

LOGOS Y ETHOS EN LA CRISIS EDUCACIONAL

Por JOSE SORIANO

1. CRISIS EDUCACIONAL Y CRISIS HISTORICA

UNO de los problemas —quizá el más grave— que cabe plantearse en la crisis educacional de nuestros días es el de la vigencia valorativa de las categorías fundamentales de la cultura, o —si se prefiere— de la civilización de Occidente. La razón o fundamento de esta cuestión consiste en el *factum* de la crisis de nuestra cultura occidental. Si el Occidente ha ingresado —hace tiempo— en una profunda y peligrosa etapa crítica que abarca todas las manifestaciones del espíritu, de la cultura, y nos coloca ante la definitiva posibilidad de no ser, es evidente que surjan ante nosotros dudas sobre la validez actual de categorías que han posibilitado y sostenido un desarrollo de la Humanidad Europea (Euroamérica), que ha conducido, por interna dinámica, a lo que Husserl llama un «Lebenszerfall», desintegración de la vida.

La problemática educacional se vincula dinámicamente a la crisis histórica como expresión y reflejo de ella. No obstante, aunque la esfera educacional esté sometida al impacto de la crisis histórica y adopte, por tanto, una postura pasiva ante ella, por lo menos en los primeros momentos o fases, en una segunda dimensión hay que señalar que las fuerzas educativas mantienen —o debieran mantener— una actitud positiva, preparando a las nuevas generaciones para afrontar desde una postura consciente y creadora los duros perfiles, las inseguras perspectivas de una sociedad o mundo en crisis. Si por una parte los poderes educativos están inmensos en una situación que ha sido proyectada desde la crisis histórica, por otra parte, esta situación puede ser

«asumida» y, en este sentido, superada, siguiendo la figura fundamental de todo acontecer histórico (1).

La vinculación dinámica, por tanto, del quehacer educacional a la crisis histórica como fuente de situaciones críticas y como guía de orientaciones superadas, debiera mantenerse en el plano de la atención de aquellos organismos encargados de la conformación o reformación de los objetivos y técnicas educativos.

Sirva como ejemplo el campo de la vida universitaria. La Universidad —una de las arterias de la cultura de Occidente— ha sido, desde su nacimiento en los siglos XII y XIII, un órgano de expresión de la sociedad —entiéndase, de la sociedad europea—, es decir, de Europa con sus angustias y alborozos, además, y por encima, de los conflictos de cada nación respectiva (2).

Los países de Occidente han tenido, como dice Husserl —*eine besondere innere Verwandtschaft im Geiste*—, un peculiar parentesco interior en el Espíritu (3). De ahí que la crisis de la universidad, además de reflejar los conflictos del país al que pertenece, haya aludido, en sus momentos más agudos, a la crisis de la Europa espiritual.

Ahora bien: es frecuente atribuir la crisis universitaria —de las universidades de Euroamérica— a causas intrauniversitarias, como son ciertas deficiencias estructurales o funcionales; determinados abusos de personas o partidos; intromisiones de ingredientes ajenos a los fines universitarios, etc; sin advertir, por escasa conciencia histórica, que la deficiencia, contradicción, confusión y desorientación que ha invadido generalmente a las universidades no se debe ÚNICAMENTE ni PRINCIPALMENTE a las razones apuntadas anteriormente, sino PRIMORDIALMENTE a instancias superiores y por cierto —por lo menos en algún sentido— EXTRAUNIVERSITARIAS, como los conflictos económicos, políticos, sociales en que se debate el propio país y, sobre todo, la crisis de la cultura a la que pertenece la nación.

Esta conciencia histórica —método adecuado para incidir en la problemática educacional— requiere en la actualidad una intuición y meditación acerca de la forma, contenido, límites y sentido de la crisis del mundo. No basta la actitud crítica que dibuja teatralmente los rasgos negativos —casi apocalípticos— de

(1) Ver FREYER, H., *Teoría de la época actual*. México-Buenos Aires, F. C. E. (1958), pág. 225.

(2) ORTEGA Y GASSET, J., "De Europa meditatio quaedam", *Obras completas*. Madrid, "Revista de Occidente" (1962), t. IX, págs. 247-312.

