**CARLOS CARDONA**

ÉTICA DEL QUEHACER

EDUCATIVO

Segunda edición

ÍNDICE

I. Integración y sentido del quehacer educativo

 *Diálogo primero*

II. Educación, familia y colegio

 *Diálogo segundo*

III. Educar en la libertad y para la libertad

 *Diálogo tercero*

IV. El ejercicio de la libertad

 *Diálogo cuarto*

V. Educación y sabiduría

 *Diálogo quinto*

VI. Notas complementarias

1. Acerca de la mujer

2. Acerca del ambiente social

3. Acerca de la singularidad

**I. INTEGRACIÓN Y SENTIDO**

**DEL QUEHACER EDUCATIVO**

A todos los niveles de la enseñanza ‑superior, media e incluso elemental‑ se experimenta la necesidad de una integración de los conocimientos, sobre todo en función del sujeto receptor. Sujeto receptor que es la persona que ha de ser educada, a quien se transmiten o intentan transmitir aquellos conocimientos. Y esa persona es radicalmente unitaria. Por eso, la fragmentación inconexa de enseñanzas a que se ve habitualmente sometida, le desorienta y paraliza, ‑intelectualmente primero, y prácticamente después.

Los intentos enciclopédicos de la Ilustración, y luego del positivismo ‑amparados en una extraña «fe en la ciencia y en lo científico»‑ no han resuelto nada. Y a propósito de esa «fe», se puede recordar lo que afirmaba el escéptico Bernard Shaw: se necesita más fe para creer en la *Enciclopedia Británica,* que para creer en toda su literalidad la *Biblia* entera. Aquellos intentos de organizar el saber por orden alfabético, tal como quiso hacerlo la Ilustración y luego el positivismo científico, con su respectiva base filosófica, se han revelado del todo insatisfactorios.

Desde el amanecer de la Modernidad, diversas ciencias sectoriales se han querido arrogar la condición de *scientia princeps* (la matemática, la física, la psicología, la historia, la sociología, la economía...), sin lograr su objetivo. Y no lo han logrado al excluir amplios sectores de la realidad, que de esa manera permanecían enigmáticos y abandonados a la *doxa,* a una opinión subjetiva, sentimental e incomunicable. Entre esos sectores ‑esenciales para la persona‑ estaban la ética y otros más trascendentes aún.

La consecuencia más lamentable de esa situación es la desintegración de la humanidad de la persona: sus conocimientos teoréticos y prácticos ‑tanto los recibidos corno los adquiridos‑ permanecían de esta manera, y siguen permaneciendo en mi opinión, en compartimientos estancos, incomunicados entre sí e incapaces de dirigir y regular de modo inteligente la totalidad de la conducta. Ese lamentable resultado se ha querido subsanar, durante los últimos siglos, mediante la fe religiosa. Pero de una parte se originaba así una penosa fractura interior entre los conocimientos naturales de la *cultura* de la persona y los que su fe le proporcionaba: resultaban dos mundos aparte, incomunicados y heterogéneos. No raramente eso concluía en una verdadera esquizofrenia, saldada de modo provisional por el principio de que no puede haber contradicción entre verdades que tienen un mismo último origen en Dios. Y de otra parte, en no pocos casos, la misma fe religiosa ‑que en el interior de la persona mantenía una precaria unidad‑ ha sufrido los embates de aquellos pensamientos radicalmente heterogéneos, cuando no antagónicos, ocasionando pérdidas de fe, errores dogmáticos y morales, vacilaciones profundas e incluso ansiedades patógenas.

Los frecuentes intentos concordistas de integración a base de «estudios interdisciplinares» ‑fue la moda de hace unos años‑ no han dado tampoco ningún resultado de global y permanente validez. Era de esperar.

En su difundida obra *Holzwege,* traducida en castellano con el título «*Sendas perdidas*», Heidegger hace un penetrante análisis sobre el origen de la dispersión de las especialidades en la investigación científica, que ha eliminado el ideal clásico del hombre sabio, para sustituirlo por el del «eficiente», el experto en esto o en aquello (con título académico o sin él). Ese origen hay que situarlo en el momento histórico en que el noble y esencial deseo de conocer el ser y su verdad (y así, en último término, de conocer a Dios, lo que Dios ha hecho y para qué: el fin al que todo tiende o debe tender) fue suplantado por «la voluntad de poder» *(Wille zur Macht),* por la voluntad de dominar todo. Y en efecto, Descartes justifica explícitamente y en profundidad la novedad del nuevo pensar, que formalmente él inaugura en filosofía ‑aunque con precedentes antiguos, anteriores a Galileo‑, por la ambición de convertir al hombre en *maître et possesseur de la nature:* es la gran justificación con la que comienza la aventura de la Modernidad.

La hegemonía de la matemática (el *ta mathémata* de los griegos: la reducción a «lo sabido de antemano») es consecuencia, y no causa, de aquella pretensión. La «razón cuantificadora» toma entonces el timón del humano conocer. La realidad ‑la susceptible de eso: lo material o cuántico, y lo cuantificable‑ se cuantifica, se cuenta, se mide. El conocimiento se hace entonces simplemente extensivo: se trata de conocer «más cosas» y ya no de conocer más lo que las cosas son o de conocer mejor. Lo cualitativo se esfuma. Viene el frenesí de la «información». Descartes efectivamente elimina la cualidad, después de haber reducido lo espiritual a una extraña y factual res *cogitans* o mera autoconciencia.

A partir de ahí, la parcelación se hace necesaria: el tiempo y el espacio lo exigen, cuando la mente humana ya no es aquel *quodammodo omnia* (de alguna manera todas las cosas) de Aristóteles: cuando se ha perdido aquella apertura ¡limitada de la inteligencia a todo lo que es, cuando el alma ya no es eso y no se sabe siquiera si puede hablarse de eso, cuando la razón cuantificadora o contable domina. Entonces los científicos se reparten la tarea: cada uno está obligado a «rastrear» ‑y uso el término rastrear en sentido propio‑ un pequeño sector de la «superficie» del mundo. Eso les obliga a formar «equipos». Esos equipos deben ser dirigidos y administrados: necesitan «recursos», instrumentos de observación y medida. Y así el saber humano se convierte en «empresa económica»: normalmente en manos de la política como poder coercitivo, de ese Estado que se va reduciendo progresivamente ‑como Marx vaticinó‑ a la administración de las cosas, en lugar de ocuparse del gobierno de las personas. Dirige y gobierna quien sabe obtener recursos materiales y administrarlos. El hombre queda así absorbido ‑y desintegrado­por sus «necesidades» materiales: por las reales y también por las nuevas e incesantes que origina la dinámica misma del proceso económico producción‑consumo.

Con otra perspectiva, la situación general a que me vengo refiriendo podría ser caracterizada por una serie de reducciones falsificadoras: la verdad se entiende como certeza (primado de la exactitud: este reproche lo dirige Heidegger explícitamente a la operación cartesiana y a su séquito, y sitúa su gestación en el momento en que la verdad es entendida como *adaequatio,* como ecuación). Entonces el bien es entendido como placer (entronización del egoismo, porque el placer es radicalmente individual y subjetivo); la eternidad es vista como temporalidad ¡limitada (y sobreviene la obsesión por la salud, como secularización de la *salus aeterna);* la libertad es concebida y querida como irresponsabilidad (y así se legitima la inmoralidad); la contemplación viene a ser simplemente acción (que será la undécima tesis marxiana sobre Feuerbach, y que abre paso al culto a la tecnología); la trascendencia se resuelve en inmanencia (y se institucionaliza la irreligiosidad, al menos como «verdad social o común»); el ser se disuelve en el aparecer (y se establece el predominio de la sensualidad y de la ficción); el valor se reduce a utilidad (lo que hace del dinero la medida real y efectiva de cualquier trabajo); etc. El resultado global ‑que encuentra también su intento de justificación «científica»‑ es que el hombre pasa a ser visto como un animal bastante evolucionado.

El pensamiento cristiano ‑y no me refiero aquí a las declaraciones del Magisterio de la Iglesia, sino al pensar propiamente cristiano de cualquier persona‑ no ha dejado de elevar constantemente su enérgica protesta ante esa degradación teorética y práctica de la persona humana. Ha insistido en la componente espiritual del hombre, en su alma inmortal y en su destino eterno, trascendente, personal, irreductible a una mera función material.

En consecuencia, hemos venido afirmando categóricamente que la persona, antes y más que informada y capacitada para tal o cual quehacer utilitario (instrucción *ver*sus domesticación), debe ser educada, es decir, ayudada a educir de las virtualidades de su espíritu la bondad que le corresponde como interlocutor personal de Dios personal. Por eso, el objetivo fundamental de la Universidad, y más aún de los centros de enseñanza media ‑por el crítico y disyuntivo momento de desarrollo humano en que están sus alumnos: adolescencia y primera juventud‑, debe ser educar, formar hombres íntegros, personas: tarea que no se puede cumplir sin la cooperación de la inteligencia y de la libertad de cada uno. Para eso hay que apelar a la persona. El alumno no es un ordenador, donde se introduce una carga de información codificada, y luego, pulsando determinados resortes, se obtiene la respuesta deseada. Se trata, por el contrario, de solicitar la inteligencia ‑y no sólo ni primordialmente la razón cuantificadora‑ y la libertad personales, de desarrollar sólidas virtudes intelectuales y morales. Virtudes que, para ser tales, han de estar armónicamente ordenadas al fin del hombre, de la persona, han de estar integradas entre sí y dirigidas al bien.

Sin embargo, ante la situación actual, ya brevemente descrita, se nos plantea el interrogante de cómo educar de ese modo integrador y armónico. Tengo todos los motivos para pensar que el único modo radical y definitivamente válido para hacerlo implica la recuperación de la metafísica, del saber del ser y acerca del ser: de su consistencia, de su origen y de su fin. Y eso vale también para el buen hacer teológico o conocimiento humano de la Verdad revelada positivamente por Dios. Tarea ésa ‑la recuperación hoy de la metafísica‑ realmente ardua, por más que imperiosa, después de siglos de «olvido del ser» *(Vergessenheit des Seins).* Tarea que muy probablemente exigirá aún bastantes años y el esfuerzo mancomunado, y no sólo aditivo, de muchos. (Y anoto marginalmente que la tarea de los profesores a que me vengo refiriendo, ha de ser también mancomunada, y no meramente aditiva). Pero entretanto los centros docentes y los profesionales de la enseñanza tienen que realizar su misión educativa ‑y no simplemente instructiva e informativa‑ con los jóvenes de hoy. ¿Cómo dar a esos centros y a esos profesionales un norte inteligente y efectivo, mientras vamos recuperando la metafísica?

Con cierta dosis de frivolidad periodística, un rotativo de bastante difusión en medios paraintelectuales comentaba recientemente la aparición de una obra sobre la historia de la ética, de varios autores, diciendo que «hoy parece que el filósofo ha decidido dejar de sentarse a la sombra del árbol del conocimiento y ha decidido, aun a riesgo de romperse la crisma, subirse a buscar el fruto que, como es obvio, no es otro que el que permite discernir el bien y el mal». Se afirmaba también allí que hay «un giro hacia la ética en la filosofía contemporánea»: y es patente que la preocupación ética aparece hoy en todos los sectores del saber científico y del práctico, al menos en sus representantes más cualificados: la biología, la medicina, la física, la economía, los negocios... muestran, en sus hombres mejores, una fuerte carga de preocupación ética.

Ante las sombras que la filosofía antimetafísica ha venido arrojando sobre la verdad del ser, el hombre de hoy se pregunta angustiado por el bien: qué es el bien; porque la vida, tanto en su vertiente individual como en la social, exige imperiosamente un sentido. De ahí «un nuevo protagonismo de la ética en el conjunto del pensamiento de hoy». A mi juicio, esa afanosa búsqueda actual de un mínimo de normatividad ética fundamental ‑en el marasmo de la confusión sobre la verdad del ser, en que nos hallamos­ denuncia con dramática evidencia el carácter ético del comienzo mismo del filosofar. Como he escrito en otro lugar, y es en mí una convicción muy arraigada y una reiterada afirmación, lo preliminar en el saber no es el problema gnoseológico: es un tema ético, de buen amor, que es como puede empezarse a saber bien.

Por todo eso, entiendo que aquel norte inteligente y efectivo para el quehacer educativo de hoy, está en el planteamiento ético de la tarea y del objetivo del educador. Se trata, a mi juicio, de ayudar a los centros y a los profesores de enseñanza media ‑especialmente a ellos- a no perder de vista que su meta es la de formar *hombres íntegros,* personas: por tanto, restituir a la norma ética su primacía. Y como me parece claro después de cuanto llevo expuesto, eso no es ni mucho menos un simple sucedáneo, un recurso provisional: al modo de aquella *moral par provision* de que hablaba Descartes, mientras lograba establecer una filosofía humanamente operativa y fundada en verdad. No es algo así lo que ahora aconseja, toda vez que sostengo que la actitud ética es la primera condición requerida para el buen conocer, y por tanto para el mismo conocimiento sapiencial integrador: y en consecuencia, para quien en posesión de ese conocimiento tiene que transmitirlo, tiene que educar, suscitando en sus alumnos, primordialmente, esa actitud hacia el buen saber.

Evidentemente, no es ahora mi propósito redactar una especie de reglamento o código de normas, una deontología del trabajo docente, y menos aún ‑no me siento competente­unos criterios inmediatos para el profesional del quehacer educativo. Lo que sí pretendo es establecer una ética fundamental ‑ontológica, y no sólo descriptiva o fenomenológica, como se viene haciendo desde siglos atrás‑, en perfecta continuidad con la ética espontánea de la «recta conciencia». No ha de sorprender que una buena ética metafísica entre en contacto inmediato con la conciencia moral del hombre recto, cultivado o inculto, de la persona que se sabe persona, y que ejercita su conciencia ética en su vida ordinaria y cotidiana. Por lo mismo, esa ética fundamental que propugno está en perfecta continuidad con la moral cristiana, y permite la inteligencia de lo ético y de su carácter absoluto (no hipotético o condicionado: «si quieres ser feliz...»), en un ambiente donde el relativismo parece ser ya el principio generalmente aceptado para la convivencia. La afirmación del carácter absoluto de lo ético puede parecer a alguno un tanto agresiva. Sin embargo, esa afirmación hoy se impone, incluso con vistas a una convivencia menos precaria y amenazada, más firme y humana, que la que nos han legado los «ilustrados».

No se trata, pues, como muchos intentan ahora, de elaborar una «moral de mínimos»: una especie de «normas de tráfico», para evitar accidentes mortales y, sobre todo, choques frontales. Se trata de ayudar al nítido discernimiento entre el bien y el mal, y a la adecuada comprensión de la libertad de la persona: del origen, del sentido y del destino final de la libertad participada, de la «creatividad creada». Y eso teniendo en cuenta que también el conocimiento ‑y así la misma ciencia en todos sus aspectos y sectores, y su enseñanza‑, como acto humano que es, ha de ser un acto de libertad éticamente calificable. Lo primero que debe hacer el educador, como profesional de la enseñanza, es conseguir que su propia tarea sea un acto ético: debe actuar éticamente, como persona que se dirige a personas, y dar a esa relación reciproca que se establece un sentido moralmente bueno: ha de ser un acto personal bueno, en sí y en sus consecuencias. Ha de ser un buen profesor, siendo un profesor bueno.

***DIÁLOGO PRIMERO***

 *-¿Se puede recuperar y luego emplear una metafísica fundamental, sin ser un especialista en la materia?*

 -Precisamente lo que propugno es una filosofía que no sea una «especialidad», Sino el saber de todo hombre que viva humanamente. En efecto, desde hace bastante tiempo la enseñanza de la filosofía aparece como una especialidad más, de escaso interés y utilidad por otra parte: como un apéndice cultural o erudito. Esa recuperación, ya lo he dicho, se nos presenta como una tarea de bastantes años,'y además como un logro que ha de ser conjunto, mancomunado. Y en eso estoy: primero, en el establecimiento de esa metafísica fundamental, tratando de hacer un claro en el laberinto de las filosofías de la inmanencia; y luego, intentando hacerla conocer y practicar.

*-¿Es posible educar integralmente cuando la especialización de cada Profesor le dificulta tanto la visión global de lo que es el saber?*

 -El análisis de Heidegger al respecto es bastante certero. Concebir los conocimientos como especializaciones resulta de una visión materialista de lo real, de la sustitución del ser por la cantidad como *primum transcendentale*, de manera que el saber se cuantifica: partes extra partes. Cada parte o especialidad excluye a las otras (y al todo).

De momento, y en concreto, se trata de que cada profesor, cualquiera que sea la especialidad o rama del saber o de la ciencia que cultive, tenga «también» una suficiente formación humanística básica, que le permita a él mismo integrar el sector al que se dedica habitualmente. El estudio de las llamadas «humanidades» es un modo de acercarse a eso. Ese profesor, así formado, tendrá a su vez que fomentar en sus alumnos ese interés por lo integralmente bueno, evitando que se polaricen demasiado hacia conocimientos de tipo técnico, que les pueden capacitar para el ejercicio de una profesión o para obtener un buen rendimiento económico de su trabajo. Pero el profesor no podrá en ningún caso fomentar ese interés, si él mismo no lo tiene. Y ahora no me refiero sólo a la filosofía, a la metafísica: pienso también en la historia, en la literatura, en el arte, en la religión.

*- Parece que, con ese objetivo, habrá que recuperar con urgencia la unidad radical entre lo «teórico» y lo «práctico»; y eso respondería bien al ~,pragmatismo» contemporáneo. ¿Se trata así de descalificar las utopías, y valorar la ciencia cualquiera que sea por su practicidad?*

- Me parece que aquí estamos ante un equívoco muy generalizado. Paradójicamente ha sido la Modernidad la que ha establecido la ruptura y la incomunicación entre la teoría y la praxis, y lo ha hecho con un fin «práctico» (adueñarse del mundo material) y con un medio «teórico» (la razón cuantificadora y matemática). Sus resultados materiales son patentes, y lo es igualmente su inanidad propiamente cognoscitiva. Para el hombre realmente humano eso resulta dramático, y le sume en el agnosticismo de una vida sin sentido, donde no hay más aspiración que el placer (sensual, en definitiva). A la vista del fracaso globalmente humano de la operación, hemos de desandar ese camino sin salida.

Volvamos a distinguir entre sabiduría y ciencia. La sabiduría es ciencia, en el sentido aristotélico del término: conocimiento cierto por causas, pero aquí ya por causas últimas. En este sentido, la filosofía es ciencia; pero como las causas que busca son últimas, su conocimiento afecta al «hacer» del hombre como tal. Es ciencia teórico práctica, es sabiduría: ciencia que da a conocer la realidad del ser, de todo cuanto es y ha de ser según lo que es, y en la misma medida normatiza: se derivan de modo inmediato consecuencias prácticas. Si Dios es Dios, yo tengo que actuar en relación a Él como una criatura respecto de su Creador, y atendiendo al fin de esa creación por la que Dios me ha hecho de la nada. Y aquí, incluso a nivel estrictamente metafísico natural, habría que incluir la Providencia del Amor divino. Eso es realmente saber.

¿Cómo restituir al conocer humano esa unidad radical del buen saber? Volviendo a la pregunta por el ser, hallando una primera respuesta suficiente, y derivando de inmediato unos principios sapienciales de conducta humana. Y éste habría de ser el núcleo de una buena pedagogía.

No soy pedagogo, en sentido formal. Sin embargo, no se me oculta que se han venido proponiendo una serie de sistemas pedagógicos completamente «utópicos», simples experimentos «para ver qué pasa». Algo bastante más penoso que la anécdota de Eugenio d'Ors: «muchacho, los experimentos con gaseosa».

Una buena pedagogía, anclada en un saber metafísico, sapiencial, no tiene por qué ser una utopía (en el sentido peyorativo del término), algo absolutamente irreal e inalcanzable; precisamente porque parte del ser, del ser que es. Y sin embargo, sí que ha de tener algo de utópico, en el sentido de mantener a la persona humana en una constante tensión hacia el «ideal». Para que la persona se mueva éticamente, ha de tener una profunda aspiración, una aspiración infinita: Dios, en último término. Eso no es sustituible por una serie ¡limitada (cuantitativa) de aspiraciones finitas, por las que se va de desencanto en desencanto. La proliferación de intentos lo hace ver con dramática claridad.

En conclusión: sí, hay que recuperar con urgencia la unidad entre lo teórico y lo práctico: hay que recuperar la metafísica, el conocimiento científico y sapiencial del ser.

*- Es claro que hoy impera en todas partes un fuerte subjetivismo relativista, que afecta también a los adolescentes, y pone en solfa cualquier intento de plantear una «ética objetiva». ¿Cómo hacer ahora viable ese intento?*

- La crisis moderna de valores es clara. No hay nadie medianamente sensato y honrado que lo dude. Pero eso mismo nos pone ya fuera de aquella arbitraria reducción de la realidad al ámbito de la *doxa*, de la opinión subjetiva, sentimental e incomunicable. Aquí tenemos ya un punto de partida para evitar la disolución en la relatividad a que ha conducido el *cogito*.

Para transmitir una «ética objetiva» el requisito primero es poseerla. Y para eso, hay que tratar de adquirirla. He señalado ya cuáles son, a mi juicio, los requisitos esenciales. Me propongo volver sobre esto más adelante.

 *-No es raro encontrar personas que consideran absolutos bienes que son sólo particulares. ¿Se trata de un error de visión que sería fácil corregir?*

 -La absolutización de bienes particulares viene siendo una constante social desde hace unos siglos. La novedad hoy quizá consista justamente en que casi nadie absolutiza nada. El ambiente «cultural» en el que nos hallamos inmersos, es precisamente el de la filosofía de la indiferencia, que Heidegger ha «teorizado» con penetrantes análisis: el ser como tiempo, la mera fluencia temporal y la muerte como destino. Lo que ocurre es que así lo que resulta absolutizado es el egoísmo, el yo como «experiencia». De donde deriva la soledad, que es la esencia del infierno. Habría que sacar todas las consecuencias de esto, y no seguir insistiendo hay profesores de filosofía bien intencionados que se obstinan en hacerlo en salir del yo en función del yo.

*- ¿Se puede plantear una ética, aunque resultase incompleta, sin hacer referencia al Ser Supremo?*

- No, no se puede hablar de ética sin hablar de Dios (y me parece preferible decir directamente Dios, en lugar del cauto «Ser Supremo», que confunde, que ha confundido al mismo Heidegger y le ha movido a su rechazo filosófico). Podemos y debemos hablar clara y directamente de Dios, en un ámbito de estricta teología natural, de metafísica del ser. Para esta metafísica que es la de Santo Tomás de Aquino, pero no ciertamente la de la

Escolástica decadente y del racionalismo subsiguiente, Dios no es simplemente un Ser supremo, una especie de *primum inter pares* dentro de una serie causal. Para la metafísica del acto de ser, Dios es el mismo Ser Subsistente o Acto Puro de Ser: personal, infinito, absoluto, esencialmente bueno y verdadero y libre. Sólo esta noción de Dios puede fundar una ética objetiva, universalmente válida siempre. Los actuales intentos del «pensamiento débil», por ejemplo, conducen como mucho a una especie de código de circulación como ya he dicho , a una moral de mínimos, para evitar choques frontales y accidentes mortales (temporalmente mortales). El cristiano debe tener el valor inteligente (sin *arrière-pensées*) de hablar de Dios. Y el metafísico debe saber del ser lo suficiente para poder hablar también filosóficamente de Dios. El abstracto y desvaído «Dios de los filósofos» es el Dios del racionalismo: y de ninguna manera el Dios al que la inteligencia natural, bien conducida, puede llegar. Y es Dios el único porqué definitivo de toda norma ética. Hay que decir también que, generalmente, el rechazo de Dios es consecuencia de un previo rechazo de alguna norma ética esencial.

*- ¿De dónde procede nuestra noción del bien, y cómo ilumina esa noción adquirida nuestros actos concretos?*

- Esa noción procede del conocimiento que la inteligencia natural puede tener y tiene de lo que es la persona humana y de Dios como Principio y Fin, y de nuestra libertad creada por Dios y para Dios. En el principio mismo de la vida consciente por impreciso que ese momento pueda parecer a la memoria de cada uno y a la psicología evolutiva el niño tiene una noción suficiente de sí mismo y de Dios y del propio albedrío. Este conocimiento orienta en seguida la actitud moral, pone en ejercicio la libertad e implica la responsabilidad consiguiente. Sabe que debe hacer el bien, y se sabe culpable si no quiere hacerlo: en definitiva, sabe que debe ser bueno, que debe querer a Dios y a las otras personas. Ésta es la noción radical de bien que todo hombre tiene (aunque esté en sus manos desfigurarla mucho, porque también su conocimiento está en manos de su libertad).

 *-¿Cuál es, en su aplicación práctica, la diferencia entre una ética ontológica y una ética fenomenológica?*

-Hace ya siglos que la ética e incluso generalmente la moral teológica ha venido siendo fenomenológica, descriptiva. No raramente se construía en base a una casuística interminable: era una larga relación de cosas que estaban mal y de cosas que estaban bien. Y muchos se atenían, en su conducta, a eso en virtud de la «autoridad» de donde esas listas procedían, sin saber por qué unas estaban bien y las otras mal. Un ejemplo de lo que digo está en la famosa «materia del sexto».

Cuando, hace ya bastantes años, abordé directamente el intento de elaborar una ética ontológica, metafísica, me proponía subsanar esa deficiencia teórica y práctica (porque, en efecto, las malas consecuencias prácticas empezaban a revelarse dramáticas, al entrar en crisis en vastos sectores sociales el «principio de autoridad»). Me propuse entonces dilucidar no ya lo que «le pasará» al hombre que hace el mal, sino lo que le «está pasando» cuando lo hace. Para no pocos la cuestión aparecía como de estricto derecho penal positivo, aunque divino (de donde se derivaban con mucha frecuencia escrúpulos ansia de certeza de adecuación entre el acto y la norma o laxismos «como Dios es bueno...» que sustituían la esperanza por la presunción). Dicho de modo sencillo, para bastante gente la cosa se formulaba así: si haces esto, irás al cielo; si haces lo contrario, irás al infierno; si haces algo intermedio, irás a un sitio intermedio y durante algún tiempo.

Mi pregunta era qué le pasa a la persona cuando hace el bien, qué le pasa cuando hace el mal: qué le pasa en su ser mismo, no ya en el aspecto somático o psíquico (trastornos diversos), sino en su consistencia ontológica, en su ser personal. Un primer resultado de esa prolongada reflexión y de ese estudio lo di en mi Metafísica del bien y del mal.

En cuanto a la aplicación educativa, me parece que, una vez conseguido aquello, ya no es muy difícil. Se trata de hacer ver al educando precisamente eso, el porqué de la bondad o de la maldad ética de un acto determinado. Hacerle comprender que la ética es objetiva y no arbitraria. Ayudarle a que entienda no ya lo que le pasará después, al final, sino lo que le está pasando ya, cuando hace el bien o cuando hace el mal. El hombre bueno, que hace el bien, se está haciendo más bueno cuando hace el bien: va adquiriendo hábitos, capacidades, virtualidad, se está convirtiendo en un hombre íntegro, en una auténtica «buena persona» (en el buen sentido de la palabra, diría Machado).

