo primitivo e instintivo que hay en el hombre; Bergson comenzó a hablar del camino hacia el auténtico yo caracterizado por la profundidad que, más allá del yo racional, apuntaba hacia un cierto yo inconsciente. “Cuando ocurre esto, que es muy

14. BAUMER, Franklin L.: *Modern european thought, continuity and change in ideas, 1600-1950*, Macmillan Publishing, New York, 1977; versión castellana: *El pensamiento europeo moderno, continuidad y cambio en las ideas, 1600-1950*, trad. Juan José Utrilla, Fondo de Cultura Económica, México, 1985, p. 349.

15. *Ib.*, pp. 350-351.

16. *Ib.*, p. 354.

17. *Ib.*, p. 353.

18. *Ib.*, p. 355.

19. *Ib.*, p. 359.

raro, nos volvemos libres, capaces de decidir y actuar con todo nuestro yo, con el yo que no ha sido modelado por la sociedad o la razón”²⁰.

La convicción de que el hombre, lejos de comportarse racionalmente siguiendo el interés o el placer, como lo sostenían los benthamistas, seguido opta por el camino del caos y del absurdo; así se reflejaba el pensamiento de la época en las novelas de Dostoievski; y para Nietzsche la única forma de ser sincero consigo mismo que tenía el hombre era haciendo crecer su voluntad de poder, puesto que no había naturaleza fija en él²¹. A todo esto se vino a añadir la postura de Freud (*La interpretación de los sueños*, 1900) para quien la verdadera realidad psíquica era el inconsciente; “todo el que se tomara la molestia de analizar los sueños, o de observar la vida psíquica de un neurótico, podría ver que las operaciones más complicadas del pensamiento se efectuaban en un nivel más hondo, de día o de noche, a menudo sin despertar para nada la conciencia. Para Freud, ésta era una conclusión un tanto pesimista, porque iba atada a su recién descubierta teoría de la represión, que implicaba el conflicto mental y la negativa del individuo a reconocer la realidad”²². La idea de que la razón no ocupaba un lugar preponderante en la vida del hombre se hacía cada vez más notoria. Graham Wallas (*Human nature in politics*, 1908) decía que en el ámbito de la vida política y de la construcción de las instituciones políticas, el hombre no se conducía por la razón. “La verdad era que los hombres seguían siendo en parte animales y formaban sus opiniones políticas, al menos en la actual etapa de evolución, en gran parte por instinto o por ‘inconsciente o semi-consciente inferencia fijada por el hábito’”²³. Toda la gama de este pensamiento de desconfianza de la razón afectó las raíces mismas de la teoría del conocimiento pues incluso se llegó a plantear si era posible acceder a verdades universales desde el marasmo de la subjetividad y la cultura vigente.

El progreso proclamado por el positivismo no parecía llegar, al menos no para el hombre en su condición humana. Georges Sorel (*Las ilusiones del progreso*, 1908) denunció esa idea y la señaló como un engaño de la sociedad burguesa y sus estructuras²⁴; de hecho ya muchos consideraban que el progreso era una idea que amenazaba con echar abajo a la civilización; el mundo occidental y en particular Europa, desde esta óptica, estaba enfermo y el progreso no significaba una bendición sino que era, más bien, una ilusión que pretendía “tapar” la corrupción burguesa; corrupción caracterizada por la pérdida de valores espirituales, el crecimiento del poder estatal y la cultura de masas²⁵. Así pues, al decir de Burckhardt, dos resultaban ser los enemigos del individuo: el estado que amenazaba la libertad individual, y el industrialismo que generaba una mentalidad filistea, burda y sin gusto y que hacía creer que todo era posible. Esto significaba la pérdida de vitalidad de la civilización y de la cultura occidentales, con lo cual se empezó a hablar de decadencia, la cual Nietzsche (*El crepúsculo de los ídolos*, 1888) la atribuyó a la moral cristiana; por ello la denominó una época débil²⁶. El hombre llegaba a experimentar el trágico vivir en el absurdo, no sólo por estar emparentado con los animales, sino sobre todo por vivir en medio de un universo hostil e indiferente, del cual era sólo un fragmento²⁷. Algunos pensaban que aún se

20. Ib., p. 360. Cita Baumer a Bergson: *Time and free will (Essai sur les données immédiates de la conscience*, 1889).

21. Ib., p. 361.

22. Ib., p. 362.

23. Ib., p. 365.

24. Ib., p. 367.

25. Ib., pp. 368-369.

26. Ib., p. 369.

27. Ib., p. 372.

podía salir de tal situación, otros eran trágicos y pesimistas; pero unos y otros creían que se necesitaba de una cierta voluntad de vivir, para lo cual requería “la religión, la nación, la clase, una nueva ‘moralidad laica’, o la voluntad de poder”²⁸.

Sorel pensaba que se podían inyectar esas ganas de vivir y, para contrapesar la decadencia burguesa, crear mitos de clase; el mito era el verdadero motor de la historia y el medio eficaz para derrocar a la burguesía. “El mito, no un producto intelectual como la utopía, era un conjunto de imágenes capaces de mover a las masas a la acción revolucionaria”²⁹. Los mitos eran, de este modo, las expresiones de las voluntades y de los sueños de los pueblos. En suma, nacía la edad de la desconfianza en las grandes conquistas del hombre y, peor aún, la consciencia de una soledad que rayaba en el absurdo.

4.2. *El triunfo del devenir*

Pensaba Saint-Simon (*Esquisse d'une nouvelle encyclopédie*) que, a diferencia del siglo XVIII que había sido crítico y destructivo, el XIX sería un siglo constructivo e inventivo. Pero el pensamiento europeo todavía estaba bastante desunido como para hablar de un siglo orgánico; incluso ya algunos sentían la crisis no sólo de la falta de unidad, sino, en el ámbito del conocimiento, la demasiada especialización y ramificación que, a su vez, generaba incomunicación. Quizá Mill (*The spirit of the age*, 1831) describía mejor la época como un período de transición: “La humanidad ha dejado atrás las viejas instituciones y viejas doctrinas y aún no ha adquirido otras nuevas”³⁰.

Baumer en el libro citado, habla de cuatro modos de expresión y de concepción del mundo: el romanticismo, la nueva Ilustración soportada básicamente por el positivismo, el evolucionismo y el clima de incertidumbre del *Fin de siècle*.

El mundo romántico, que fue el primero cuya influencia dejó sentir (1780-1830), dio un nuevo sentido a la razón, distinta ya de la razón kantiana o lockeana; una razón en movimiento y continuo despliegue que significaba la irrupción del “espíritu” en la historia, en los pueblos y en las instituciones. Ya no se trataba de esa razón científico-técnica que, buscando explicar leyes objetivas del funcionamiento de las cosas se separaba de la vida concreta y subjetiva, sino de una razón que buscaba la vida, su misterio y su paradoja³¹, al grado de volverse sentimental e irracional, de destacar lo individual y particular. Fue, en cierto sentido, una rebelión contra la modernidad, contra la razón geométrica que, mecanizando la vida, la paraliza y rebaja; contra esa estrechez de la razón “luminosa” los románticos proclamaron la razón “nocturna”, de los sentimientos y las intuiciones; sólo así podía percibirse lo infinito y lo misterioso. Todo es manifestación del espíritu universal que se encarna en el individuo, en el pueblo, y así, en constante movimiento, el espíritu manifiesta su libertad³². Ese deseo de infinito y de libertad llevó a los románticos a desarrollar un poderoso sentido de lo irracional hasta su supremacía en la vida humana, un sentimiento que a final de cuentas se tornaba religioso; Schleiermacher decía: “La verdadera religión es sentido y gusto del Infinito”³³. Comprensible, desde estas premisas, resultaba ser el hecho de que identificaran a Dios con la naturaleza o, al menos, de que a través de ella se sintieran vivir más cerca de

28. Ib., p. 373.

29. Ib., p. 374.

30. Citado por BAUMER, op. cit., p. 251.

31. Ib., p. 261.

32. Ib., p. 263.

33. SCHLEIERMACHER, Friedrich: *Reden über die religion*, segundo discurso sobre “La naturaleza de la religión”, citado por BAUMER, op. cit., p. 266.