(3) HUSSERL, E., *Die Krisis des europäischen Menschentums und die Philosophie*. Gesammelte Werke, La Haya, M. Nijhoff (1954), t. XI, pág. 320.

nuestra época, como lo han hecho los profetas de la decadencia, sino que es preciso determinar las «fronteras dinámicas» de nuestra civilización en las que se vislumbra un *novum historicum*, una civilización mundial en función de la cual habría que plantearse estos interrogantes:

En caso de una mutua interacción cultural para crear una civilización mundial, ¿qué categorías fundamentales elegiríamos para hacer perdurar la esencia de nuestra Humanidad Europea? ¿Sería esto aún posible? ¿Puede existir todavía vitalidad, dinamismo y fuerza creadora en nuestra esencia europea?

2. CONCIENCIA HISTORICA Y CONCIENCIA DE CRISIS

Naturaleza y cultura constituyen dos categorías fundamentales para comprender desde ellas al Occidente en su aspecto lógico y ontológico.

Naturwissenschaft und Kulturwissenschaft parecen haber constituido el orbe en el que se ha debatido el intelecto europeo de un modo —por otra parte— muy peculiar, pues la reflexión penetrante y vigorosa en torno al mundo natural y al de la cultura ha ido contraponiendo uno al otro de un modo sistemático y creciente.

Esta contraposición dialéctica, que se extiende hasta nuestros días, ha motivado en la vida intelectual del Occidente un acontecimiento decisivo y en algún sentido definitivo para su existencia: la apertura del hombre moderno al mundo de la historicidad.

Ya en el Renacimiento se observa la actitud diferenciadora del hombre respecto de la naturaleza. Esta última aparece a la mirada de Pico de la Mirándola como algo ya hecho, definitivamente estructurado; mientras que el hombre es considerado como un ser que está por hacerse, que se prefija su «naturaleza» según su arbitrio (4).

Con la ciencia moderna —físicomatemática— se abre el camino para la conquista científico-técnica de la naturaleza, y a la vez para la búsqueda de una ciencia universal —única— que siendo de estructura natural se pueda aplicar a la investigación no sólo al mundo de la naturaleza, sino también al de la cultura (5).

(4) GIOVANNI PICO DELLA MIRANDOLA, *Oración acerca de la dignidad del hombre*. Universidad de Puerto Rico, Río Piedras, Editorial Universitaria (1963), pág. 3.

(5) CASSIRER, E., *Las ciencias de la cultura*. México-Buenos Aires, F. C. E. (1955), pág. 18.

Esta es la ciencia —*humana sapientia*— que anhela y persigue Descartes, como se puede apreciar en sus Reglas para la dirección del espíritu (6).

Es Giambattista Vico quien —reaccionando contra el cartesianismo— defiende la peculiaridad metodológica y valor propio del conocimiento histórico, viendo en éste la realización de aquella humana *sapientia* que proclamara, como ideal, Descartes.

«La suprema regla del conocimiento es para Vico el principio según el cual ningún ser conoce y penetra verdaderamente sino aquello que él mismo crea» (7). De este modo el hombre sólo puede comprender el mundo de la cultura, que es un mundo creado por él; no el de la naturaleza, que, como obra de Dios, únicamente puede ser comprendido por la razón divina.

Desde esta perspectiva profunda, *verum et factum convertuntur* (8), existe una correlación entre lo verdadero y lo «gestado» por el hombre.

Ya en los albores del romanticismo alemán se avanza con paso seguro y firme hacia la madurez de la conciencia histórica, que se alcanza sobre todo en Hegel.

Posteriormente, el neo-kantismo, la escuela de Baden, con su fundador W. Windelband y su seguidor H. Rickert, subraya la distinción capital entre «Naturwissenschaft und Kulturwissenschaft».

Pero donde esta contraposición alcanza su mayor tensión es en la obra de O. Spengler, *Der Untergang des Abendlandes* (9); en torno a la cual se ha elaborado toda una literatura sobre el magno problema de la crisis occidental que se inicia particularmente desde 1900.

Spengler reconoce que la esencia de la Historia se capta a través de un «Gegensatz», de un contraste radical entre «Geschichte und Natur». De esta intuición arranca toda la visión spengleriana (10).

Por olvidar esta oposición, los historiadores han cometido el error fundamental de tratar la Historia como si fuera naturaleza y aplicarle los mismos métodos y principios que rigen la investigación de aquélla, viendo en los productos de la Historia,

(6) DESCARTES, R., *Regulae ad directionem ingenii*, Regula 1, *Oeuvres de Descartes*. Ch. Adam et P. Tanery, París, L. Cerf (1908), pág. 360.

(7) CASSIRER, E., ob. cit., págs. 19-20.

(8) COLLINGWOOD, R. G., *Idea de la Historia*. México-Buenos Aires, F. C. E. (1952), pág. 82.