Más allá del premio y del castigo temporal o eterno hay que hablar del bien y del mal, como bueno o malo en sí mismo. En la práctica educativa, a veces hay que argumentar con el premio y el castigo, pero pienso que como algo coadyuvante, para pasar cuanto antes a facilitar el descubrimiento de la libertad, la excelencia enorme que Dios ha concedido a la persona creada: hacer el bien queriendo hacerlo, precisamente porque es el bien.

 (Sin extrañas distinciones entre «el contenido» y «la forma», entre lo «material» y lo «formal»).

 *- Habiendo en todo hombre -culto o inculto- una ética fundamental espontánea, ¿cómo puede llegar a deformarse la conciencia de muchos hasta la negación de Dios y del amor que le es debido, hasta el desprecio de la vida del no nacido y de la unidad e indisolubilidad del matrimonio, etc.?*

- Se trata, en efecto, de un grave problema que es necesario afrontar también teoréticamente: cómo puede producirse un hecho tan catastrófico, para la persona y para la sociedad, el hecho del deterioro de la recta conciencia en principios éticos capitales. Quizá más que un problema, es lo que San Pablo llama *mysterium iniquitatis*, el misterio de la iniquidad.

Es innegable, una experiencia íntima y universal, que nuestra naturaleza humana está profundamente herida, antes de cualquier acto personal. Eso no es un dogma, como subraya Etienne Gilson, es una evidencia. También los paganos hablaron de eso con estupor: *meliora video, deteriora sequor*, veo lo mejor y hago lo peor.

Este hecho tiene una explicación revelada, y eso sí que es un dogma: la narración histórica de lo que ocurrió al principio, y que hace que nosotros ahora vengamos a la existencia, no esencialmente corrompidos (como afirmaron Lutero y Calvino) o destruidos, pero sí vulnerados o heridos. Perdida nuestra memoria histórica y esa pérdida también requiere explicación metafísica , aquel hecho histórico tuvo que sernos revelado. Es la revelación positiva divina del pecado original originante. Por otra parte, es filosóficamente comprensible que una herida que afecta a todo hombre, por el solo hecho de haber sido concebido, tiene que provenir de una culpa de quien poseyera la naturaleza humana en toda su universalidad in causando, como causa universal de todo hombre posterior; de quien la tuviera para transmitirla por generación. Y así, nosotros la recibimos tal como nos la transmitieron, herida: es el pecado original originado. Venimos al mundo en estado de culpa. Es también una afirmación de Heidegger y de muchos pensadores no cristianos, y aun del paganismo en general.

Siendo así, es claro que nosotros necesitamos ser liberados de ese mal. Necesitamos una Redención. Herida la libertad, es claro que el hombre no se la puede restituir a sí mismo, siendo esa restitución un acto de máxima libertad, siendo totalmente gratuita. Esa Redención sólo podía venir de Dios, infinitamente libre en sí mismo y dador de libertad. Hasta aquí la filosofía, que es el terreno en que me quiero mover ahora.

A partir de este momento, hay que dar paso al dato revelado para saber si y cómo Dios ha obrado esa Redención. La Teología nos hablará entonces de la Encarnación del Hijo Eterno de Dios y de su muerte por nosotros, de su obra redentora, de su doctrina, de sus sacramentos, de su Iglesia. La Redención se ha obrado efectivamente, in causando, por Cristo. Ahora, por su Iglesia, se nos está aplicando: en nosotros se encuentra *in fieri*, realizándose temporalmente. La curación de las cuatro heridas del pecado original (malicia en la voluntad, oscuridad en la inteligencia yo añadiría: amnesia en la memoria, que es también facultad del alma, desorden en el deseo de placer y debilidad ante lo arduo) se inicia en el bautismo, pero ha de continuarse con los otros sacramentos y con el concurso de la libertad: «Dios, que te creó sin ti, no te salvará sin ti», decía San Agustín. La permanencia de esas heridas es lo que explica aquella dramática deformación de la conciencia ética de que hablaba antes, sobre todo cuando además interviene el pecado personal, y teniendo también en cuenta el aspecto social de nuestra naturaleza humana: el bien y el mal que nos hacemos unos a otros.

*- El profesor ha de desarrollar su tarea éticamente, como persona que se dirige a personas. Sus actos educadores han de ser buenos en sí mismos y en sus consecuencias. ¿En qué se traduce este principio, a la hora del trato cotidiano con los alumnos?*

 -La primera aplicación práctica es tratar a cada alumno de modo personalizado. No tratarlo como una fracción de multitud, sino como una persona única e irrepetible. Hay que interpelar directamente su responsabilidad personal. Es claro que eso requiere un trato directo (del profesor, y no sólo del tutor), dedicándole tiempo. Hay que conocer a los alumnos por sus nombres, tener de ellos una visión personal y propia. Eso puede hacerse incluso cuando el auditorio es numeroso: en el modo de dirigirse a todos los alumnos a la vez, se puede lograr una cierta interpelación personal, al menos implícita, si el profesor mismo no pierde de vista que cada alumno es alguien por sí mismo. Se puede así lograr que el alumno salga del anonimato de la masa, que se sienta directa y personalmente interpelado por lo que se dice, por lo que se enseña. Eso se traduce en la mirada, en el gesto, en la expresión del rostro, de mil maneras irreductibles a catálogo.

Kierkegaard decía al respecto que el testigo de la verdad se tiene que dirigir a cada uno; si es posible a todos, pero a cada uno. Hay que ir por los campos, por las calles de las ciudades, por todas partes, dirigiéndose a cada uno. Habitualmente no debe dirigirse a la multitud. Y si ha de hacerlo, ha de ser para dispersarla como multitud; hoy diríamos con medios antidisturbios, pero de carácter moral, no físico: hay que evitar que el educando se sumerja en un anonimato que lo despersonaliza, lo cosifica, y le permite toda clase de tropelías, que a solas no se atrevería a perpetrar. Esto es también un claro hecho de experiencia. Y los que se dedican a usar a las masas para sus propios intentos, lo saben muy bien, y lo explotan. Eso es exactamente lo contrario de una conducta educativa ética.

*- ¿Podría abundar en aquella relación de binomios valor antivalor de la sociedad contemporánea?*

- Esos binomios son más bien, como he dicho antes, reducciones falsificadoras. He hecho una enumeración, a título simplemente de ejemplificación, sin pretender ahora establecer su orden y sus recíprocas relaciones.

La verdad entendida como certeza. Es fácil ver que esa identidad es falsa. Hay muchas cosas que son verdad y de las que yo no tengo certeza, exactitud de adecuación en mi concepto. Y a la vez, no es infrecuente tener certeza (subjetiva, claro, porque la certeza es siempre subjetiva) de algo falso. Un ejemplo: no es lo mismo no saber si hay alguien detrás de esa puerta, que saber que no hay nadie. La Modernidad ha incurrido en ese lamentable paralogismo innumerables veces, sobre todo a partir del criterio cartesiano de las «¡deas claras y distintas».

El bien entendido como placer. Eso está hoy más difundido aún. Muchos entienden como bien lo placentero, y como mal lo doloroso. Ahí se sitúa el casi siempre mal planteado «problema del mal» y el correspondiente «escándalo» con el que se sienten autorizados a demandar a Dios ante las autoridades. Están siempre hablando del dolor, no de la culpa. Pero el dolor es la consecuencia subjetiva de la culpa (en lo personal y en lo social). No quieren el dolor, pero siguen queriendo la culpa, y ponen su esperanza en la tecnología: el nuevo dios que permitirá e incluso fomentará la culpa, y eliminará el dolor. De esto también los psiquiatras saben bastante.

La eternidad como temporalidad ¡limitada. Perdida la metafísica del ser, lo espiritual se esfuma: desaparece Dios y el alma y todo lo espiritual, porque eso no puede ser aprehendido por la matemática cuantificadora, que vale y sectorialmente para lo material. Lo material es de suyo temporal, en cuanto mutable. Lo espiritual trasciende el tiempo. Negado lo espiritual, el ansia irreprimible de eternidad se proyecta locamente sobre lo corporal. Es la obsesión por la salud: la pretensión de no morir nunca y de vivir biológicamente lo mejor posible. Eso lo afirma expresamente Descartes en su Discurso del método, como uno de los principales fines que se propone alcanzar con su nueva filosofía.

La libertad es vista como irresponsabilidad: uno es libre si no es responsable de nada, si puede hacer impunemente todo lo que le apetece. Algo así como un león no enjaulado, suelto en la selva. Extraña libertad la que deriva de la necesidad de los instintos. Es claro que así se legitima la inmoralidad, una vez que se establece como valor personal y de convivencia la irresponsabilidad. Sin libertad responsable, la ética pierde cualquier fundamento y sentido.

La contemplación reducida a acción. Como ya vio Aristóteles, el saber empieza por la admiración (y no por la duda), por hallarse ante algo que es y que uno no sabe cómo y por qué ha llegado a ser y está siendo. Eso origina la contemplación, la mirada contemplativa y admirada (que, en su raíz, es la admiración ante Dios y ante la libertad con que crea). Cuando esto se inmanentiza es un término técnico muy preciso, más comprehensivo que el término «subjetivar» , la contemplación es vista como acción, como el acto de pensar, finalizado además por un interés o una utilidad «práctica», material. Marx reprocha al materialista Feuerbach ser aún «contemplativo», dedicarse a interpretar el mundo, en lugar de transformarlo. Pero esa reducción no es patrimonio del marxismo, está ya en la raíz de todo inmanentismo y ha generado el «culto a la tecnología».

La trascendencia reducida a inmanencia. Este tema resulta algo más complejo. Aquí voy sólo a bosquejarlo. La pérdida de lo que trasciende al hombre, lo que hay más allá de mis experiencias sensibles y luego conceptualizables: en definitiva, el inmanentismo es eso (que no coincide exactamente con el subjetivismo, más aún: acaba negando al sujeto personal). Más allá de lo que yo puedo experimentar y conceptualizar distintamente, hay una realidad infinitamente real, que me trasciende y me envuelve no sólo espacial y temporalmente, sino metafísicamente. A esa realidad accedo mediante la analogía, que implica una capacidad de mantenerme a la vez en la búsqueda del entendimiento y en el ámbito del misterio, en situación de humildad intelectual.

El valor entendido como utilidad. Es muy frecuente oír: y eso ¿para qué sirve? Es una pregunta mercantil, de contable, y se esgrime amenazadoramente ante la metafísica, ante la poesía, ante la religión. Hay que ayudar a comprender que no es lo mismo ser valioso que ser útil. Ya Aristóteles distinguía muy bien entre el bien honesto (lo bueno en sí mismo y por sí) y el bien placentero y el bien útil. El último se reduce a uno de los otros dos, y el segundo ha de estar al servicio del primero. ¿Para qué sirve lo valioso? Para vivir como personas, para el amor.

 *-La presencia de esas reducciones en el ambiente cultural y social de hoy es patente. ¿Cómo sustraernos y sustraer a los alumnos a esa presión e influjo ambiental?*

-Es claro que no somos impermeables, y que todo eso entra en nosotros como por ósmosis. La primera defensa ante esa infección epidémica, es advertir con claridad que es una infección, teniendo unos sólidos criterios de discernimiento. Pero no basta. Además se necesita mucha firmeza. No es sólo cuestión de doctrina ética, sino también de vida moral. Y eso es con frecuencia difícil, arduo, exige virtudes cardinales, exige fortaleza y templanza. Y justicia. Y también prudencia, que no es nunca sustituible por un recetario de soluciones técnicas o por un ordenador. Hay que tener una visión ética de lo concreto, al servicio de una voluntad de justicia.

 *-Es frecuente que la actividad educativa se vea como adquisición de conocimientos, y a veces incluso como simple medio para la obtención de una calificación académica satisfactoria o de un título profesional. No resulta fácil dar primacía a lo ético, quizá especialmente para el profesor de una materia de suyo neutra desde un punto de vista ético.*

-Puede hacerse, sobre todo, a través del trato personal, con el tenor de la propia conducta. La propia vida del profesor, en cuanto los alumnos puedan percibirla, debe estar siendo un testimonio de aquella primacía de lo ético. Luego lo es también, como ya he dicho, el modo de tratar a los alumnos, como personas, y no como un simple medio para el profesor de ganarse la vida.

Aparte de eso, es fácil encontrar en materias aparentemente ajenas a la ética aplicaciones morales prácticas: así, por ejemplo, la biología, la sociología, la psicología, la historia, la literatura, e incluso la física.

De todos modos, lo esencial es ayudar al alumno a comprender que lo que está haciendo es mucho más que aprobar un curso y obtener un título que le capacite para desempeñar una determinada función en el engranaje social. Más allá de eso, lo que está intentando es adquirir madurez humana. Y ahí tienen también las ciencias sectoriales una utilidad, aunque parcial. Es capital hacer entender que lo parcial está en función del todo: las ciencias sectoriales al servicio de la sabiduría, y ésta al servicio del bien.

*- ¿Qué tanto por ciento de la sociedad actual estaría conforme con ese planteamiento ético e integral de la educación?*

- Soy alérgico a los tantos por ciento. Precisamente porque entiendo que el tema central es la persona, que es siempre irrepetible, y no contabilizable. Sin embargo, ya lo he dicho, a la vez es necesario que procuremos que todos, cuantos más mejor, piensen y vivan realmente como tales personas. No me gustan los sondeos de opinión. Me parece que de alguna manera suponen al hombre masa, manipulable. En cambio sí me interesa mucho saber qué piensa cada uno, pero no de modo anónimo. Por eso escribo y hablo de ética, porque deseo que muchos todos, si es posible piensen y vivan éticamente.

*- Inmersos en una sociedad fuertemente materialista, lo intentamos superar poniendo el acento en los estudios humanísticos. Pero está claro que no basta. Hablamos también de ética, pero ¿es posible una ética que no sea religiosa?*

- Categóricamente, no. Precisamente el primer deber ético es el religioso: y no me refiero aquí a la Religión revelada y sobrenatural. La raíz, el fundamento y el contenido íntimo de toda norma ética es la relación personal del hombre con Dios. Y eso ya en un plano natural. A parte contra, la comprobación es fácil: todos los intentos que se han hecho de construir una ética válida *etsi Deus non daretur* (como decía Grocio: aunque Dios no existiese), se han resuelto en un estruendoso fracaso. La crisis moral contemporánea está a la vista de todos. He escrito sobre la razón teorética de eso ya en diversas ocasiones, y también me referiré aquí más adelante. Por otra parte, ya he dicho antes que no es posible hablar de ética sin hablar de Dios. Y la religión es precisamente la relación amorosa entre el hombre y Dios.

**II. EDUCACIÓN, FAMILIA Y COLEGIO**

 Después de haber establecido que la misión esencial de los centros docentes y del profesorado en general, y de enseñanza media en particular es la educación, como ayuda al desarrollo armónico de la persona íntegra porque la persona, cada una, es a la vez el principio y el término de toda la acción educadora, se hace indispensable referirnos a aquel ámbito natural en que la persona humana viene al mundo, y en el que fundamentalmente se forma: la familia.

 Por su condición de persona, el hombre todos, pero cada uno tiene derecho a ser educado. Y la familia es el lugar primordial de esa educación humana. Los padres y, en su caso, derivadamente, los hermanos son los primeros educadores. Este derecho deber que les incumbe es primario, original, intangible, indelegable e insustituible. La familia es anterior al Estado, que la presupone: la persona se incorpora a la sociedad política desde la familia y por la familia. Y lo mismo vale respecto de cualquier otra organización asociativa.

Este derecho deber se hace patente en la dependencia natural que los hijos tienen en relación con sus padres, hasta poder valerse bien por sí mismos para alcanzar su fin (de ahí la responsabilidad jurídica de los padres de menores), y se patentiza también en que la naturaleza dota a los padres de la cualidad más importante para educar: el amor. Ese amor es natural, espontáneo, en los padres respecto de sus hijos, que son carne de su carne. Pero éticamente ellos deben hacerlo también reflexivo, voluntario, libre, ético. Inicialmente es espontáneo: sólo unos padres desnaturalizados pueden no sentir amor a sus hijos.

Pues ésa es la primera condición para educar. El amor al otro en cuanto otro es la fuente, el alma y la norma de toda acción educativa. Sin amor no es posible educar. Todos tenemos experiencia de esto: nos resistimos a ser educados por quien no nos quiere. A la vez que la naturaleza dota a los padres de esa necesaria autoridad, dota a los hijos de la correspondiente docilidad, espontánea; que luego, con el tiempo, puede inhibirse e incluso negarse, pero espontáneamente el hijo es dócil a sus padres. Amor, autoridad, docilidad: es la clave para una educación realmente personalizada y humana.

Un grave obstáculo para la debida educación de la persona está constituido precisamente por una irresponsable abdicación de los padres, con dejación de su derecho deber educativo: por ignorancia o falta de la debida preparación (sobre todo ética), por egoísmo, por múltiples presiones externas, por exceso de trabajo fuera del hogar (no raramente materialismo práctico que hace del padre y ahora frecuentemente también de la madre, y esto es mucho más grave el gran ausente del hogar, a cambio de determinados beneficios económicos que permiten un cierto nivel superior de vida). Aquella abdicación puede ser también debida a la degradación ética del ambiente social. Y por último, también muchas veces, esa dejación puede ser consecuencia del ataque frontal legislativo a la institución familiar, propio de las ideologías estatalistas de cualquier signo.

A la frecuente inhibición de la familia corresponde la prepotente invasión del Estado que injustamente se arroga poco menos que en exclusiva la misión educativa, en base a una empobrecida noción de bien común, entendido como interés general e incluso como interés general en relación a lo material y económico. Por eso, dentro de la depauperadora dinámica de las ideologías colectivistas, no sorprende mucho que un partido político nos diga que quiere «llevar la iniciativa cultural, la iniciativa de las ideas» en el país, porque declaran «sin hegemonía en el terreno de las ideas, no podríamos tener hegemonía en el terreno político», de manera que se sienten en «la obligación de diseñar el futuro» y de imponerlo, mediante todos los resortes de indoctrinación disponibles.

Volviendo ahora a la ética del quehacer educativo, por parte de los profesionales de la enseñanza, y teniendo en cuenta los recordados derechos primigenios de la familia a la educación de los propios hijos (dejando aquí aparte los de la Iglesia como Jerarquía, en su propio ámbito y finalidad), me parece que se pueden establecer los siguientes principios: primero: no se trata de que los profesores (y la entidad que sea, es igual) sean ayudados por los padres a «sacar adelante el colegio» (económicamente, con su colaboración personal, etc.); segundo: se trata, en cambio, de que los profesores (y la entidad que sea, es igual) ayuden a los padres a «sacar adelante la familia» en aquel aspecto esencial de sus deberes tarea primordial del matrimonio que es la educación de los hijos: deber intransferible que origina un derecho indelegable.

Si el colegio y los profesores coordinados, mancomunados, no pueden limitarse a «instruir» a sus alumnos, sino que deben acometer una tarea propiamente educativa, eso quiere decir que entran en una esfera familiar porque, como he dicho, la familia es el ámbito natural (y también sobrenatural, en virtud del sacramento del matrimonio) donde esa misión debe cumplirse primordialmente. Me parece que orienta bastante la misión educativa del centro docente, y de su profesorado, decir que entran de alguna manera en el ámbito familiar, y que el colegio, de algún modo, es una extensión del ámbito familiar.

Está claro que eso no significa que los padres puedan determinar a capricho y generalmente con escasísima o nula competencia cómo debe funcionar el colegio. Pero sí significa que los padres son responsables de lo que el colegio haga con sus hijos, en cuanto que el colegio cumple una función subsidiaria, por encargo de los padres y según su recta y formada conciencia.

Eso valdría igualmente cuando se afirmase que un determinado colegio, por la educación cristiana que imparte, promueve de alguna manera (sólo de alguna manera, porque la iniciativa es siempre de Dios, y la respuesta es siempre de la libertad de la persona) el surgir de vocaciones de servicio y entrega a Dios. También en este caso se trataría de la ayuda que el colegio presta a la familia, en relación a la tarea que los padres cristianos deben (y no sólo pueden) cumplir.

Julián Marías ha denunciado con vigor una generalizada tendencia colectivista, que origina el intento de ejercer una acción real sobre «un altísimo número de personas, cientos de miles, acaso millones», con menor coste de medios y de tiempo, mediante organizaciones que puedan «oprimir resortes que determinen acciones automáticas, que pongan en juego mecanismos de aceptación, en otras palabras, que favorezcan la pasividad». Esa tendencia, que es antagónica a la concepción cristiana de la persona y de su educación, opera ciertamente en vastos sectores de una sociedad descristianizada, y por eso mismo despersonalizante, incluso en un mundo «cuyos principios deberían ir en sentido rigurosamente contrario, quiero decir hacia la creciente personalización». Esa lamentable situación podría llevar a algún incauto a atribuir a algunos cristianos el intento de operar de aquel mismo modo, aunque con finalidad recta.

La conciencia cristiana, e incluso un recto sentir natural, impide dirigirse a la persona de otro modo que no sea apelando a su inteligencia y a su libertad, que es como Dios mismo nos interpela. Ni razones de éxito o de urgencia pueden dispensarnos de dirigirnos siempre a la inteligencia y a la libertad de la persona. Quien pensase de otro modo, denotaría una dramática ignorancia de la ética, de lo que es la persona, de lo que es la libertad y de lo que es el quehacer educativo, por no decir nada de lo que es la moral cristiana.

Para el recto entendimiento de aquella ayuda que el colegio está llamado a prestar a la familia cristiana, puede constituir una dificultad el hecho de que, por siglos, la Iglesia como jerarquía ha tenido que cumplir funciones de suplencia, en este campo como en otros: beneficencia, atención de enfermos y ancianos, acogimiento de expósitos y huérfanos, etc. La actual llamada a la responsabilidad del laicado católico, para que asuma plenamente sus funciones propias dentro de la misión total de! la Iglesia, y también como simples ciudadanos, tendría que disipar definitivamente pasados equívocos.

Pueden constituir ahora también una dificultad para aquel buen entendimiento las suplencias (frecuentemente abusivas) que, como ya he señalado, los Estados tienden fácilmente a arrogarse, incluso con fines poco claros. Suplencias que no raramente inducen a muchos padres a la irresponsabilidad, esperándolo todo del «Estado Providencia».

Por último, otra dificultad provendría de una concepción del colegio como una empresa que presta determinados servicios (nada menos que para la educación de los hijos), a cambio de obtener unos ciertos beneficios económicos. Hay que advertir a este propósito que! el colegio no es un comercio de ultramarinos o una zapatería. El primado de lo económico que están imponiendo los diversos materialismos en boga, va en esa dirección de empresa de servicios. Al respecto, puede ser ilustrativo lo que empieza a ocurrir en el campo de la medicina, (tanto en organismos estatales como en instituciones privadas): la familia o el paciente demanda judicialmente al médico, con el que se ha perdido ya toda relación personal o propiamente humana, no sólo por posible negligencia culpable o hechos análogos, sino simplemente por que el médico no ha conseguido devolver la salud al enfermo, y sin embargo ha cobrado sus honorarios. Si trasladamos este hecho al ámbito educativo, veremos que fácilmente se pueden originar situaciones muy parecidas. Es estremecedor pensar a dónde puede conducir semejante estilo de vida social: cada uno tendría que ir constantemente por la vida acompañado de su abogado.

Por todo lo dicho hasta aquí, me parece clara la urgencia de recuperar el sentido profundo de la persona, de su destinación a la bondad como ejercicio positivo de la libertad; y también el sentido profundo de la familia, como ámbito propio para el desarrollo de las virtualidades de la persona.

Los alumnos son personas, cada uno. Los profesores, también cada uno, son personas que con su quehacer profesional, en un centro adecuado ayudan a los padres a cumplir rectamente su grave deber de educar a los hijos (esto impone que los profesores estén efectivamente coordinados, que tengan un proyecto común, una finalidad última común: que cada uno aporte su específica competencia al servicio de ese ideal común; que además el centro, también por sus condiciones materiales, responda de alguna manera a esas características de «ámbito familiar»). Los padres son personas que tienen una grave obligación de justicia de proveer adecuadamente a la buena educación de los hijos, al desarrollo armónico de su personalidad como integridad humana. Cuanto acabo de decir indica que se origina una relación personal entre padres, profesores y alumnos. Todas estas personas, precisamente en cuanto tales para actuar como personas y llegar a serlo en plenitud, tienen que entrar en relaciones de solidaridad, de comunión y de cordial colaboración. Una ruptura en este sentido, en el ámbito docente, tendría graves consecuencias en cuanto al resultado educativo.

Se impone un enérgico rechazo de cualquier visión y reducción materialista del hombre, porque el materialismo en todas sus formas tiende a degradar la educación (propia de las personas) primero en «crianza» (propia de animales), luego en «cultivo» (propio de plantas) y, por fin, en «fabricación» (propia de cosas). Y todo acaba siendo una función tecnológica y económica. Se denunció hace años el intento de sustituir el cultivo por la fabricación ahora ya se suele admitir , luego el sustituir la crianza por la fabricación estamos ya empezando a admitirlo, incluso en relación a las personas humanas: fecundación artificial, «reproducción *in vitro*», etc. ; pero pocos advierten que ese creciente intento de sustitución está ya mirando a la misma educación. En el fondo es el dinamismo propio del principio de inmanencia: la *Wille zur Macht*, la voluntad de poder.

Puede también contribuir a clarificar la esencia del quehacer educativo una buena y verdadera, trascendente, filosofía del hombre: una antropología metafísica, una visión trascendente del hombre en su ser real, que vuelva a fundar sólidamente la ética, y que nos señale claramente su origen y su fin: aquella triple pregunta de origen inmemorial: ¿quién soy, de dónde vengo, a dónde voy? La fe, a nivel de catequesis, ha mantenido en muchos sitios esa enseñanza, ha seguido diciéndonos quiénes somos, de dónde venimos y a dónde vamos. Pero esto se ha perdido ya en gran parte del acervo cultural más o menos hoy en boga y bastante asimilado, y así se ha producido la llamada «crisis de identidad».

¿Quién soy? Hay que responder: una persona (y explicar qué es una persona). ¿De dónde vengo? Hay que contestar: vienes de Dios, procedes de un acto creador divino, de un acto supremo de amor. ¿A dónde voy? Y hay que proseguir: a Dios, a la unión de amistad con Dios. Y todo eso en el orden del ser, tal como la razón natural puede aprehenderlo por sí misma. Ésta es la identidad: ser nada menos que un interlocutor de Dios para siempre. Y eso me debe imponer un respeto absoluto, por cualquier persona, cualquiera que sea su situación de salud, de cultura, de situación económica: éste es -al meno- un potencial amigo de Dios.

Esa necesidad de fundación de la ética, hoy tan vivamente sentida en casi todas partes, experimentando dolorosamente el fracaso estruendoso de las ideologías reduccionistas de todo tipo, nos urge a la recuperación de la persona como creada por Dios directamente-en su alma- y destinada a la unión de amistad personal. La desaparición de Dios en el horizonte intencional -de la cultura personal y social- origina inmediatamente la pérdida de la identidad de la persona, porque la persona es tal precisamente en cuanto interlocutor de Dios, en cuanto ser dotado de inteligencia y libertad para ponerse en relación amorosa con Dios, incluso en un plano de simple naturaleza: por nuestra naturaleza y nuestro ser propio de personas. Entendido esto, no es difícil entender la relación operativa que ha de mediar entre las familias, los profesores y los alumnos.