Dios; es decir, de que el espíritu y la materia, que desde tiempos de Descartes estaban separados y que con Newton se había llegado a un cierto mecanicismo, nuevamente estuvieran juntos. Se hablaba, por tanto, de una naturaleza mística³⁴. El romanticismo logró un despertar religioso de diversas formas, ya fuera mediante la melancolía o ya por medio de la incorporación al catolicismo o al protestantismo; pero algunos más se inventaron nuevos dioses y nuevas mitologías.

En cuanto al hombre, el romanticismo percibió en él un espíritu irracional o inconsciente (su lado nocturno) que se expresaba de preferencia en los sueños; mediante ellos se le presentaban dos vías: el acceso a un mundo superior, o el surgimiento de las fuerzas diabólicas. Respecto del primer caso algunos sostuvieron lo siguiente: “En sueños, el hombre hablaba un lenguaje superior, que lo capacitaba a mirar hacia atrás y adelante, sin los habituales frenos temporales, y, por tanto, a ser profeta. En sueños el alma, precisamente porque está retirada de las impresiones sensorias, entra en contacto con la realidad divina, capacitando así al ‘poeta oculto’ en el hombre a salir a la luz”³⁵. En cuanto a lo segundo pueden considerarse los planteamientos de von Schubert, Heinrich von Kleist y Schopenhauer; este último sostenía “que en el corazón de cada hombre yace una bestia salvaje que sólo aguarda una oportunidad de enfurecerse y atacar, en su deseo de infligir dolor a otros o, si se ponen en su camino, de matarlos”³⁶; lo cual significaba que también podría destruir la naturaleza y el mundo.

En cuanto a su visión política, el romanticismo concebía al estado más como un organismo que como una máquina. Atacaron una ciencia política fundamentada en el modelo abstracto de la geometría y la sustituyeron por una especie de biología política que subrayaba, por un lado, el crecimiento natural contra la planeación consciente y, por el otro, el sentimiento de comunidad en oposición a los simples derechos individuales³⁷; esto los llevó, sobre todo desde el pensamiento de Herder, a la idea de *Volks* y de *Volksgeist*. “En el curso de la historia, cada *Volk* llegaba a tener un carácter único o alma (*Geist*), que se mostraba básicamente en su religión, su lengua y su literatura.”³⁸ Los *Discursos* de Fichte de Berlín ensalzaban el espíritu alemán como encarnación del Eterno y el papel que los alemanes debían de tomar en el concierto de la historia universal, para ello era necesario el instrumento del estado³⁹.

Desde la postura romántica el “espíritu absoluto” educa a la humanidad y la conduce hacia sus designios misteriosos de plenitud numinosa; lo hace mediante esta razón sentimental y nocturna, exaltadora del espíritu del pueblo o del estado; lo hace también a través de la fuerza inconsciente o de la fuerza de la intuición. Educarse sería, desde esta óptica, saber escuchar esa voz interior del yo profundo, alentarla y potenciarla. Una expresión de todo ello podrían ser los mitos, de héroes, grandes hombres, caudillos o dioses encarnados en el pueblo y hasta en los líderes políticos.

El romanticismo había comenzado reconociendo que el “espíritu absoluto” era ante todo cambio, movimiento y despliegue universal; era “totalitario” por cuanto el espíritu era la idea universal que todo lo contenía y abarcaba. Pero ese totalitarismo pretendía ser ante todo cultural. Los románticos buscaban “poetizar” y no “politizar”

34. BAUMER, op. cit., p. 267.

35. Ib., p. 272.

36. SCHOPENHAUER, Arthur: *Parerga* (1851), ensayo sobre “La naturaleza humana” en Richard Taylor (ed.), *The Will to Live*, Doubleday (Anchor), Garden City, pp. 282-283, 286; véase también *The World as Will and Idea*, Random House (Modern Library), New York, 1928, pp. 133-134. Citado por BAUMER, op. cit., p. 274.

37. BAUMER, op. cit., p. 276.

38. Ib., p. 277.

39. Ib., p. 278.

el mundo. En este sentido se entienden las palabras de Novalis: “El verdadero príncipe es el más artista de los artistas. Todo el mundo debiera ser artista; toda cosa puede convertirse en arte bella”⁴⁰. Sin embargo, la mayoría de ellos reconoció que faltaba un poco de “realismo”, pero no renunciaron a sus ideales de una cultura humana universal.

4.3. *El fracaso de la modernidad y la muerte del ser*

“La ‘vieja’ modernidad, patrocinada inicialmente por los Modernos del siglo VII, y que había producido la Ilustración, tanto Antigua como Nueva, efectuó profundos cambios en su visión del mundo, pero dejó intactos importantes bastiones del ser. La ‘nueva’ modernidad, en cambio, prescindió del ser, dejando a los hombres sin orientación, y a la deriva en el infinito mar del devenir”⁴¹. El siglo XX, en efecto, nació con esta convicción; lo que se ha dado en llamar “el fracaso de la modernidad” o el fracaso de la razón, implicaba la creciente idea de que el Ser, entendido éste como lo inmutable, lo necesario, lo universal, el fundamento, era una categoría que ya no respondía a las nuevas realidades: el mal, el dolor, la guerra y la sinrazón. Bajo tal convicción lo que quedaba era, precisamente, lo cambiante, lo relativo, lo fragmentario. La realidad bajo el ojo del ser ya no era comprensible ni podía serlo; por ello, frente a una realidad problemática la categoría que ahora se apoltronaba era la de devenir; en este sentido advino la ruptura con lo anterior; así lo vio Ortega y Gasset (*La rebelión de las masas*, 1930) cuando dijo que el siglo XX ha sido el primero que no reconoció como norma nada del pasado, inclusive había roto con la propia ‘cultura moderna’, lo cual dejaba a Europa desmoralizada⁴².

Al decir de muchos había sido la Primera Guerra mundial la que sacudió las bases del pensamiento moderno (la ‘vieja’ modernidad); era la crisis que previó Nietzsche y que, en cierto sentido, dio razón a Freud en sus revelaciones sobre la naturaleza primitiva del ser humano⁴³. El hombre empezaba a desconfiar de su dignidad y de la razón y su capacidad para organizar racionalmente el mundo, obligándolo a ir hacia sí mismo⁴⁴. Se caía la modernidad de la fe en la ciencia, en la razón y el progreso, y surgía ahora el desencanto signado por la guerra. Empero la guerra misma fue vista, desde otro punto de vista, como el modelo humano por antonomasia; tal como la vio Jünger, la guerra no sólo era una realidad cruel, sino también “llena de éxtasis, que requería resistencia y sacrificio y elevaba el sentido de comunidad del hombre. La guerra era, por decirlo así, el momento existencial en que el hombre se enfrentaba a la realidad, que estaba fraguada con muerte, violencia y dolor”⁴⁵. Esta visión ya no estaba basada en el individualismo liberal burgués, sino en una nueva idea del hombre según la cual debía surgir un nuevo tipo de hombres acrisolados en la dura formación de la guerra: “es un hombre completamente adaptado a un mundo de máquinas, ‘movilización total’ y violencia, esta última habiendo demostrado ser la única manera de resolver conflictos”⁴⁶.