(9) SPENGLER, O., *Der Untergang des Abendlandes, Umriss einer Morphologie der Weltgeschichte*. München, O. Beck (1923-24).

(10) SPENGLER, O., ob. cit., t. I, pág. 65.

la misma Historia, la cual —por el contrario— no puede identificarse más que con el producirse.

Lo que le interesa vivamente a Spengler es destacar el sujeto de este *fieri*, de este devenir, y los medios de su comprensión. Ahora bien: los sujetos verdaderamente históricos no son los individuos, ni los pueblos o razas, ni las naciones: son algo más profundo: LAS CULTURAS. La tesis spengleriana que resume intuitivamente su pensamiento es ésta: «Kulturen sind Organismen», las culturas son organismos; «Welgeschichte ist ihre Gesamtbiographie», la Historia Universal es la biografía completa de ellas (11).

Todo el pensamiento se deriva entonces, diáfano y lógico, de esta premisa fontal. Si las culturas son organismos, las culturas nacen, crecen, se desarrollan, alcanzan su plenitud biológica y —agotadas sus posibilidades internas— se anquilosan, por fin, y mueren.

Esta fase de anquilosamiento, de envejecimiento irremediable, se llama civilización, que es el insuperable sino de toda cultura. La civilización —no obstante— puede permanecer «como un cadáver gigantesco, tronco reseco y sin savia, puede permanecer erecto en el bosque siglos y siglos, alzando sus ramas muertas al cielo» (12).

Se comprende, a través de la concepción cíclico-orgánica de la Historia, que las culturas tengan un alma, un principio que rige su desarrollo. Es lo que denomina Spengler «das Schicksal», el sino, donde se revela la «Weltsehnsucht», el anhelo cósmico que atormenta a un alma, su ansia de luz, de ascensión, de cumplimiento, su afán de realizar su propio destino (13).

La consecuencia inmediata es la formulación de todas las manifestaciones y productos culturales a través de la función del alma cultural y del repertorio de sus posibilidades autoexpresivas.

Todo se refiere a la cultura, pero ésta no se refiere a nada: es individual, irreductible, clausurada. «Estas culturas, seres vivos de orden superior, crecen en una sublime ausencia de todo fin y propósito, como flores en el campo» (14).

Este exclusivismo o absolutismo cultural que cierra las puertas a toda posible influencia y comunicación mutua entre las diversas culturas, es la tesis que excluye definitivamente cualquier

(11) Idem, ídem, t. I, pág. 139.

(12) Idem, ídem, t. I, pág. 143.

(13) Idem, ídem, t. I, pág. 153.

(14) Idem, ídem, t. I, pág. 23.

optimismo en el futuro de Occidente. Sólo cabe la postura estoica. «...Es nuestro deber permanecer sin esperanza, sin salvación, en el puesto ya perdido. Permanecer como aquel soldado cuyo esqueleto fue encontrado delante de una puerta de Pompeya, y que murió porque al estallar la erupción del Vesubio olvidáronse de retirarlo» (15).

Lo que interesa destacar en la reflexión spengleriana es la tensión naturaleza-cultura, que posibilita el más alto grado de conciencia histórica. Pero adviértase que lo que abrió el camino a la conciencia de la historicidad —el contraste vivo entre el mundo de la naturaleza y el de la cultura— ha ido agudizándose de modo creciente y sistemático, provocando un desajuste entre el inmenso desarrollo en el dominio humano de la naturaleza y la mengua de las actitudes y creaciones culturales.

De este modo, cuando llega a su apogeo la conciencia histórica, se convierte en conciencia de crisis, porque la antítesis que generó aquélla se ha transformado en tensión dolorosa.

De ahí que —lógicamente— la fisonomía de nuestra cultura en crisis se deba vincular a esta tensión, y desde ella, precisamente, caracterizarla.

En efecto, la literatura abundante sobre el tema de los rasgos característicos de nuestra civilización occidental en crisis —como se puede apreciar a través de obras como las de W. Rathenau, E. Hammacher, A. Schweitzer, M. Scheler, K. Jaspers, L. Klages— coincide en general en señalar un factor importante: la deshumanización del hombre.

Este mal se debe en gran parte a la racionalización y el racionalismo como principios estructurales de la vida moderna «...nuestros males son efecto —nos dice Ph. Lersch en su obra *El hombre en la actualidad*— de aquella postura calificada de racionalismo cuya meta es someter el mundo y la vida hasta sus más profundas raíces, a la razón y al cálculo» (16).