***DIÁLOGO SEGUNDO***

*‑Resulta claro que el amor es el alma, el motor, la condición indispensable para educar. Este amor en los padres es espontáneo. Pero ¿cómo nace, se desarrolla y se manifiesta en los profesores, que deben educar?*

‑La primera observación que hay que hacer es que, en efecto, en los padres ese amor es espontáneo, pero debe transformarse en electivo. Los padres deben dar a ese amor natural un carácter ético, queriendo a sus hijos como personas, y no sólo como algo de ellos mismos. Tienen que hacer muy generoso ese amor, queriendo ‑con auténtica benevolencia‑ el bien para los hijos, y no propiamente que los hijos sean un bien para ellos. Han de procurar ser eficazmente buenos padres, sin que lo emocional o sentimental impida o deforme su acción educativa.

Se entiende que es ese amor electivo el que han de asumir los demás educadores. El amor espontáneo de los padres, sin dejar de ser natural, se hace electivo. El de los profesores comienza por ser electivo, y poco a poco ‑‑con el trato, con ejercicio‑ se va haciendo también espontáneo: el trato genera afecto.

Por otra parte, el profesor ‑si tiene realmente vocación educativa, si entiende su tarea como misión y en profundidad­ de alguna manera tiene un principio de amor espontáneo hacia sus alumnos, sólo por serlo. Pero debe ‑como los padres‑ dar carácter plenamente ético a ese afecto: ver a sus alumnos como personas, querer bien su bien. Eso suscita en cada alumno una respuesta afectiva y genera amistad: amor recíproco de benevolencia.

Aunque más adelante me detendré en este punto, quiero advertir que hoy está bastante deteriorada la noción misma de amor, que fácilmente se entiende como apetencia o deseo. El verdadero amor no es eso; es un acto de libertad, es una elección generosa por la que se procura el bien al otro.

*‑Hacer entender a los padres que son ellos los primeros educadores no siempre es fácil*. *No raramente dan por cumplida su misión llevando a sus hijos a ,un buen colegio», y casi se desentienden del resto.*

‑En efecto, esa tarea resulta a veces un tanto ardua, cuando se da todo un ambiente de pérdida del sentido ético y de su fundamento, de Dios. En principio, los profesores tendrían que encontrarse con aquella tarea ‑la conciencia educadora de los padres‑ resuelta: tendrían que encontrarse con padres que saben bien lo que quiere decir ser padres, que saben lo que quiere decir educar y que ésta es primordialmente misión suya.

Cuando los padres no saben bien eso, el buen profesor tiene una doble tarea: educar a los padres ‑como padres‑ y a los hijos. Como decía Mons. Escrivá de Bala­guer, hace bastantes años, a los directores de un colegio de Bilbao, señalándoles el orden de su atención: primero los padres, luego los profesores y por últimos los alum­nos. Sin buenos padres y sin buenos profesores, es casi imposible que haya buenos alumnos, que el colegio real­mente eduque. Por otra parte, hemos de pensar que ‑quizá especialmente hoy, por las circunstancias am­bientales‑ todos hemos de procurar educarnos unos a otros.

A aquellos padres que, enviados los hijos a un buen colegio, se desentienden ya del resto, habría que decirles que el colegio lo que hace es prolongar la acción educativa de la familia, ayudarles a cumplir su propia misión educa­tiva. Es obvio que la misión de los padres no acaba tra­yendo hijos al mundo, es preciso educarlos, ponerlos en condiciones de valerse por sí mismos, mediante la educa­ción, llevándolos a la madurez personal. Es muy impor­tante que el colegio dé garantías a los padres, pero hay que hacerles comprender que eso no basta.

*‑¿Qué efectos tiene en el niño, e incluso en el adoles­cente, la discrepancia entre el ideario del colegio y la forma de vida de sus padres?*

‑Notables. Muy negativos. La labor educativa del co­legio puede quedar prácticamente neutralizada. Es una incongruencia llevar a los hijos a un colegio que tiene un ideario ético que no se corresponde con el que los padres ‑explícita o implícitamente‑ imponen en su propio ho­gar. En ese caso, además de advertirles de eso, habría que hacerles ver que, si han procurado llevar a sus hijos a un buen colegio, no es sólo para que salgan bien instruidos, sino para que se eduquen bien, sobre todo para esto.

Puede ser el momento de recordarles que el colegio no es una empresa de servicios. A veces exigen buenas califi­caciones y casi nada más, a cambio de lo que ellos pagan. Entonces hay que hacerles notar que de lo que se trata fundamentalmente es de la educación de sus hijos, y que en esto la primera responsabilidad y la función más im­portante es la de los propios padres.

*‑En algunos casos se da la paradoja de que los padres entienden bien el ideario educativo de un colegio y lo aprecian, y por eso envían allí a sus hijos; y sin embargo, ellos mismos no asumen aquella ética en su propia vida y pensamiento.*

‑En relación con lo que ya hemos dicho antes sobre el tema, aquí hay un nuevo matiz: comprenden lo que es la educación y que sus hijos han de ser educados, pero su propia vida queda al margen. Es una extraña incongruen­cia con la que nos encontramos no pocas veces (como la del que dice que cree, pero que no practica: uno se pre­gunta en qué cree realmente esa persona). De todas for­mas, saber lo que es bueno ‑aunque sea a un nivel muy «teórico»‑ ya es algo, es un principio. A partir de ahí puede ser más fácil hacerles comprender que deben vivir ellos mismos lo que desean que vivan sus hijos; entre otras razones, porque, si no, será también más difícil que sus hijos lo vivan realmente.

*‑Los padres tienen ciertamente una autoridad natu­ral» sobre sus hijos. Pero la crisis general de autoridad les afecta también a ellos, y con frecuencia se sienten desar­mados y abdican de su ejercicio. ¿Qué hacer?*

‑Esa crisis es evidentemente uno de los síntomas de la enfermedad personal y social contemporánea, y tiene, a mi juicio, el mismo origen que la crisis de identidad a que me he referido antes. En definitiva, es porque el origen de toda autoridad está en Dios: y cuando Dios desaparece del horizonte humano, no hay autoridad que se mantenga, si no es por medios meramente coercitivos, lo que siempre es demasiado precario.

Una de las razones por las que se abdica del ejercicio de la autoridad ‑por parte de los padres y, en general, en los otros ámbitos sociales‑ está en que ellos mismos no asumen su condición de personas, entran en una dinámica de masificación y se hacen demasiado vulnerables ante las campañas de opinión pública, que acusan de tiranía cualquier ejercicio de autoridad. El remedio, por consiguiente, está una vez más en la recuperación del sentido ético de la persona.

*‑¿De dónde viene el derecho del profesor a educar a sus alumnos?*

‑Le viene del encargo que los padres le hacen: a él personalmente o ‑lo que es más frecuente‑ al centro docente que presenta un ideario y unas características que corresponden a lo que los padres (legítimos y primordiales educadores) quieren para sus hijos. Los padres, al confiar sus hijos a ese colegio, ponen en los profesores una parte de su propia autoridad y de su propio derecho educativo; pero deben controlar su recto ejercicio.

*‑ ¿Cómo se puede ayudar a alguien ‑padre, profesor o alumno‑ a recuperar su identidad de persona?*

‑El medio radical es intentar ponerle ante Dios, ayudarle a asumir la responsabilidad que tiene ante la interpelación que Dios mismo le hace directamente: debe responder ante Dios de lo que hace.

*‑ ¿Cuáles son los componentes del buen amor, que está en la base misma de una buena educación?*

‑Concisamente puedo decir que el buen amor ‑el amor honesto, decía Aristóteles‑ consiste en querer el bien para el otro. Por tanto, los componentes son tres: querer (ejercicio de libertad, elección y no mero deseo o apetencia), el bien (lo que realmente es bueno, va a hacer bien), al otro (y no directamente a uno mismo). Sobre este tema volveré con detenimiento.

*‑Siendo mi labor educativa, como profesor, subsidiaria de la de los padres, ¿tengo derecho a educar al alumno según lo que yo entiendo como ética natural, cuando eso difiere de lo que entienden sus padres?*

‑Es claro que el profesor debe respetar la libertad de los padres, que Dios mismo respeta: esa libertad queda salvaguardada, toda vez que los padres eligen el colegio que quieren para sus hijos. Si no están de acuerdo con el ideario del colegio, no deben llevarlos allí. Si, conociendo ese ideario, los llevan, es que desean que sus hijos sean educados en conformidad con él, y confieren a los profesores el derecho a hacerlo.

Por otra parte, aquí no estamos tratando de «opiniones», hemos descartado cualquier relativismo ético. El profesor debe actuar en base a verdades morales. Su primer deber es precisamente éste: tener una sólida formación ética, y educar en plena conformidad con esos fundamentos universalmente válidos. Si parece, en algún caso, que los padres discrepan, hay que ayudarles a formarse éticamente ellos mismos, también para que no neutralicen la labor educativa del colegio. Y de eso ya hemos tratado antes.

Si, en algún caso, los padres no quieren para sus hijos esa educación, hay que decirles que se han equivocado de colegio.

*‑Un centro educativo tiene su ideario ético. Una familia tiene otro distinto. ¿Cuál de los dos ha de prevalecer?*

‑Un centro que sea propiamente educativo surge, o debería surgir, en la medida en que tiene un ideario ético. Y entre católicos, hemos de decir: en la medida en que asume la enseñanza moral de la Iglesia, tal como la propone el Magisterio.

Entonces, el supuesto es que la familia no tiene ese mismo ideario. Si no lo tienen por ignorancia, hay que ayudarles a que lo tengan. Si se niegan a asumirlo, lo que deben hacer es buscar un colegio concorde con sus ideas.

Si se tratase del caso inverso ‑familias con recto sentido ético que no hallan un centro educativo adecuado‑, los padres deberán tratar de hacerlo surgir, ya que se trata de un aspecto de su primordial deber como padres: la educación integralmente humana de sus hijos.

*‑Un problema más difícil aparece cuando la familia está en sí misma dividida: por ejemplo, cuando los padres están separados.*

‑En efecto, eso es dramático: antes que para la relación entre colegio y familia, para la familia misma y para los hijos, también en su proceso educativo. El hijo es una síntesis viva de su padre y de su madre (y tendríamos que añadir: y de Dios, que ha intervenido, creando el alma de la nueva criatura). Esa síntesis es biológica y es también psíquica, y tiene que serlo moral. Aquella separación es como un corte en el centro mismo del alma. Los psiquiatras conocen muy bien las consecuencias patológicas que muy fácilmente tiene en los hijos la separación de sus padres.

¿Qué pueden hacer los profesores en un caso así? Manteniendo el respeto y la veneración que los hijos deben a sus padres, intentar suplir aquella dramática falta de unidad. En cada caso habría que ver con cuidado el modo mejor de conseguirlo, en bien de la persona del alumno.

*‑Fácilmente puede ocurrir que el alumno tenga un entorno ‑familiar, social, recreativo‑ donde domina una ética hedonista, en contradicción con la que recibe en la educación que el colegio le imparte. ¿No se corre el riesgo de alimentar en él una actitud altiva: erigirle en juez de los suyos y de su ambiente vital?*

‑En primer lugar, quiero decir que «ética hedonista» es una contradicción en los términos. El hedonismo es antiético. Por tanto, hablemos simplemente de un ambiente hedonista.

El esfuerzo educativo del centro docente de que se trate consiste, ciertamente, en formar éticamente al alumno: dotarlo de criterio moral, que esté en condiciones de discernir el bien del mal. Entonces tendrá que hacer sus propias valoraciones, pero efectivamente sin altivez. Tendrá que juzgar hechos, con criterio objetivo; pero no tiene que juzgar personas.

A este respecto, una parte importante de la educación que hay que impartir es precisamente esto. Con Ronald Knox, podemos decir que, al juzgar, realizamos una función que definitivamente compete sólo a Dios. Cuando juzgamos legítimamente, cumplimos una «función delegada», y entonces hay que hacerlo «divinamente»: no sólo con máxima equidad, sino con entrañas de misericordia (Santo Tomás afirma que la justicia sin misericordia es crueldad). Y cuando no tenemos la misión de juzgar, estamos ejercitando una función usurpada: por tanto, hay que abstenerse. Esto vale incluso para uno mismo, como recuerda San Pablo, al decir que, aunque de nada le remuerde la conciencia, no por eso se tiene por justificado, porque el que juzga es Dios. Y vale con mayor razón cuando se trata de los demás: sólo Dios lee en los corazones. Pero de ahí no se puede concluir que la calificación ética de los hechos o las obras sea en sí misma incierta y relativa. Lo bueno es bueno; y lo malo, malo. Y hemos de procurar que nuestras intenciones correspondan a esa bondad objetiva. Sin embargo, sólo Dios sabe hasta qué punto aquel hombre lo procura o no, y hasta qué punto es responsable. Cada uno debe procurarlo, y ayudar a los demás a que lo procuren. Eso es todo.

*‑En los últimos años se habla con mucha frecuencia de ética: en la vida profesional, social, política. ¿Qué se entiende en esos casos por ética?*

‑Pueden ocurrir varias cosas, alternativas o simultáneas. Una, que esas personas tengan realmente sentido ético, al menos en un cierto grado, con el que sepan lo que realmente es bueno y deseen hacerlo y que se haga. Otra posibilidad es que quienes esgrimen ese calificativo, piensen simplemente que sus potenciales oyentes tengan aquel sentido ético, aunque ellos mismos ya no lo conserven, y por tanto vayan a responder positivamente a una propuesta que se autocalifica como ética. Tercera hipótesis ‑nada favorable‑: un uso fraudulento del término ético, para pasar de contrabando una mercancía averiada. Supongo que esto último sucede muy raramente.

*‑No resulta nada fácil* *mantener plena coherencia entre los principios éticos y la propia conducta, también educativa, si la sociedad en la que trabajamos no piensa ni vive así.*

‑Es muy cierto, ya me he referido antes a la necesidad de fortaleza para la vida ética. Pero ahora me interesa hacer una precisión: la sociedad no piensa, la sociedad no quiere, no es propiamente sujeto de vida ética. Piensan y quieren las personas singulares, cuando quieren realmente pensar y querer, y no se disuelven en la masa anónima e irresponsable, haciéndose entonces manipulables y siendo meros transmisores pasivos de lo que algunos piensan y quieren, y que se ocultan tras la máscara de «la sociedad», «nuestro tiempo». «la historia», etc. El esfuerzo de educación ética debe dirigirse a las personas, para que éstas ‑con sus relaciones y su acción pública‑ conformen una sociedad calificable de éticamente buena.

En esa acción educativa hay que iluminar la inteligencia, pero a la vez hay que solicitar la voluntad, el buen amor, y ayudar a que la repetición de actos libres genere hábitos, virtudes, capacidad y modos estables de obrar bien. Precisamente porque la educación no es mera instrucción, la importancia de los padres, y en general de la familia, es tan decisiva. Es capital hacérselo comprender: hacerles ver que se les está ayudando en una misión que fundamentalmente les compete a ellos.

*‑¿ Cómo se puede hacer ver a la sociedad que este planteamiento ético pertenece al orden natural, y no es algo que deriva sólo de la fe católica, del ámbito sobrenatural?*

‑Insisto aquí en que no se trata de hacérselo ver a la sociedad, porque la sociedad no ve. Se trata de hacérselo ver a las personas, y que luego efectivamente esas personas trabajen por crear un ámbito social, unas condiciones de vida social que permitan a las personas vivir como personas.

Cuanto vengo diciendo pertenece a la persona como tal, y no es exclusivo de nuestra fe religiosa. La Revelación divina nos manifestó muchas verdades trascendentes de suyo asequibles a la razón natural, junto con otras que sólo podíamos conocer por positiva revelación divina. Durante los primeros siglos de Cristianismo, la esforzada e inteligente labor de teólogos y filósofos fue haciendo ver cuáles eran unas y cuáles las otras. El rechazo, al menos «metódico». de la fe, ha vuelto a perder muchas de esas verdades naturales. Ahora nos toca recuperarlas y mostrarlas como tales.

*‑Pero, en la comunicación de esas verdades, parece indispensable la autoridad, tanto en los padres como en los profesores, y no sólo las demostraciones racionales.*

‑En efecto. Sobre todo, cuando el educando no ha alcanzado la suficiente madurez intelectual y moral. Ya Aristóteles afirmaba que siempre se empieza a saber creyendo: cualquier padre y cualquier educador lo experimenta a diario. Sin embargo, aun después es necesaria una cierta autoridad (más que potestad): es la autoridad que dimana de una inteligencia bien cultivada, y sobre todo la autoridad que procede de una buena y coherente conducta moral, que manifieste inequívocamente la rectitud del buen amor que informa la acción educativa. Al respecto, Kierkegaard habla irónicamente de aquellos educadores que son semejantes a un profesor de natación que no supiese nadar, que supiera sólo «cómo se nada», y así enseñara siempre «en seco», con miedo de que un alumno le tomara en serio y se echase al agua: porque tal maestro no estaría en condiciones de prestarle ayuda.

*‑¿En alguna medida son responsables las familias de una adecuada retribución económica a los profesores?*

‑Sí, y lo son también los organismos públicos. Para eso, es importante que comprendan rectamente lo que es la educación y lo que ha de hacer el colegio: que no lo vean como un comercio o una empresa de servicios, intentando entonces obtener el máximo beneficio con el mínimo coste. Los profesores han de ser considerados como personas que desarrollan una función de alto valor personal, y hay que atender a que sus necesidades estén dignamente cubiertas, de modo que no se vean obligados a ejercer otras tareas extraeducativas para poder equilibrar su propio presupuesto familiar, porque esto redundaría negativamente en su misión educativa.

*‑A la vista de la generalizada situación actual, con aquellos reduccionismos que llevan a no ver en la educación más que crianza cualificada, cuando no fabricación, ¿cabe un razonable optimismo hacia el futuro?*

‑Sí, categóricamente sí. Después de la lectura del último libro de ética metafísica que he publicado, un amigo muy querido me dijo: Es un libro honesto, riguroso y optimista. Como mi diagnóstico de la situación actual es más bien severo, le pregunté: ¿Optimista? Y me respondió inmediatamente: Sí, porque tú crees que esto aún tiene remedio.

Sí, estoy firmemente persuadido de que esa situación tiene remedio, porque sé que la persona es libre. Desde un punto de vista cristiano, hemos de ser muy optimistas, porque tenemos fuertes garantías de éxito, al menos final. Pero incluso desde una perspectiva natural, tengo una gran confianza en la inteligencia y en la libertad de las personas, confianza teoréticamente fundada y prácticamente experimentada. Mi optimismo no es ingenuidad, no procede de la necedad de «cerrar los ojos a la realidad» ‑como prevenía en *Camino* Mons. Escrivá de Balaguer‑, sino de saber que Dios ha creado a la persona humana con amor y por amor y para el amor.

Lo negativo no es nunca el diagnóstico, sino la enfermedad. El diagnóstico certero es el principio de la curación, si el enfermo tiene conciencia de su enfermedad y admite el tratamiento. Una gran parte de las personas que forman la sociedad contemporánea está gravemente enferma, desde el punto de vista ético. Hecho el diagnóstico, y conocida la farmacopea, hay que proceder sin demora al tratamiento terapéutico. Es muy difícil hacer un pronóstico, precisamente porque hay que solicitar la libertad de las personas, y no es una acción mecánica, ni biológica, ni psíquica, sino ética. En términos generales, quizá debamos trabajar hoy a largo plazo. En relación con una persona determinada, casi siempre se puede trabajar a medio y aun a corto plazo, si se lo1ra establecer con ella un trato personal y personalizador. Esta es mi persuasión doctrinal y mi experiencia práctica.

Por otra parte, cabría recordar aquí el consejo de Goethe: hay que tratar a la gente mejor de lo que es, porque si no, la haremos peor de lo que es.

**III. EDUCAR EN LA LIBERTAD Y PARA LA LIBERTAD.**

La noción ya esbozada hasta aquí del quehacer educativo nos hace ver esa tarea como una acción personal, en la que el educador se pone en juego íntegramente a sí mismo. Una maquina, un medio audiovisual, un ordenador no puede educar. Con él se logrará, a lo sumo, instruir un poco. Pero no más, y eso incluso en el supuesto de que tal medio sea personalmente dirigido y sobre la base de un mínimo de relación interpersonal.

La educación es una acción personal, realizada por personas, dirigida a personas, y que tiene como objetivo el desarrollo de personas cabales, de hombres íntegros. Todo intento de convertir esa humana y humanizadora tarea en una acción mecánica es una tergiversación, de dramáticas consecuencias, y que tiene su origen en una reduccionista visión del ser, en una reducción a lo material y cuantitativo.

 En la educación, el maestro ejercita su inteligencia -no sólo su razón- y también su capacidad afectiva. Y de este modo se dirige a personas, teniendo como objetivo el desarrollo de hombres íntegros, de personas realmente humanas.

Vienen aquí muy a propósito unas palabras de Sóren Kierkegaard, aquel gran filósofo cristiano de la singularidad. «En sentido divino -escribe- es verdad, eternamente, cristianamente, como dice San Pablo, que "sólo uno alcanza la meta", y eso no está dicho en sentido comparativo, porque la comparación considera a los otros. Quiere decir que cada hombre puede ser *ése*, ayudado por Dios; pero que sólo uno alcanza la meta». Eso implica la necesidad absoluta de que cada uno se ponga fundamentalmente en relación personal con Dios. Y continúa el filósofo danés: «Él, el gran Examinador, dice que sólo uno alcanza la meta. Eso significa que cada uno puede y debe ser este *uno*, pero sólo este uno alcanza la meta. De ahí que, donde hay una multitud, una muchedumbre, o donde el significado decisivo del hombre está unido al hecho de que hay una multitud, es seguro que allí nadie está trabajando, viviendo, esforzándose por alcanzar la más alta meta, sino sólo por conseguir una u otra meta terrena; ya que sólo es posible trabajar para la meta eterna y decisiva donde hay uno, y ser este uno, que todos podemos ser, es permitir a Dios que nos ayude».

Es bien conocido de la psicología social —y mucho antes lo sabía ya el buen sentido ético— con qué facilidad se despersonaliza el hombre, si perezosamente se sumerge anónimo en la «masa». Así lo afirma también Kierkegaard: «Una multitud es, en su mismo concepto, la mentira; porque hace al individuo del todo impenitente e irresponsable, o por lo menos debilita su sentido de responsabilidad al reducirlo a una fracción». Por eso suelo decir, respecto de personas, que no me interesan los tantos por ciento.

Sólo cada uno, en su singularidad, es el destinatario y el responsable de la verdad y del amor: todos, pero cada uno, como persona entre personas. Eso es realmente educar. Intento particularmente difícil en un mundo -una cultura, unas categorías de pensamiento, unos modos de vivir- que ha sacralizado lo colectivo, lo masivo, lo impersonal: es el *man* heideggeriano: se dice (*man sagt*), se hace, se piensa..., todo anónimo e irresponsable, expresable efectivamente en tantos por ciento, en cantidad.

No es cierto que la verdad y el bien tendrán más fuerza y más poder de expansión cuanto mayor sea el número de oyentes simultáneos. Mi experiencia me dice incluso que, con mucha frecuencia, el grado de penetración es inversamente proporcional al número de personas que oyen: al dirigirse a la masa, generalmente cada uno toma sólo una parte alícuota de lo dicho. En cambio, cuando uno es interpelado personalmente, responde o puede responder con todo su ser, y asumir plenamente la responsabilidad de su respuesta. «Vosotros -insiste Kierkegaard, en *Mi punto de vista*-, los que decís eso (que la verdad y el bien tendrán más fuerza y expansión si lo oyen muchos a la vez), ¿os atrevéis a sostener que los hombres considerados como multitud están igualmente dispuestos para la verdad como para la mentira, siendo la primera muchas veces de mal sabor, y estando la segunda preparada siempre de modo muy delicado? Eso, para no hablar del hecho de que hace más difícil aceptar la verdad el tener que admitir que uno ha estado equivocado. ¿o es que quizá osáis sostener también que la "verdad" puede ser entendida con la misma rapidez que la falsedad, la cual no requiere conocimiento preliminar, ni enseñanza, ni disciplina, ni abstinencia, ni abnegación, ni honesta preocupación sobre uno mismo, ni labor paciente?» Y todos éstos son los requisitos para educar. Cálida y afectuosamente hay que exigir del educando estas condiciones: disciplina, abnegación, honesta preocupación por ser bueno, labor paciente. La mentira puede entrar sin ninguna de estas condiciones. La verdad y el bien, no.

Educar es edificar. (El término «edificante» está ahora casi sin curso legal: habrá que revalorizarlo, a base de reservas-oro). «Toda persona seria que sepa lo que es la edificación -toda, tanto alta como baja, sabia como simple, mujer como hombre, toda persona que se haya sentido edificada y haya sentido a Dios cerca de ella- estará incondicionalmente de acuerdo conmigo en que es imposible edificar o ser edificado en masa, aún más imposible que estar enamorado *en cuatro* o *en masa*. La edificación, incluso más expresamente que el amor, se relaciona con el individuo personal. El individuo -no en el sentido del individuo especialmente distinguido o especialmente dotado, sino el individuo en el sentido que todo hombre, absolutamente todo hombre, puede y debe ser- tendría que estar orgulloso de serlo», al saber que es la condición para alcanzar la meta de la plenitud eterna de la persona,

Esto exige recuperar la conciencia profunda de estar siendo directamente interpelado por Dios, y así invitado a salir de su anónimo «ser-en-el-mundo», y de su insignificante existir como mera fluencia temporal (que es lo que, desde un punto de vista descriptivo y analítico, ha teorizado certeramente Heidegger). «A pesar de lo mucho que pueda haber de confuso, malo y detestable en los hombres que se han convertido en esa cosa irresponsable y sin posibilidad de arrepentimiento que llamamos la masa", "la multitud", hay mucha verdad, dicha y amor en ellos cuando se logra hacer presa en lo individual. ¡En qué alto grado los hombres se convertirían en hombres y en hombres amables, si se convirtieran en individuos delante de Dios!» Es a esto a lo que debe tender en definitiva la educación: a que el educando asuma la responsabilidad de sus decisiones, solicitando su libertad y enseñándole a ejercitarla de modo inteligente, también con el ejemplo, con el testimonio del propio hacer y vivir.

Quizá nunca como en nuestro tiempo ha habido una conciencia tan viva de la libertad individual. Pero probablemente tampoco nunca se ha perdido como ahora el fundamento y el sentido de la libertad, que -como advierte Viktor Frankl, desde su experiencia psiquiátrica se entiende como «libertad de» (como la de la fiera no enjaulada) y ya no como «libertad para»: la finalidad, el sentido de la libertad y, por tanto, al fin, de la misma vida. Así, frases como «libertad ¿para qué?» (título de una famosa obra de Lenin) o «el hombre es un ser condenado a la libertad» (Sartre) no eran siquiera imaginables en tiempos más iluminados por la fe católica, en tiempos más inteligentes.

La plena conciencia de la libertad como propiedad esencial de la persona humana en cuanto tal, entró en el mundo y se desarrolló con el Cristianismo. Hegel hace esta comprobación histórica, advirtiendo cómo en el mundo oriental sólo el *déspota* era realmente libre; y cómo la misma cultura grecorromana reservaba la libertad al ateniense o al ciudadano romano, en cuanto tales, en virtud del censo, pero se negaba al hombre común, hasta llegar a la afirmación de que había hombres «naturalmente esclavos» (Darwin hace la misma afirmación respecto de los africanos). Por primera vez en la historia, el Cristianismo hace de todo hombre un ser libre, en cuanto que todo hombre ha sido directamente creado por Dios, y llamado a entrar así en comunión personal y eterna con El (y estoy hablando en términos filosóficos, de razón natural, y no formalmente de Revelación divina). A partir de ese momento, se puede decir que toda la historia del pensamiento consiste esencialmente en el intento de comprender esta realidad, y de hallar a esta trascendental afirmación un fundamento inteligible, que -contra el «necesitarismo» de la filosofía pagana y de la neopagana- está en la absoluta libertad de todo acto creador divino, como afirmó incansablemente Duns Escoto.