40. Novalis, *Glauben und Liebe*, sec. 33, “Schriften”, II, 162; citado por CASSIRER, Ernst: *The Myth of State*, Yale University Press, New Haven, 1946; versión castellana *El mito del estado*, trad. Eduardo Nicol, Fondo de Cultura Económica, México, 1947, 7ª. Reimp. 1992, p. 220.

41. BAUMER, op. cit., p. 379.

42. Ib., p. 380.

43. Ib., p. 381.

44. JUNG, Carl: *Modern man in search of a soul*, W. S. Dell (trad.), Harcourt, Brace, New York, 1933, pp. 234-235. Citado por BAUMER, op. cit., p. 382.

45. BAUMER, op. cit., p. 383.

46. Idem.

El “lado oscuro” de la naturaleza humana ya había sido considerado desde el siglo XIX, con el Romanticismo o con Nietzsche; pero ahora llegaba a tomar carta de identidad. Se dio una revolución más bien antropológica y de ahí a los demás ámbitos. “El hombre se volvió problemático, ya no bueno, malo o indiferente, como en debates anteriores. El universo se volvió misterioso, difícil de sondear o de descifrar, y la naturaleza se volvió remota. Por vez primera, a un número considerable de personas, incluso a algunos teólogos, las cuestiones teológicas empezaron a parecer no sólo discutibles, sino sin sentido. Los científicos sociales lucharon con una nueva ciencia política y social, libre de valores, en tanto que estremecedores mitos sociales nuevos lanzaban al mundo a un torbellino. También la historia se volvió problemática, como lo muestra la ‘crisis de historicismo’, que puso en duda, según las palabras de Ernst Troeltsch, ‘todas las normas e ideales firmes de la existencia humana’.”⁴⁷ En un mundo de desencanto brotaba la tentación de “ir hacia dentro”, de relativismo y subjetivismo y de clausura de la idea de trascendencia. Desde este contexto se entiende cómo “prendió” el psicoanálisis y el surrealismo, es decir, el intento, llevado también a la reflexión filosófica, de buscar en el inconsciente y en los sueños las explicaciones de la dura realidad. Esto explicaba en buena parte la pérdida de la fe en la trascendencia y el consiguiente escepticismo respecto de la existencia humana. Surgieron así el Absurdo, la Angustia y la Alienación, la triple A que caracterizó, al menos, la primera mitad del siglo XX. La consciencia de la posibilidad de la no-existencia significaba la angustia, la sensación de falta de hogar o de ‘lugar’ de la existencia era la alienación; ambas causadas por una realidad que cada vez se tornaba más hostil y que significaba el absurdo⁴⁸. En todo ello la caída antropológica significaba estar a la deriva y en ausencia de los absolutos, es decir, del ser; significaba el triunfo del devenir; el hombre, sin embargo, no la pasaba muy bien.

4.4. *El hombre problemático*

La vuelta “hacia sí mismo” proclamada para el hombre por el psicoanálisis y el surrealismo ante la realidad externa, cruel e incomprensible, signada por la Gran Guerra, como le denominaron los europeos a la Primera Guerra mundial, colocaba nuevamente la pregunta por el hombre en el primer lugar en los ámbitos académicos y extracadémicos. La existencia humana se había vuelto problemática, según Cassirer, había desaparecido un ‘poder central’, “teología, metafísica, ciencia, o cualquier cosa que fuera capaz de aportar un marco de referencia al que remitir las diferencias de puntos de vista, siempre inevitables”⁴⁹. Cayeron los “centros”, los puntos de referencia, los fundamentos, y esto ocasionó esa sensación que Buber denominó “estar a la intemperie”, como extranjero en su casa; el hombre había incrementado su poder, mediante la ciencia y la tecnología, pero desde hacía tiempo ya estaba detrás de él y no sabía qué hacer, cosa que repercutía en los graves problemas políticos y económicos⁵⁰. La sinrazón parecía apoderarse del escenario y el hombre mismo se volvía problemático, al grado de dudar de su propia existencia, y más, de afirmar que su existencia podía ser una ilusión. Esto es lo que expresa una novela de Beckett: “¿Adónde ir ahora? ¿Quién vendrá ahora? ¿Cuándo será ahora? (...) Yo de quien no conozco nada, (...) no hay nombre para mí, no hay pronombre para mí, toda la dificultad viene de ello; ello es también una especie de pronombre y tampoco es eso, tampoco soy

47. *Ib.*, p. 385.

48. *Ib.*, pp. 386-387.

49. BAUMER, *op. cit.*, p. 391.

50. *Idem.*

eso”⁵¹. El grado de marasmo antropológico y epistemológico era muy alto; Proust señalaba que esa desgracia antropológica podía expresarse en la incapacidad de comunicarse de la gente; ésta no se entiende a sí misma ni a los demás, sobre todo por la multiplicidad de las personalidades y la falsedad de sus expresiones⁵². El yo, el espacio que en un momento dado parecía ser el refugio interior delante de la cruel realidad, también resultaba problemático y, sobre todo, evanescente; se trataba de un ego inconexo, incoherente. En una novela de André Guide (*Los monederos falsos*, 1925), éste expresaba esa evanescencia: “Me parece en ocasiones que realmente no existo, sino que tan sólo me imagino que existo. En lo que más me cuesta creer es en mi propia realidad”⁵³. Esta incertidumbre llevó, como de golpe, a la convicción de que no había una naturaleza humana fija, sino que, más bien, el hombre era lo que las circunstancias hacían de él; con lo cual surgió el relativismo antropológico: el hombre, su naturaleza, era relativo a las condiciones históricas, sociales y culturales. Dicho relativismo procedió de, al menos, tres fuentes: el conductismo y cientificismo de la conducta, la antropología cultural y el psicoanálisis. El conductismo, básicamente basado en la teoría de Pavlov, sostenía que el hombre poseía una mente “vacía” que podía llenarse con un sistema de estímulos (estímulo-respuesta), con lo cual podía ser moldeado y transformado por el medio *ad infinitum*, es decir, podía hacerse de él lo que se quisiera⁵⁴. La antropología cultural, por su parte, postulaba que no había un principio fijo que permitiera decir lo que el hombre “es” o “debe ser”, sino que dependía de las estructuras culturales que lo condicionaban; dichas estructuras eran sobre todo míticas: el hombre es un mito. En suma, que la naturaleza humana no está dada o formada, sino que es criada por cada cultura. Una parte de los psicoanalistas, entre ellos Fromm, sostenían que “la naturaleza del hombre, sus pasiones y angustias son un producto cultural”⁵⁵.

En el fondo, la concepción relativista de la naturaleza humana puede ser tomada con pesimismo y, al mismo tiempo, con optimismo. Por ejemplo, si, como sostenía el conductismo, y la misma antropología cultural, se podía hacer del hombre lo que se quisiera, entonces, viéndolo con optimismo, podía mejorarse al hombre, modelándolo y manipulándolo. Pero, igualmente, como ocurrió con Aldous Huxley, podía verse que tal manipulación y moldeamiento, conducían a la creación de autómatas⁵⁶. Eso intentaron hacer tanto el fascismo como el nazismo: una raza de “hombres puros” al servicio del reich o del estado.