La técnica —en efecto— no sólo ha atacado la vida económica con la «planificación», sino que ha invadido la vida social e individual a través de la misma macro-organización (17). Es lo que llama H. Freyer el «sistema o modelo secundario» (18). La tec-

(15) Idem, *El hombre y la técnica*. Buenos Aires-México, Espasa-Calpe (1947), pág. 74.

(16) LERSCH, Ph., *El hombre en la actualidad*. Madrid, Gredos (1958), pág. 16.

(17) FERRATER MORA, J., *La filosofía en el mundo de hoy*. Madrid, "Revista de Occidente" (1963), 2.ª ed., págs. 160-161.

(18) FREYER, H., ob. cit., págs. 82-154.

nificación y su producto natural, la masificación, constituyen dos caracteres fundamentales de nuestra sociedad contemporánea (19).

Los «frutos amargos» de esta racionalización del orbe de la naturaleza y del hombre, entre otros, son:

1. La despoetización del mundo.
2. La pérdida del contacto de la vida espontánea y mecanización de la conducta.
3. La alteración y desinteriorización humana correspondiente.
4. La desgradación, por último, del hombre.

Un sentido realista, frío, prosaico, trivial, carente de pasión y entusiasmo invade —sobre todo en las grandes urbes— los dominios de la REVERENCIA, con una actitud crítica y escéptica. Se ve en el prójimo, no al portador único e incanjeable de la dignidad humana, sino únicamente un medio utilitario de aprovechamiento que se desecha cuando deja de ser útil, cuando su capacidad de aprovechamiento se ha agotado (20).

3. EL «NOVUM HISTORICUM»: EL PODER INTEGRADOR DE LA TECNICA

La técnica —podríamos resumir—, animada por el poderoso impulso fáustico del hombre occidental, ha sido uno de los factores más importantes en la creación de una situación sumamente desquiciada y peligrosa. Este sería el veredicto de los pensadores de la cultura. La crisis —si no ya la decadencia— de Occidente está enraizada en la técnica provocada sobre todo en alto grado en la segunda revolución industrial con el cortejo de inventos sorprendentes de la misma ciencia.

Este es el lado negativo, insoslayable por cierto, que ha repercutido en la vida del espíritu y, si se quiere, en la del alma.

Pero lo que resulta discutible —desde nuestra situación— es que la técnica no conlleve otros resultados o productos que los ya estudiados.

¿Se agota el sino del racionalismo en la mecanización del hombre?

Es cierto que el devenir histórico ha ensayado muchas veces —con resultado negativo— la integración mundial. Hasta hace pocos años no se podía quizá vislumbrar sus posibilidades. Sin

(19) FERRATER MORA, J., ob. cit., págs. 153-161.

(20) LERSCH, Ph., ob. cit., pág. 35.

embargo —abandonando prejuicios y prescindiendo de teorías que comprometan los hechos—, es posible que lo que hasta el momento no haya acontecido, pueda alguna vez suceder. Esta es —a mi parecer— la gran intuición de Toynbee. *From the beginning, mankind has been partitioned; in our day we have at last become united* (21). El historiador inglés admite, además de la posibilidad, el hecho: el *novum historicum* de la unificación de los pueblos por virtud de la técnica.

«La situación histórica universal en sentido absoluto no la ha conjurado trasmigración, religión universal, poder espiritual alguno, sino lo más externo entre lo externo: determinada técnica de producir mercancías y de organizar el trabajo» (22).

Esta unificación de todos los pueblos pertenecientes a todas las culturas vigentes es el plano posibilitante de la aparición y desarrollo de una supercivilización —una Humanidad integrada—, en la que entrarían como ingredientes constitutivos todas las culturas que tienen hoy vigencia.

Pero en las fronteras de este mundo nuevo, en el que los agentes históricos ya no serían las culturas, sino la Humanidad, todavía nada hay asegurado. Cabe la posibilidad de que todo se malogre. *This is nothing to prevent our Western civilization from following historical precedent, if it chooses, by committing social suicide. But we are not doomed to make history repeat itself; it is to us, through our own efforts, to give history, in our case, some new and unprecedented turn* (23).

La consecuencia de esta teoría —y quizá de una nueva situación real— es que «el componente occidental sería relegado al modesto lugar que es todo cuanto puede retener en virtud de su valor intrínseco...» (24).

