

# REPLANTEO DE LA PREGUNTA SOBRE EL HUMANISMO

*Cristóbal Holzapfel*  
Universidad de Chile

## Primera Parte

### HUMANISMO, DES-MUNDANACIÓN Y DES-HUMANIZACIÓN

#### *Crítica de las versiones históricas del humanismo*

**RE** El declararse en nuestra época humanista no constituye ni una obviedad ni una necesidad. El humanismo tiene fuentes filosóficas, morales y religiosas que cabe examinar.

El humanismo, en cualquiera de sus formas históricas, ya como humanismo griego, humanismo ilustrado o humanismo cristiano, tiene como común denominador la afirmación de la primacía del ente humano sobre los demás entes, sobre el mundo y la naturaleza. En ciertas formulaciones del humanismo tradicional se presenta este aspecto en el sentido de que los entes en general y la naturaleza están al servicio del hombre.

En la sucinta interpretación de las formas tradicionales del humanismo que se expone en lo que sigue se muestra cómo reiteradamente el humanismo, en razón de la atribución de un privilegio desmesurado al hombre, ha inducido cada vez a una des-mundanación, a un olvido del mundo en el que el hombre existe<sup>1</sup>.

<sup>1</sup>En el siguiente análisis —en lo que atañe al tema de la des-mundanación— se tiene en especial consideración el artículo de Karl Loewith: “Der Weltbegriff der Neuzeitlichen Philosophie” - “El concepto de mundo de la filosofía moderna”, en: Informe de sesiones de la Academia de las ciencias de Heidelberg - clase histórico-filosófica, año 1960, 4, artículo, Heidelberg 1960.

El presente capítulo —haciendo hincapié no en el tema del humanismo, sino en el de la des-mundanación— está proyectado como Introducción a mi libro “Universo y hombre”, aún en desarrollo.

### 1. *Humanismo en Platón*

En la filosofía platónica y aristotélica hay una forma de humanismo implícita, de acuerdo a la cual junto con el reconocimiento del carácter racional humano —el hombre como animal racional—, se le atribuye una preponderancia sobre todo otro ente. En Platón la afirmación de esta preponderancia está inserta en la teoría de los dos mundos, según la que el hombre a través de la reminiscencia es el único ente que tiene acceso al mundo de las ideas universales, verdaderas y eternas. Frente al mundo ideal, el mundo material constituye una mera copia y está cercano al no ser. Si se entiende por mundo la plenitud de lo ente, puede reconocerse en la condición ontológica que tiene el mundo material y accesible a los sentidos en Platón, una desmundanación. Al considerar la afirmación de Martin Heidegger de que la filosofía es platonismo y ha sido platonismo a lo largo de toda su historia en occidente, ya que aún las corrientes de pensamiento que se le oponen, son dependientes de él, puede vislumbrarse el largo alcance que esta desmundanación ha traído consigo. Mas esta desmundanación presente en Platón tiene ya un antecedente y precursor en la filosofía griega: ella se manifiesta en la opción de Parménides por el ser inmóvil —el εὖν— que excluye al mundo sensorial, en el que hay cambio y movimiento, los que cobran así un carácter aparente.

### 2. *Humanismo y cristianismo*

La segunda forma de humanismo está implícita en el cristianismo primitivo y en su expresión en la Edad Media. Esta concepción humanista está basada en la afirmación de que el hombre está hecho a imagen y semejanza de Dios. Este humanismo también deriva en una forma de desmundanación. En Pablo y en Juan está presente la idea de que amar este mundo, a la materia o a la carne significa no amar a Dios. ‘Amare mundum’ es equiparable con ‘non cognoscere Deum’. Christus mundum de mundo liberavit. En la primera Edad Media adquiere el mundo —el cosmos— el rango axiológico de un κακόŷ, un mal. Cristo es el salvador de este mundo, del cual su príncipe es Satán. Agustín sostiene que la verdad habita en el interior del hombre y que únicamente en esa interioridad transida por Dios, y no en la proyección hacia el mundo, se puede vivir en la verdad. Con Tomás de Aquino es cierto que la desmundanación es amenguada, debido ello seguramente a la influencia de su maestro, a quien él reconoce como “el filósofo”: Aristóteles, en cuya filosofía se traen las ideas al mundo y se investiga empíricamente la naturaleza. Para Tomás el reino de la gracia no sustituye ni niega al reino de la naturaleza, sino que lo perfecciona: gratia naturam non tollit sed perficit.