Con todo esto, sin embargo, predominó la postura no tanto pesimista cuanto trágica del hombre. Éste no tenía de sí mismo sino una pobre opinión, veía su insignificancia y fragilidad, su impotencia, bestialidad y capacidad de hacer el mal⁵⁷. La revolución sobre el hombre se había llevado a cabo y fue más allá de la revolución provocada por Copérnico y de la provocada por Darwin; “finalmente, el psicoanálisis asestó el golpe que ‘probablemente duele más de todos’, a saber, que el hombre ni siquiera era el amo de su propia casa, que el ego (la razón) no dirigía, como siempre se había supuesto, la voluntad y el funcionamiento de la mente”⁵⁸, sino, sobre todo, por el in-

51. Samuel Beckett, *Molloy*, *Malone Dies*, y *The Unnameable*, Grove Press, New York, 1959, p. 562. *The Unnameable* fue publicado en 1953. Citado por Baumer, op. cit., p. 392.

52. BAUMER, op. cit., p. 392.

53. Ib., p. 393.

54. Ib., p. 394.

55. Ib., p. 395.

56. Ib., p. 396.

57. Cf. Ib., p. 397.

58. Ib., p. 398.

consciente, expresado por Eros y Tánatos, es decir, su agresividad hacia sí mismo y hacia los demás. Aunque Freud había pensado al principio que el resultado de la terapia psicoanalítica sería un hombre liberado, al final se convenció de que el hombre no era sino un animal enfermo que, lo peor de todo, no quería sanar; podía hacer grandes obras pero a costa de una renuncia de sus instintos y de la sublimación de éstos⁵⁹.

En resumen, el mal estaba alojado en el núcleo de la naturaleza humana; incluso desde la teología, como la de Barth, no podía verse al hombre sino como el portador del mal mismo, imposible de salvarse a sí mismo; sólo Dios podía salvarlo por la revelación y la gracia⁶⁰. Definido por su perversión, el ser humano, entonces, no podía definirse sino por una libertad fatalista que, en medio del absurdo, comenzaba con la desesperación; el hombre era libre, dijo Sartre, pero la libertad “era parecida a la muerte”⁶¹. Nada había seguro para el hombre, ni su propio ser; el devenir era el mar que lo envolvía; Heidegger definió al hombre, precisamente, como puro devenir, capaz de lograr cualquier esencia⁶². El propio Ortega había señalado que el hombre no tiene naturaleza, sino historia: es lo que ha sido⁶³.

El absurdo empezaba a campear en el hombre, en su derredor y en la comprensión de sí mismo; pero podía desafiar al absurdo según Camus, y combatir la injusticia social, aunque la vida no tuviera sentido; el heroísmo de Camus consistía en un cierto carácter absurdistas: se era libre, pero la libertad desesperaba: la vida humana comenzaba con la desesperación, como pudo decir también Sartre⁶⁴. Este fue el clima antropológico de la primera mitad del siglo XX, clima de desconfianza y de absurdo, de marasmo y desesperación.

4.5. *El eclipse de Dios*

No podríamos precisar si fue la crisis antropológica de la “triple A”, absurdo, angustia y alienación, la que impactó en el pensamiento teológico de la primera mitad del siglo XX para llegar a la “teología de la muerte de Dios”, o bien, fue ésta la que causó aquella sensación de la triple A. Lo que sí parecía que empezaba a darse, y en parte por la experiencia de las dos guerras mundiales, era aquello que Bonhoeffer había señalado: que el hombre empezaba a resolver sus grandes problemas, o a tomar consciencia de ellos, sin Dios. “El hombre ha aprendido a enfrentarse a todas las cuestiones de importancia sin recurrir a Dios como hipótesis de trabajo”⁶⁵. Dios ya no hacía falta, incluso Él mismo, tal como la historia nos lo mostraba, estaba enseñándonos que el hombre podía seguir adelante muy bien sin Él. En cambio Cristo, el Cristo Doliente, sí era necesario porque mostraba lo que era la condición humana misma. Y Cristo significaba interés por los demás, crucifixión por los demás, en suma, solidaridad terrena⁶⁶.

Dios, entonces, “había dejado de hablar”⁶⁷, ya no decía nada ni significaba nada, y

59. Cf. *Ib.*, p. 399.

60. Cf. *Ib.*, p. 400.

61. Sartre, *Nausea (La Nausée)*, Lloyd Alexander (trad.), New Directions, Londres, 1949, pp. 114-123, 151, 165, 172-173. Citado por Baumer, *op. cit.*, p. 403.

62. Cf. Baumer, *op. cit.*, p. 404.

63. Cf. *Ib.*, p. 405.

64. Cf. *Ib.*, p. 406.

65. Dietrich Bonhoeffer, *Letters and papers from prison*, Eberhard Bethge (ed.), Macmillan, New York, 1966, pp. 194-195. Citado por BAUMER, *op. cit.*, p. 408.

66. Cf. Baumer, *op. cit.*, pp. 422-423.

67. Cf. *Ib.*, p. 411.

junto con él las cuestiones religiosas, al menos como las había tratado la teología tradicional, tampoco decían nada; arribaba definitivamente el secularismo, una suerte de indiferencia distinta del anticlericalismo y del ateísmo de los siglos precedentes. El nuevo secularismo (que podría llamarse “genuino”) partía del “hecho” de la muerte de Dios⁶⁸ y simplemente no le interesaba el asunto; vivía, por lo tanto, despreocupado de Dios y de los asuntos religiosos.

Empero, también había y se estaba dando por la experiencia amarga de las guerras, un secularismo que no se caracterizaba por la indiferencia, sino por una cierta desesperación; es decir, Dios había muerto, pero el hombre no la pasaba bien. Había muerto la trascendencia, pero el hombre vivía con la consciencia de necesitarla⁶⁹. ¿Cómo dar respuesta a las grandes interrogantes humanas? Si Dios ya no habla y ya no oye, ¿dónde poder buscar respuestas? El clima científico, que cada vez se inclinaba más a aceptar la categoría de “devenir” que la de “ser”, colaboró para señalar que dicha búsqueda debía darse desde la ciencia; y también desde la historia misma; y lo que ésta muestra es, según Troeltsch⁷⁰, que todo está en movimiento y cambia, que nada hay seguro, que no hay cosas ni valores eternos y que, en cuanto a normas y valores, no había fundamentos. La fe, que se sostenía en verdades inmutables, parecía desvanecerse en semejante clima, surgía la crisis.

En medio de esta crisis, y contra la teología liberal que con tal optimismo prácticamente había identificado a Dios con el mundo y con el progreso histórico del hombre, surgió la neo-ortodoxia de Barth, Bultmann y Tillich; asimismo apareció el neotomismo como búsqueda y rescate del ser frente al devenir y, precisamente, las teologías “místicas” y de la “muerte de Dios”⁷¹.

Barth, colocó a Dios como lo completamente otro; entre el hombre, su naturaleza, y Dios no había nada, es decir, la naturaleza está hundida en el pecado y, de suyo, no puede levantarse; sólo Dios puede salvar⁷². Bultmann, por su parte, señalaba que si la verdad de Nuevo Testamento quería sobrevivir al mundo que se vivía, debía de desmitologizarse, pero que, por sí solo, mediante la reflexión y autoafirmación el hombre no podía salvarse⁷³. Tillich prácticamente identificó la religión con la cultura, en sustancia eran lo mismo; el Dios de Tillich “era a la vez trascendente e inmanente”⁷⁴, y el hombre arrojado a la existencia no podía experimentarse sino como ser finito. “Esto causaba angustia, de la que el hombre sólo podía liberarse en la experiencia de la auto-trascendencia; o cuando, como decimos simbólicamente, Dios se revela al hombre como Espíritu”⁷⁵.