Y esta posibilidad todavía no ha sido suficientemente asimilada por la cultura occidental, cuya civilización —como cualquier otra— se cree rectora del mundo, «heredera de la promesa». De ahí la dificultad que ésta encierra para integrarse —subordinarse— a una unidad superior histórica. Resumiendo las anteriores reflexiones podríamos llegar a la siguiente conclusión que afecta a nuestro tema:

1. La formación y constitución de un mundo nuevo —integración de las civilizaciones existentes— en el que Occidente ac-

(21) TOYNBEE, A. J., *Civilization on trial*. New York, Oxford Univer. Press (1948), pág. 91.

(22) FREYER, H., ob. cit., pág. 263.

(23) TOYNBEE, A. J., ob. cit., pág. 39.

(24) Idem, ídem, pág. 158.

tuase como uno de sus múltiples ingredientes, es por lo menos una posibilidad real.

2. En este mundo —ya le considere como posible o emergente— se podrían destacar dos funciones capitales:

a) La tecnificación mundial como factor que habría permitido la unificación de todos los pueblos y que aparecería como una fuerza de momento insustituible.

b) La integración mundial, como problema ético igualmente insoslayable en orden a una macro-estructura histórica.

3. Estas dos funciones (tecnificación, integración) se podrían vincular —la primera a la idea de *lógos*; la segunda a la idea de *éthos*— a categorías occidentales.

Surge así, de este modo, al final de nuestra reflexión histórica el problema radical de la crisis educacional: ¿Puede el Occidente hacer frente con sus recursos espirituales a un mundo —inminente o posible— en el que las culturas se integren en una nueva humanidad? ¿Cabe formalizar una educación universal —en sus rasgos fundamentales— adecuada a esta inédita situación de nuestro planeta? Esta educación universal ¿podría ser netamente occidental, según ciertos módulos de la tradición de la Europa espiritual?

He aquí los interrogantes con los que comenzamos nuestra meditación y que surgen —lógicamente— como fruto de nuestro recorrido por el campo de la crisis histórica de nuestra cultura occidental.

4. «LOGOS» Y «ETHOS» COMO CATEGORIAS DINAMICAS Y EXPRESIVAS DE LA CULTURA OCCIDENTAL

Cuando se trata de normalizar la educación confrontándola con nuevas situaciones históricas surgen dos problemas espinosos, de los cuales, lo menos que cabe hacer es tomar conciencia.

El primero surge al planificar normas según una dirección histórica todavía no comprobada. El destino de la educación consiste en adelantarse al futuro, en el que han de vivir los educandos, vislumbrarlo, configurarlo y atenerse a él. Pero el futuro —el de la Historia— no está «ahí». Y desde luego no podemos «contar con él». Por eso: ¿no es un riesgo considerable el ajustar una educación —en sus más comprometidas orientaciones— a una situación que quizá no llegue, o que sobrevenga diferente a la que imaginamos? Sin embargo, este riesgo está inscrito en

toda faena educativa que quiera ser fiel a su misión, en cierto modo «poética». No obstante —y por el peso de esta objeción, que es también problema—, hay que admitir necesariamente una actuación adecuada de la prudencia, que nos exige en este caso compaginar lo cierto con lo dudoso, el pasado con el futuro, en una palabra: las raíces de nuestra cultura con las fronteras dinámicas de ella.

En esta actitud no puede haber riesgos, ni inseguridades: pisamos suelo nuestro.

El segundo problema aparece al intentar dar normas sin la debida consideración de la experiencia histórica, desde fuera del contexto histórico, ateniéndose únicamente a su valor intrínseco. Pero para que una norma educacional adquiera eficacia y naturalidad debe configurarse «desde la situación histórica» en la que nos debatimos, asumiéndola, y explotando todas sus posibilidades.

Conscientes, pues, de esta doble dificultad, deseamos clarificar estas cuestiones:

1. ¿Pueden ser considerados —*lógos* y *éthos*— como dos categorías dinámicas y expresivas de la cultura de Occidente que han formalizado el desarrollo de nuestra humanidad europea?

2. *Ethos* y *lógos* ¿pueden todavía desempeñar un papel importante —básico— en la configuración educacional del futuro? La multiplicidad de sentidos del vocablo *lógos* ha sido recogida por un platónico del siglo II —Theón de Esmirna— que se consagró a la matemática y a la especulación matemático-metafísica (25).

De todos ellos, se pueden escoger cuatro significados capitales para la interpretación de la historia de Occidente:

1. *Lógos*-expresión (palabra, discurso);
2. *Lógos*-pensamiento (concepto, razonamiento);
3. *Lógos*-cálculo (proporción, función);
4. *Lógos*-valor (idea, veneración).