El acto creador de Dios es radical y absolutamente libre, indeducible de la misma esencia divina. Y esa libertad con que Dios nos crea es el fundamento de la libertad participada de la persona, de toda persona creada. Antes que elevarnos a la «libertad gloriosa de los hijos de Dios» (San Pablo), la Redención de Cristo nos restituye la libertad natural, que es propia de toda persona humana, y que perdimos en parte con el pecado. La libertad aparece en nosotros en grado suficiente como para que seamos responsables de nuestros propios actos, pero es efectivamente una libertad disminuida, una libertad vulnerada: cada uno lo experimenta en sí mismo.

Desde una buena metafísica del ser, se puede afirmar sin reticencias que el hombre es un ser para la libertad, que el hombre es definitivamente libertad, que la libertad es su propiedad y el elemento primordial y originario del ser del hombre, mediante el cual la persona humana se pone como «diferente» y no sólo como algo «más» respecto de los demás seres de la naturaleza (C. Fabro). Los seres no personales -animales, vegetales, cosas- tienen entre sí una graduación de más y menos. El hombre aparece no como uno más, como un animal más evolucionado o perfecto; sino como radicalmente diferente, en virtud de la libertad, que le es dada con su ser y para su ser, que tiene en propiedad privada: su ser es suyo, y por eso lo son sus actos, de los que es dueño, y los pone si quiere.

La libertad coincide con la esencia misma del hombre, y no es sólo o principalmente -como afirmó durante siglos la Escolástica decadente- una característica o propiedad de la volición humana. La libertad creada -participación de la divina en los seres personales, y no en los simplemente materiales- es el núcleo mismo de toda acción realmente humana. Una acción es específicamente humana cuando es un acto libre. La digestión, por ejemplo, no es propiamente un acto humano, aunque sea un acto del hombre. Por tanto, es la libertad lo que confiere *humanidad* a todos los actos realmente humanos, y por eso a cualquiera de las esferas sectoriales de la actividad del hombre, y así a la educación. De ahí que haya afirmado que el educador tiene que ponerse en juego a sí mismo, porque su acción tiene que ser un acto humano, un acto consciente, libre, dirigido a una finalidad noble elegida, que es el ser del otro, su bien: el recto ejercicio de la libertad del educando.

Es claro que no hablo aquí de la «libertad de indiferencia», que es la situación de la voluntad humana ante bienes que no la necesitan, que no la atraen de modo ineludible, y que es lo que fundaría la «indiferencia». Me estoy refiriendo a la libertad fundamental, que no se dirige al mero orden de los medios, sino al orden de los fines últimos. Aun no conocido exhaustivamente, Dios es suficientemente conocido por mí como Dios, como bien absoluto, como el bien por esencia: y eso no puede dejarme indiferente. Y sin embargo, yo permanezco libre ante Él para darle una respuesta, positiva o negativa, de reciprocidad al amor con el que me ha dado al ser -y con el que me destina a la unión amorosa con Él- o de rechazo. Se trata, pues, de la libertad que tenemos ante nuestro propio fin, y que así nos hace responsables de nuestro destino eterno: seremos eternamente lo que aquí, en el tiempo, hayamos querido ser.

Esa libertad consiste en la autoposición total de nuestro propio acto, supuesto el ser. Es la propiedad del ser dado a la persona creada por Dios mismo, al crear su alma espiritual, porque cada alma es el término de un acto creador singular de Dios: hasta ahí llega la razón natural, con estricto rigor demostrativo. Ese ser personal es dado a la persona directamente por Dios, creando el alma, que infunde en la materia organizada que aportan los padres. Y como el ser es activo de suyo, la propiedad de su ser constituye a la persona en propietaria de sus actos. Mi libertad muestra que mi ser no es un préstamo que me hace el cosmos, durante el arco de mi existencia temporal, para que cumpla una función ecológica. Si soy dueño de mis actos, es que soy dueño de mi ser. Propiamente no han sido mis padres quienes me han dado el ser. Me lo ha dado directamente Dios, cuando mis padres han puesto ciertas condiciones que Él estableció en la naturaleza humana. Y Dios me lo ha dado: ahora es mío para siempre. Y siendo el ser activo de suyo, por lo mismo que soy dueño de mi ser lo soy de mis actos: soy libre.

Así, el sentido último de esa libertad fundante -de esa libertad profunda, cuyo recto ejercicio es el objetivo de la educación- y su acto propio es el amor de benevolencia, que es el amor con el que quiero el bien para el otro en cuanto otro. Se trata de querer al otro en cuanto otro, querer su bien y procurarlo; en contraposición a la necesidad con que el hombre quiere el bien para sí mismo. La persona apetece o desea en cuanto indigente o necesitada; y ama en cuanto tiene excedencia de ser y de obrar, en cuanto puede querer algo que estrictamente ella no necesita.

La libertad de Dios en la creación se pone de manifiesto en cuanto que Dios, precisamente por ser Dios, ni ontológica ni moralmente (conveniencia) necesitaba crear. Y asi el hombre se advierte libre al ver que puede querer algo que estrictamente no necesita. Hoy se ha hecho frecuente -y es una señal más de la creciente animalización de la imagen del hombre- establecer como criterio decisivo de actuación o no actuación el «me apetece» o «no me apetece». Es sorprendente oír esa respuesta al solicitar a alguien para un acto de índole espiritual: es señal clara de que quien así responde ya ha perdido el sentido de su libertad.

El acto esencial de la persona es la dilección, el amor electivo, por el que libremente el amante se entrega al amado: radicalmente a Dios, que es Amor y que es el único que puede fundar una entrega absoluta; y derivadamente a todos aquellos a quienes Dios ama. Con este amor de benevolencia y con este don de sí, se puede solicitar el acto espiritual del educando, su don de sí, y es así como se educa al hombre como persona. La recíproca benevolencia es lo que hace la unión de amistad, comunión de vida y comunicación de bienes. Esta definición de amistad aparece ya en el libro VIII de la *Ética a Nicómaco*, de Aristóteles: siendo precristiana, es profundamente certera. La amistad es el amor recíproco de benevolencia que hace del otro un *alter ego* y origina fusión: el otro viene a ser mi yo, y mi yo es para él el suyo. Eso es comunión de vida, no necesariamente en sentido material, sino en sentido afectivo, espiritual; y eso es comunicación de bienes: todo lo mío es tuyo, yo mismo soy tuyo, libremente te pertenezco, por amor. Es ahí donde hay que situar el quehacer educativo. Esa comunión de vida crea el ámbito educador adecuado en el centro docente, que viene por eso a ser una prolongación del hogar. Y allí se produce la comunicación de bienes, donde el educador da al educando lo mejor que él mismo tiene y estima como mejor.

De cuanto vengo exponiendo se sigue el entendimiento de que el doble precepto fundamental de la ley moral natural sea el precepto del amor. Con Santo Tomás de Aquino, hay que hacer notar que todos los preceptos del Decálogo son preceptos de ley natural, aunque hayan tenido que ser positivamente revelados por Dios, debido a aquella herida de ignorancia en nuestra inteligencia que el pecado produjo, y que hizo «moralmente» necesaria una revelación, toda vez que su conocimiento era condición de vida moral, propiamente humana. Siendo en sí mismos diáfanos -y ahora podemos verlo bien-, sólo con dificultad y tiempo podían ser conocidos por todos, sin mezcla de error.

Por eso, decía, es el gran precepto del amor, y sólo él, lo que da fundamento y sentido a cualquier obligación ética. «Amarás a Dios con todo tu corazón y sobre todas las cosas, y al prójimo como a ti mismo»: es decir, amarás electivamente al prójimo como natural o espontánea y necesariamente te amas a ti mismo. Todo otro deber ético deriva de este precepto fundamental, y de él recibe su fuerza de obligar. Quitado este mandamiento supremo -es lo que está sucediendo actualmente- todas las obligaciones morales van cayendo, una tras otra. El fin último de cada hombre -ya a nivel estrictamente natural- es la unión de amistad con Dios: amor recíproco de benevolencia, con comunión de vida eterna y comunicación de bienes divinos. El amor de Dios lo tengo asegurado, puesto que «Él nos amó primero». Se trata -eso es la ética- de que yo le corresponda, de que le entregue a Dios mis propios bienes, empezando por mi libertad, y así me haga capaz de recibir los suyos, que Él quiere darme, y para los que me ha creado. El fin último del hombre es la unión de amistad con Dios, y con Él y por Él con las demás personas creadas, sus potenciales amigos. La recta vida moral es la que se ordena a este fin, y lo va realizando en el tiempo.

Dios obra por amor, pone el amor y quiere sólo amor, correspondencia, reciprocidad, amistad. Y de ese amor de amistad sólo la libertad es capaz: así Dios me ha hecho libre, porque es la única manera de obtener ese amor de benevolencia. Por eso la recurrente pregunta «¿Cómo puede Dios permitir...?» es una pregunta sin sentido, es una ignorancia del sentido profundo de la libertad, como capacidad de amar. No hay otra manera de obtener amor de benevolencia que dar al otro la libertad de que me quiera si quiere. Si le coacciono, si le privo de libertad, lo que obtenga no será ya amor, serán satisfacciones o utilidades, pero no amor.

Así que, después de decir -también a nivel de ética y de metafísica, de teología natural- que «Dios es Amor», hay que proseguir: y el hombre terminativa y perfectamente es amor. Y si no es amor, no es propiamente hombre: es un hombre frustrado, inhumano, autorreducido a cosa. De esto todos tenemos experiencias vivas y concretas. La persona inhumana es la persona que no ama. Pero sólo se es amor si se ama, si se quiere en libertad. El quehacer educativo tiene como fin enseñar esto, ayudar a hacerlo.

Cuando más perfecta es una causa, tanto más autónomos son sus efectos, más les participa su propia perfección, y por tanto su propia causalidad: les hace capaces de hacer lo que la causa ha hecho. Así, por ejemplo, los padres tienen que hacer a sus hijos capaces de valerse por sí mismos. Y el educador tiene que formar educadores: porque todo hombre, en definitiva, está destinado a educar de algún modo a otros, en el ámbito familiar, en el profesional, en el de amistad, en el social. Debemos ser educativos al menos con nuestra conducta.

La misión del educador es formar educadores, hombres capaces de educar. Todo defecto de causalidad genera dependencia. Por eso sólo la Omnipotencia puede crear. Es una demostración de la existencia de Dios, a partir de la libertad humana: una aplicación de la IV vía tomista. Sólo Dios puede de la nada poner seres que son en sí mismos y de algún modo por sí mismos, y no como algo del Ser que los causa. Esto se pone particularmente en evidencia en el caso de las personas creadas: en cuanto que por sí mismas, libremente, tienen que alcanzar su propio fin, que es el fin para el que Dios les ha dado el ser, el amor.

La libertad nos ha sido dada por Amor y para el Amor. Poder querer el mal o querer mal -afirmaron ya Boecio y San Anselmo- no es de la esencia de la libertad, ni parte de ella; aunque en la criatura sea su signo: como el humo puede serlo del fuego, sin ser de la esencia ni parte del fuego, precisamente en aquel fuego que no es totalmente fuego: es signo de que hay fuego precisamente donde no quema. Es esto exactamente lo que ocurre con nuestra libertad participada: su deficiencia, la posibilidad de venir a menos, de no querer al otro en cuanto otro, es signo de que soy libre, pero no es de la esencia de mi libertad. Por eso hay que afirmar que Dios es libre, en si mismo y no sólo respecto de las criaturas; y que el bienaventurado sigue siendo libre soberanamente, en su gozo inasible.

No se puede confundir la libertad con la noción de una independencia absoluta, porque en ese caso la libertad divina sería imparticipable: Dios no hubiese podido crear seres libres, y sin embargo los ha creado.

El acto propio de la libertad es la elección del fin, y es a esto a lo que llamamos dilección o amor electivo (de ahí el adjetivo derivado «predilecto»), que es bien diferente de la aspiración natural a la felicidad. Éste es uno de los reproches fundamentales que hay que hacer a la mayoría de los tratados de ética en uso, que arrancan —como hacían los paganos— del deseo natural de felicidad, y tratan de ver cómo puede satisfacerse ese deseo: y entonces estamos en el plano de la necesidad, que era el plano en el que se movía la ética precristiana, ignorante de la —persona y de su libertad y siempre a la busca de la necesidad racional y «demostrativa».

Es precisamente la elección del fin lo que funda la moralidad o ética del obrar humano: mi acto humano se cualifica moralmente por el fin último al que lo destino y dirijo. Ciertamente el hombre quiere todo lo que quiere bajo la razón genérica de bien (y así se oye con frecuencia, a título de exculpación: yo no he querido hacer el mal). Pero, y aquí está la alternativa que sólo es dada a la criatura espiritual, a la persona, esa bondad puede ser de lo que es bueno en si y por si, o sólo de lo que entiendo que es bueno para mí, de lo que responde a mi apetencia y a mi *necesidad*, real o generada por mi desordenado amor propio. Como sucede con la droga, todas las formas de amor incondicionado de sí generan dependencia, necesidad (por ejemplo, de aprecio, de admiración, de poder, etc.). A este propósito es oportuno recordar al educador -al «testigo de la verdad», como dice Kierkegaard- que no debe hacerse admirar, sino que tiene que hacerse imitar; en cuanto advierta que le están admirando, ha de rectificar, porque allí hay una trampa: al colocar al modelo lejos de nuestro alcance, empezamos a justificar nuestra inhibición, que enmascaramos con la admiración del ejemplar.

Cuando la persona se quiere absolutamente a sí misma, la libertad se autoanula, y el hombre apetece ya como un animal o incluso como una cosa. Y entonces yo, que soy naturalmente bueno en cuanto criatura de Dios -que es bueno, que es la Bondad misma o por esencia-, me hago a mí mismo infranaturalmente malo, al querer mal el bien que quiero, contra el querer bueno de Dios, que quiere -porque me ama- que yo quiera bien y que lo haga libremente, por amor generoso y liberal, con el mismo amor generoso y liberal con que El nos quiere a todas las personas, y con el que nos ha dado, en consecuencia, el ser y la libertad.

El moderno intento de establecer una ética sin Dios, hace que la humanidad esté oscilando entre la negación del individuo, absorbido por el Sistema racionalista (idealista o materialista, la diferencia aquí es irrelevante) y la posición del individuo irracional, sin relación alguna al Absoluto, en indiferencia anárquica, abandonado a la desesperación de su finitud constitutiva, sin causa ni sentido, como «pasión inútil» (Sartre), extinguiéndose en la fugacidad del decurso temporal (Heidegger): el Estado policiaco o la demencia heroinómana, la esclavitud o la evasión artificial e imaginaria. Sin la persona, todo es férreamente necesario. Sin Dios, todo es indiferente. Y en uno y otro caso, la libertad queda sin objeto, abandonada al devenir implacable o al azar ciego y angustioso.

Cuando la vida se establece como propiamente humana -cuando la persona se advierte como «alguien delante de Dios y para siempre»-, lo primero que hay que hacer es asumir la responsabilidad que la libertad comporta, y excluir la indiferencia estética y la indolencia voluptuosa y cínica y el «ya veremos más adelante». Hay que querer querer, que es como se comienza a amar. La verdad del ser funda la libertad; y por esa libertad fundada, la persona accede -si quiere- a la verdad, a la Verdad de Dios y a la verdad de sí como persona, que es la verdad que libera. La libertad humana es correlativa a la libertad divina de la creación, es la libertad del amor: del Amor divino al crearme, y del amor humano de reciprocidad u obligada correspondencia. Ésta es la libertad fundante que da sentido y validez a lo que Heidegger llama las «libertades ónticas», a las libertades fundadas o aplicaciones de la libertad en el plano de los medios, en los ámbitos sectoriales de la existencia humana.

La única manera seria y estable de sustentar esas libertades, y de defender a la persona humana en ellas, es constituirla en libertad, es ayudarle a comprenderse y a quererse como «alguien delante de Dios y para siempre», y a obrar en consecuencia. Cuando esto se hace, el hombre es ya verdaderamente libre. Y entonces se enfrenta a los bienes finitos (incluido él mismo) con pleno señorío de sus actos, con plena libertad.

Éste es el carácter ético del quehacer educativo, éste es su fin, y es lo que compromete a la persona misma del educador, que ha de educar en la libertad y para la libertad, porque ha de educar personas, seres libres, para ayudarles a ejercitar su libertad, a realizar de modo pleno el acto propio de la libertad, que es el amor electivo, la dilección.

***DIÁLOGO TERCERO***

*‑¿Cómo ha de comportarse el educador para hacerse imitar, en lugar de hacerse admirar?*

‑Ser admirado y ser imitado no son dos términos absolutamente excluyentes. De lo que se trata es de que la natural admiración ante lo bueno invite a la imitación. Esto se produce, en primer lugar, cuando el modelo no es frío, glacial, distante, falto de cordialidad o de humanidad en el trato. En realidad, para mí es realmente admirable aquel que me ofrece una imagen realmente imitable y que estimula.

La primera condición, por tanto, es que el modelo sea cálido, cordial, humano, asequible. En segundo lugar ‑con la prudencia que cada situación concreta exija‑, el modelo ha de mostrar, con sus propias dificultades, que la práctica del bien, que el ejercicio de la virtud, nos resulta ardua a todos, que hay que vencerse, que no siem­pre se logra. En este sentido, el que los educandos advier­tan algún defecto en el educador no me parece negativo, aunque él deba procurar siempre dar buen ejemplo, pero jamás de modo artificioso, para tener realmente autoridad moral, necesaria para educar.

Es importante advertir que las pautas de conducta ética que proponemos no se basan en nuestra propia bondad, sino en lo que entendemos que es bueno para todos y que a todos se nos muestra como una meta nobilísima, aunque ardua. Esa meta, en definitiva, sólo es Dios, nuestra iden­tificación con Él por el amor. Resulta estimulante ver que el educador se tiene que esforzar él mismo, que no siem­pre vence, incluso que a veces es vencido y no se desani­ma, sino que insiste y continuamente vuelve a empezar. «Comenzar y recomenzar» era una exhortación constante en la doctrina ascética de Mons. Escrivá de Balaguer: de él lo he aprendido yo.

*‑¿Es posible que un adolescente se sienta libre cuando se le exige que se adecúe a unas normas de conducta y de disciplina?*

‑Es posible haciéndole entender el sentido y la finali­dad de esas normas y de esa disciplina. Se trata a alguien como a un ser libre cuando se le da a conocer el porqué del acto que se le pide. Una imposición inmotivada se convierte en un reto, en una invitación a la rebeldía. Aqui hay que recordar que la confianza, más que pedirla, hay que merecerla. Esto no tiene nada que ver con el raciona­lismo y el fomento (irracional) del criticismo a ultranza. Es necesario también hacer comprender que la disciplina es necesaria en cualquier colectividad. Y en un plano más concreto, ayudar a que el educando entienda la finalidad de las normas a las que debe sujetarse, de manera que ni de lejos parezcan arbitrariedad y abuso de poder.

*‑La educación ha de impartirse en un clima de amistad, que es amor recíproco de benevolencia, que supone libertad. Pero el educando, precisamente por serio, aún no es libre, no es todavía capaz de ese amor electivo.*

‑Sí, el educando, y precisamente por serlo ‑por ser objeto de educación y no de simple fabricación o crianza‑, es libre, en grado suficiente para poder se educado. La libertad se inaugura con el uso de razón. No es posible determinar con precisión cuándo ocurre eso en el niño, pero ocurre. Llega un momento en el que hay un uso de razón suficiente para que haya realmente libertad, capacidad de actos libres: cuando se empieza a entender que algo es bueno y su contrario es malo, y que lo bueno debe hacerse y se ha de evitar lo malo. Se trata de una libertad incipiente, pero que basta para hacer a la persona responsable de sus actos, y que irá creciendo a medida que se vaya ejercitando. Es un hecho de experiencia: se ve, muchas veces, incluso en niños muy pequeños, una sorprendente capacidad de actos generosos, desprendidos, no condicionados por la apetencia y la necesidad.

*‑Resulta sugestiva la afirmación de que la libertad de Dios en la creación es el fundamento de la libertad participada en las criaturas; pero sería conveniente justificarla de modo más explícito.*

‑Hacerlo de modo completo nos llevaría más espacio del que aquí disponemos; pero intentaré señalar las líneas maestras de esa justificación.

Hay que seguir, para eso, el camino inductivo que nos conduce al conocimiento de la existencia de Dios, a partir de la existencia de los seres limitados de nuestra experiencia inmediata. Así llegamos a la noción de Dios como el Ser omniperfecto, Verdad infinita, Bien infinito, Libertad infinita, de nada necesitado. Al mismo tiempo, aparece factualmente la realidad de la creación, de seres que han sido hechos ser no por necesidad, sino por libertad, como fruto de un acto libre de Dios: un acto de amor benevolente, con el que Dios ha querido nuestro bien (el suyo ya lo tenía).

Al llegar a este punto, nos preguntamos cuál esel fin de esa creación, para qué hemos sIdo creados. A esto se ha respondido frecuentemente, a veces de modo estereotipado y que podía inducir a equívocos: nos ha creado para su gloria. Para no entender esto mal, podemos servirnos de un ejemplo extremoso. No podemos concebir la creación como la obra de un gran artista, que realiza una maravillosa obra de arte, y seguidamente la expone. Los seres creados inteligentes y libres vendrían a ser en ese caso como los invitados a pasar por la exposición, para felicitar luego al autor por su obra, e incluso estar felicitándole eternamente. Esto me parece sencillamente insostenible.

El fin de la creación se revela en el amor de amistad que Dios pretende de aquellos seres a los que hace capaces de tal amor. Por eso, como dice repetidamente Santo Tomás de Aquino, el término propio y directo (lo querido *proprie et per se)* de la creación son las personas. Todo el resto de la creación no es más que el *habitat,* el lugar de habitación de las personas humanas, para que allí se conozcan a sí mismas, conozcan a Dios y entiendan ese destino de amistad, al verse objeto del amor benevolente de Dios, término de un acto infinitamente generoso que se da a participar.

Aquí conviene advertir que de ese modo llegamos al conocimiento de Dios como personal, e incluso me atrevo a decir como pluripersonal (lo que la revelación cristiana nos confirma y precisa: Dios uno y trino). Por eso, tam­bién desde el punto de vista del amor benevolente y de la «amistad», Dios se basta a sí mismo. Pero, con infinita liberalidad, ha querido participar también esa capacidad de amor de benevolencia y de unión de amistad, y ha creado personas. Pero entonces, y en un primer momento es una consecuencia sorprendente, Dios se ha hecho «in­digente»: lo que nos hace conocer mejor la generosidad del acto creador.

En general, todo acto de amor de benevolencia nos hace vulnerables. Por eso, el egoísta se guarda de querer a nadie, para no estar en dependencia de la reciprocidad: como él no quiere a nadie, no le importa nada que le quieran o no. En la misma medida en que empezamos a amar, comenzamos a necesitar correspondencia. Ese co­mienzo, en Dios, es absolutamente libre (en nosotros, en cambio, va siempre acompañado de la indigencia propia de la criatura, del ser finito): se pone a sí mismo en situación de vulnerabilidad. A partir de ese momento, a Dios le importa que yo le ame, y le importa precisamente en la medida en que Él me ama. Esto también es relativa­mente fácil de entender y tenemos todos muy concretas experiencias: que nos quieran o no, nos afecta más o menos en la medida en que queremos más o menos a esas personas. La manera de liberarnos del dolor que nos causa la falta de correspondencia, es dejar de amar a esa persona, mediante el distanciamiento: físico, con la separación o distancia material; psíquico, evitando su recuerdo; moral, considerando la falta de amabilidad de aquella persona.

Así se entiende bien la libertad de Dios en la creación, que tiene como finalidad precisamente la participación de esa libertad: hacer ser a seres capaces de querer como Él quiere, que es lo que funda la unión de amistad a que estamos destinados. Por eso digo que su libertad funda la nuestra: me has de querer como Yo te he querido y te quiero a ti, y por eso, precisamente porque Yo te quiero. De esta manera se comprende ‑y me preocupa que algún «teólogo» haya podido decir otra cosa‑ que a Dios efec­tivamente le ofenda mi desamor, mi pecado, el mal ético o moral: le ofende en la misma medida en que me ama y en la medida en que yo sea capaz de quererle. De los seres no capaces de amor ‑por su propia naturaleza, o porque libremente se han inhabilitado definitivamente para el amor‑, Dios no espera amor y no le ofende el desamor (que es, digámoslo de paso, la esencia del mal moral): la ofensa depende de la capacidad de ofender.

*‑Al decir que el hombre es esencialmente libertad, ¿no estamos diciendo lo mismo que Sartre, entre otros?*

‑Sólo aparentemente es lo mismo. Dentro de la filo­sofía fenomenológica en que él se mueve, Sartre descubre, en efecto, la presencia innegable de nuestra libertad. A partir de sus presupuestos de inmanencia (y de corte ra­dical con toda trascendencia), busca un sentido a esa li~ bertad y no lo encuentra. Por eso concluye que nuestra libertad ‑y por lo mismo el hombre‑ es un absurdo, y que estamos «condenados» a la libertad. En cambio, desde una metafísica del ser, nosotros afirmamos que el hombre ‑como persona‑ ha sido «elevado» a la libertad, ha sido creado con esa dignidad. A partir de la misma experiencia, los resultados son antitéticos. Por eso insisto en la ne­cesidad de salir de una ética meramente fenomenológi­ca, y elaborar otra de índole metafísica (ontológica, si se quiere).

*‑Si el grado de penetración de un mensaje es inversamente proporcional al número de oyentes simultáneos, ¿cómo explicar la influencia de la televisión, por ejemplo, en la transmisión de contenidos éticamente negativo?*

‑En primer término, aclaro que no se trata de una ley matemática; es sólo un modo de decir y una aproximación. En segundo lugar, aquella influencia negativa se explica precisamente por la despersonalización que los *mass media* fácilmente producen, si sus destinatarios no se protegen. En la medida en que uno se despersonaliza, abdica de su libertad y se hace muy manipulable: entonces es ya bastante fácil ‑sólo con un poco de conocimiento de la psicología humana-­ transmitirle con eficacia mensajes éticamente negativos. De manera que la efectividad de esos medios de comunicación es mucho mayor en lo negativo que en lo positivo. De ahí, por ejemplo, la tendencia a destacar siempre lo malo o negativo. Como hace notar Knox, toda Jerusalén se enteró de que judas había traicionado a su Maestro y se había ahorcado; pero casi nadie supo de la sencilla y santa fidelidad de María. La verdad del bien es más difícil de transmitir y de asumir porque compromete y exige esfuerzo, sacrificio, abnegación, disciplina, don de sí. Lo negativo, por el contrario, sólo requiere dejarse llevar.

Personalizar, educar personas: ése es el antídoto para defender a los alumnos del influjo negativo que pueden ejercer sobre ellos los medios de comunicación colectiva y, en general, la sociedad tecnológica y de consumo; y para ayudarles a que se beneficien de los posibles influjos positivos, que hay también en todo eso.