Ciertamente también que el “Cantico dei sole” de Francisco de Asís, que habla de *matre terra*, *sor acqua* y *frater focu*, significa la visión de una naturaleza que está en armonía con el hombre y en que el mundo material de plantas, animales y astros es positivamente observado, admirado y amado. Pero lo que prevalece en el humanismo cristiano, aun en su versión contemporánea como humanismo integral, es la concepción de este mundo como un paso, como un mundo de dolor, del sufrimiento que es preparación al mundo de la vida eterna, un mundo en el *status corruptionis*, que debe ser suplantado por el *status gratiae*. Y parejamente a esa concepción de este mundo se acentúa la idea de la naturaleza como al servicio del hombre.

### 3. *Humanismo ilustrado*

El humanismo de la ilustración, que por primera vez en la historia del pensamiento occidental se entiende a sí mismo expresamente como tal, tiene su fuente cultural en el Renacimiento y su origen filosófico en Erasmo y en Descartes. En la filosofía cartesiana se concibe al sujeto a sí en la verdad de su existencia, que por lo menos en principio y en cuanto a su demostración, se plantea como independiente de Dios. La repercusión de este humanismo cabe seguirla durante el iluminismo, el racionalismo y hasta el idealismo alemán. La razón —el *lumen naturale*— se constituye como la facultad, que por excelencia tiene acceso a la verdad. Se logra de este modo una prevalencia de la razón sobre la fe. En forma aún más enfática se fragua aquí el imperio del hombre sobre mundo y naturaleza. Se puede reconocer, eso sí que el idealismo alemán, al poner de relieve la noción de una naturaleza que en su evolución alcanza ella misma con la aparición del hombre su grado de conciencia y razón, pudiendo de ese modo ella contemplarse, percibirse y comprenderse a sí misma —como en Fichte—, muestra así al hombre como integrado en la naturaleza. Mas ello no obsta para erradicar, aunque sí para siquiera levemente aminorar la profundamente arraigada noción del privilegio humano sobre lo natural.

En lo fundamental cabe advertir en Nietzsche el más fuerte intento y arremetida contra la desmundanación imperante. Ello se refleja en su “sí” a la vida, al mundo, en su valoración de lo instintivo, lo sensorial, en la proyección hacia la visión griega pre-socrática del cosmos, de su grandeza, de su belleza —lo cual tiene precursores, en relación a Nietzsche—, en el Renacimiento, en el clasicismo y romanticismo alemanes —Goethe, Humboldt, Hoelderlin—, y además por sobre todo en su enfrentamiento de la concepción metafísica platónica y cristiana que desvalora este mundo y lo considera como una especie de no ser. Mas a la par está a la vista que la

doctrina del super-hombre significa una concepción humanista llevada al extremo, en que el hombre —en su estado presente— es sólo puente hacia un ente plenamente soberano de sí mismo —el Zaratustra—, que ha pasado por todas las etapas humanas inferiores y que alcanza su estadio último. El hombre propuesto por Nietzsche manifiesta su señorío sobre mundo y naturaleza. En ello se observa que Nietzsche, así como todo gran pensador que supera su época, es a la vez un “niño de su tiempo” (*ein Kind seiner Zeit*) que no entrevió qué consecuencias tendría la doctrina del hombre como el señor de la tierra. En Oswald Spengler (“El hombre y la técnica”) —que es un seguidor de Nietzsche—, la concepción del señorío humano sobre lo natural y la definición del hombre no como creatura de Dios o como proveniente del mono, sino como animal de rapiña —como águila— da rienda suelta a este ente para utilizar, aprovechar y explotar la naturaleza a destajo.