Hablar con elegancia, pensar con rigor, calcular con exactitud, han sido los objetivos de la educación elemental mantenidos a través de toda la historia de Occidente y la base de la vida intelectual de la humanidad europea. Criticar la educación occidental —básicamente—, señalando que no ha dado suficientemente la «destreza intelectual» para habérselas con los problemas teó-

(25) *Theonis Smirnae philosophi Platonici expositio rerum mathematicarum ad legendum Platonem utilium*. Lipsiae, E. Hiller (1878), traducción franc. de J. Dupuis, París (1892), pág. 117.

ricos y prácticos, es ignorar toda una tradición cultural que se ha empeñado desde sus comienzos en formar intelectualmente al hombre; y dar a conocer —quizá— que se está fuera de esa tradición y, por tanto, en peligro de perder esos «saberes» fundamentales que se llaman: hablar y pensar con claridad y distinción; razonar y dialogar con rigor y precisión.

La modernidad se ha abierto con interés y vocación hacia el *lógos*-cálculo, hacia la matemática como ciencia ejemplar. Ha sido el racionalismo el que ha construido un nuevo aparato de cálculo con el que ha intentado y logrado el dominio sobre la naturaleza.

Por último, el *lógos* como valor, ideal, veneración ha tenido en la historia y desarrollo de Occidente un lugar destacado. Las normas e ideales que han regido la estimativa de cada época de la humanidad occidental se han condensado —generalmente— en una palabra casi mítica. Recuérdese al efecto, como ejemplos, las palabras: *areté-sophía-jus-imperium*, en la Antigüedad. Trasmundo-fe-hazaña, en el Medioevo. Raison-experience-honor, en la Modernidad. Liberté-ciencia-legitimidad, etc., en los tiempos actuales, junto a nacionalismo-democracia justicia social-seguridad mundial.

Sin embargo, aunque estas hondas significaciones de *lógos* han influido decisivamente en nuestra cultura occidental, hay que advertir que las formas históricas que ha adquirido esta idea no son en todos los casos justificadas ni valiosas.

Entre las desviaciones erróneas y perjudiciales podríamos recordar: el retoricismo de la sofística de todos los tiempos; el formulismo escolástico de conceptos y esquemas vacíos de reflexión auténtica y contacto con la realidad; el naturalismo del espíritu por influjo del racionalismo, con el consiguiente empobrecimiento de la cultura; la «inflación» de los ideales político-culturales, que ha llevado a la humanidad occidental a dos guerras mundiales.

Analicemos ahora la segunda categoría de Occidente.

El vocablo *éthos* —como explica Aranguren (26)— posee dos significaciones fundamentales. La más primitiva, enérgica y expresiva es la de MORADA, aplicada en un principio a la guarida de animales salvajes, y después a la residencia o morada de los pueblos —el país— o de individuos —el hogar—. De este sentido físico se pasa a un sentido moral, de fundamento y raíz desde

(26) ARANGUREN, J. L., *Ética*. Madrid, "Revista de Occidente" (1958), págs. 24-25.

donde brotan los actos humanos. Surge así la significación de principio y fuente —pegé— del dinamismo moral.

En su *Carta sobre el humanismo* extrae Heidegger este sentido también de *éthos*, recurriendo a un fragmento de Heráclito (el 119) que dice: «Ethos anthropo daímon» (27). Interpretando el fragmento heracliteano a la luz de un pasaje de Aristóteles (28) en el que se cuenta cómo unos extranjeros que habían venido a casa de Heráclito para conocerle se sorprendieron —esperaban algo menos prosaico— al contemplar al pensador calentándose en la cocina y, defraudados, ya se iban; cuando el filósofo les invitó a entrar diciéndoles: «También aquí los dioses se presentan». También aquí es decir, en este lugar doméstico, donde todo es cotidiano y habitual.

De este modo traduce Heidegger a Heráclito: «La morada habitual del hombre es para él lo abierto a Dios, lo insólito».

Dejando aparte la identificación heideggersiana entre *Ética* y *Ontología* (puesto que la primera trata de la «morada» del hombre, el ser, y de este modo el *Dasein* está en el ser, junto al ser, en su guarda y pastor), queda delimitado el sentido primitivo de la palabra *ethos* que recoge el pensador alemán.

No como morada ontológica, sino como moral, *ethos* viene a significar modo de ser adquirido, segunda naturaleza, personalidad moral: *kharaktér*.

En la segunda significación *éthos* significa hábito a través del cual se constituye el carácter o personalidad moral.