*‑En muchos casos, quizá en la mayoría, hoy el término «amor» no responde al contenido que aquí se ha expuesto,sino que expresa más bien apetencia, deseo, etc. ¿Hay algo de legítimo en este uso?*

‑Sí, lo hay, pero siempre que se dé el primado al amor generoso y de don de sí. En su *Ética a Nicómaco,* Aristóteles afirma que hay tres amores, que responden a tres bienes distintos: el honesto, el satisfactorio y el útil, que originan, respectivamente, el amor honesto o de benevolencia, el placentero o de concupiscencia (en sentido clásico) y el de utilidad o interés. Este último se reduce a uno de los otros dos (lo útil se quiere para hacer el bien a otro o para procurárselo uno mismo: así, por ejemplo, el dinero).

El amor de concupiscencia o deseo sigue a una necesidad, a una indigencia: radicalmente, a la indigencia o necesidad que la persona tiene de ser querida. Cuando el hombre se sabe amado por Dios, esa necesidad queda sustancialmente satisfecha.

El amor de benevolencia no excluye o descalifica el de deseo. Es legítima y natural, como he dicho, una necesidad de satisfacción, de gratificación, de ser queridos y también de obtener satisfacciones incluso sensibles. No somos seres autosuficientes (contra lo que la autónoma moral kantiana proponía), tenemos necesidades: necesitamos ser felices, y no podemos no quererlo. Puedo esperar éticamente ‑e incluso debo‑ y desear ser amado por la persona que amo, su correspondencia. Lo que no puedo hacer es subordinar mi benevolencia a su correspondencia, de manera que deje de querer su bien si ella no me quiere. Eso es libertad. Ya he dicho que el mismo Dios se hace indigente al amarme, y me pide que le corresponda. Pero después de mi desamor y de mi ofensa, ha seguido amándome y ha hecho y hace cuanto es posible hacer para restituirme la libertad y la capacidad de amar.

*‑También parece que hay algún equívoco en el uso habitual de la palabra ,libertad» como sinónima de in­dependencia». Y sin embargo, aunque no sean conceptos idénticos, alguna relación hay entre ellos.*

‑Ciertamente. Si entendemos la independencia como autosuficiencia absoluta, es claro que esto sólo pertenece a Dios. Nosotros no nos bastamos a nosotros mismos: necesitamos primero y radicalmente de Dios, y luego ‑derivadamente‑ de los demás. En este sentido, no soy independiente, aunque soy libre. El ser espiritual de mi alma me confiere ‑junto a la indigencia propia de la criatura‑ una excedencia: la capacidad de ir más allá de mi necesidad, de querer lo que no necesito, queriéndolo incluso a costa de dejar insatisfechas necesidades mías. Esto es algo de experiencia común: en mucha gente se ven, al menos de vez en cuando, actos generosos, con los que procuran el bien para otros, a expensas de sí mismos, hasta el sacrificio de su propia vida. Mi libertad, por serlo, incluye una cierta independencia o no necesidad; pero al ser la libertad de una criatura, comporta también una dependencia y necesidad radical.

Ya he dicho antes, citando a Viktor Frankl, que más que la «libertad de», debo procurar y ejercitar mi «liber­tad para». Más que librarme de ataduras, tengo que amar: y ese amor generoso no sólo no busca librarse de vínculos, sino que los adquiere gustosamente. Así ocurre, por ejem­plo, en el matrimonio: los contrayentes, precisamente porque se aman bien ‑y no se limitan a «desearse»‑, se vinculan recíprocamente para toda la vida. Y lo mismo ocurre al que se entrega al servicio de Dios, en el matri­monio o en el celibato, adquiriendo compromisos defini­tivos. Al construirse su «torre de marfil», el egoísta rehúye toda vinculación, y por lo mismo queda encerrado en la necesidad angosta de sí mismo.

San Agustín afirma que lo propio del buen amor es imprimir al propio acto una tal necesidad que lo haga irrevocable, eterno. Puede parecer paradójico, pero no es contradictorio. Aquí podríamos recordar aquel texto evangélico: el que pierda su vida por amor, la ganará; el que quiera ganarla, la perderá. Perder la vida, desvivirse, darse en bien de otro: eso es amar, y el amor es la vida del espíritu, su vida eterna.

*‑Si todo defecto de causalidad genera dependencia, los defectos del educador engendrarán dependencia en sus alumnos. No parece que eso se pueda evitar.*

‑La educación debe tender a hacer al educando capaz de valerse por sí mismo, constituirlo en libertad. No es infrecuente que haya quien pretenda justamente lo con­trario. La astucia humana ha descubierto mil maneras de hacer que los demás adquieran necesidades, que tienen que satisfacer acudiendo a mí y sometiéndose a mis exi­gencias: crematísticas, de vanidad, de poder, etc. Un as­pecto negativo de la sociedad de consumo y de las técnicas publicitarias consiste en eso (y no es necesario referirnos aquí al caso extremo y delictuoso de la droga).\*

Un ejemplo clásico de dependencia podemos encon­trarlo en la práctica psicoterapéutica: la transferencia que no raramente el psiquiatra ha de conseguir con el paciente que tiene graves dificultades para ejercitar su libertad, por razones neurológicas, psíquicas, etc. Inicialmente hay que lograr que el enfermo «se ponga en manos» del psiquiatra confiadamente. Pero el buen psicoterapeuta ha de procu­rar que esa transferencia deje pronto de ser necesaria: devolverle la salud psíquica, y con ella su propia libertad.

Otro ejemplo conocido es el de aquellos padres que no educan bien, y mantienen a sus hijos en continua dependencia de ellos, en lo material y en otros órdenes. Aparte de la posible falta de formación educativa en esos padres, es fácil encontrar ahí un amor posesivo, más que de benevolencia. Y así, cuando ‑por ley de vida‑ llega el momento en que el hijo ha de levantar el vuelo y asumir del todo su propia vida, cuando legitimamente se independiza, estalla el drama.

En definitiva, volvemos al amor de benevolencia como alma de la acción educativa. Hay que educar en la libertad y para la libertad. Pero nadie da lo que no tiene. Para dar libertad hay que tenerla. La acción educativa tiene que estar dominada por la libertad generosa del educador. El defecto de eso tiene consecuencias negativas. En cambio, otro tipo de defectos son mucho más fácilmente subsanables, e incluso a veces ‑como ya he dicho‑ resultan positivos.

*‑Si una persona es educada en una ideología éticamente errónea, ¿queda entonces impedida para ejercer bien su libertad?*

‑En principio, parece que aquí se plantea el conocido problema moral de la conciencia errónea. La respuesta clásica de los moralistas es que nadie puede obrar contra conciencia, pero que tiene el deber igualmente primordial de formarse bien la conciencia, tiene que poner todos los medios para saber qué es lo objetivamente bueno y qué es lo objetivamente malo. Este deber aparece en la conciencia en cuanto uno se da cuenta de que es libre y así responsable de sus actos, y se pregunta qué es lo que debe hacer.

Pero ahora la cuestión es saber qué sucede cuando lo que se le ha enseñado como bueno no lo es. Habría que saber en qué medida pudo advertir ‑en su momento- que aquello estaba en contradicción con principios éticos que él por sí mismo adquiría, aunque no fuese de modo reflejo y «científico». No se puede excluir, en general, el caso de una ignorancia invencible de preceptos éticos importantes. Aquí no voy a entrar en terreno propiamente teológico: en la cuestión del pecado original, de la gracia, de los auxilios extraordinarios que Dios puede prestar y presta. Pero sí parece oportuno decir lo que Tomás de Aquino, en su *Suma teológica,* a propósito de la virtud de la prudencia, afirma: que una de las partes de la prudencia es pedir consejo a quien puede y debe darlo. Y a la objeción de que entonces precisamente por prudencia yo quedo a la merced de la prudencia de otro, de forma que, si me da un consejo imprudente, yo debo seguirlo justamente para actuar con prudencia, Santo Tomás responde negando esa conclusión, porque ‑dice‑ la prudencia me exige pedir consejo no a cualquiera, sino a quien se muestre prudente; y a la vez, la virtud de la prudencia me faculta para discernir el buen consejo del malo. Esto también podemos comprobarlo en nuestra experiencia común: a aquella persona prudente que pide consejo, y lo recibe malo, algo le advierte íntimamente que no ha sido un buen consejo, y sigue buscando. Hay que recordar que son tres las partes integrales de la virtud de la prudencia: buscar y hallar, juzgar de lo hallado y ‑sólo después- imperar el acto correspondiente. Entre el consejo y el imperio moral, tiene que mediar el juicio ponderado y de recta intención.

*‑Al afirmar que la libertad es constitutiva de nuestro ser, se sigue que nacemos ya libres. Y sin embargo, sólo años después llegamos a ser responsables de nuestros actos.*

‑Dios crea nuestra alma espiritual, dotada de libertad radical. Pero esa alma está infundida en un cuerpo, con el que forma una unidad substancial. El alma no puede ejercitar sus facultades superiores hasta que el cuerpo está suficientemente desarrollado. Somos libres no sólo desde el momento del alumbramiento, sino desde la concepción e infusión del alma. Pero al principio, durante algunos años ‑y toda la vida temporal en el caso del amente perpetuo‑, esa libertad está impedida, hasta adquirir suficiente grado de uso de razón. En ese momento la libertad empieza ya a actuar, y es entonces cuando inseparablemente uno es responsable de sus actos libres: en la medida en que lo son.

La educación ética ‑que nada tiene que ver con el indoctrinamiento: «comer el coco», dicen algunos con expresión muy desgraciada‑ consiste justamente en ayudar a actuar bien y en libertad, es decir, queriéndolo y con plena conciencia, lo que supone ciencia (con‑ciencia) ética.

*‑Mientras el término «formación» tiene para algunos connotaciones peyorativas, de merma de libertad, parece que todos reclaman «información», Para decidir luego cada uno por su cuenta qué es lo bueno y qué es lo malo.*

‑La información puede servir ‑dentro de ciertos límites­para tener formación. Sin embargo, un exceso de información más bien desorienta, confunde, relativiza e inhibe. He de tener formación, es decir, criterio, capacidad de juicio. Sólo entonces estoy realmente en condiciones de recibir información y valorar éticamente aquello de que se me informa. Y a la vez estoy capacitado para saber qué información necesito, qué información no necesito ‑y respondería a la mera curiosidad, que es contraria a la templanza y al estudio‑, y qué información me sería claramente nociva, y la debo evitar por prudencia.

El rechazo de esa formación ética de que vengo hablando, proviene muchas veces de la voluntad de no atenerse a norma alguna y de satisfacer cualquier deseo, sin medida.

*‑¿Qué es más esencial al hombre: amar o ser amado?*

‑En términos absolutos, es más esencial amar, porque es la vida misma del espíritu. Pero, como he dicho antes, el mismo amar pone en mi espíritu la necesidad de ser querido. Por otra parte, por su misma finitud constitutiva, la criatura tiene una indigencia también esencial, una real necesidad de ser amada. Esa necesidad queda substancialmente satisfecha, al saberme amado por Dios desde el principio y antes. Entonces paso a ejercitar mi excedencia, a amar generosamente a Dios y a los demás por Dios, y entonces me hago libremente indigente: tengo ansias de unión de amistad eterna.

*‑¿En qué consiste la reciprocidad de benevolencia entre educador y educando, y la consiguiente comunicación de bienes? ¿Cómo puede considerarse al educando un* alter ego si *se da una disparidad de valores?*

‑La reciprocidad ha de surgir cuando el alumno se sepa personalmente querido, no tratado como una fracción: eso suscita, de suyo, correspondencia de afecto. Y es éste el primer bien que hay que comunicar: porque, como dice Santo Tomás, cualquier don o regalo presupone el amor, que es lo que mueve a dar (cuando realmente se *da,* y no se vende o cambia). A partir de este amor de benevolencia, que generosamente doy, puedo dar todo aquello que entiendo ha de constituir un bien para esa persona en sus circunstancias, y que está en mi mano proporcionarle.

Acerca de aquella disparidad de criterios de valoración, insisto en que la persona ha de ser querida no por sus criterios, sino porque es persona, y así es querida por Dios. Por eso merece que yo la quiera, y no porque piensa igual que yo (lo que en el fondo sería una forma de amarme a mí mismo). Si carece de capacidad de valorar rectarnente, su carencia misma será para mí un estímulo: intentaré darle aquello de que carece y que necesita.

A este propósito, se puede recordar que la amistad supone una cierta igualdad, pero además la genera. Ciertamente, no se puede dar amistad donde no hay un mínimo de igualdad. Pero, para eso, basta ‑en términos generales‑ el hecho de ser persona: su capacidad de amor de benevolencia. De ahí que Aristóteles pudiese afirmar que todo hombre es naturalmente mi amigo, potencialmente: es mi amigo posible. A partir de aquí, la amistad puede ser fácilmente mayor cuando es mayor la igualdad.

Así, por ejemplo, para el matrimonio es muy conveniente que se dé una suficiente igualdad de criterio y modo de vida, para que se facilite la comunión y la consiguiente comunicación. El matrimonio es una forma peculiar de amistad, pero debe ser amistad: amor recíproco de benevolencia, y no dos egoísmos coincidentes, un simple pacto de intereses.

La amistad supone una cierta igualdad, y a la vez la genera. La benevolencia me mueve a dar al ser querido todos aquellos bienes que yo poseo, y viceversa. Ese intercambio, o mejor dicho comunicación, hace que la igualdad vaya siendo cada vez mayor. Esta verdad de experiencia y razón natural se pone de manifiesto en lo que la fe cristiana nos revela. Dios crea al hombre, para establecer con él una unión de amistad, y por eso establece en él una cierta igualdad: nos hace a su imagen y semejanza, capaces de conocer y amar. Partiendo de aquí, es ese mismo amor de amistad el que hace que Dios me eleve al orden sobrenatural, me haga partícipe de su misma naturaleza divina, me comunique su divinidad. Y cuando el amigo no puede subir más, es propio de la amistad abajarse, para hacer mayor la igualdad: y aquí tenemos la Encarnación del Hijo eterno de Dios. ¿Introduce esta explicación alguna «necesidad» en el orden de la gracia y de la Redención? En absoluto. Precisamente porque todo procede del amor de benevolencia, de un amor libérrimo, generoso. Y, además, la generosidad divina supera cualquier posible medida que la razón humana pueda prever. Todo eso es completamente indeducible. Pero cuando ha sucedido, es inteligible, y es justamente la revelación del Amor.

Pues ése es el modelo que hemos de tener presente cuando hablamos de amor de benevolencia y de amistad. Elevar al amado tanto cuanto podamos, y abajarnos lo conveniente para hacerle más fácil la comunión de vida y la comunicación de bienes.

*‑Desde hace tiempo se habla más de valores que de bienes. Parece que eso tiene alguna relación con la prioridad de la apetencia sobre el amor benevolente o electivo.*

‑En efecto. Desde un punto de vista «técnico» los valores son la trasposición de los bienes al ámbito de la fenomenología: lo que «aparece» como bien, y naturalmente para mí y según mi situación. El primado de la apetencia responde al primado del amor de sí. En este sentido, quizá sea útil hacer ver a quien dice que no le «apetece» hacer el bien, que no le apetece precisamente porque no es bueno. Cuando libremente decido ser bueno, hacer el bien, querer y procurar el bien a los demás, me hago bueno a mí mismo, y en la misma medida empieza a «apetecerme» (me resulta conveniente y casi necesario) hacer el bien. Por tanto, una manera de lograr que me apetezca lo objetivamente bueno, es comenzar a quererlo y hacerlo; pero no para que me apetezca, sino porque al otro le conviene. Esa satisfacción de mi «apetito» (en último término la felicidad) será luego un simple resultado, y nunca puede obtenerse ‑como afirma Frank1 una y otra vez‑ por intención directa. Como he dicho ya, no puedo querer no ser feliz: es una necesidad. Pero la ética se funda en la libertad, y no en la necesidad: se trata de lo que debo hacer libremente, y no de lo que haré en cualquier caso. Lo que libre y éticamente he de hacer es subordinar mi felicidad al amor de Dios y a los demás por Dios. De manera que luego me encuentre, como inesperadamente, con que soy feliz. Esencial y radicalmente no he de querer ser feliz, sino ser bueno. Y es así como además (subrayo *además)* seré feliz. La filosofía de la inmanencia ha invertido esa relación: y las consecuencias, también a nivel social, están a la vista de todos.

*‑Con frecuencia se entiende por libertad la facultad de* «*hacer lo que quiero», como algo contrapuesto a cualquier obligación o norma ética.*

‑La contraposición es falsa, si por querer se entiende un acto de verdadera libertad, y no la simple satisfacción de un instinto o de una apetencia coyuntural o veleidosa. En efecto, puedo hacer lo que quiero (dentro de ciertos límites, que me impone m, condición de criatura), y por eso soy libre. La ética se refiere no a lo que «puedo» hacer, sino a lo que «debo» hacer, precisamente por mi condición de persona, de ser libre, pero creado por un fin: un fin que es precisamente mi bien, el bien que Dios quiere darme. Cuanto más haga lo que debo, más libre seré. Cuanto más haga lo que «quiero», lo que apetezco, menos libre seré, y menos podré hacer lo que quiero, menos podré amar, querer y procurar el bien. Eso es patente, por ejemplo, en el caso de la drogadicción. Pero sucede exactamente lo mismo con todas las otras formas del amor incondicionado de sí: esclavizan. El egoísta se hace progresivamente incapaz de generosidad.

*‑¿Se puede afirmar que Dios es Libertad, igual que se afirma que Dios es Amor, y que Dios es el Ser mismo?*

‑Sí, sostengo que se puede afirmar en la misma medida, siempre que recuperemos el sentido metafísico de la libertad, como facultad de amar, de amor de benevolencia; siempre que logremos entender que el amor es el acto propio de la libertad. Por lo mismo, hay que decir que el hombre es libertad, si ha de ser realmente persona: porque es un ser para el amor, porque su plenitud está en la unión de amistad para la que Dios lo ha creado, a la que Dios lo destina, con la sola condición de que el hombre libremente quiera.

**IV. EL EJERCICIO DE LA LIBERTAD**

Es muy probable que la expresión «ejercicio de la libertad» suscite hoy en muchos algún equívoco ‑y en consecuencia, perplejidad en muchos educadores, si se les pide que eduquen para eso‑, que es necesario disipar, en la línea de recuperación del término «libertad» que vengo acometiendo.

Representantes más o menos cualificados de lo que se ha dado en llamar «posmodernidad», escribían recientemente en la prensa diaria: «Si por modernidad entendemos esa categoría ideológica o ese período de la historia que se ha vertebrado en torno a la idea de progreso, con todos sus matices emancipatorios y transgresores, hemos de reconocer que hoy la modernidad ha entrado efectivamente en crisis porque ha desembocado en algo sensiblemente distinto de lo que era su objetivo: en lugar del progreso y el crecimiento ilimitados, el estancamiento; en lugar del surgimiento de un hombre nuevo, la eclosión de nuevas miserias físicas y psíquicas; en lugar de la emancipación, el reforzamiento y la intensificación de los mecanismos de control; en lugar de un arte crítico, una estética domesticada y mercantilizada; en lugar de la paz y la felicidad perpetuas, la perpetua amenaza de la bomba, etc.». Todo eso es la simple comprobación empírica (y de parte *non suspecta,* no sospechosa, que dirían los clásicos) de un hecho generalizado.

El apresamiento en unas determinadas categorías de pensamiento (y de actitud ética) impide, a algunos de aquellos representantes a que me refería antes, un diagnóstico propiamente etiológico y, consiguientemente, una terapia adecuada. Por eso, tratando de eludir aquellos resultados no apetecidos, nos dirán: «El proyecto de la posmodernidad ‑con su carga de individualismo, narcisismo, nihilismo y hedonismo ­sería, de hecho, una forma de orientarse, de resistir y de sobrevivir en el seno de este laberinto contradictorio en el que nos habría instalado la modernidad. Una forma de sobrevivir que no equivale exactamente ‑o necesariamente‑ a una simple renuncia al ideal ilustrado de transformar el mundo, aunque hoy, en todo caso, como indican Vattimo y Rovatti, habría que reconsiderar el sentido de esta aventura». Al negarse a renunciar al ideal de la Ilustración, no hay que hacerse demasiadas ilusiones sobre el éxito de esa reconsideración del sentido de aquella aventura.

En efecto, nos dicen seguidamente: «El egoísmo racional de la posmodernidad no sólo no está reñido con esos conceptos típicamente modernos y algo vacuos de la solidaridad y altruismo, sino que constituye la única forma no ideológica ni hipócrita de los mismos. ¿Y acaso con las armas del relativismo y la desconfianza del escéptico no es posible incidir en la realidad y construir un mundo a nuestra medida?». Ciertamente, afirmo yo, así es posible incidir en la realidad y, tal vez, construir un mundo a nuestra medida; pero será algo peor que la medida de Protágoras y que el lecho de Procustes. Es la medida del «ser‑para‑la‑muerte», la del ser como mero tiempo Y. en definitiva, la identificación del ser y la nada, como lúcidamente vio Heidegger, aunque para el filósofo alemán como un destino fatal de la *ek‑sistencia,* del que sólo cabe cobrar conciencia hacia la «autenticidad».Y así reaparece la noción racionalista de la libertad como «necesidad conocida» (Spinoza).

La situación contemporánea nos impone, por tanto, de modo apremiante la búsqueda de la libertad perdida. Y a esa tarea invito ahora a los educadores de las nuevas generaciones. Resulta estremecedor que se nos proponga el «egoísmo racional» como «la única forma no ideológica ni hipócrita» de vivir la solidaridad y el altruismo, aunque estos dos términos, desgajados del tronco y de la savia de la fe cristiana y del conocimiento metafísico, se hayan convertido efectivamente en algo vacuo: son esas «ideas cristianas que se han vuelto locas» de que hablaba Chesterton.

Al «egoísmo racional» hemos de oponer el amor inteligente, la dilección, el amor electivo. El amor como mera apetencia o deseo de felicidad (por muy sublime que sea la forma en que la felicidad se conciba, y hoy ciertamente no se concibe precisamente de modo muy sublime) debe ser superado por el amor generoso de que la persona es capaz, y que es lo que hace de ella realmente una «buena persona».

La tendencia a la felicidad es natural y necesaria: «nadie puede querer no ser feliz » . afirma Tomás de Aquino. Pero eso no es aún el amor electivo del bien en sí y del bien para el otro, que es la posibilidad esencial de la criatura inteligente y libre. Este amor de benevolencia requiere, en efecto, un conocimiento intelectual: conocimiento inmaterial de lo *en sí* en su alteridad, conocimiento del otro en cuanto otro ‑que es lo que me permite quererle como otro‑, conocimiento «objetivo» y no mera afección de mi conocer. Ese conocimiento espiritual (inmaterial) es lo que posibilita una volición libre, querer el bien porque es bueno, y no primordialmente porque «me conviene», sino porque es bueno para el otro. Y como resultado, cuando quiero bien, cuando amo, es cuando me hago bueno a mí mismo, porque es bueno el que quiere el bien: el que desea, procura y hace ‑en cuanto puede‑ el bien a los demás. Si se lo hace sólo a sí mismo, sería ‑si acaso- solamente «listo». Como es malo el que desea, procura y ‑en cuanto puede‑ hace el mal a los demás; porque s¡ se lo hace sólo a sí mismo, sería fundamentalmente «tonto».

Como resultado, he dicho. E incluso ordinariamente tendría que ser un resultado imprevisto. Debería sorprendernos el gozo de haber sido buenos. Es una experiencia muy común. Si se le pregunta a una persona ‑de cualquier clase o condición, cultivada o no‑ qué entiende por un hombre bueno, nos responderá sin titubear: un hombre bueno es el que hace el bien, o por lo menos lo desea, lo procura y si puede lo hace. Y si insistimos: pero el que hace el bien a quién, ¿a sí mismo o a los demás?, la respuesta será siempre: a los demás; porque el que sólo desea, proeura y se hace el bien a sí mismo, será «listo», pero no propiamente bueno. Seguiremos preguntando: ¿y quién es el hombre malo? Nos responderán: el que desea, procura y si puede hace el mal. ¿A quién? A los demás; porque el que se hace el mal a sí mismo, es «tonto» más que malo.

La disyuntiva ética entre el bien y el mal se sitúa en referencia «al. otro». En relación al bien **«**para mí», como responde a una necesidad y no a una libertad, la diferencia es la que hay entre el acierto o el error, en el ámbito de los medios. Necesariamente deseo ser feliz; si hago lo que no me produce felicidad, sencillamente me he equivocado. Y así, en efecto, una vez instalados en el egoísmo, al pecado se le llama error. Y sería sólo un error, si fuese legítimo ‑si fuese bueno‑, hacer del bien propio el fin último de la propia vida. Pero es claro que no es eso lo que hace de un hombre un hombre bueno.

No puedo éticamente hacer el bien ni siquiera «para ser bueno». Sino que tengo que ser bueno para poder hacer el bien. Y si eso es así ya en el plano de la «cualidad ética», lo es mucho más en el nivel no libre de la felicidad, que ‑como advertía Kierkegaard‑ tiene tales puertas que se abren sólo hacia fuera; de modo que quien intenta abrirlas hacia dentro, sólo consigue cerrarlas herméticamente. En la misma línea, y desde su experiencia psiquiátrica, Viktor Frankl ha advertido, como un importante principio psicoterapéutico, que la felicidad sólo puede obtenerse *per effectum,* y nunca *per intentionem:* ha de ser un efecto, un resultado, y nunca una intención. La búsqueda intencionada de la felicidad sólo consigue perderla, alejarla; como refuerza su insomnio el que quiere a toda costa dormir. Y hay también otros ejemplos de experiencia muy común.

De todas formas, sorprende lo tardío del descubrimiento, porque esa advertencia está ya en el Evangelio. Recordemos, por ejemplo, aquella exhortación de Jesucristo: «El que quiera ser mi discípulo que se niegue a sí mismo»; y su dramática advertencia: «El que quiera ganar su vida, la perderá; y el que la pierda, por amor mío, la ganará». Por eso, San Pablo, cuando describe las cualidades de la caridad ‑que está en continuidad y no en con­tradicción con el recto amor natural, perfeccionándolo y elevándolo‑, señala como principal ésta: *non quaerit quae sua sunt*, no busca lo suyo. Mediante la caridad, el hombre no se busca a sí mismo.

Educar, formar hombres íntegros, buenas personas ‑en el buen sentido de la palabra, aclaremos una vez más‑, es esto: enseñar y ayudar al niño y al adolescente a que se olviden de sí mismos y de sus apetencias, para darse generosamente a los demás. Ayudarles a salir del estadio animal de las «necesidades» (reales o artificiales), para entrar en el estadio espiritual de la «libertad», del amor electivo, respondiendo así al precepto primordial de toda la ley ética natural: amar a Dios con todo el corazón y sobre todo, y al prójimo como a uno mismo. Insisto en que esto es de ley natural, por muy oscurecido que pueda estar en la mentalidad contemporánea, como resultado de la ignorancia que consigue al pecado. Como pertenece a la ley natural el conocimiento de Dios, principio de toda ética. Esto no es sólo cuestión de «fe sobrenatural» o infusa. Aunque se nos haya revelado de modo positivo, precisamente por la situación de oscuridad e ignorancia en que el pecado nos sumió y nos sume.