La tercera forma desmundanación reconocible hay que enfocarla dentro del marco del desarrollo del humanismo ilustrado y tiene su origen en el enorme progreso de la ciencia físico-matemática, que desde la Edad Moderna en adelante ha traído un auge deslumbrante. Este auge en la ciencia ha inducido paulatinamente a una concepción del mundo y de la naturaleza como algo abstracto, muy complejo y sutil, a la que sólo el especialista tiene acceso y únicamente él puede comprender. La naturaleza ya no es más aquello simplemente perceptible por los sentidos, que se puede admirar afectivamente, sino que ella pasa a ser traducible a fórmulas y modelos, de acuerdo a los cuales ella se comporta.

El aprovechamiento y explotación de la naturaleza que en forma vigorosa se produce especialmente a partir de la revolución industrial y que en nuestra época llega a ser descabellado y conduce a catástrofes ecológicas que ya han ocurrido y que siguen adelante, se presenta como una consecuencia de la aplicación de los resultados científicos en técnica. Nuestra época está enmarcada así dentro de lo que puede llamarse Era Atómica, la cual se caracteriza por el imperio in extenso de la técnica. Los entes naturales han adoptado en esta época la condición ontológica de útiles a ser consumidos y explotados. El mismo hombre ha pasado a ser observado y juzgado únicamente según su función como material humano, que vale sólo según su capacidad de producción, eficacia y eficiencia. Parejamente se presenta hoy más que nunca la naturaleza como puesta al servicio del hombre y se llega al extremo de una naturaleza que por efecto de la explotación y de la contaminación, ha comenzado a agotarse, de tal modo que la prestación de servicios a que el hombre somete a la naturaleza, puede dejar de cumplirse en un tiempo no lejano. La des-mundanación y des-naturalización —que en tiempos remotos se iniciara en la historia— pasa de esta manera en la época actual

de una dimensión ideal —representada por la concepción de la naturaleza al servicio del hombre— a una dimensión real, en tanto que la naturaleza es real y efectivamente devastada y destruida.

Paralelamente la noción del hombre según la funcionalidad y eficiencia induce a una radical des-humanización, en la que tanto lo sensorial y lo afectivo del hombre son desvirtuados y trastornados, como es oprimida su dimensión espiritual. El hombre se convierte en un producto del condicionamiento psicológico, social y económico. El positivismo —antes que dominar a través de escuelas filosóficas contemporáneas como la filosofía analítica y el empirismo lógico— campea ya ha largo tiempo sobre la cotidianidad humana en medio de la “sociedad de consumo”.

## Segunda Parte

### HACIA UN NUEVO HUMANISMO

Ante la pregunta que Jean Beaufret le hace a Martin Heidegger acerca de cómo darle un sentido a la palabra ‘humanismo’ Heidegger responde escépticamente y en la “Carta sobre el ‘humanismo’” pone en duda si acaso esa empresa tenga alguna justificación. Según él las definiciones tradicionales del hombre conciben a éste como un ente “a la mano”, lo cosifican como un animal dotado de razón o como una cosa pensante, y no precisamente de acuerdo a las determinaciones más esenciales de él: la existencia, la apertura ante el ser, el proyecto (Entwurf), el lanzamiento (Geworfenheit) de su ser. La constitución de cualquier humanismo significa una valoración determinada del hombre y a su vez toda valoración significa inevitablemente para el filósofo de la selva negra una objetivación, una contemplación de aquello valorado no según lo que es en su ser, sino como un objeto puesto y dependiente del arbitrio de un sujeto, con lo cual lo valorado pierde su “dignidad”. Este problema atañe no sólo al humanismo, sino a la constitución de cualquier “ismo”.

Si se consideran por una parte las formas tradicionales del humanismo, que han inducido a procesos de des-mundanación y en nuestra época paradójicamente —como consecuencia del humanismo que pone a la naturaleza al servicio del hombre— a una des-humanización, y por otra parte la posición heideggeriana escéptica ante cualquier intento de formulación de un humanismo, ¿no parece con ello frustrada la tarea de pensar una nueva forma de humanismo? Mas, ¿es acaso necesario que la proposición de un humanismo deba inevitablemente implicar una objetivación y cosificación del hombre? ¿Y es acaso un sino insoslayable el que una nueva forma de