La palabra latina *mos*, que conlleva los dos significados (29), hizo no obstante prevalecer uno de ellos: *éthos-consuetudo*. Y de ahí que históricamente la ética se deformase en su objeto y contenido, como ciencia de los hábitos o costumbres, integrándose en una perspectiva atomizada de la vida moral. «La ética clásica y moderna —nos dice Aranguren— se ha ocupado constantemente de los actos morales y de los hábitos (virtudes y vicios), pero ha preterido el *éthos*» (30).

La cuestión que nos interesa ahora es conocer a grandes rasgos el papel desempeñado por la idea de *éthos* como índole moral —como fuerza, dinamismo—, en el desarrollo del Occidente.

La primera intervención del *éthos* se da en el mismo funcionalismo del *lógos*. Hablar bien, pensar con rigor y claridad, es

(27) HEIDEGGER, M., *Carta sobre el Humanismo*. Madrid, Taurus (1959), pág. 55.

(28) *De part. anim.*, A, 5, 645 a., 17.

(29) TOMÁS DE AQUINO, S. *Th.*, I-II, 58, 1.

(30) ARANGUREN, J. L., *ob. cit.*, págs. 24-25.

tán impulsados por una energía y carácter: por el *éthos* de la persona. Todo un gesto de valentía, de coraje, de riesgo, responsabilidad y hasta de incomodidad late en el *lógos* como reflexión o teoría libre, sincera, universal, como lo atestigua la historia y biografía de la filosofía.

En segundo lugar, el *éthos* en Occidente ha actuado de un modo sumamente vigoroso como un impulso espontáneo de LIBERTAD. Su dinamismo sustancialmente se ha puesto de manifiesto en la liberación progresiva del hombre, convirtiendo la historia en hazaña de la libertad.

Bien es verdad que el *éthos* europeo ha sido fáustico y en este sentido ha producido, con inmensos bienes —como el dominio de la naturaleza—, males profundos que se pueden cifrar en cierta *hybris* o extralimitación, como se ha visto en la explotación del hombre por el hombre, las guerras nefandas de nuestra época, la barbarie de los regímenes totalitarios.

Pero queda indiscutible la necesidad de recurrir a la profundidad de nuestro ser (de nuestra historia), para ponernos en contacto vital con las fuentes creadoras y organizar desde allí nuestras iniciativas (vale decir, nuestro futuro).

5. «LOGOS» Y «ETHOS» EN LA CONFIGURACION DEL FUTURO

Hemos llegado a la cuestión final: *éthos* y *lógos* ¿pueden todavía desempeñar un papel básico en la configuración educacional del futuro? En una posible situación nueva en la que los hombres se integren en una cultura que deje de ser «regional» y «cíclica», para convertirse en «mundial» y «literal», con tareas infinitas, ¿podrá la humanidad europea vincularse a su pasado histórico, en actitud de fidelidad a su tradición espiritual, y a la vez invadir el futuro desde las categorías de su cultura propia?

Advertíamos —al tratar de los rasgos de nuestra crisis histórica— que la sociedad actual debía su desajuste y alteración humanos al racionalismo y a sus procesos en cadena, de racionalización, que abarcaban desde la ciencia natural hasta la planificación social.

De ahí las duras críticas de los pensadores de la cultura.

Sin embargo, a pesar de los males que ha acarreado la tecnificación de la sociedad, es imposible renunciar a ella.

Se ha dicho que nuestra época está exageradamente racional-

lizada. Es verdad, pero nunca ha habido más gregarismo, irreflexión; nunca el confucionismo ha penetrado en una extensión tan alarmante. De ahí que aunque se haya agudizado el racionalismo como estructura social, haya menguado como postura personal.

«Desde» nuestra situación histórica se nos ofrece, pues, una perspectiva —posibilidad real—: seamos más «racionalistas». Conservemos la veneración hacia el *lógos*. Cultivemos y demos culto —de nuevo— a la palabra, a la expresión correcta, al pensamiento riguroso.

En un mundo pedagógico que se mueve en una selva de métodos, técnicas, novedades, inquietudes, los hombres de la empresa educacional han olvidado lo más fundamental, lo más tradicional, lo más europeo: que hoy más que nunca es necesario que los humanos sepan hablar y dialogar con rigor y precisión, sin retoricismos ni vaguedades.

Si nuestros jóvenes no saben leer, por no saber resumir las ideas centrales de un capítulo o de un artículo; si nuestros alumnos no tienen una mínima soltura para hablar con rigor mental, con precisión y claridad; si nuestros estudiantes no dominan las categorías fundamentales del discurso mental y no saben sacar consecuencias ni inducir principios generales, de nada servirán los psicólogos, laboratorios, instrumental, archivos y administración. Carecemos de una base y fundamento para empresas nacionales y mundiales.