A propósito de aquel primer doble precepto ético, y para superar equívocos secularmente sostenidos, propon­go como más precisa la siguiente formulación: Amarás *electivamente* al prójimo como *naturalmente* te amas a ti mismo. No me parece que se pueda interpretar ‑y se ha hecho, en muchos casos‑ más o menos así: Amarás al prójimo casi tanto como a ti mismo. Como si yo fuera el modelo ético del amor, y así ese precepto viniera a decir: te amarás a ti mismo muchísimo, y en la medida en que puedas, también un poco, sólo un poco, a los demás. Me parece, en este sentido, un desacierto pedagógico y onto­lógico el conocido aforismo: La caridad bien entendida empieza por uno mismo. Puedo asegurar que no he en­contrado, en ningún lugar de la Biblia, un solo precepto que me ordene amarme a mí mismo. Y lo entiendo: es que no hace ninguna falta, porque para quererme a mí mismo me basto y me sobro, con mi instinto y mi necesidad. En cambio, necesito toda la autoridad de Dios para propo­nerme amarle a Él ilimitadamente, y a los demás tal como espontáneamente me amo a mí mismo.

Se pasa del estadio animal al espiritual por un acto decisivo de libertad, que cualifica éticamente los actos sucesivos. Ya he dicho que esto se produce en el momento en que el niño adquiere uso de razón. Pero la vida del hombre se distiende en decurso temporal. Y aquella op­ción ética debe corroborarse, ratificarse (o rectificarse, mediante una «conversión», si la opción fue mala): es decir, debe transformarse en un hábito, en una disposi­ción estable y difícilmente removible. En el ámbito natu­ral, podemos llamar a ese hábito «justicia», como la vo­luntad perpetua y eficaz de dar a cada uno lo suyo: es aquel *unicuique suum*, de origen precristiano e inmemo­rial. Pero aquí hemos de advertir que lo más «suyo», lo más debido a toda persona por el solo hecho de serlo ‑y en función de lo cual se le debe y se le puede dar todo lo demás‑, es el amor de benevolencia: quererle como per­sona, empezando por querer que exista (y aquí cabría hacer referencia a la contracepción, al aborto, a la eutana­sia, etc.), en lugar de pretender que el otro sea un bien para mí.

Para el cumplimiento de ese primordial precepto del amor de benevolencia, no se trata de «estar dotado», como sucede para el conocimiento, el arte y las otras actividades sectoriales del hombre. Aquí estamos inicial­mente todos dotados por igual, sólo aquí es donde verda­deramente somos todos iguales. Aunque al final, según lo que cada uno haya hecho con su amor, podamos ser todos diferentes, y al final ‑con mérito o demérito, para gozo o para pena‑ cada uno sea plena y personalmente res­ponsable de su «diferencia».

Si quiero bien, si quiero el bien para el otro ‑para cada uno de todos‑, uso rectamente de la libertad que Dios me ha dado. Si quiero mal, no la uso, y me repliego sobre el amor necesario que me tengo a mí mismo (es el «egoís­mo racional» de la posmodernidad), me reduzco a cosa, pierdo mi dignidad personal. El amor benevolente es la vida misma del alma, la vida del espíritu. La pérdida de ese amor es la muerte, es lo que el Apocalipsis llama la «muerte segunda», cuando se hace definitiva. Ese estado de «muerte espiritual» se experimenta psíquicamente como vacío e inanidad, impotencia, carencia de sentido, aherrojamiento y desolación: la soledad inmensa de un yo insustancial, errabundo, relativo sin punto de referencia, como reduplicación disolutoria de la relatividad. Es aquel «mi vida no tiene sentido» del suicida potencial.

Sólo el amor de benevolencia cualifica radical y ética­mente al hombre como bueno. Y es ese amor el que lo personaliza, el que hace de él realmente una persona, una «buena persona». En tanto que su privación, la reduplica­ción del amor propio, la elección del amor de sí incondi­cionado, lo cosifica al ensimismarlo (sería el *pour‑soi* sartriano). Y es también aquel amor de libertad el que personaliza al otro ante uno mismo; o lo cosifica inten­cionalmente, hace del otro una cosa ‑un simple objeto de placer o de utilidad‑ en cuanto está de mi parte.

Importa mucho no identificar el bien con el placer, y el mal con el dolor, como se hace frecuentemente hoy. El placer y el dolor son los términos subjetivos o poseídos del amor necesario o ineludible. El bien y el mal son los términos objetivos o en sí del amor electivo, de la dilec­ción, donde la libertad realmente se ejerce como taL Sin embargo, me importa precisar que, cuando hablo de amor de benevolencia, honesto o de elección, no invito a un desaforado afán de desinterés absoluto ‑sólo posible en Dios, en cuanto que Él de nada carece y nada necesita‑, al estilo del *Sollen* kantiano, que acabaría siendo una vio­lenta forma de amor propio absoluto. Aquel amor noble y generoso del que vengo hablando, incluye el deseo de correspondencia, y el de gratificación y gozo; pero debi­damente subordinado al Amor absoluto y total que debo a Dios, y también al que debo a los demás por sí mismos, con independencia ‑¡libertad!‑ de que me correspon­dan o no; aunque deba lamentar que, si no corresponden, no sean en sí mismos buenos.

Ese amor electivo y de benevolencia es el alma de la justicia, y está regido por la sabiduría, por la ciencia moral o ética y por la prudencia, como discernimiento de la cualidad moral del acto ético concreto, irreductible a la mecánica aplicación de reglas de la «tecnología de la feli­cidad»: no hay recetas, no hay técnica para ser buenos, es necesaria la sabiduría, es necesaria la ética y es necesaria la prudencia, con un importante margen de riesgo. Des­pués de la prudencia, vienen aquellos hábitos virtuosos que nos hacen capaces de superar los obstáculos que se oponen a la realización del bien. La situación actual, exis­tencial, del hombre ‑la de cada uno de nosotros‑ pre­senta obstáculos al bien, lo hace difícil. Esas dificultades son fundamentalmente dos, que afectan al «amor necesa­rio» o natural, y hacen arduo el electivo, obstaculizando la libertad del amor personal: la atracción de lo deleitable, de una parte; y la repulsión que suscita lo doloroso y arduo, de otra. El bien me resulta arduo y difícil, y me exige renunciar a algún bien placentero. Por eso, la ape­tencia de lo placentero y la tendencia a huir de lo doloroso son condiciones que tengo que superar, dificultades para el ejercicio de mi libertad que libremente debo vencer. A la superación de esos dos obstáculos se ordenan, respec­tivamente, la templanza y la fortaleza, que someten lo placentero y lo penoso a la verdad y, por eso, a la gene­rosidad del amor electivo, del amor que se da en bien del otro. Se trata de virtudes, de hábitos, de disposiciones estables, arraigadas, difícilmente removibles, que se obtie­nen con una repetición de actos, cada vez más intensos. En gran parte, la educación consiste precisamente en ayu­dar a ir realizando esos actos de manera gradual, de modo que la persona esté progresivamente en mejores condicio­nes para hacer el bien, que sea cada día más dueña de sí misma, renunciando a lo placentero y afrontando lo arduo siempre que el bien ético, el bien del otro, lo exija.

Perdida la noción de lo real, de *lo* *que es (y,* por tanto, del que se nombra a sí mismo como *El* *que es,* y eso es inteligible en el más estricto plano «natural», hasta ahí se puede llegar con buena metafísica), las filosofías de la Modernidad han difundido una imagen falsa del hombre, y consiguientemente del hombre bueno, del hombre ínte­gro, del hombre ético. La imagen dada por la Ilustración, que es la que de un modo u otro domina el panorama cultural y seudoeducativo de hoy, ha inmanentizado las virtudes éticas, ignorando la trascendencia natural de la persona, aquella capacidad de la persona de trascenderse a sí misma, dándose a los demás y, en último término, a Dios. Y así nos proponen la fe en el Hombre (con mayúscula, el hombre abstracto: nadie, en definitiva), la espe­ranza en el Hombre y el amor al Hombre: siempre el hombre irreal, imaginario, la inanidad total. Y en virtud de eso se puede eliminar tranquilamente a millones de individuos, porque no son el Hombre, ninguno ni un montón de ellos son el Hombre; aplazando para un futu­ro igualmente imaginario la llegada de ese Hombre al cual sí que habría que amar.

Inmediatamente después de cortar las amarras con la trascendencia, aquellas filosofías han disuelto el contenido de las cuatro virtudes cardinales, que son los cuatro ejes de la vida ética humana, cada una de las cuales supone las otras tres: no se puede ser prudente sin ser justo, fuerte y templado; no se puede ser justo sin ser prudente, fuerte y templado; no se puede ser templado sin ser fuerte, justo y prudente; no se puede ser fuerte sin ser templado, pru­dente y justo. Esas cuatro virtudes se requieren mutua­mente, se necesitan, y son los pilares de la ética. Desvir­tuadas ‑en sentido propio: quitándoles su carácter de virtud‑, ha aparecido una prudencia sin memoria histó­rica: el hombre desarraigado, sin origen, sólo con futuro. Ha aparecido la justicia sin religión y sin amor reverente a los mayores; y una fortaleza sin aceptación del dolor y como simple arrogancia y voluntad de poder; y por fin una templanza como mera homeostasis, equilibrio, es de­cir, como un concepto sanitario (de ahí esas «moralistas» campañas obsesivas en favor de la salud).

Aquí Hobbes, Rousseau, Voltaire, Marx, Comte y Freud se dan la mano. Y de esta marca eran los brebajes que la industria Fromm‑Marcuse vendía en mayo del 68, dejando tras de sí un reguero de ilusiones destruidas. Al entusiasmo de aquel crucero hacia el Progreso («la imagi­nación al poder»), ha seguido la indolencia cansada de un fluir a la deriva. Sin embargo, los fulgores efímeros que deslumbraron a muchos universitarios entonces están llegando ahora a los ámbitos de la divulgación y de la «cultura popular», produciendo a escala masiva los mismos embriagantes efectos. Y contra «la alegría de la libertad» a la que exhortaba San Ambrosio, empezamos a ver los rostros sombríos y malhumorados de casi toda una generación defraudada, la amarga indiferencia escéptica de una senilidad prematura.

Es natural evocar aquí la promesa de Cristo, ante quienes se creían libres y no lo eran: «La verdad os hará libres». Es la gran tarea del educador: transmitir con el buen saber, con el buen hacer y con el propio bien vivir, la verdad del hombre íntegro; y ayudar con tenacidad a cada uno a ejercitar la libertad como capacidad de dilección, de amor de benevolencia. En definitiva, enseñar a querer queriendo. Con esta tarea que los educadores asumen, se hacen acreedores a la gratitud de los hombres de hoy y de los de mañana.

***DIÁLOGO CUARTO***

*‑Quizá no sea muy difícil animar a una persona joven a darse generosamente a los demás. Pero no es raro que, después de intentarlo, diga con cierto desánimo: ¿por qué tengo que darme a los demás, si los demás no se me dan a mí? Les desalienta el egoísmo que con frecuencia encuentran en su entorno.*

‑Es muy comprensible esa reacción, aunque es también indicativa de que su generosidad era todavía un tanto precaria y relativa: esperaban contraprestación. Es importante hacer entender lo que es el amor de benevolencia, que no se da en función de lo que se espera obtener. Se trata de querer y procurar el bien del otro, sin más. Naturalmente, eso exige una fundamentación, un porqué. El único fundamento posible y concluyente es éste: porque Dios se te ha dado a ti, porque te ha dado la vida, la libertad, esa capacidad de amar desinteresadamente, y te destina a la plenitud de ese amor, en la eterna unión con Él.

El primer paso en ese amor, lo ha dado Dios**.** A noso­tros nos toca corresponder. Y esa correspondencia nos impone amar a los demás como Dios mismo los ama, y nos ama a cadauno: si amo a Dios ‑y le debo ese amor, en estricta justicia‑, he de amar a aquellos a quienes Dios ama. Hasta ahí puede llegar la inteligencia natural.

Por otra parte, hemos de ver en esa capacidad de querer de este modo, tan generosa y liberalmente, lo mejor que tenemos, lo más noble de nuestro ser; y por tanto, en el ejercicio de esa capacidad está nuestra misma plenitud como personas, la excedencia soberana de nuestra liber­tad, que trasciende nuestra indigencia, nuestra necesidad de recibir. Somos capaces de dar, ahí está nuestra gran­deza.

*‑Sucede alguna vez que una persona se muestra bas­tante capaz de dar y, a la vez, incapaz de recibir. No sólo no pide nada, sino que incluso no acepta don alguno, no quiere nada que no le sea rigurosamente debido. ¿Es real­mente amor de benevolencia el suyo?*

‑No, se puede decir categóricamente: quien obrase así se estaría amando sólo a sí mismo. Ya he dicho antes que el amor hace vulnerable, nos hace indigentes de reciproci­dad. Esa persona estaría manifestando un desorbitado amor propio. Como escribió Nietzsche ‑uno de los ído­los de la posmodemidad‑, «el soberbio es rebelde al amor, no se deja querer». El amor propio absoluto blo­quea en la autosuficiencia, no admite que le pueda ser regalado algo. Por supuesto, eso es la negación de la indigencia radical de la criatura; pero es también la nega­ción de Dios como Amor, que se da y que pide que le amemos.

*‑Es relativamente fácil* *distinguir el bien del placer, pero no lo es tanto distinguir el mal del dolor, aunque haya alguna correspondencia entre los respectivos pares.*

‑Quizá la mejor manera de distinguir el mal del dolor sea la distinción clásica entre el «mal de culpa» y el «mal de pena». El mal de culpa es el que la criatura libre hace positivamente, y por tanto es conforme a la voluntad del que lo hace: lo hace porque quiere. En cambio, el mal de pena es la consecuencia no querida, y así le es esencial su contrariedad a la voluntad del culpable. El que hace el mal no lo hace por hacerlo: el mal absoluto no puede ser querido, porque no es nada (de ahí que sea un equívoco decir que no se es malo porque no se ha querido hacer el mal, autojustificación hoy bastante frecuente). El que hace el mal, en último término lo hace para hacerse el bien a sí mismo, aun a costa del mal de otro: y en esto consiste la culpa. La pena viene a ser entonces el contragolpe, la respuesta del bien, el restablecimiento del orden del bien. Por eso se ha dicho muy ajustadamente: Dios perdona siempre, los hombres algunas veces, la naturaleza nunca. De manera que el mal de pena ‑el dolor, en todas sus formas‑ viene a ser la respuesta automática al mal de culpa, porque con la culpa nos hemos sumergido en el ámbito de la necesidad. La culpa es libre. La pena es necesaria. Pretender sustraerse a la pena, sin querer evitar la culpa, obstinándose en el mal, es negarse al amor y dimitir de la libertad.

*‑Se define la benevolencia como querer el bien para el otro, y se dice que el primer bien del otro es existir. ¿Cómo es posible desear que exista un hombre subnormal, defor­me, gravemente enfermo o sumido en cualquier otra mi­seria?*

‑La respuesta a esa cuestión ‑‑con la que algunos pretenden hoy justificar el aborto o la eutanasia, por ejemplo­ está en la inmortalidad del alma, en su eternidad. Esas miserias a que hace referencia la pregunta, son estrictamente temporales: sólo afectan a nuestra existencia corporal en el tiempo.

Y esto no es remitirse simplemente a la fe sobrenatural. La inmortalidad del alma es asequible a la inteligencia natural. Nuestra existencia temporal es ciertamente limitada. Pero si el alma necesita del cuerpo para empezar a existir, no necesita de él para seguir existiendo, y «sobrevive» a la separación, a la muerte; y entra entonces en una existencia donde sólo cuenta el amor que la libertad haya puesto. Ésta es la existencia que deseamos a esos seres cuya vida terrena «parece» (externamente) tan miserable, pero donde tenemos la posibilidad de ayudarles, haciéndoles experimentar que nos son muy queridos.

La existencia, y muy especialmente la del inocente, es un gran bien. La existencia temporal del hombre enfermo o limitado en cualquier orden, tiene un inmenso valor ‑por eso se la da el mismo Dios‑, sobre todo si le ayudamos y él sabe transformar su mal en purificación del amor propio, en una ocasión de amar y así prepararse para la eterna unión de amistad a que estamos destinados, si queremos.

*‑La noción de libertad y de su acto como amor de benevolencia aquí expuesta, es fácilmente vista por algunos como una ingenuidad, como una manera infantil o simplemente tonta de dirigir la propia vida, exponiéndola a la malicia de los demás.*

‑La manera más tonta de dirigir la propia vida consiste en negarse a amar, y condenarse a la eterna soledad del egoísta absoluto. En una ocasión, oí decir a Mons. Escrivá de Balaguer que no había visto tontos más grandes que los listos soberbios. Es algo que he podido comprobar experimentalmente muchas veces. La soberbia, el amor incondicionado de sí entontece, sume la inteligencia en la oscuridad de la inmanencia, del vacío de ser. Por el contrario, el amor hace trascender, da una inmensa capacidad de penetración, una suma finura. En definitiva, más allá de las apariencias propias de la vida terrena, sólo sabe vivir el que sabe amar. El que pretende ser «listo» de otra manera, resulta que además de malo es tonto. Eso es lo que me parece que había entrevisto Sócrates, al identificar al hombre bueno con el hombre sabio, aunque no lograse expresarlo bien.

*‑Ya situados en ese plano, aceptado ese planteamiento, nos encontramos fácilmente con la objeción de que todo eso es muy hermoso, pero poco «realista»: que así «no toquem de peus a terra» (expresión catalana equivalente al castellano «estar en las nubes»).*

‑Entiendo que tenemos los pies muy bien puestos en la tierra, justamente cuando procuramos tener la intención puesta en el cielo, cuando intentamos obrar siempre éticamente y querer el bien a todos. Además, en esa misma medida, creamos un clima social de convivencia amabilísimo, donde es fácil el diálogo, la comprensión, la benevolencia. Si eso no es «realidad», ¿a qué le llamamos realidad: al exiguo mundo de los intereses económicos?

 *‑En la tarea educativa, a la hora de solicitar esfuerzos, es muy importante motivar. Pero, a veces, parece que la motivación es entendida como la solicitación de intereses.*

‑Me parece que, en efecto, la motivación es esencial: es proponer el fin de los actos que se solicitan. Pero es claro, por todo cuando llevo expuesto, que el fin último no puede ser el amor de sí mismo, el mero interés. Educar es enseñar a amar de modo efectivo, y amar es querer el bien para el otro. No hay en este mundo una criatura tan corrompida o perversa, que sea absolutamente incapaz de entender la hermosura de amar noble y liberalmente. Se trata, en la educación, de ayudar a entender esto y a hacerlo, superando el amor de sí. En definitiva, el motor (si cabe hablar así) de toda obra éticamente buena es ese amor. Eso es estar realmente bien «motivado».

Como ya he dicho, no podemos reducir la ética a un código de normas de conducta, a una normatividad extrínseca y asfixiante. Esa normatividad es necesaria, sobre todo para quien no quiere amar, y con su conducta éticamente negativa dificulta el bien de los demás. Pero lo que hace realmente bueno al hombre no es ajustarse milimétricamente a esas normas, sino amar su fin, su principio y su sentido: que, en último término, sólo puede ser Dios. Por eso, Jesucristo opone a la exterioridad farisaica lo que podríamos llamar la «ética del corazón», que es de donde procede el bien o el mal. Y eso no puede ser honradamente entendido como una subjetiva y nebulosa «moral de intenciones», donde cualquier cosa podría ser buena o mala. De suyo, la buena intención intenta lo objetivamente bueno, y lo intenta de modo inteligente, en verdad.

Es patente, y la situación actual en amplios sectores de la vida social lo pone de manifiesto, que sin Dios la ética se desvanece: se reduce a un precario equilibrio de egoísmos, a una neutralización de fuerzas opuestas, a la «paz» del terror.

*‑En una sociedad donde se fomenta continuamente la satisfacción de todos los deseos, y especialmente de los materiales, no es fácil* *que el niño o incluso el adolescente ejerciten la templanza. Por otra parte, ¿cómo hacerles comprender, a su edad, que realmente sólo alcanzarán la felicidad mediante la abnegación?*

‑Provisionalmente, se les puede hacer ver las consecuencias negativas que tendrán para ellos mismos sus actos malos. Eso puede neutralizar algunas veces instintos desordenados. Pero ahí nos estamos moviendo en el ámbito de la necesidad. Y la educación ética es para la libertad, para el ejercicio del amor de benevolencia. Hay que enseñar a querer el bien para el otro, sin más, y no «porque» eso me hará feliz. La felicidad ha de ser un resultado, y no una intención. El bien merece ser hecho. Si además me «siento» feliz, tanto mejor. Y de cara a la eternidad, Dios ‑que es Amor‑ me garantiza esa felicidad de la que ciertamente soy indigente: ese deseo de felicidad es legítimo, necesario e incluso debido; pero no es el fin último, porque «mi felicidad» no es el Bien absoluto. Es sólo un poco de bien. El Bien infinito es Dios mismo: y tengo que amarle incluso a riesgo de mi infelicidad. Es lo que enseña aquel anónimo soneto castellano, tan conocido: « ... no me tienes que dar porque te quiera, / porque aunque lo que espero no esperara, / lo mismo que te quiero te quisiera». Ésa es la libertad que Dios me ha participado, y desde la que ahora le «necesito» por amor.

 *‑Parece que hoy todos tienen una especial sensibilidad por la justicia, lo que ciertamente implica el sentido de la libertad. Sin embargo, esa justicia es reclamada casi siempre en beneficio propio ‑exigencia y proclamación de derechos‑, y pocas veces es reconocida en favor de los de­más, fundamentando deberes.*

‑Esa situación, bien real, es una consecuencia más de todo un sistema de pensamiento, que entroniza el amor de sí como absoluto. La noción inmemorial de justicia como la necesidad moral de dar a cada uno lo *suyo (uni­cuique suum),* mira principalmente al deber, consiguiente a un haber recibido. Cuando la criatura se reconoce radi­calmente deudora, por el ser gratuitamente recibido, se impone con facilidad la obligación de dar: radicalmente amor, a Dios -que por amor y para el amor me ha creado‑ y, por Él, a todos aquellos a los que Dios ama. El fundamento de la justicia es el amor, querer el bien al otro, y su mayor bien consiste en ser querido. Una justicia sin amor carece de sentido y de fundamento, deja de ser una consecuencia de la libertad, y se convierte en una forma de necesidad, que así se impone a los demás, por coacción, que es lo que caracteriza al positivismo jurídico, como intento de fundar el derecho *etsi Deus non daretur,* aunque Dios no existiese. Por tanto, aquella hipersensibi­lidad por la justicia viene a quedar en una enfermiza necesidad de recibir.

*‑No hay duda de que la fortaleza es virtud cardinal, indispensable para sostener a lo largo de la vida una con­ducta realmente ética. Parece que incluso cuando la perso­na está centrada en la prosecución del propio bien, habría de ser educativo persuadirla de la conveniencia de ser fuerte, para la consecución de un bien mayor, sin ceder de inmediato ante la atracción de satisfacciones momentáneas o ante la dificultad que el bien suele presentar.*

‑Sí, entiendo que sería educativo, siempre que se deje bien abierta la puerta a la trascendencia (hacia Dios y hacia los demás, que es donde se sitúa el amor ético, de benevolencia). Es conveniente, en efecto, habituarse a conseguir bienes altos sabiendo renunciar a otros más fáciles, pero de menos precio. No se trata de perseguir un ideal educativo de tipo espartano o estoico. Se trata de hacer comprender que, en la situación actual o existencial de nuestra naturaleza, la conquista del bien pasa de algún modo por el dolor y la privación. Eso lo está entendiendo ‑en base a la experiencia clínica‑ bastante bien la psi­quiatría contemporánea; y, por eso, Viktor Frankl ha podido afirmar que «la evitación del dolor a toda costa» no es propiamente una norma médica: más que a evitarle el dolor, dice él, el psiquiatra debe tender a hacer al pa­ciente capaz de sufrir, sobre todo haciéndole entender el sentido positivo que el dolor tiene ahora en nuestra vida. Es evidente que el dolor, bien asumido, ennoblece.

Sin embargo, insisto en que el último sentido del sufri­miento ‑y por tanto la última finalidad de la fortaleza ­no viene dado por el bien propio, sino por el bien del amado. Si esto no se ve, la fortaleza deja de ser virtud, y se convierte en una peligrosa forma de amor propio, e incluso puede llegar a ser un instrumento homicida.

*‑En un primer momento, parece claro que la ética consiste esencialmente en hacer el bien a los demás. Pero no raramente eso suscita el equívoco de una ética de exte­rioridad, donde la persona puede despreocuparse de ser realmente buena en sí misma, y donde se justifican actos éticamente incorrectos con la afirmación de que «con esto yo no hago daño a nadie».*

-Se trata efectivamente de un equívoco, porque nadie puede realmente hacer el bien, si no es bueno en sí mismo; y nadie puede ser bueno, si no hace el bien a los demás. Por tanto, es indispensable atender a la propia bondad intrínseca y profunda (mediante el amor *efectivo* a Dios y a los demás: amor con eficacia, amor con obras). Por otra parte, hay que tener en cuenta que todos mis actos (incluso los más recónditos e ignorados para los demás) redundan *siempre* en bien o en mal de los demás, al menos haciéndome más capaz de procurar su bien o su mal. Es falso que uno pueda hacer algo malo sin «hacer daño a nadie». Al menos, y siempre, «hago daño» a Dios, en cuanto que le niego el amor que, por Amor, Él «necesita» de mí. Pero además, y también siempre, hago daño a otros, al menos por omisión, al dedicar a mi placer (en cualquier forma que sea) la capacidad de querer que Dios me ha dado para los demás. Y por último, me hago daño a mí mismo, al hacerme malo: y eso afecta a Dios y a los demás, en cuanto me aman o pueden amarme.

**V. EDUCACIÓN Y SABIDURÍA**

Resulta obvio, después de todo lo dicho, que la educación requiere sabiduría y a la sabiduría se ordena, si entendemos por sabiduría no un conocimiento cualquiera, sino el conocer para el recto vivir, y que sólo se alcanza procurando vivir bien, es decir, éticamente. En la misma medida en que esto se entienda, ha de entenderse que la filosofía tiene una función primordial en la tarea educativa, en el educador y en el que ha de ser educado.

Como es bien sabido, la filosofía no es más que el amor a la sabiduría. Eso era en su comienzo, y no otra cosa debería ser hoy, después del paréntesis de la Modernidad. Este paréntesis comenzó cuando Descartes rompió con la inmemorial tradición de «la filosofía que se enseña en las escuelas», y propuso sustituirla por otra, construida a partir de su nuevo Método (el *cogito o* autoconciencia, conciencia de sí, como primer principio radical y origen de cualquier conocimiento), que nos permitiría hacernos «como dueños y propietarios de la naturaleza». A partir de ese momento, la filosofía renunció a su esencia Y. sabiéndolo 0 no, se entregó a la tecnología, a la transformación artesanal o fabril (lo complicado ahora es sólo el utillaje empleado), a la manufactura de lo real, en función de nuestras apetencias temporales, reales éstas o artificialmente generadas en gran parte por la dinámica misma del proceso transformador (en este sentido, la publicidad es sólo un aspecto).