humanismo induzca a una desmundanación y tenga como consecuencia última y extrema una paradójica des-humanización? En ello no parece reinar una imperiosa necesidad y por eso no está frustrada la empresa de concebir un nuevo humanismo, que justamente pueda evitar caer en las mencionadas desvirtuaciones. Tanto más importante resulta la realización de esta empresa, cuanto que se vive en una época en que el hombre carece de una noción clara de sí mismo, en que lo "humano" puede ser manipulado por la ciencia, especialmente por la ingeniería genética, en que el hombre puede ser avasalladoramente condicionado psíquica, social y económicamente. Si de acuerdo a la "Ética" de Nicolai Hartmann los ideales y valores no dependen, como las leyes físicas, de que la realidad se comporte según ellos, y que por ejemplo, si se vive en una situación injusta, tanto más tiene peso y relevancia la justicia como valor, lo mismo cabe afirmar del humanismo como ideal en relación a una época o una situación de des-humanización. Pues bien ¿cómo se puede concebir un nuevo humanismo?

En lo siguiente se trata acerca de algunas pautas en relación a esa nueva concepción:

### 1. *Hombre y mundo*

El hombre está indisolublemente inserto en el mundo. El puesto que él se asigna en el cosmos no cabe enfocarlo como centro. El cosmos no es "para" el hombre, con el fin de que él pueda realizarse y considerar a lo otro, al no-yo como a lo que está cual don, dado únicamente a él, de tal modo que el hombre puede usufructuar a sus anchas de aquél.

Sin entrar en la compleja cuestión de la demostración del ser del mundo exterior, cabe sostener con Heidegger que el hombre existe desde ya en el mundo como lanzado en él, proyectando su existencia en él y preocupándose de él en las más diversas formas. Antes que nada es el mundo, el cosmos, en el que existe el hombre y los demás entes. Si el hombre se entiende a sí mismo como centro o teleológicamente como fin de la creación o de la evolución, está con ello arbitrariamente separándose de los otros entes y del mundo mismo. Se origina con ello el mayor de todos los desarraigos: el desarraigo del hombre con respecto a sí mismo.

Así como en el orden astronómico se ha pasado de un sistema geocéntrico a uno helio-céntrico, de éste a un sistema con centro en la vía láctea, y finalmente de este último a un sistema sin centro, análogamente es plausible que en los órdenes filosóficos, moral y religioso haya una mora histórica muchísimo mayor en la vía hacia un "sistema" antropológico sin centro, vale decir a una concepción del hombre sin prerrogativas, privilegios o preemi-

nencias para éste, que lo entiende como esencialmente integrado al mundo y reconoce hoy su fundamental desarraigo de él.

## 2. *Hombre y sociedad*

Así como respecto del mundo el hombre no es el centro y el mundo no está simplemente dado al hombre, así tampoco puede aceptarse que en el orden social haya ciertos centros, elites, partidos o instituciones que por ostentar el poder, los demás existan únicamente para ellos. Al contrario, la autoridad y el poder en cualquiera de sus formas —como poder político, económico, intelectual o espiritual— debe entenderse como servicio. Esto significa que un orden social sólo puede existir y ser estable, si acaso la sociedad está en toda su extensión determinada por el servicio: el servicio mutuo entre subordinado y autoridad. Todo poder que favorezca solamente a quienes lo detentan en cualquiera de sus formas, da con ello el derecho a que los postergados y desposeídos protesten y se rebelen hasta alcanzar —en el hecho y por lo general violentamente— el poder. De modo similar, trasponiéndose a la época caballeresca —y reconociendo la diferencia de las situaciones históricas—, el señor que no respeta ni cuida su vasallo, da pie a que éste le robe o lo asesine.

Con la misma claridad y firmeza hay que reconocer que la sociedad exige y necesita de la autoridad, de grupos, personas e instituciones que detentan el poder en sus distintas formas. Mas, la relación social debe estar regulada por principios que permitan que la distribución del poder tenga las siguientes condiciones:

2.1. Ella debe ser cabal, vale decir que cada ciudadano posea una parte, aunque sea pequeña, del poder, y que no haya así simplemente un grupo que ostenta el poder y una inmensa masa ciudadana que no la posee y a la que se le obliga a acatar lo que se le ordena.