Sólo así —sabiendo pensar y expresarse— estarán los educandos preparados para una faena urgente y capital en el mundo: el diálogo.

Diálogo con uno mismo, con los grupos sociales, con las naciones, con los bloques políticos.

La capacidad de dialogar de forma positiva, coherente, armónica, fiel a la realidad, es uno de los exponentes más claros del *éthos social*, en el que queda comprometida la convivencia dentro de las fronteras de un país.

Ahora bien, el diálogo-convivencia tiene de suyo en la base un proyecto común, una empresa nacional que trasciende el plano meramente biológico (los lazos de la sangre, de la familia), propio de la mayoría de los individuos. Quizá una de los síntomas de que un pueblo no tiene *éthos* fuerte y sano, sino enfermizo y deforme, sea la carencia de proyectos de alcance nacional en los que todos los grupos dispares del país, todas las clases y partidos pueden aunarse, cooperar y superar el magno problema de lo

«uno y lo múltiple» en el terreno de la «convivencia dinámica».

En la creación y vivencia de estos proyectos nacionales —por encima de las diferencias de intereses particulares y de ideologías antagónicas— se manifiesta el poder del *éthos* social, que es poder de autorrealización de los pueblos.

Sólo así, cuando un pueblo está integrado «desde dentro», desde la radical espontaneidad de su *éthos* que se despliega hacia la autocreación de sí mismo, este pueblo está dispuesto y capacitado para colaborar en la integración de un mundo nuevo.

Es, por tanto, necesario —en esta hora de integracionismos— fomentar y desarrollar las capacidades creadoras del individuo y de las colectividades, sin temor de que se destaquen sus «caracteres» diferenciadores (31). La multiplicidad no es incompatible con la unidad. La teoría leibniziana podría responder adecuadamente —y nunca más actual que en nuestro nivel histórico— a los problemas acuciantes planteados por el magno ensayo de integrar un mundo tan abigarrado, complejo y desajustado como el nuestro.

Cada pueblo tiene un *lógos* que expresar a la humanidad, una palabra en el diálogo con los demás pueblos. Cada país tiene una original perspectiva de ver las cosas que enriquece las demás *Weltanschauung*. Cada hombre encierra una expresión del cosmos. El nuevo mundo que emerge es una realidad dinámica y, por consiguiente —en el fondo—, una fuerza que en tanto puede ser sujeto, en cuanto se manifiesta activa en la variedad, multiplicidad y complejidad de sus manifestaciones, de sus actividades.

Sin embargo, hay que advertir los peligros o posibles desviaciones que puede provocar el *éthos* de las colectividades —nacionales o internacionales—, pues el *éthos*, que es una realidad unitaria y aglutinante de suyo, encierra a veces una carga emotiva de orgullo, de incompreensión y hostilidad hacia la integración ética de la humanidad. Por ello, al configurar la educación de un futuro se impone —en todos los países— el desarrollo de actitudes comprensivas, abiertas, históricamente positivas. Y aquí se dan *lógos* y *éthos* en perfecto maridaje, ya que la «comprensión» tiene siempre dos vertientes vinculadas a la inteligencia de la persona —o de los grupos sociales— y a su índole moral. *Se es comprensivo cuando se es inteligente y además honrado.*

De todos modos, las dos categorías fundamentales de Occidente tendrán una nueva coyuntura histórica en su dinamismo uni-

(31) MANTOVANI, J., *La crisis de la educación*. Buenos Aires, Columba, 2.ª ed., 1961.

tario, y lo único que nos cabe decir para terminar es una palabra de exhortación para superar el cansancio, que es el peligro más grande que amenaza a la comunidad europea: «Luchemos —nos dice Husserl— contra este peligro como buenos europeos, con aquella valentía que no se arredra ni siquiera ante una lucha infinita, y entonces resucitará del incendio destructor de la incredulidad, del fuego en que se consume toda esperanza en la misión humana de Occidente, de las cenizas del enorme cansancio, el fénix de una nueva interioridad de vida y de espiritualización, como prenda de un futuro humano grande y lejano: pues únicamente el espíritu es inmortal» (32).

(32) HUSSERL, E., *Die Krisis des europäischen Menschentums und die Philosophie, Gesammelte Werke*. La Haya, M. Nijhoff (1954), t. VI, pág. 348.