Como muy bien dice Heidegger *(Holzwege),* «la técnica maquinista sigue siendo hasta ahora el puesto avanzado más visible de la ciencia moderna, esencia que es idéntica a la de la metafísica moderna»: técnica y metafísica que se ocultan pudorosamente tras el prestigio de la «ciencia». Pero esa ciencia nada nos dice, ni pretende decir, de lo que las cosas son (ya después de Wingestein, de Popper y de otros, debería resultar patente a todos). Aquella ciencia se justifica sólo por sus resultados tecnológicos, por su «producción». Así nació esa ciencia, con su filosofía justificadora, y a eso ha conducido. Ése es su valor, y ésos son sus límites. Es aún demasiado reciente el descubrimiento de que esa ciencia, en definitiva, era sólo técnica, «habilidad» (de ahí que culminara en el «ingeniero»). Y más reciente aún el descubrimiento de la filosofía implícita que le dio origen, como voluntad tecnológica, y que en tecnología se resuelve: *Wille zur Macht,* voluntad de poder o dominio.

Con aquel intento cartesiano, el ser fue ya concebido como el término del hacer del hombre, como resultado de la transformación técnica (como «praxis» para Marx, que justamente ‑desde sus presupuestos‑ reprocha a Feuerbach seguir empeñado en contemplar la realidad, cuando lo que hay que hacer es «transformarla»). Es evidente que por ese camino se iba derechamente al ateísmo, e incluso al materialismo más rudo (del que Marx no es más que un episodio, en cierto modo anecdótico y casi irrelevante). Pero después del inicial deslumbramiento que aquellas «Luces» produjeron ‑y eso lo saben hoy muy bien los psiquiatras no « deslumbrados»‑, el hombre se pregunta con angustia creciente «quién soy», se pregunta por su ser. Y a los mejores, y a todos en sus mejores momentos, no se les puede responder diciéndoles simplemente lo que «pueden hacer»: no se les puede satisfacer con simples metas tecnológicas, dándoles algo así como «instrucciones para el uso» de su vida.

Durante estos tres siglos de fervor tecnológico, se ha venido reservando a la *sola fides,* sólo a la fe religiosa ‑hecha ya subjetiva e incomunicable‑, la respuesta a aquella trascendental pregunta por el ser. Pero la esquizofrenia que eso comporta se ha hecho ya del todo intolerable, incluso a nivel social e institucional; y a tientas ‑sin maestro y sin guía‑, el hombre de hoy se pregunta ansioso por el ser: quién soy, de dónde vengo, a dónde voy. *That is* *the question:* ésa es la pregunta filosófica. Y es a esa «cuestión» a la que atiende la filosofía, no para sustituir a la fe, sino para darle asiento humano, para que la fe sea un acto razonable, y no «un salto en el vacío» (como propone Karl Barth, dentro de la ortodoxia luterana y calvinista).

En su diálogo *Teéteto,* Platón narra la anécdota de Tales de Mileto, cayendo en un pozo del jardín de su casa, mientras caminaba abstraído mirando el cielo, y provocando así la sarcástica risa de su «práctica» sierva tracia. Episodio evocado por Heidegger *(Die Frage nach der Ding),* afirmando que «la filosofía es aquel pensar con el cual esencialmente no se puede hacer nada, y del cual necesariamente se ríen las criadas». Sí, la filosofía es en definitiva la pregunta por el ser: una pregunta insoslayable en no pocos momentos de la vida de todo hombre (de todo hombre, culto o no), una pregunta que no tiene su origen en una curiosidad momentánea y coyuntural, sino en nuestro ser mismo, en lo que ‑siguiendo a San Agustín‑ podríamos llamar «memoria ontológica» (como propone Juan Pegueroles) o recuerdo constitutivo de nuestro origen, un recuerdo no de lo sabido, sino de lo «sido» cuando empezamos a ser. Es decir, una memoria trascendental de nuestro origen creado, una verdadera nostalgia metafísica. Ése es el origen de la filosofía, de ahí aquel amor al saber: para retomar al Amor del que procedemos.

Cuando me disponía a comenzar los estudios universitarios, mi buen padre me preguntó qué quería estudiar. Al responderle categóricamente que filosofía, él me dijo ‑y tenía sus buenas y cariñosas razones para hacerlo‑: pero, hijo mío, ¿y de qué vas a vivir? No recuerdo exactamente lo que entonces contesté: quizá que intentaría obtener una cátedra, o algo así. No podía prever los caminos por los que la Providencia me ha conducido, y en los que no ha resultado nada inútil la filosofía. Luego, bastantes años más tarde, recordando esa anécdota de mi adolescencia, he pensado que, más importante que saber «de qué» va uno a vivir (y ciertamente es importante, aunque no sea lo más propio de los años juveniles), importa mucho más saber «para qué» va uno a vivir. Y la filosofía, bien conducida, ayuda a esto último. 0 al menos debería hacerlo: es su fin.

La filosofía no es algo útil en el mismo sentido en que lo son las cosas que habitualmente llamamos «útiles». De ahí que Aristóteles afirmara que la filosofía, la llamada filosofía primera o metafísica, es el saber que se busca por sí mismo, y no en función de otra cosa. Pero la rutinaria repetición manualística de esta aseveración ha conducido a notables incomprensiones acerca de la naturaleza de la filosofía. El idealismo hegeliano ha hecho así del saber abstracto lo Absoluto o totalidad de lo real, en su decurso histórico. Y del otro lado, el positivismo cientificista ha descalificado la filosofía, como una elucubración fantástica, sin objeto ni fin, como ocioso pasatiempo, como una tontería.

Sea lo que fuere del pensamiento real de Aristóteles al respecto, hay que decir que la filosofía, como actividad humana que es, tiene finalidad: se ordena al bien de la persona humana y ese bien, en definitiva, es la plenitud del amor, que es el fin del hombre, el fin para el que Dios ha creado al hombre. Y eso es lo que la filosofía ‑la persona humana cuando filosofa‑ pretende saber, y saberlo bien, para poder lograrlo. Nada más y nada menos que para eso «sirve» la filosofía: ahí tuvo su origen, y ahí ha de conducir.

«Sin poesía no hubiese sido, el griego, un pueblo filosófico» (Hölderlin). La filosofía se encuentra con la poesía (pensada en su radicalidad, y no como jugueteo estético) en su término y en su principio; como se encuentra con los más profundos anhelos del conocimiento espontáneo de todo hombre; y como se encuentra también con la fe religiosa. De ahí las recíprocas afinidades y los mutuos servicios ‑históricamente registrados‑ que con mucha frecuencia esos distintos aspectos de la actividad humana se han prestado. Y de ahí también las recíprocas interferencias y las distorsiones que, con daño de todos, con daño de las personas reales, se han producido innumerables veces: por error de método, 0 de intención, o de actitud de espíritu, o de las tres cosas a la vez.

Podemos, pues, decir que, en sentido utilitario ‑para obtener bienes «útiles», materiales, instrumentales‑, la filosofía «no sirve para nada», o para casi nada. Pero, en relación al bien último y total de la persona humana, la filosofía «sirve para todo», o para casi todo: de tal manera que no hay un solo hombre que, de un modo u otro, advirtiéndolo explícitamente o no, y en algunos momentos ‑los mejores‑ de su vida, no haya hecho y haga filosofía.

Pero aquí estoy tratando de la filosofía en sentido científico, como saber cierto y reflejo por causas últimas: como saber que responde adecuadamente, aunque de modo progresivo y laborioso, a la pregunta que interroga por el ser. Y más en concreto me estoy refiriendo a la filosofía que hay que enseñar, y que hay que aprender de quien la pueda enseñar. Es patente, por cuanto llevo dicho ‑y la historia del pensamiento de occidente la confirma hasta el exceso‑, que es de suma importancia y gravedad la elección de tales maestros. Aquí la ligereza, cualquiera que sea su causa, se paga siempre muy cara, más que en el aprendizaje de cualquier otro conocimiento (con la sola excepción del saber de la Fe, que mira más directamente a Dios y a nuestro fin, y que por eso requiere aún más prudencia y rectitud).

Llegados a este punto, se plantea el problema de cómo podemos orientamos en la búsqueda de tales maestros. Para un católico, esto no es de muy difícil solución: el Magisterio ha dado abundantes indicaciones sobre cómo hacer filosofía, cómo enseñarla y cómo aprenderla. Su ininterrumpida insistencia en la recomendación de tener a Tomás de Aquino como seguro maestro, está claramente en esa línea, y se funda sobre todo en la perfecta concordancia de la metafísica del Doctor Universal con la doctrina revelada, y también con el conocimiento espontáneo y natural. No me parece necesario detenerme aquí en la consabida aclaración de que se trata de tenerle como maestro, y en que, por tanto, nada nos autoriza a sentirnos dispensados de pensar y a limitamos a repetir maquinalmente unas cuantas fórmulas estereotipadas (y a veces incluso mal transcritas o mal traducidas), y a ignorar perezosamente cuanto se ha dicho después (aunque a veces uno puede sentirse tentado, al ver como hay incluso quien se jacta de ignorar toda la filosofía que se hizo desde Aristóteles hasta Descartes, y la «descarta», como indigna de la más mínima atención). Se trata de aprender a hacer filosofía, de aprender a conocer, a saber personalmente del ser.

Para el no cristiano ‑y la denominación negativa es bien legítima para designar a quien viene al mundo en una cultura forjada por veinte siglos de Cristianismo‑, el problema se hace un poco más complejo. Eso la fe católica lo explica muy bien, al enseñarnos (escándalo para el racionalismo) que el pecado original lesionó la inteligencia humana; la hirió pero no la corrompió esencialmente, como afirmaba Lutero. Esa lesión consiste en una cierta oscuridad en nuestro conocimiento natural del ser: es como una ceguera del corazón, con expresión bíblica. La Redención, obrada por el Hijo eterno de Dios hecho hombre, ha traído remedio también a esta consecuencia del pecado: la Revelación y la fe.

Heidegger entendió esto último bastante mal, cuando llegó a la asombrosa afirmación ‑haciendo mucha violencia a la historia real de la filosofía, e incluso ignorándola bastante‑ de que la fe en la Biblia impide hacer seriamente filosofía; hasta el punto de que, para el Profesor de Friburgo, «una filosofía cristiana equivale a hierro de madera» *(Einfübrung in die Metaphysik).* Bien al contrario, como Gilson ha probado histórica y teoréticamente, la fe facilita en gran manera no sólo hallar una respuesta adecuada, sino ya antes formular debidamente «la pregunta por el ser». No es ahora la ocasión oportuna para que me detenga en este punto, que por otra parte está ya bastante delineado en todo lo dicho hasta aquí, y sobre lo que ya escribí, hace años, un libro *(Metafísica de la opción intelectual).*

Volviendo a la cuestión de cómo puede orientarse, en la búsqueda de un buen maestro, quien carezca del auxilio de la Fe, diré ahora solamente: que se oriente por su buen sentido, teniendo muy en cuenta la trascendental importancia del estudio de la filosofía, que compromete el fin mismo del hombre, al interrogar por su identidad, por su origen y por su destino. Como ya he dicho antes, aquí las ligerezas se pagan caras: la situación actual, de muchas personas y de no pocas instituciones sociales, lo evidencia.

Aun careciendo de fe, es muy fácil de entender el criterio evangélico: «por sus frutos los conoceréis», que no puede el árbol bueno dar frutos malos, ni el malo darlos buenos. Los frutos de una buena filosofía han de ser buenos frutos humanos (que, como afirmaba Balmes, si para ser filósofo hay que dejar de ser hombre, es preferible abandonar la filosofía): frutos de bondad ética, de paz, de concordia, de justicia y de amor. Ya afirmé al principio que el origen de la filosofía ‑tanto en la historia social como en la vida de cada persona ­está precisamente en el anhelo profundo de ese bien total y radical del hombre. Por eso se ama la sabiduría. Por eso se hace filosofía. Por eso, y así, es como hay que estudiarla. De lo contrario, más vale dedicarse a cualquier otro menester, que siempre tendrá menos riesgos, y además con seguridad proporcionará más beneficios económicos.

Pero a la vez debo insistir en que Dios nos ha dado la inteligencia para que la cultivemos. Los cristianos no han sido ni pueden ser dimisionarios del conocimiento. Recordemos cómo Chesterton hace que el padre Brown descubra al ladrón que se disfraza de sacerdote católico, precisamente cuando le oye hablar despectivamente de la razón.

Hagamos filosofía, lancémonos a la búsqueda de la inteligencia del ser. Pero, como en cualquier actividad propiamente humana, y de modo especial en las de más trascendencia, hagámoslo con prudencia, con justicia, con fortaleza y con templanza; que, como dice San Pablo, *oportet sapere ad sobrietatem,* conviene usar de sobriedad en el saber, especialmente en el saber, para saber bien lo que el hombre puede saber, que es bastante y llega a Dios, pero que no es todo.

Para conocer bien, sobre todo hay que tener en el alma un buen amor: *un amor che nella mente mi ragiona,* dice Dante. El conocimiento ‑el espontáneo como el científico en general y el metafísico en particular‑ no tiene por objeto un ente «ideado», sin consistencia real, ni intrínseca capacidad de suscitar amor. Su objeto verdadero es lo que tiene acto de ser y, e n ultimidad, el Acto Puro de Ser, que es Dios. Y Dios es Amor. Ésta es la verdad que, en definitiva, la filosofía busca, lo que ha de movernos a filosofar y a hacerlo bien. Y ésta es la filosofía que debe fundar la ética del quehacer educativo.

***DIÁLOGO QUINTO***

*‑Para muchos hoy, la filosofía es una elucubración compleja, quizá digna de admiración, como una buena partida de ajedrez, pero sin relación alguna con la vida real de las personas y de la sociedad. De ahí que su función educativa parezca reducida a un adorno cultural o erudito, o a una especie de gimnasia racional.*

‑Los últimos cinco o seis siglos de la historia de la filosofía justifican esa visión. Tiene sobrada razón Kierkegaard cuando dice que «si Hegel, una vez escrita su *Lógica,* la hubiese definido ‑en el prefacio‑ como un simple experimento mental, y hubiera confesado haber eludido los problemas en muchos puntos, habría sido, sin duda, el más grande pensador de todos los tiempos. Pero tal como está ahora, es sencillamente cómico».

Lo primero que debemos hacer es recuperar la filosofía ‑lo que Aristóteles llamaba la filosofía primera, la metafísica‑, devolverla a la vida real del hombre, de la persona, sacándola del mundo de la abstracción, donde lleva ya demasiado tiempo hipostasiada, en forma de «Sistema», al que hay que adorar y al que hay que sacrificar la vida de los «individuos»: diversas experiencias políticas, más o menos recientes, ofrecen de esto ejemplos dramáticos.

Hay que devolver a la filosofía su esencia, que es el amor a la sabiduría, al saber del ser, al saber de lo que realmente es. Ésta es la perspectiva propia de la metafísica del ser, que tiene su origen en la vida misma de la persona, y a esa vida se ordena. A esa metafísica no le interesan nada las coherencias formales y el «espíritu de sistema», que ‑como muy bien afirma Lukacs‑ nace sólo con la modernidad. Le interesa el ser de lo que es, y le interesa fundamentalmente para ordenar los actos de cada hombre a su fin: por tanto, como algo educativo.

*‑De esta manera, parece que metafísica y ética vienen a identificarse. La historia de la filosofía nos dice que, hasta Kant, el empeño fue dar a la ética un fundamento metafísico; y que, a partir de él, la cuestión se invierte radicalmente, y se trata de dar a la metafísica un fundamento ético: la metafísica aparece entonces como postulada por la «razón práctica», sin que a ella tenga acceso alguno la «razón pura». En uno y otro caso, hay separación y se trata sólo de saber qué es lo primero o fundante.*

‑Yo sostengo que la inversión comienza ya con Descartes, y que aquella lamentable separación fue ocasionada por la necesidad de distinguir «formalmente». En el núcleo de la metafísica de Santo Tomás ‑y esto aparece con toda claridad en sus obras de madurez‑ no hay separación, sino distinción. Para él, como para San Agustín, y antes para los primeros metafísicos, la filosofía nace de un anhelo ético, metafísicamente vivido, como amor a la sabiduría, que es el saber que se busca para el amor. En esta perspectiva, la ética es metafísica o no es nada; y la metafísica es ética o no es nada. Después de tantos siglos de excesiva «distinción» ‑llevada hasta la separación‑, ha llegado el momento de recuperar la unidad, que está en el acto personal de ser, como fruto de un libérrimo acto divino de Amor.

*‑¿Excluye esta visión otras formas de aproximarse a la verdad y al bien?*

‑En absoluto. Si se entiende que la filosofía no es una entidad subsistente, sino un acto humano, fruto de libertad, ha de admitirse que habrá tantas filosofías cuantas personas, cuantas libertades; y eso nada tiene que ver con el escepticismo, con el relativismo o con el subjetivismo. Lo que es, es. Y acceder a la verdad es afirmar ser lo que es, y no ser lo que no es. Pero en esta vida, ese acceso es un camino, largo y laborioso, que cada uno ha de recorrer desde su propia situación. Los caminos verdaderos ‑como tales caminos‑ son necesariamente convergentes. La verdad completa está sólo al final. En este sentido, suscribo sin reservas la afirmación de Kierkegaard: «todo mi pensamiento consiste esencialmente en hacer acto de presencia», en hacerme presente entre los hombres que piensan.

Esto que acabo de decir no tiene un sentido meramente «existencial» (o existencialista). Se trata de afirmar el primado metafísico de la persona y ‑con palabras de Canals Vidal‑ «la esencia locutiva del conocimiento» o, quizá mejor, su esencia interlocutiva: lo que se entiende bien después de poner en la amistad ‑con Dios y entre nosotros‑ el fin de la creación.

*‑A propósito de la «filosofía cristiana», parece que, tanto para sus defensores como para sus detractores, esa filosofía habría de servir sólo para hacer teología.*

‑En efecto, ésa es una opinión bastante extendida, pero muy errónea. Porque si la filosofía (la metafísica) tuviese sólo esa función «instrumental», resultaría que la teología misma no serviría en sí misma tampoco para nada. Bastaría la fe, la *sola fides* luterana, que es una fe sin contenido inteligente alguno, un mero acto de voluntad y un «salto en el vacío». Por ese camino, pasando por la «teología positiva» o «histórica» se va derechamente al fideísmo; y de ahí, a la pérdida de la fe.

Sobre lo razonable de la fe, vuelvo a recordar la afirmación del escéptico Bernard Shaw, en el prólogo de su comedia *Santa Juana:* « La relación entre el número de las cosas sorprendentes y de las cosas que se pueden aceptar sin titubeos, es mucho mayor en la última edición de la *Enciclopedia Británica* que en la *Biblia.* La credulidad de los modernos en sus mitos es incomparablemente mayor que la de los más ingenuos devotos del Medievo.

*‑No es infrecuente que se nos diga que la filosofía hace complicado lo sencillo, y que resulta incomprensible para el hombre normal, que entiende mucho mejor lo científico».*

‑La buena filosofía parte de la sencillez ‑la «admiración» aristotélica‑ y retorna a la sencillez. Sin metafísica, la sencillez espontánea se pierde ante la complejidad de la experiencia humana, y se hace imposible recuperarla.

Por otra parte, hay que decir que científico viene de *sciens facere,* es lo que «hace saber». Es abusivo reservar ese adjetivo a las ciencias que se adecuan al modelo físico matemático. Cualquier conocimiento cierto por causas es científico. Heidegger tiene, a este propósito, páginas admirables, cuando rechaza la identidad entre verdad y exactitud, y afirma que hay ciencias que, precisamente para ser rigurosas, no deben ser «exactas».

Además, conviene no confundir entender y comprender. No es lo mismo. Quienes identifican una y otra cosa, además de perder a Dios (a quien no podemos «comprender» o entender exhaustivamente, precisamente porque es Dios) y el acceso a la fe, acaban por no entender siquiera lo «científico», no pueden ya decir qué es eso, y se convierten en meras máquinas de calcular, que es a lo que puede aspirar la llamada «inteligencia artificial».

Hay que enseñar filosofía haciendo ver que sirve por sí misma, que es sencilla en su dificultad, que (contra lo que afirma Heidegger) está en continuidad con el conocimiento espontáneo y con la sencillez del hombre bueno, y también ‑hacia arriba‑ con la fe. Respetando el misterio del ser, la filosofía es perfectamente inteligible, y es lo más «práctico» de todo, en cuanto que ayuda a vivir como personas, siempre abiertas a la verdad total e inagotable, en constante «admiración», sin preclusiones gratuitas y arbitrarias.

A propósito de la «inutilidad» de la filosofía, cabe reportar aquí una anécdota narrada por Néstor Luján: «Se trataba, ya hace muchos años, de una parte del archivo episcopal. El archivero ‑un caballero digno, noble, aparentemente concienzudo‑ desempeñaba honoríficamente su difícil cargo. El caso es que, cuando lo abandonó, se encontraron grandes legajos atados con cintas y con una inscripción que decía: "Papeles que por ignorar su contenido carecen de importancia"»: no son útiles.

*‑De lo dicho hasta aquí, resulta que hay mucho de válido en la propuesta heideggeriana, pero que hay también, a la vez, algo inaceptable.*

‑A mi juicio, la validez del pensamiento heideggeriano radica esencialmente en su intento de retorno al ser, en la esencialidad y en la radicalidad de su «pregunta por el ser», que es una verdadera novedad en la filosofía moderna. Pero hemos de cuestionar sus presupuestos (él admite que los tiene, aunque no los declara explícitamente) y, por tanto, su «modo» de preguntar por el ser, la caracterización del que pregunta (como *Dasein)* y de aquello a quien pregunta; pregunta al «aparecer» y no al origen del ser, que es el que puede responder por lo mismo por lo que nosotros podemos preguntar: por el acto personal de ser. Esos presupuestos hacen que la respuesta de Heidegger a aquella radical pregunta sea, en definitiva, una no‑respuesta: al final es la Nada como idéntica al Ser.

Hemos de agradecer, sin reservas, a Heidegger su interrogar por el ser, y algunos análisis muy certeros de la situación actual; pero no muchas cosas más. A partir de la pregunta redescubierta (pero mejor planteada), hemos de redescubrir o desvelar una respuesta, aunque sea sólo en principio una respuesta humana, progresiva, laboriosa, humilde.

*‑También resulta de lo expuesto aquí alguna reserva respecto del tomismo.*

‑Conviene distinguir entre Santo Tomás y el «tomismo histórico». Respecto a Santo Tomás, bien conocido (y no de segunda mano y mal traducido), no hay mucho de que discrepar. Aparte de que, como a él mismo, no nos ha de interesar tanto lo que haya pensado cada uno, como la verdad misma de las cosas.

En Santo Tomás cabe advertir, en sus obras de juventud, un excesivo acento en el momento aristotélico, con daño del primado del amor y de la inteligencia de la libertad. Esto aparece ya superado en sus obras de madurez. Pero su relativamente corta vida no le permitió completar esa superación, que era no sólo posible sino necesaria desde su genial «descubrimiento» (en sentido heideggeriano, y no ingenieril) del acto de ser participado.

Respecto del «tomismo», el principal reproche está, a mi parecer, precisamente ahí: en haber pretendido mantener un Santo Tomás sin Santo Tomás, un mero aristotelismo bautizado. Para la Escolástica no tomista, los reproches son aún de mayor consideración, y están motivados por su antitomismo casi visceral y programático.

De la escolástica en general (de la antigua, de la medieval y de la moderna o cartesiana) hay que decir que el panorama que ofrece, en la mayoría de los casos, es la de un cuerpo de archiveros y bibliotecarios: un mundo de papel, de meros libros, un hablar siempre de lo hablado y un profundo «olvido del ser» (de ahí la importancia del lema husserliano, que Heidegger hace propio, «a las cosas mismas»), comportando una verdadera eliminación teorética de la persona real, inmolada en aras del Sistema, sea cual fuere ese Sistema.

 *‑Esto último ‑sacrificar la persona a la colectividad­ nos evoca el recurrente conflicto entre bien común y bien individual, que con frecuencia se muestran inconciliables. La tendencia a afirmar el primado del bien común, al parecer sostenido también por Santo Tomás, lleva hoy ‑por ejemplo‑ a sostener la legitimidad de la ingeniería genética.*

‑En el primer libro que publiqué salía ya al paso de la falsedad de aquella contraposición. En el fondo, la famosa polémica entre Maritain y De Koninck (como protagonistas principales) tuvo ya su origen también en el «olvido del ser», y específicamente del acto personal de ser. Vista la persona como mera parte o fracción del cosmos ‑al modo de los individuos materiales‑ la contraposición se hacía inevitable, y también el primado del «todo». Pero la persona no es eso, la persona de alguna manera es todo, *quodammodo omnia* decía ya Aristóteles.

El bien de la persona no está en oposición al bien común, sino que por el contrario se exigen y causan recíprocamente. No hay bien común sin bien de las personas de la comunidad. Y no hay bien de esas personas sin bien común. Como ya he dicho repetidamente, el acto esencial de la libertad personal es el amor de benevolencia, o amor al bien del otro; y en ese amor y don de sí es donde ‑como resultado o efecto, casi imprevisto‑ está el bien de la persona que ama, siendo el amor además lo que hace del individuo una persona. El individualismo y el socialismo resultan de la ignorancia de la persona, de su reducción al materialismo, con su escasez de ser. Hacia arriba, todo es unidad (y así llegamos a Dios uno y trino); hacia abajo, todo es dispersión y contraposición.

Por otra parte, la problemática suscitada por la ingeniería genética tiene otras causas más hondas. Su raíz última está precisamente en la renuncia a la sabiduría, en el primado concedido graciosamente a la tecnología, en base a la decisión de Descartes de sustituir la tradición sapiencial por un método que nos convirtiera en «dueños y propietarios de la naturaleza». Eso implicó necesariamente el primado de lo económico, de lo que es sólo y simplemente «útil» (en función de la apetencia) y, por tanto, del dinero. Por eso, el ingeniero ‑que era la cumbre del primado tecnológico, y así prestigiado por la Ilustración‑ ha tenido que ceder la presidencia al hombre de empresa, y por fin al «ejecutivo», que es el que controla los recursos económicos, los administra y los multiplica; su aparición y su prestigio (valoración) actual no es algo anecdótico: pertenece a la esencia de la dinámica de la modernidad, a la dimisión de la sabiduría en favor de la tecnología: no me interesa saber, lo que quiero es gozar.

La ingeniería genética viene a ser una *contradictio in terminis,* una contradicción en su mismo enunciado: es querer sustituir la generación por la fabricación. Con eso, estamos ya llegando al límite de la enorme pretensión de dominar la «naturaleza» (me parece que algunos cristianos modernos han entendido bastante mal el mandato divino de «dominar la tierra»), y ya queremos dominar al hombre mismo, no sólo en su hacer (la esclavitud; tan hipócritamente denostada hoy, cuando se esclaviza al hombre por los detentores del poder político y económico) y en su vivir (aborto, eutanasia), sino en su mismo origen: queremos fabricarlo, según nuestras «necesidades» o simplemente según nuestros deseos: queremos determinar cuántos hombres queremos y cómo los queremos exactamente. Enmascarada en forma de «derechos humanos», no hay más que voluntad de poder (la *Wille zur Macht,* denunciada por Nietzsche como esencia del *cogito,* y que se presenta ya como «una nueva barbarie, que tiene a las ciencias a su servicio»).