El neotomismo también fue una respuesta a la crisis del devenir y, con los planteamientos de Maritain, Garrigou Lagrange y Gilson, volvió al pensamiento de santo Tomás de Aquino; quiso ser una respuesta ante el bergsonismo, el kantismo, el evolucionismo y el modernismo dentro de la Iglesia católica. Volver al ser fue su propósito, puesto que “El ser es lo único que dura” dijo Maritain. Y quiso igualmente ser una respuesta al evolucionismo teológico de Theilard de Chardin, para quien Cristo era el *évoluter* “garante del ascenso de la materia de la materia a partir del limo primigenio

68. Cf. Ib., p. 409.

69. Cf. Ib., p. 410.

70. Cf. Ib., p. 411.

71. Cf. Ib., p. 412.

72. Cf. Ib., p. 413.

73. Cf. Ib., pp. 414-415.

74. Ib., p. 416.

75. Ib., p. 417.

a la vida y la conciencia, ascenso que se realizaría, a la postre, en una colectiva súper-humanidad, o Cristo Entero. (...) Tenía que haber iniciativa divina o 'gracia' desde el principio de los tiempos, para llevar la materia hacia la conciencia y la humanidad al 'punto Omega' de la historia. Pero también había un sentido en que Cristo o Dios aún no era perfecto, o cuya percepción podía aumentar en el curso de la evolución"⁷⁶. Al evolucionismo siguió una cierta teología "mística" de corte evolucionista y cuyos exponentes fueron Samuel Alexander y Alfred Whitehead, para quienes Dios cobraba conciencia de sí mismo desde el mundo y por el mundo⁷⁷; lo divino brotaba del mundo. Pero ante un Dios así ¿qué podía esperar el hombre? Se desesperaba o, bien, se resignaba a vivir en una suerte de soledad; Dios había muerto, su silencio lo constataba.

4.6. *El Cielo ha caído y debemos construir la Tierra*

En términos generales, el proyecto moderno, desde el Renacimiento hasta la Ilustración y de ésta a la Revolución, comenzó reclamando a Dios y a sus representantes en la tierra la autonomía, la libertad y la justicia. En efecto, como sostiene Guardini⁷⁸, el sujeto, la naturaleza y la cultura dejaron de ser vistas bajo el sostén de Dios; en su lugar apareció la autonomía de la razón, la sustitución de la Providencia divina por las leyes naturales, cognoscibles por la ciencia, y, en el ámbito de la vida pública, la sustitución de la Gracia divina por la Soberanía popular. Esta última idea, consignada por Rousseau en su *Contrato Social*, postulaba que quien gobierna no lo hace por "gracia divina", sino por mandato popular. La nueva Providencia es, por tanto, la Soberanía popular. Cierto es que esta idea y sus planteamientos concomitantes no eran nuevos; baste recordar el pensamiento de Francisco Suárez y la vena tomista sobre la soberanía popular; pero desde el planteamiento rousseauiano la idea misma de divinidad es identificada con la soberanía popular. Las cosas, por lo tanto, ya no están regidas por la arbitrariedad divina (la gracia), sino por la libertad del pueblo expresada en el consentimiento general (y aquí es donde radica la diferencia con la idea de soberanía popular de Suárez y la escuela de Salamanca).

Así, el nuevo dios será la razón, que se confundirá igualmente con la naturaleza y sus leyes, cuyo conocimiento será la ciencia; y su representante en la tierra no será ya el rey, sino el pueblo. Por eso, será posible construir la nueva sociedad, la república, en donde la nueva providencia, el gobierno de las cosas, será el estado y su formulación jurídica. Nace, por ello mismo, la nueva religión civil. Es decir, el hombre moderno, a diferencia del medieval, ya no acude a la providencia divina, a la gracia de Dios, para tener "casa, vestido y sustento"; sino que, mediante la ciencia y la construcción de la república, cubrirá sus deseos de justicia, de bien, de verdad y de belleza en el estado. No hace falta, en consecuencia, esperar al "más allá", al Cielo, para tener justicia; más aún, con esa idea equivocada de providencia divina sólo se justifica la injusticia presente. Por ello, sólo en el ámbito del espacio y el tiempo, es posible la justicia y la vida.

Cualquier pretensión de gobernar a nombre de Dios, esto es, de la gracia y arbitrariedad divinas, de suyo constituye un delito. Por ello el rey representa ya, por el hecho de serlo, un crimen; su muerte, tal como lo pensaron los revolucionarios franceses, es una necesidad. La muerte del rey representa la muerte de Dios en su representante en la tierra; ahora, siguiendo a la muerte de Dios y de su representante, adviene el retiro

76. Ib., p. 419.

77. Cf. Ib., pp. 420-421.

78. Cf. GUARDINI, Romano: *Das Ende der Neuzeit*, Werkbund-Verlag, Würzburg, 1950, 7ª. Edición 1961; versión castellana: *El fin de la Edad Moderna*, Guadarrama, Madrid, 1963, pp. 51-74.

de su sombra, la moral y las buenas costumbres. Es decir, el Cielo, todo, ha caído; y sólo queda la Tierra. El hombre, después de la crisis de la modernidad, está solo; y sólo tiene que construir su mundo.

A partir de aquí ha abandonado sus pretensiones de “más allá”, ha renunciado a la eternidad, al Cielo, y ha optado por el “más acá”, por la historia, por la Tierra; ha abandonado su condición de peregrino del tiempo y del mundo, para hacer de éste su Casa. Así, seguro de sus posibilidades y de su autonomía, ha renunciado a la casa paterna, la antigua idea de Providencia, para llevar a cabo su propia casa y emprendió la construcción de la Tierra, mejor dicho, la construcción del Cielo en la Tierra y, con ello, hacer de la Tierra el Cielo, el paraíso prometido.

Pero en su búsqueda, en su empeño, deshaciéndose de la gracia, esa suerte de arbitrariedad divina, ha elegido la libertad y la justicia. Incluso a nombre de la justicia ha juzgado al propio Dios y lo ha encontrado culpable de las injusticias y del llanto de los inocentes; por ello, finalmente, ha decretado la “muerte de Dios”; con lo cual ha caído el Cielo; éste no existe más: el “más allá” no ha sido sino una ilusión, una alienación que impedía, según Feuerbach o Marx, al hombre ser lo que debe ser: “el hombre se encuentra desposeído de alguna cosa que le pertenece por esencia, en provecho de alguna realidad ilusoria”. Y ha sido en la modernidad la toma de consciencia de la auténtica realidad humana: “Fue un mérito reservado a nuestro tiempo el reivindicar como propiedad del hombre, al menos en teoría, los tesoros que han sido desperdiciados en los cielos”⁷⁹. Lo real, lo auténtico, es el “más acá”, el mundo. Por lo tanto, feneció la idea del hombre como “peregrino del mundo” y surge y se fortalece la del hombre como “habitante del mundo”. La nueva providencia será el estado, el instrumento la ciencia y su aplicación técnica, el fin la república humana, la sociedad feliz.

Empero, lejos de la gracia, olvidada la providencia divina, muerto Dios, el hombre, de repente, se dio cuenta que la justicia tampoco llegaba y que la república de la humanidad cada vez se posponía más: la injusticia, el llanto de los inocentes y el mal, lejos de desaparecer parecían incrementarse. El mundo, ahora sin Dios, parecía envolver al hombre en una soledad inaudita, con el drama del sin sabor y del sin sentido, inconforme con su mundo pero sin querer salir de él. Como ha dicho Camus: “el hombre rechaza al mundo tal como es, sin aceptar abandonarlo. En realidad, los hombres se aferran al mundo y en su inmensa mayoría no desean dejarlo. Lejos de querer siempre olvidarlo, sufren, por el contrario, porque no lo poseen bastante, extraños ciudadanos del mundo, desterrados en su propia patria”⁸⁰. Esta en realidad es, desde mi punto de vista, la paradoja de nuestro tiempo. Por un lado, como hijos de la modernidad, somos mundanos, es decir, nos autoconcebimos como ciudadanos de la Tierra; y ya no tenemos la suficiente sensibilidad para mirar “más allá” del tiempo y de la historia. Y por el otro lado, sin embargo, no nos llena el mundo, nos sentimos insatisfechos, incómodos, a la intemperie. En otros términos, hemos hecho del mundo nuestra casa, nuestro espacio vital (y creo que ha sido un mérito de la modernidad), pero nos descubrimos como seres extraños; por ello tiene razón Camus cuando dice: “desterrados en su propia patria”.