2.2. Ella debe ser a la vez selectiva, esto es, que los grados del poder se otorguen de acuerdo a capacidades, talentos y aptitudes reales. Así ha de evitarse el que individuos ineptos o irresponsables puedan decidir arbitraria o erróneamente sobre el destino de quienes dependen de ellos.

2.3. Ella debe ser dinámica, lo cual significa que la distribución del poder no es fija ni definitiva, esto es, que siempre el mismo grupo sea el que domina y el resto, el grupo dominado, sino que haya una movilidad social que permita un traspaso y cambio del poder.

Estas condiciones de la distribución del poder se apoyan de este modo en los siguientes principios:

2.1. de la cabalidad —posesión del poder por parte de todos los ciudadanos;

2.2. de la selectividad —selección y otorgamiento de los grados de poder según capacidades;

2.3. del dinamismo —movilidad, provisionalidad y traspaso del poder.

A estos principios hay que agregar además el de la igualdad, que va a parejas con el de la selectividad. El principio de igualdad significa que en aras de que la selección para la distribución de los grados de poder sea justa, debe haber igualdad de oportunidades entre todos los ciudadanos.

Al hablar del poder y su distribución, se ha supuesto siempre al poder en todas sus formas. Esto indica que los principios enunciados se aplican y valen no sólo para el poder político, sino además para el económico, el intelectual y el espiritual. La sociedad toda está plasmada así por una tal distribución equitativa de poderes que permite un ágil y fructífero funcionamiento y ordenación de ella.

Así como en lo político los principios de igualdad y de selectividad deben actuar conjuntamente, así también en lo moral cabe reconocer dos valores e ideales diversos, que aparentemente se oponen, pero que pueden actuar unidos y complementarse mutuamente. Uno es el ideal del bien que atañe a la sociedad entera y por ello se llama bien común. Ninguna forma de organización social puede ser duradera y justa, si acaso no está orientada hacia la realización de aquel. Mas, del mismo modo toda sociedad debe tener presente el otro ideal —lo noble—, que tal como reconoce Nicolai Hartmann en su “Ética” no es común, sino individual, esto es, un ideal que en cada sociedad han de realizar ciertos individuos con condiciones especiales de integridad o genialidad<sup>2</sup>. Ellos son reconocidos en su especial dote por los otros y se constituyen en modelos de ellos. En las sociedades y pueblos ha habido históricamente individuos señeros que han impulsado a un nuevo y original modo de vida. Ellos han provocado cambios sustanciales en la humanidad. Nuestra época, tal como está descrita por José Ortega y Gasset en la “Rebelión de las masas” o en “El hombre y la gente” se caracteriza precisamente por una frenética tendencia, que ha habido especialmente en este siglo, hacia diversas formas de populismo, socialismo y comunismo, que retóricamente han proclamado el bien común como algo absoluto, olvidando a los ojos de Ortega y Gasset lo noble, la fecundidad, profundidad y originalidad de lo individual, que en su intimidad y distinción natural, no se deja diluir en la masa colectiva. La atención dirigida no unilateralmente al mentado bien común, sino con igual énfasis a lo noble —que ya prácticamente se ha

<sup>2</sup>Nicolai Hartmann, *Ethik - Ética*, 4ª ed., Walter de Gruyter & Co., Berlín 1962, pág. 391 ss.



olvidado del todo—, puede evitar la identificación del nuevo humanismo con una postura ‘humana, demasiado humana’ —al decir de Nietzsche. La exacerbada tendencia hacia el bien común —que ha inducido en ciertas situaciones históricas a la eliminación violenta de todo lo que se ha repudiado como “noble”— provoca el que una y otra vez la sociedad sea nivelada “hacia abajo”, hacia lo que es meramente común a todos, en lo que no hay nada que sobresalga o que destaque. El enfoque moral no sólo hacia el bien común —sobre el que debe haber precisamente un común acuerdo—, sino hacia lo noble permite un movimiento social contrario: el ordenamiento “hacia arriba”, en que la sociedad actúa motivada por el pensamiento y la obra de precursores. La atención dirigida hacia lo noble exige un recto enfoque de ese término, el cual no debe ser entendido en el sentido de una supuesta “nobleza de clase”, o de otra índole, sino como nobleza de espíritu, que realiza en sí los más altos valores e ideales.