Las dos guerras mundiales del siglo XX, Auschwitz e Hiroshima, la Guerra Fría, la devastación ecológica, la hambruna y todos los conflictos que reflejan los desequili-

79. DE LUBAC, Henri: *Le drame de l'humanisme athée*, Association Biblion, Lyon, 1967; versión castellana: *El drama del humanismo ateo*, trad. Carlos Castro, Encuentro Ediciones, 1990, pp. 23 y 32.

80. CAMUS, Albert: *L'homme révolté*, Gallimard, París, 1953; versión castellana: *El hombre rebelde*, trad. Luis Echávarri, Alianza Losada, Madrid, 1982, p. 291.

brios sociales e individuales, han sido la ocasión para que, de repente, el hombre, olvidado de Dios, ha descubierto su soledad. Es decir, se ha dado cuenta de que sin Cielo, sin trascendencia, sin un sentido “más allá” de la Tierra, la vida no tiene sentido.

Si la vida no tiene sentido, si se descubre que el Cielo no era más que una idea de la edad infantil y que, en definitiva, el hombre está solo, entonces lo único que queda, si bien al final, es la nada. El nihilismo (nihil-nada) irrumpe como una afirmación de la Tierra, de la historia y, por tanto, de la eficacia histórica. Si se prefiere la Historia a Dios, la justicia humana a la justicia divina, el estado a la providencia, entonces la rebelión moderna que clamaba y reclamaba justicia contra Dios y contra sus representantes, se transforma en revolución absolutista. Tal como sostiene Camus: “La revolución de los principios mata a Dios en la persona de su representante. La revolución del siglo XX mata lo que queda de Dios en los principios mismos y consagra el nihilismo histórico. Cualquiera que sean luego los caminos que tome este nihilismo, desde el instante en que quiere crear en el siglo, fuera de toda regla moral, construye el templo de César.”⁸¹ Es decir, nace la opción por el poder temporal, sea político, sea económico o sea científico; nace asimismo la eficacia histórica y su encarnación en el éxito; esto es, surge el éxito como nueva regla de vida y su medición es la concentración del poder; se rompe, en consecuencia todo límite y toda distinción: aparece la desmesura.

En efecto, la revolución contemporánea, ya sea por la vía capitalista ya por la vía socialista, y más aún, por la vía de la globalización, ha mostrado, finalmente, un punto claro: que hay que someter a la sociedad a la producción industrial, es decir, a la eficacia histórica que busca, cada vez, mayor poder. La revolución, cualquiera que sea, que ha preferido la historia y la eficacia histórica mediante el poder, termina admitiendo el nihilismo como resultado de su dinamismo; es, en suma, revolución nihilista.⁸² El riesgo y el reto al mismo tiempo es vivir en medio de la irrupción de la “máquina”, de ese estado de cosas que todo lo controla y todo lo racionaliza y que, finalmente, no deja espacio a la creación libre y personal. Esto quiere decir que todo, para tener éxito y entrar en la maquinaria de la producción, debe de estar sometido a un programa, a un plan, a un proyecto. El problema no es de suyo el programa, o el sistema operativo de las instituciones, sino que la persona, el individuo, el trabajador, sea sacrificado a la totalidad.

5. Los retos educativos de nuestro tiempo

Si nuestra premisa es cierta, en el sentido de que según sea el humanismo o la visión del hombre que se tenga será el tipo de modelo educativo, nos encontramos en una época que privilegia, como hemos visto, la eficacia histórica. Y esto significa, según puedo ver, dos cosas:

En primer lugar, significa que la concepción de la vida que tenemos está arraigada en el horizonte temporal; nos preparamos, como hijos de la modernidad y protagonistas de la posmodernidad, para una vida cuya alternativa no es el “más allá” ultratemporal, metaterreno. Vivimos, y queremos vivir, como si la vida histórica, nuestra existencia histórica, fuera un fin en sí mismo; cuando pensamos en el “más allá”, o cuando le abrimos un horizonte, pensamos y nos referimos a una recapitulación de “esta vida”, o sea, de nuestra vida temporal. Esta vida, la temporal, constituye el mundo que queremos, el mundo que anhelamos y el lugar de descanso; nuestro ser y quehacer los

81. Ib., p. 274.

82. Cf. Ib., pp. 304-307.

enfocamos para esta vida y este mundo. El “más allá” se vuelve inmanente a la historia y al mundo, a “esta vida” y no a la “otra”. El “más allá” trascendente sólo se queda en el espacio individual para cuando la muerte se hace cercana y es necesario recuperar una cierta consciencia religiosa. Pero el motor de la vida, como el motor de la historia, es la eficacia histórica, es decir, el éxito. Trascender significa trascender históricamente, trascender en la historia y a lo largo de la historia; si se tiene éxito, entonces, se trascenderá. La trascendencia, en este sentido, es trascendencia histórica. Pero, en el fondo, no se trata sino de inmanencia, permanencia en la historia y para la historia; o en el lenguaje que hemos empleado: se trata de construir la Tierra para trascender en la Tierra, en el mundo.

En segundo lugar, y partiendo de la eficacia histórica, el éxito y el paradigma de “ser exitosos”, pues para eso se educa según nuestro tiempo, significa hacer un proyecto, realizar un plan, abrir un horizonte. Para ello es preciso hacer un programa y someterse a él. Todo esto significa, en suma, organizar el mundo racionalmente y conducirlo tecnológicamente. El resultado de ello es la sociedad del conocimiento, como la ha denominado Druker⁸³, o la sociedad de las organizaciones, en cuyo seno aparece el megaestado (que supera al estado nacional) que pasa a ser el administrador del conocimiento y de la organización total, para lo cual requiere de “entidades transnacionales que tengan soberanía propia”⁸⁴. Son estas entidades las que manejan el conocimiento y la información, y con ello se convierten en las nuevas fuentes y redes del poder y de la eficacia histórica. De este modo, “la información, para bien o para mal, se habrá hecho verdaderamente transnacional y estará verdaderamente fuera del control de cualquier país”⁸⁵. Se trata, como ya puede percibirse, de la era de la globalización. El conocimiento, en consecuencia, se convierte en el principal capital, en el motor de la economía y, por lo mismo, en el generador de dinero; éste “supera el Estado-nación anulando la política económica nacional. Al hacerse transnacional la información, supera el Estado-nación minando –en realidad destruyendo– la identificación de lo ‘nacional’ con lo ‘cultural’.”⁸⁶ En este contexto, y siendo ya una realidad la globalización, en sus impactos sobre todo, los únicos problemas que tendría la organización globalizada, y que no podrían ser solucionados por un solo estado o nación, serían la devastación ecológica, el terrorismo y, como causa de éste, el mercado negro de armas⁸⁷; en virtud de estos últimos puntos, terrorismo y armas, se podría hablar de otros temas como el narcotráfico y el surgimiento de un poder informal o ilegal. Es decir, los elementos que escapan a dicho control racional o administración total de la actividad humana, el poder informal, se vuelven los enemigos de esta sociedad de organizaciones; para ello sería imprescindible una cierta “recuperación” de valores éticos: racionalizar esos ámbitos oscuros que, a su vez, estarían suscitados por la corrupción en las instituciones públicas y/o privadas. Es en este sentido, creo yo, en que se habla y se discute de “valores éticos”, de una “moral” o de un “humanismo”, o de una “educación” en esos valores. Empero no se trata de abrir un horizonte de trascendencia, sino de, en la misma línea de inmanencia histórica y de eficacia, organizar y racionalizar todos los ámbitos de la actividad humana; sigue, por lo tanto, operando esa fórmula de la revolución moderna: el Cielo ha caído y hay que organizar la Tierra. Si bien es cierto que dicha organización no podrá darse desde una actitud anárquica,

83. Cf. DRUCKER, Peter F.: *Post-capitalist society*, Butterworth-Heinemann Ltd, Oxford, 1993; versión castellana: *La sociedad postcapitalista*, trad. Jorge Cárdenas Nannetti, Editorial Norma, Bogotá, 1994.