### 3. *El proyecto humano y la libertad*

El hombre proyecta su existencia. Esta es una afirmación que está a la base de la filosofía de Heidegger y del existencialismo. Mas a la vez que el hombre es proyecto, está yecto en el mundo y condicionado por la situación, el medio, la época en que existe. El hombre sólo puede existir radical y auténticamente si sobre todo se manifiesta existencialmente como proyectante y no como determinado y condicionado a actuar, a pensar o a sentir de un cierto modo previamente estipulado. Esto es, el hombre es esencialmente libre y su libertad la expresa como ente proyectante, capaz de superar diversos grados y modalidades del condicionamiento. Pero la libertad no se caracteriza únicamente en relación a una negatividad; ella no es solamente “libertad de...” el condicionamiento o de la coerción, sino que a la vez es “libertad para...”. Este “para” puede ser comprendido con Heidegger en función de la autenticidad. Esto quiere decir: el hombre es libre “para” ser auténtico. En otras palabras, la libertad no es libertinaje, e implica responsabilidad. Dicho con el filósofo chileno Jorge Millas: hay un “deber de autenticidad”.

Sin entrar aquí en disquisiciones acerca de la posición escéptica de Heidegger ante cualquier moral posible, cabe reconocer que la autenticidad humana se refleja en valores e ideales de virtud, justicia, honestidad, generosidad, lealtad, amor y otros. Indudablemente que el hombre es también libre para ser inauténtico, ser injusto, desleal, o más aún libre para cometer un robo o un crimen, mas esta libertad no es verazmente “libertad para...”, ya que exclusivamente esta última le da un sentido a la libertad, la orienta hacia

la realización de una tarea por hacer a lo largo de toda la existencia: la realización de la autenticidad.

El imperativo de la autenticidad corresponde concebirlo además no como puramente dirigido al individuo, para que éste aisladamente en su intimidad e interioridad llegue a ser auténtico. La autenticidad se entiende como referida tanto a los otros hombres como a los otros entes. El hombre debe entender —especialmente hoy— su responsabilidad y la realización de su autenticidad no como centrado sólo en sí mismo, ni como pre-ocupado sólo de los otros, sino además como pre-ocupado de la naturaleza. De acuerdo a esta triple versión del hombre hacia sí, hacia los otros y hacia los entes, se conciben aquí libertad, autenticidad y responsabilidad.

#### 4. *El mandato de la conciencia*

El hombre es un ente esencialmente consciente de sí mismo, de sus congéneres, de los otros entes y del mundo. La conciencia por una parte se da cuenta de lo que es y acontece, y por otra parte llama al hombre, de acuerdo con Heidegger, a ser auténtico, vale decir a proyectar su existencia desde sí y no desde una instancia externa, en relación a la cual el hombre actuaría únicamente como “se” actúa, pensaría como “se” piensa, y en general en cada caso se comportaría como “se” espera que él se comporte. En ello se nota la relevancia del fenómeno heideggeriano del “se”, el “uno”, como aquel impersonal que se impone sobre cada persona y amenaza quebrar su “personalidad”, su individualidad. A su vez, la conciencia que llama al hombre a ser sí mismo, a ser auténtico, está profundamente arraigada en la interioridad del individuo y sólo se expresa según su pensamiento, su convicción y su creencia insobornables. Mas no por ello aísla la conciencia al individuo. Ella es, como determinación fundamental humana, una fuente inagotable que contiene en potencia la posibilidad de la realización de la autenticidad y de los ideales humanos. El hombre no acaba nunca de ser cada vez más consciente. Él puede estar de pronto únicamente consciente de sí o a veces sólo de los otros hombres, o por último sólo de las cosas naturales y artificiales. La conciencia se exige a sí un grado de conciencia cada vez mayor, esto es, uno tal en que el hombre esté plenamente consciente de sí, del medio natural y social en que existe.

Así como en Fichte, la conciencia lleva en sí un principio de acción. Ella no es tan sólo la facultad que da cuenta de lo que es y acontece, sino que manda a actuar, a que de la cavilación y reflexión se pase a la acción, en otras palabras, que el pensamiento y la teoría induzcan a modificar el mundo y la sociedad, en razón de lo que la conciencia en su fuero interno estima por hacer.

El nuevo humanismo sólo puede entenderse en función de las cuatro dimensiones propuestas. Las dos primeras: la integración del hombre con el mundo y con la sociedad, apuntan a la relación de cada hombre con lo otro que él mismo, y por ello estas dimensiones se complementan, más aún, requieren para su vivencia y realización de lo contenido en las dos dimensiones siguientes, que apuntan a la relación del hombre consigo mismo. El fundamento en que, a su vez, se apoyan estas dimensiones está dado por la última: la conciencia. De ella proviene el imperativo de integración humana con mundo y sociedad, y el imperativo a la libertad. Es ella la que así plantea un desafío en medio de la cadente falta de conciencia e inconciencia colectiva que abundan en la época contemporánea, el cual conlleva un fuerte arrojio y requiere de mucha energía para su empresa: la concepción y realización de un nuevo humanismo. La conciencia exige hoy el más alto grado en su vivencia y realización, y enseña que sólo por medio de esta máxima concentración, tensión y expansión de ella puede el hombre integrarse de un modo veraz con los otros y con el mundo. No basta el estar consciente exclusivamente de lo propio o de la familia, o incluso de la sociedad toda, como tampoco basta una conciencia que únicamente esté al tanto de los problemas del medio ambiente. Los grupos políticos o corrientes filosóficas que circunscriben de esa manera sus campos respectivos de interés, revelan con ello una conciencia no plena, sino limitada y parcelada. Únicamente si el hombre se impone a sí mismo no sólo el mero estar al tanto o darse cuenta intelectualmente de problemas naturales o sociales, sino más que nada en el consciente sentir y actuar en función de esos problemas, que a la vez se observan como imbricados el uno con el otro, puede el hombre seguir la senda que lo conducirá a superar el acosamiento tanto derivado de problemas de su relación con la naturaleza como de su relación con los otros, en que hoy se encuentra.

.....

### *Conciencia y Educación*

Pero, si bien se reconoce la legitimidad y veracidad que involucra el mandato de la conciencia, pueda permanecer esto nada más que como un deseable ideal. Mas, ella lleva en sí —ya se dijo— un principio de acción. Junto con mandar la conciencia a la elevación a un mayor grado de ella misma, manda ésta a actuar. Aún así y a pesar de que ella impulsa a la acción, no puede librarse a la espontaneidad éste su movimiento, sobre todo si se espera que sea la sociedad en conjunto la que actúe a conciencia, partiendo de la base que lo dominante es la inconciencia colectiva, que no llama a la realización de ideales y valores.

Si bien la conciencia es de una individualidad e intimidad tales, que resulta difícil y frecuentemente vano cualquier intento de influir sobre ella, no obstante la tarea de su orientación no puede ser rechazada de plano, por supuestamente imposible. Si esa orientación se realiza no imponiendo los contenidos de la conciencia personal del orientador, sino mostrándole al otro elementos de juicio y dándole a su vez la libertad de su decisión consciente, ciertamente que resulta así posible y justificable una orientación no sólo de la conciencia de un único individuo con el que se está en relación, sino del conjunto de individuos que integran la sociedad toda. Esta tarea de orientación se enmarca dentro de lo que cabe llamar “educación de la conciencia”.

En ésta hay que distinguir dos aspectos:

1. Educación de la conciencia psicológica, que permita que cada individuo se dé cuenta, advierta en su mayor amplitud los elementos, factores y problemas que caracterizan la vida humana en todas sus dimensiones: la relación del hombre consigo mismo y su propio destino, la relación con los otros hombres, la relación con los entes naturales y artificiales, la relación con lo espiritual. Tal darse cuenta del mundo en que se existe supone además un percatarse radical y crítico de los problemas que enfrenta el hombre en todas sus dimensiones.