84. *Ib.*, p. 157.

85. *Ib.*, p. 158.

86. *Ib.*, p. 159.

87. Cf. *Ib.*, pp. 160-163.

es preciso, sostienen los globáfilos, fortalecer los gobiernos. “Las nuevas tareas –proteger el medio ambiente, acabar con los ejércitos privados y el terrorismo internacional, hacer efectivo el control de armamentos– son todas tareas que requieren más gobierno, no menos gobierno. *Pero requerirán un gobierno diferente.*”⁸⁸ Esto exigirá, según ellos, una reestructuración en orden de la funcionalidad y la eficacia⁸⁹. El modelo educativo para esto, lograr el éxito, o sea la eficacia histórica, será, para Drucker, por un lado, la asistencia y ayuda a los necesitado y pobres y, por otro lado, el cambio de mentalidad en el área de los servicios⁹⁰; esto supone, desde un gobierno fuerte, promover “las organizaciones comunitarias autónomas en el sector social”⁹¹. De este modo, en resumen, la educación sería el proceso en que el individuo logra administrar eficazmente su vida; no importa si cree en el “más allá” o en otra vida, lo importante es, desde ese punto de vista, que todos los ámbitos de su actividad sean administrados racionalmente; sólo así su vida será de calidad (total); y, al mismo tiempo, en eso consistirá la responsabilidad⁹². Y como el proceso educativo es para la responsabilidad, la educación consistiría en una preparación para la eficacia, que es en lo que de hecho consisten los sistemas educativos.

Lo anteriormente dicho, respecto de la eficacia histórica y de la organización total mediante el conocimiento racional y el control técnico, supone un peligro y un reto al mismo tiempo. Existe peligro si, como parece que se está dando, la organización, que supone un programa, un proyecto, un sistema, una “máquina” o maquinaria, termina absorbiendo a la persona en la productividad, es decir, si termina subordinándola a ésta. Con ello, la persona se subordina al programa y al sistema operativo de éste; y si no funciona se le sustituye o se le aísla. Ahora bien, no es que esté mal poseer la técnica y controlar la naturaleza, ello supone la posibilidad de incalculables beneficios positivos, sino que es preciso evitar las posibilidades de que el poder que brinda el conocimiento no derive en acciones destructivas, con lo cual se convertiría en una fuerza anónima a la que todos estén sometidos. En otras palabras, el peligro es que la técnica, o en términos más amplios el conocimiento, ya no se dirija a la utilidad y al bienestar de las personas, sino al dominio⁹³.

El reto, sin embargo, es que la vida de la planificación total no impida el vínculo interpersonal; en efecto, no se trata de negar una realidad que está presente como lo es la sociedad de las organizaciones y del conocimiento; se trata de que ahí se pueda abrir un espacio donde sea posible la experiencia del propio yo y de su referencia al otro (igual que yo y al mismo tiempo distinto), es decir, una consciencia de la persona y de su dignidad; una dignidad que, por su parte, no la otorga la ley, el estado, el consenso o la mayoría, sino que proviene de “otro lado”. Desde mi punto de vista, se trata, ciertamente, de construir la Tierra, pero no porque “el Cielo ha caído”, sino porque éste permanece abierto. Dicha apertura ha de ser reconocida como una vocación de Infinito, de verdad, de bien, de belleza y de justicia; valores éstos que son inspiración para construir la Tierra pero que no se identifican con ella; en este sentido, radican más allá de la Tierra, más allá de la historia y más allá del mundo, pero sin lo cual la misma construcción del mundo resultaría inhumano. En el fondo eso constituiría el ser de la persona: el encontrarse delante del Infinito y vivir bajo esta consciencia.

88. Ib., p. 174.

89. Ib., p. 175.

90. Cf. Ib., p. 183.

91. Ib., p. 186.

92. Cf. Ib., p. 190.

93. Cf. GUARDINI, op. cit., p. 83.

Para los creyentes esto significa encontrarse delante de Dios. Y no se trata de que desaparezca la técnica, el conocimiento, la ciencia y todo lo demás, sino de que, impidiendo que se transformen en una fuerza anónima, mediante ellos reaparezca el sentimiento existencial de la grandeza humana, es decir, como lo hemos dicho, su vocación de Infinito, su búsqueda del Misterio fundamental de toda existencia.

Es posible que, a partir de ahí, la eficacia histórica, el poder, puedan ser acotados por una consciencia crítica y moral del mismo que reconozca la vocación de trascendencia del ser humano. En otras palabras, se trata de que la eficacia histórica no se vuelva ilimitada (con la consecuencia de arribar al nihilismo, como lo hemos visto), sino de que recobre una consciencia y un pensamiento de los límites⁹⁴; sólo de este modo podríamos evitar que se vuelva totalitaria (la eficacia histórica y el poder, por su dinamismo tienden a ser totalitarios). Se necesita, pues, recuperar una consciencia de medida. La rebelión con que ha comenzado el pensamiento moderno, reclamando justicia, libertad, igualdad y fraternidad, se vuelve totalitaria, como de hecho ha ocurrido, cuando rompe los límites y cualquier tipo de medida. Empero, si no quiere traicionar sus orígenes y sus motivaciones, tiene que volver al límite y a la consciencia de medida. En este sentido, no tiene que proclamar la completa inocencia del hombre delante del Cielo; como tampoco tiene que aceptar su completa culpabilidad⁹⁵. Por tanto, la Tierra, la historia, la eficacia, el poder, no pueden volverse objetos del culto secular, ni consagrarse como los nuevos dioses del tiempo. Si deseamos salir del marasmo posmoderno, de la angustia, la alienación y el absurdo, es preciso, si hacer vivir la rebelión (contra la injusticia, el mal, el dolor), pero vigilarla: ser conscientes de que la rebelión no resolverá el mal, éste siempre seguirá existiendo, mas podrá hacerle frente⁹⁶. Tal “hacerle frente” se podrá llevar a cabo con el Cielo abierto, con la puerta abierta a la trascendencia. La pregunta, sin embargo, podrá seguir siendo esta: “Y cruzando el umbral de esa puerta, ¿hay alguien esperando o estará el vacío?”. Si está el vacío al final, entonces, volvemos al nihilismo, es decir, a la no trascendencia, y, en el fondo, no habremos avanzado. En este sentido, le apostamos con Pascal: tiene que haber alguien que, al final, pueda abrazarme.

Si ese es el pensamiento, si esa es la apertura, si el Cielo sigue abierto, entonces la Tierra puede volver a vivir; se le puede volver a colocar en su justo lugar; y esto significa que la eficacia histórica, se torna en el mejor instrumento para la vida del hombre. No importa que tenga que vivir en medio del programa, de la “máquina”, del proyecto, del plan, del sistema operativo de la colectividad, de la masa como le ha llamado Ortega y Gasset⁹⁷; lo importante será que prevalezca la persona y su vocación de Infinito.