2. Educación de la conciencia moral, que antes que nada revele el compromiso fundamental del hombre consigo mismo, con los otros hombres, con los otros entes y con el destino del mundo en su plenitud. De la percepción y vivencia de ese compromiso, que en su forma heideggeriana se muestra en la afirmación de que al existente (*Dasein*, el hombre) “le va su ser” y el ser de todo ente, puede la conciencia radicalizarse y profundizarse para actuar en función de ese compromiso, amando a los otros hombres y cuidando a los otros entes, evitando aprovecharse de ellos y explotarlos para intereses, ya no de supervivencia del ente humano, sino exclusivamente de lucro y superfluidad.

Es deseable que la educación de la conciencia sea especialmente canalizada por el sector estatal a través del planeamiento educacional y junto con el estado sea también el sector privado actor y ejecutor de ella. Esa tarea habría de comenzar con la generación infantil y dirigir su principal preocupación hacia los niños. Son ellos antes que nadie los que tienen una capacidad natural, sana y pura de relacionarse con los otros y con las cosas, sin que antes de la libre experiencia con otro y cosa, haya caído previamente sobre esto un juicio de valor, que según es positivo o negativo, permite o impide la relación social y aquella con el medio ambiente. La educación de la conciencia ha de esforzarse por enriquecer y fomentar esa capacidad natural infantil de

relación, procurando que ella no desaparezca ni amengüe con el paso del tiempo, ya por efecto de la influencia de los adultos o por el enfrentamiento con una realidad dura, impersonal y fría. Más, de modo enfático ha de orientarse también esa tarea educativa hacia la juventud. El más arduo desafío —pero no por ello al que haya que destinar más energías, ya que las mayores fuerzas son para ser comunicadas a los niños— representa la educación de la conciencia de la generación adulta, ya que es ésta en gran medida la que no sólo tiene una concepción limitada, defectuosa o caduca en lo relativo a los múltiples ámbitos de la conciencia —yo mismo, los otros y los otros entes—, sino la que no actúa en función de la integración de esos ámbitos, parcelándolos además, empobreciéndolos o anquilosándolos. Este último desafío reviste, eso sí, gran importancia, ya que es precisamente la generación adulta la que dirige y ejecuta, modificando la sociedad de algún modo que frecuentemente y en su mayor parte es superficial y acomodado. Las políticas que sólo enfocan su interés en ganarse a la generación adulta que domina sobre la sociedad, en aras de alcanzar obsesivamente el poder, son inmediatistas y oportunistas, y omiten así los altos intereses y finalidades, que siempre se enmarcan dentro de la amplia perspectiva del “largo plazo”. No hay que volcarse frenéticamente sobre el hoy, porque éste está permanentemente determinado por el mañana. De la generación adulta no se puede confiadamente esperar una revolución interna de la conciencia, un giro sobre sí y en sí misma, que induzca y motive a una radicalización, profundización y por sobre todo compromiso activo de ella con el hombre y el mundo.

#### BIBLIOGRAFÍA

MARTIN HEIDEGGER, *Carta sobre el “humanismo”*.

KARL LOEWITH, *Der Weltbegriff der neuzeitlichen Philosophie - El concepto de mundo de la filosofía moderna*, en: Informes de sesiones de la Academia de las ciencias de Heidelberg - clase histórico-filosófica, año 1960, 4, artículo, Heidelberg 1960.

NICOLAI HARTMANN, *Ethik - Ética*, 4ª ed., Walter de Gruyter & Co., Berlín 1962.

JOSÉ ORTEGA Y GASSET, *La rebelión de las masas*.

FRANCISCO DE ASÍS, *Cantico dei sole*.

OSWALD SPENGLER, *El hombre y la técnica*.

*Índice alfabético de autores citados*

	Págs.
Agustín	72
Aristóteles	72
Beaufret, Jean	75
Descartes, René	73
Erasmus	73
Fichte, Johann Gottlieb	73 - 80
Francisco de Asís	73
Goethe, Johann Wolfgang von	73
Hartmann, Nicolai	76
Heidegger, Martin	72 - 75 - 76 - 79 - 80
Hoelderlin, Friedrich	73
Humboldt, Wilhelm von	73
Juan	72
Millas, Jorge	79
Nietzsche, Friedrich	73 - 74 - 79
Ortega y Gasset, José	78
Pablo	72
Parménides	72
Platón	72 - 73
Spengler, Oswald	74
Tomás de Aquino	72