En esto consistiría la nueva forma de educación; puesto que educar y educarse supone llevar a cabo lo que el hombre es, lo que en él hay y lo que puede haber, es preciso, en consecuencia, ir hacia ese ser que el humano es; eso no es del todo evidente, hay que descubrirlo y conquistarlo; pues bien, ese proceso es la educación: el reconocimiento de la realidad del hombre. Y para que pueda haber ese conocimiento es preciso, a su vez, el reconocimiento de la realidad de las cosas en medio de las cuales vive;

94. Cf. CAMUS, op. cit., p. 327.

95. Camus (op. cit., p. 330) lo dibuja así: “el hombre no es enteramente culpable, pues no comenzó la historia; ni enteramente inocente, pues la continúa. Los que traspasan este límite y afirman su inocencia total terminan en el furor de la culpabilidad definitiva. La rebelión, por el contrario, nos pone en el camino de una culpabilidad calculada. Su única esperanza, pero invencible, encarna, al final, en asesinos inocentes.”

96. Cf. CAMUS, op. cit., p. 339.

97. Cf. ORTEGA Y GASSET, José: *La rebelión de las masas*, Espasa-Calpe, Madrid, 1934.

la historia, el espacio y el tiempo, el mundo que le rodea y que él construye, son el horizonte de su vida; ha de conocerlos, por lo tanto, para colocarlos en su justo lugar y, él mismo, colocarse respecto de ellos. En una palabra, como dijera san Agustín, el hombre es tal cuando reconoce y respeta el orden, el suyo propio y el de las cosas; en eso consiste ubicarse en la vida y dirigirse hacia la felicidad, que es la meta de la vida⁹⁸.

Conclusión

De todo lo anterior, creo estar en la posibilidad de señalar lo siguiente:

La tarea educativa, como dinámica y proceso, consiste en llevar a cabo lo que el hombre es, realizar su esencia o, mejor dicho, desplegar su ser. Lo cual supone, necesariamente, la compañía de los demás. Educar es, en este sentido, convivir para realizarse. Si esto es así, la educación, como proceso para llegar a ser lo que se tiene que ser, significa ir descubriendo el propio rostro, nuestra auténtica realidad, mediante el encuentro con los demás y con la realidad. Educación es, en suma, un encuentro con la realidad, una introducción a la realidad. Es también antropología y vocación antropológica: es ubicarse en el concierto de la realidad en el horizonte de un significado. Es vivir pero también saber vivir.

Un presupuesto de dicho conocimiento de la realidad es, precisamente, mirar lo que hemos sido; para ello es imprescindible una consciencia histórica que recoja nuestro pasado y nos coloque en la circunstancia actual, es decir, mirar lo que hemos sido mediante la tradición histórica para comprender nuestro tiempo y, comprendiéndolo, tener una experiencia de él. En este sentido me llaman mucho la atención las observaciones de L. Giussani respecto de que educar supone una proposición adecuada del pasado, esto es, plantearlo como “hipótesis” explicativa de la realidad⁹⁹. Ese espacio, comúnmente, lo forman la familia, la escuela y la sociedad en tanto que pueblo, cultura y mentalidad. Aquí es donde emerge el concepto de “compañía”, la compañía de los demás que se expresa, sobre todo, bajo la idea de autoridad. A partir de la autoridad, la tradición se hace presente porque, en primer lugar, se plantea como un límite a la propia personalidad, al propio yo; en segundo lugar, como una propuesta y como un orden. Desde ahí, la tradición se une al presente mediante eso que llamamos experiencia: comenzamos a ver el mundo a partir de los ojos de los otros, padres, maestros, autoridades. En el ámbito académico, cualquiera que éste sea, comenzamos a conocer siempre a partir de la autoridad de quienes han estudiado el tema y son, por lo mismo, más avezados. Por eso fue para mí importante detenerme en la tradición del pensamiento moderno, en su evolución y en sus líneas, para llegar hasta el momento presente.

No basta, sin embargo, la consciencia histórica que recoge a la tradición, ni la proposición de la misma para el presente. Es preciso la verificación personal, es necesario verificar la hipótesis que la autoridad nos ha propuesto; en este sentido la educación

98. AGUSTÍN, San: *De ordine*, I, 2, 5; y *De beata vita*, 1, 1. Cf. *Obras de san Agustín*, Biblioteca de Autores Cristianos, tomo I, 5ª. Edición, Madrid, 1979.

99. Cf. GIUSSANI, Luigi: *Il rischio educativo, come creazione di personalità e di storia*, Società Editrice Internazionale, Torino, 1995, p. 21: “Tale tradizione funziona per il giovane come una specie di ipotesi esplicativa della realtà. Non ci può essere una scoperta, cioè un passo nuovo, un contatto con la realtà generato dalla persona, se non per una determinata idea di significato possibile, idea più o meno clamorosamente riflessa, ma presente ed attiva.” (Tal tradición funciona para el joven como una especie de hipótesis explicativa de la realidad. No puede ser descubierta, esto es dar un paso nuevo, tener un contacto con la realidad generado por la persona, sino por una determinada idea de significado posible, idea más o menos refleja, pero presente y activa).

siempre es personal, experiencia personal. Supone esto la convicción propia y la responsabilidad para que, a partir de ahí, pueda surgir un compromiso con las circunstancias (respuesta a las situaciones reales), un compromiso con los demás (solidaridad) y un significado de sentido hasta para los espacios de ocio, de tiempo libre y para la sexualidad.

Sólo así, pienso, es posible aguantar el marasmo posmoderno de la absorción de la persona por la “máquina” de la organización total y de la eficacia histórica. Sólo así, sin renunciar a la Tierra, es posible dejar la puerta abierta del Cielo. En otras palabras, y para terminar, dado que vivimos la edad de la funcionalidad, en donde todo se busca que todo sea funcional, la alimentación, la sexualidad, la casa, el trabajo y hasta el tiempo libre, es preciso que rescatemos un poco de dimensión mística de las cosas y de nosotros mismos: no todo es funcional; sigue habiendo un espacio que no cae bajo el control de la administración total: precisamente, lo humano y su deseo de Infinito.

En suma, la educación, como búsqueda de la realidad y como contacto con ella, es fuente de humanismo; pero al propio tiempo es resultado del humanismo, resultado de la imagen del hombre, de cómo se le conciba. Y la universidad, si bien no es el único, es uno de los espacios más privilegiados, luego de la familia, en donde el humanismo cobra consciencia de sí mismo. Sin tal consciencia el humanismo no puede ser una experiencia, puesto que no hay realmente experiencia de algo si no se la trae a la presencia de la consciencia; más aún, no hay experiencia si esa consciencia no abre el horizonte significativo de la vida. La universidad será siempre el pivote del humanismo, como generadora de esa consciencia y como receptora de esa experiencia. No se trata, por tanto, simplemente de postular “valores” éticos o morales para evitar la corrupción de las instituciones y alentar la funcionalidad de las organizaciones. Se trata, sobre todo, de abrir espacios que posibiliten ese horizonte significativo, esa dimensión mística, por decirlo de alguna manera, que impida proclamar la caída del Cielo para hundir las raíces en la Tierra. Se puede construir la Tierra, pues finalmente es en ella donde vivimos y donde somos, teniendo el Cielo abierto. Renunciemos, pues, a ser lo que no somos, para empezar a descubrir quiénes somos.

DR. FIDENCIO AGUILAR VÍQUEZ
Universidad de Puebla, México