*‑¿Es lo mismo ~,voluntad de poder» que voluntad de querer?*

‑No, no es lo mismo, ni en su significado actual ni en su concepto esencial. Lo primero es querer y ‑como dice Kierkegaard‑ querer querer, asumir la responsabilidad de la propia libertad, que es como se comienza a querer bien. Luego viene el querer poder lo que se quiere. Si uno se quiere absolutamente a sí mismo (en forma individual o en forma social, tanto da), sobreviene aquella absoluta «voluntad de poder», de poderlo todo, que es arrogarse la omnipotencia que sólo a Dios conviene, y que se ha mostrado eficacísima para el desarrollo de la tecnología, al mismo tiempo que iba aniquilando a la persona, que sólo es tal por el amor de benevolencia o generosidad, por el don de sí, porque ella misma resulta de un don divino.

*‑Pero ¿no es legítimo ese deseo de posesión, sí el último fin del hombre es su felicidad, y ésta consiste en la fruición de la verdad (Aristóteles) o en el* gaudium de veritate, *en el gozo de la verdad (San Agustín)?*

‑Es legítimo siempre que esté subordinado. Propiamente hablando, el último fin del hombre no es «su» felicidad, sino el amor de amistad y la unión con el Amado. La felicidad es simplemente una consecuencia o resultado, que puede honestamente esperarse, pero que de ningún modo puede amarse sobre todas las cosas, porque no es todo el Bien.

A este propósito, entre otros muchos ejemplos, que cabría aducir, recuerdo ahora la oración escrita por Santo Tomás Moro, después de haber sido condenado a muerte y poco antes de ser ejecutado, el 6 de julio de 1535: «Dame, Señor mío, un anhelo de estar contigo, no para evitar las calamidades de este pobre mundo, y ni siquiera para evitar las penas del purgatorio, ni las del infierno tampoco, ni para alcanzar las alegrías del cielo, ni por consideración de mi propio provecho, sino sencillamente por auténtico amor a ti».

Y no se piense que eso es algo «sobrenatural», como si lo natural fuese amarse a sí mismo sobre todo. Esto últi­mo es «natural» en el estado actual de «naturaleza caída» o vulnerada. Pero lo natural del espíritu, tal como Dios lo creó ‑y como ahora lo ha restaurado, y además eleva­do‑, es el amor de benevolencia y el don de sí. Ésta es la gran dignidad de la persona, cuya recuperación pasa hoy por el redescubrimiento del acto personal de ser partici­pado, que tiene en el amor su origen y su destino.

**VI. NOTAS COMPLEMENTARIAS.**

Nota 1: ACERCA DE LA MUJER

Dirigido este estudio a lo que considero esencial en la educación propiamente humana del hombre, parece que no debiera haber lugar a ningún añadido especial acerca de la mujer, por cuanto la educación del hombre es tanto la del varón como la de la mujer. Sin embargo, hoy el añadido se hace ineludible. De una parte, porque fácil­mente ahora con el término «hombre» muchos sobren­tienden sólo al varón. De otra parte ‑en cierto modo contrapuesta‑, porque la «igualación» que algunos rei­vindican tiende a negar la «diferencia» (de ahí la demagó­gica insistencia en la «coeducación», que ignora la verda­dera igualdad y que anula la diferencia, con no‑poco daño del «hombre» tal como Dios lo ha creado).

¿Qué es el hombre? ¿Qué significamos con el término «hombre»? Las ideologías de la Modernidad nos han ofuscado. Pero ya habían comenzado a desorientarnos un tanto los representantes de la escolástica decadente o for­malista, con sus deficiones «específicas», insistiendo aristotélicamente en que el hombre es *animal rationale*: algo abstracto, que como tal no existe, no es real.

Cuando la Modernidad elevó la abstracción a criterio de realidad, nos empezaron a decir, radicalizando cada vez más, que lo real era la «esencia humana», es decir, la especie, el «género humano»: un verdadero *quíd pro quo*, porque con este término, con el que pretendían responder a nuestra pregunta por lo que es este, aquel, aquel otro hombre concreto, nos contestaban con una idea abstracta, que sólo tiene realidad en la mente, y que prescinde de no pocos aspectos de lo que realmente es cada hombre, para decirnos sólo algo de lo que todos y cada uno de los hombres somos. Y al intentar recuperar la realidad «existencial», acabarían diciéndonos que el hombre es la colectividad, y forzosamente la colectividad «histórica»; ahí tenemos los totalitarismos de la derecha y de la izquierda hegelianas (el nazismo por un lado, y el marxismo por otro), donde los «existencialísmos» no encontrarán ya al individuo más que como fracción espacio‑temporal, como mera fugacidad, «presentarse del presente» y «ser‑para‑lamuerte» (Heidegger), con la indiferencia total y el viejo y pagano *carpe diem* como resultado vital y norma de conducta.

Desandemos, pues, el camino. No, el «hombre» no es eso. El hombre es sujeto real de esa «esencia específica». Pero no es real por tener esa esencia específica (por ser hombre), sino que es realmente hombre porque *es*. La realidad le viene del ser, de que *es*. Con la metafísica hemos topado, amigo Sancho (hoy Sancho podría ser Alfred J. Ayer, pero con mucho menos sentido común). Sin embargo, no es que nos topemos de vez en cuando con la metafísica (con esa «tontería», para Ayer); es que con y en la metafísica vivimos como hombres. Cada vez que decimos *es*, andamos ya a vueltas con la metafísica, que es precisamente el saber del ser (y no una cuestión gramatical). En este sentido, hay que agradecer a Heidegger que nos haya recordado el «olvido del ser».

Volvamos, pues, a la pregunta: ¿qué es el hombre? E insistamos: es el sujeto real de esencia humana. Sujeto real quiere decir aquello que es, que es sujeto de su propio ser. ¿Y esencia humana? La vieja definición *animal rationale* quiere decir: aquel ser corpóreo animado por un principio vivificante que es capaz de razonar, de pensar, de conocer y, en consecuencia, de querer (de querer si quiere, de querer libremente). ¿Es aplicable por igual esta definición al varón y a la mujer? Evidentemente sí. Luego tanto el varón como la mujer son sujetos de humanidad, son «hombres». Por tanto, la dignidad y la condición esencial del varón es la misma que la de la mujer. Pero es la dignidad y la condición realmente poseída por *alguien*, por un sujeto real: sujeto que es tan real si se trata de un varón como si se trata de una mujer.

¿Y en qué consiste o de dónde procede esa «realidad»? Consiste en ser persona, en ser el sujeto de su propio ser, en ser propietario de su ser: por eso se es libre, dueño de los propios actos, porque el obrar sigue al ser. Soy dueño de mis actos porque soy dueño de mi ser. Pero yo no soy propietario de mi ser por adquisición o mérito previo alguno: porque antes de ser no era y no podía adquirir ni merecer. Luego el ser me ha sido dado, en forma de regalo auténtico: en propiedad, y no en préstamo. Es claro que sólo puede dar el ser el que lo tiene en sí y por sí mismo en plenitud, y por esencia: sólo él lo puede participar. Y ese ser por esencia es el mismo Ser Subsistente el Acto Puro de Ser, al que llamamos Dios. Así llego a la conclusión de que yo, como persona real, procedo directamente de Dios: ha sido Dios ‑y sólo Él‑ quien me ha creado, quien me ha sacado de la nada, dándome el ser, haciéndome ser y ser el que soy y lo que soy, y ‑haciéndome capaz de conocer y de amar‑ constituyéndome en su directo interlocutor. Ser persona quiere decir ser capaz de amistad con Dios, de amor recíproco de benevolencia, con manifestación de ese amor y consiguiente comunión de vida y comunicación de bienes. Pues eso es exactamente una persona, imagen y semejanza de las Personas divinas en la unicidad de un solo Dios trinitario. Ésta es nuestra verdadera y radical dignidad, en la que convenimos con las personas angélicas (lo que ya entendían Platón y Aristóteles, por ejemplo, y no parecía a sus contemporáneos una exageración «espiritualista»).

Está claro, en consecuencia, que esta dignidad nos viene por lo que hay de espiritual en nosotros. Y ahí, radicalmente, no hay varón ni mujer (ni bárbaro ni griego), sino simplemente persona humana. Y se desvanece, como irrelevante, cualquier otra diferencia accidental propiamente temporal. Lo realmente importante en cada uno de nosotros es ser *persona*: alguien delante de Dios y para siempre. Ésta es la enorme dignidad del hombre, tanto si es varón como si es mujer. Dignidad que, como reconoce Hegel, sólo Jesucristo nos ha descubierto, al revelarnos la libertad como la propiedad esencial de todo y de cada hombre, de la persona humana, porque Dios quiere que todos los hombres se salven, cada uno de todos. Mi dignidad esencial no me viene de ser varón (o de ser mujer), sino de ser persona humana. Y es precisamente así como Dios me ha creado a su imagen y semejanza; porque Dios es *personal*.

Esto es lo esencial, y es lo que las ideologías postcristianas han ignorado, y hasta negado, en la misma medida en que se hacían incapaces de conocer a Dios, y se atrevían incluso a negar esa capacidad (agnosticismo) y también a negar que Dios existiese (ateísmo), aunque esta última postura parece ya hoy en vergonzante retroceso, y es reliquia histórica del próximo pasado.

Pero a partir de esa igualdad y dignidad radical, hemos de dar un paso más: la pluripersonalidad. Hay diversas personas, y no sólo varias, sino diferentes. Así en Dios, que es Uno y Trino: tres Personas, un solo Dios, donde cada una de las Personas divinas es Dios, y se distingue de las otras Personas en su referirse a ellas, en su *esse ad*, en su ser hacia o para. Las personas creadas (las humanas y las angélicas) participan no sólo del ser espiritual (y, por la gracia, de la misma naturaleza divina, que nos, constituye en «hijos de Dios»), sino también de la condición personal. Somos personas para la «comunión» (unión interpersonal de amor, comunión de vida y comunicación de bienes): primero y radicalmente para la comunión con Dios y, secundaria y derivadamente, para la comunión entre nosotros, como personas: por eso somos varios y de algún modo irrepetibles, único cada uno.

Pero hay que dar aún un paso más, aunque ya con lo dicho quedaría suficientemente afirmada la dignidad personal de la mujer, que es la que nos compete como seres espirituales, incorruptibles (que lo que se corrompe es lo corpóreo, lo material, lo compuesto, que es lo que puede «descomponerse»). El paso consiste en encontrar en la masculinidad y en la feminidad como tales también una imagen y semejanza de Dios, variamente participada en los varones y en las mujeres, en las personas de uno y otro sexo.

El valor y la dignidad profunda de la persona humana consiste, como he dicho repetidamente, en ser persona, sujeto de una naturaleza que le hace capaz de conocer y de amar, y así de entrar en comunión con Dios, y deriva­damente con las otras personas creadas. Pero la naturaleza humana incluye una componente material, corporal: el cuerpo. Eso nos introduce en el tiempo, en el devenir histórico: en parte, como los seres no espirituales. Y es aquí donde aparece propiamente la «sexualidad». Pero esta sexualidad que en los animales sin alma espiritual es simplemente medio escogido por Dios para la «reproduc­ción» de la especie y su permanencia en el tiempo, en los hombres ‑compuestos de alma y cuerpo, de materia y de espíritu‑ adquiere una dimensión que trasciende el tiem­po, una dimensión de eternidad. La «reproducción» en el hombre es «procreación»: es decir, algo que se pone en favor de la creación (que es privilegio divino, dar el ser). De ahí que la diferencia «macho‑hembra» animal quede transfigurada en diferencia «varón‑mujer»: personas sexualmente diferenciadas, con vistas sobre todo a la crea­ción de nuevas personas humanas (que es la finalidad primordial del matrimonio). Eso explica la diferencia, anatómica y fisiológica, que hay entre el varón y la mujer. Pero la componente espiritual de la persona humana eleva esa diferencia también a lo espiritual, originando determi­nadas cualidades anímicas distintas en el varón y en la mujer: distintas para ser complementarias. De este modo resulta que, sobre la participación del ser divino personal que es ya la persona como tal, se añade ahora una parti­cipación diversificada en el varón y en la mujer, diversifi­cada para complementarse; esencialmente para constituir familia: lugar donde, según el querer de Dios, ha de nacer el hombre y donde puede madurar como persona, de­sarrollarse, alcanzar su plenitud personal, educarse.

No parece necesario que nos detengamos ahora a destacar cuáles son esas cualidades diversas y complementa­rias, que son de sobra conocidas. Pero sí hay que insistir en que esas cualidades, repartidas por Dios entre uno y otro sexo, han de ser reconocidas como tales, como ves­tigios, más aún, como imagen y semejanza de Dios. Es imagen de Dios la virilidad o masculinidad y lo es igual­mente ‑de manera distinta‑ la feminidad. Y no es difícil descubrir esa huella divina en los rasgos que configuran la feminidad auténtica. Pero de momento insistamos en que la igualdad radical, y nuestra principal semejanza con Dios, no proviene de ser varón o de ser mujer, sino de ser persona: sujeto de conocimiento y de amor, para la amis­tad. Y también en que la diferente manera de serlo, en el varón y en la mujer, es asimismo algo que procede de Dios: participación diversa para ser complementaria.

Sólo la pérdida del sentido de lo espiritual (no digo de lo «sobrenatural») y, por tanto, de Dios y del alma, ha podido ‑llevar a esa extraña confrontación de nuestros días, que reproduce ‑de otra manera‑ la confrontación pagana, ignorante también de Dios y del espíritu. Y al no advertir el origen de esa nueva «enemistad», consiguiente a la enemistad entre los hombres y Dios, intentan resol­verla por la vía de la «igualación» cuantitativa, que es la de los colectivismos: átomos, todos iguales, repetidos has­ta el aburrimiento y la náusea, donde los otros acaban siempre «estando de más» (Sartre) y donde, en consecuen­cia, el riesgo de eliminación se hace ya inminente (contra­cepción, aborto, eutanasia).

Ese equívoco feminismo, que algunos vienen propug­nando ‑esgrimiéndolo incluso como una acusación con­tra la fe cristiana‑, se convierte paradójicamente en un masculinismo de la peor especie. Nada más desagradable que una mujer hombruna; o mejor, sí, es aún más detestable ‑y resulta, como era de esperar, de aquel «igualita­rismo»‑ un hombre, un varón afeminado: ridícula cari­catura de las cualidades femeninas.

Proclamemos una vez más (llevamos veinte siglos ha­ciéndolo) la dignidad de la mujer, pero la verdadera, la que tiene como persona. Y luego, sobre este fundamento incuestionable, proclamemos también los valores de la feminidad, como una peculiar participación del ser pluri­personal divino, con su valor unitivo y su fecundidad esencial. Y eso no es «antropomorfismo», sino «teomor­fismo», porque no hacemos nosotros a Dios, sino que es Dios quien nos ha hecho a nosotros y nos ha dado la capacidad de conocerle precisamente como nuestro Ori­gen y Fin, Alfa y Omega, como el que nos ha hecho con amorosa gratuidad a su imagen y semejanza. Y como el pecado nos ha sumido en el olvido de ese origen, en una especie de amnesia trascendental, se hace urgente la recu­peración de la memoria, mediante una conversión del corazón, dando la espalda a los reduccionismos de la Modernidad, históricamente regresiva, en cuanto que nos devuelve al origen del mal del hombre, al amor incondi­cionado de sí, al insano orgullo y afán de autoposesión total, que apartó y sigue apartando de Dios (a este propó­sito quiero decir que la narración bíblica del pecado ori­ginal originante, además de un hecho histórico, es el pa­radigma de todo pecado «mortal», de todo pecado que mata la vida del alma, que es el Amor: la exposición y análisis que Santo Tomás hace de eso, en su *Summa theo­logiae*, es una pieza maestra, y éticamente muy aleccio­nadora).

Propiamente hablando, la historia comienza con la creación divina del hombre, varón y mujer. En Dios no hay historia: la eternidad es un presente infinito. Y aun dándose un antes y un después, tampoco la hay propia­mente en los espíritus puros. La hay, en cambio, en la humanidad por la componente material de nuestra natu­raleza humana, que sumerge nuestro espíritu trascendente en el cambio, en el movimiento, en el tiempo, en la cro­nología. Si es, por tanto, el hombre el que «hace historia», y el hombre es necesariamente varón o mujer (mejor di­cho, varón y mujer), la cuestión ahora es dilucidar la función de la mujer como tal en ese hacer historia.

Es el amor, y sólo el amor, lo que puede explicar la existencia de seres que no son el Ser, la existencia de criaturas, la creación. Dios de nada necesita. Luego si hay *algo* que no es Dios, de Dios procede, y no por necesidad, sino por generosidad, por amor (que es querer el bien «para el otro», y su primer bien es *ser*): la creación entera es obra del Amor infinito y excedente de Dios, no por «emanación», sino por libertad, que es el núcleo mismo del amor. Y Dios es Amor: la vida intratrinitaria es el Amor infinito y eterno de las tres Personas divinas, donde el Amor se cumple como Amor. Por la creación, ese Amor esencial se convierte en un don, que constituye a las personas creadas. La existencia del hombre, como cria­tura, manifiesta el Amor divino. La existencia del hombre, sea varón o mujer: la existencia de la persona creada, en cuanto la persona, y sólo la persona, es el sujeto, el prin­cipio y el término del amor, y por tanto es ella lo propia y directamente querido por Dios en la creación (lo demás es por la persona y para ella). Sólo la persona ama y sólo la persona puede propiamente ser amada.

Establecido esto, se trata ahora de ver cómo se mani­fiesta esa divina realidad en la distinción varón‑mujer. Si el varón como tal expresa a Dios que ama, la mujer como tal expresa «la que recibe el amor para amar a su vez» (Juan Pablo II). De manera que la realidad profunda de la criatura, como término del divino amor, resulta más patente en la mujer que en el varón. De ahí la insistencia de la Revelación en hablar de la humanidad (de todos y de cada uno de los hombres, y no de la «humanidad» colectiva o abstracta) como Esposa, como la Amada, de la que se solicita correspondencia, para la unión. Por tanto, la expresión cumplida de la criatura, en su ser más radical, se manifiesta mejor y más propiamente en la mujer que en el varón. Y esto, a más de ser metafísicamente manifiesto, es un hecho de experiencia común: todos sabemos muy bien que la mujer, precisamente como tal, y en la medida en que sabe y quiere serlo, es lo más «amable». Así se entienden bien muchas características de la feminidad: como ese instinto que mueve a la mujer a procurar ser amable, atractiva (y no me refiero aquí principalmente a lo físico, sino a lo psíquico y a lo espiritual: la simpatía, la ternura, la paciencia, la piedad, por ejemplo). Y por lo mismo, se entiende igualmente bien la especial repulsión que inspira la mujer antipática, adusta, agresiva y, en su extremo, arpía.

«Dios nos amó primero», escribe San Juan. En el amor la iniciativa es de Dios. Lo propio de la criatura es corresponder: saberse querida y moverse a la reciprocidad. Por eso, he dicho que la mujer es imagen más diáfana de lo característico de la persona creada: hecha por amor y para el amor.

Es un grave error, consecuencia del materialismo contemporáneo ‑herencia gravosa del Siglo de las Luces‑, referir en seguida la feminidad (y la virilidad) a lo corpóreo, a lo anatómico, a lo fisiológico: que, al abstraer de lo espiritual, se convierte inmediatamente en lo «anirnal», de manera que, al hablar de la mujer, se piense en la hembra, y al hablar del varón se piense en el macho. Y entonces, ya no hay manera de ver dónde está realmente la «igualdad», y no hay tampoco modo de entender que la feminidad constituya como tal un valor propio y una diversa participación de las perfecciones divinas. Con esa óptica deformada, se llega fácilmente a hacer del «macho» lo ejemplar, lo que hay que imitar, cuyas funciones hay que asumir. Por eso el feminismo ha sido la última trampa del machismo, y el más violento y deletéreo ataque histórico a los valores de la feminidad.

No se piense que esos valores femeninos, esa peculiar dignidad de la mujer es algo simplemente de carácter psicológico, de formas de conducirse (como una fenomenología) que pudiera de algún modo explicarse mediante modelos educativos o usos y costumbres. Es algo de carácter ontológico. No se trata de que la mujer «se muestra» así. Se trata de que la mujer *es* así. Y es su ser propio, tal como Dios se lo participa, lo que señala su «deber ser», lo peculiar de su norma ética, su identidad reconquistada en la verdadera conciencia de lo que es, y en el querer libremente obrar como tal: en el «ser arnable» precisamente porque ama y en el amor se da, porque el amor es don de sí. El verdadero amor no es posesión (ni antes apetencia), sino entrega. Por eso vengo afirmando que la feminidad expresa de modo más patente el carácter amoroso de la criatura personal.

Tenemos necesidad de esa expresión y de ese testimonio visible, para reconocernos como fruto y término del Amor creador divino. La mujer tiene que hacerse presente en el mundo como mujer, aportando toda la riqueza de su feminidad, que es su fuerza moral. Los hombres todos ‑tanto varones como mujeres‑ hemos sido «confiados por Dios a la mujer» (Juan Pablo II), y no principalmente en el orden biológico, sino fundamentalmente en el psí­quico y en el espiritual.

Así se entiende bien qué ha hecho, qué puede y qué debe hacer la mujer, como tal mujer, en la historia. En el orden de la Redención, de la restitución de nuestra con­dición de hijos de Dios (que pasa, antes, por la restitución de la integridad de nuestra condición humana, quebranta­da ‑aunque no del todo destruida‑ por el pecado origi­nal), esto ha quedado puesto espléndidamente de mani­fiesto en la figura y en la función de María, Madre de Dios y Madre de los hombres. ¿Cabe decir honradamente que la Fe cristiana no ha dignificado en grado suficiente la dignidad de la mujer? ¿Ha habido jamás una doctrina que la haya ensalzado, no digo ya más, sino ni siquiera de un modo lejanamente parecido? Sólo puede pensar así quien desconozca cuál es la verdadera dignidad de la persona humana, y cuál es la dignidad peculiar que la feminidad aporta a esa dignidad personal. Para reconocer el valor de la feminidad no necesitamos que nos presten ideas ni Marx, ni Freud, ni Simone de Beauvoir. Bien al contrario, han sido esos préstamos los que han conducido a la con­fusión contemporánea, resultado del simiesco intento del hombre sin Dios, que trata de «fabricar» un mundo a su propia imagen y semejanza, y lo único que logra hacer es un infierno, que tiene por lema «ámate a ti mismo y haz lo que quieras».

Dijo San Agustín que «dos amores hicieron dos ciuda­des». La historia la hace el amor: el amor a Dios, hasta el olvido de sí, hace la histórica Ciudad de Dios; el amor de sí, hasta el olvido de Dios (que es lo que hay de más real en el «olvido del ser» denunciado por Heidegger), hace la ciudad del pecado, donde reina despótico el Príncipe de las tinieblas, que es el Padre de la mentira, el Adversario, el Homicida desde el comienzo. Pues es en el amor a Dios donde aparece diáfana la dignidad del ser y de la función de la mujer en la historia. Y es, por el contrario, en el amor de sí donde la feminidad se pierde como valor, y se extravía en la falsía seductora de un *eritis sicut viri*, seréis como varones; para quedar al fin en la más completa desnudez de cualquier bien y valor.

La historia del mal se repite circularmente, porque es la inútil e incesante rotación de la criatura sobre sí misma. Sólo el bien es traslaticio, sólo el amor progresa y se eleva hasta las alturas de Dios. Y es en ese amor ‑en el de Dios y no en el de sí‑ donde aparece luminoso el «misterio de la mujer», que es misterio personal y no de «especie». Pensar en términos de especie tiene una cierta legitimidad, cuando se trata de animales ‑donde el individuo está al servicio de la permanencia de la especie en el tiempo‑, pero no tiene ya cuando hay espíritu, donde hay libertad, que es el reino del amor. Como decía Kierkegaard, el filósofo de la singularidad, en el ámbito animal la especie es superior al individuo: mil pájaros son más que un pájaro. En el ámbito espiritual, el individuo es más que la especie: un hombre es más que mil hombres, y es más hombre porque es más persona, porque la «masa» des­personaliza.

Por todo eso, defendiendo una educación personaliza­da, una educación de la persona como tal, se comprende que haya que atender también a la educación de la mujer en su feminidad personal. De ahí que en los años de la pubertad y de la primera adolescencia convenga mucho educar separada y distintamente a los varones y a las mujeres. Y no por miedo a los asaltos del instinto animal, sino fundamentalmente para favorecer la formación de la personalidad del varón y de la personalidad de la mujer, en su valor propio y característico, de cara a la complementariedad, cuando llegue el momento, cuando la persona sea plenamente dueña de sí misma, cuando pueda ejercitar del todo la libertad que le ha sido dada por Dios para el Amor.

Nota 2: ACERCA DEL AMBIENTE SOCIAL

No se trata ahora ya de voces aisladas y de tono profético, ni de lamentaciones características de espíritus agoreros. Es un clamor bastante general, aunque no colectivo, que procede de personas de orientación intelectual muy diversa; y que no vaticinan, sino que describen, y que ‑en algunos casos‑ intentan comprender las causas de la desintegración de la persona hoy.

Por mi parte, tengo convicciones personales acerca de esto, y he avanzado ya en diversos escritos, desde hace bastantes años, algunas de ellas. Aquí me voy a limitar a recoger dos de esas voces ‑que, a su vez, se hacen eco de muchas otras‑, con las que sustancialmente concuerdo, aunque discrepe en algunos aspectos, exponiendo de ellas lo que me parece más acertado; pero tratando de precisarlas, completarlas un tanto y glosarlas en función de lo que esta ocasión requiere, de unos criterios éticos para el quehacer educativo.

Esas dos voces a que me he referido son las de César Moreno Márquez y M. Fernández del Riesgo, en los artículos que acaban de publicar en *Diálogo filosófico* (ma**yo‑agosto 1989)** con los títulos *Evidencia y confianza y La postmodernidad y la crisis de los valores religiosos,* respectivamente.

Escribe César Moreno Márquez que «la modernidad se gestó en la tensión entre la *evidencia* como esfuerzo individual *inalienable y la confianza* en un *Otro* diferente del sujeto individual ‑yo, se acordara tal confianza a una creencia de tipo religioso o bien a una exigencia estrictamente especulativa. Se pensó entonces, recordemos el esfuerzo cartesiano, que era necesario el auxilio de un *Otro* que pudiera garantizar por su *omnipotencia,* incompatible con la mezquindad de cualquier *voluntad de engaño,* la aventura del conocimiento. El *gran Otro* de la Filosofía moderna fue originalmente Dios, libre de cualquier *sospecha* ‑ningún "genio maligno" podría ser realmente Dios‑, y ese Otro debía garantizar que el sujeto individual estuviese en contacto con la verdad y lo real a pesar de la inmediata reclusión en sí o autorreferencia del ámbito de sus *cogitationes,* que debía *abarcar extensivamente la Totalidad».* Personalmente, pienso como Heidegger que el intento cartesiano no necesitaba de confianza alguna, precisamente porque intentaba eliminarla de raíz, y que aquel recurso a Dios era cautelar (para sí mismo tal vez, y ciertamente para la mayor parte de sus presuntos lectores). Pero, en todo caso, se mantiene la necesidad de recíproco apoyo entre evidencia y confianza, ya visto por Aristóteles, al afirmar que se empieza a saber «creyendo».

La fascinación que la matemática ejerció sobre los filósofos del momento (con las reservas que, efectivamente, manifestaron Pascal y Vico, entre otros, en base a su fe cristiana) no fue propiamente una cuestión de «moda», sino una rebeldía de autosuficiencia cultural, que comportaba la exigencia de reducirlo todo a «lo ya sabido de antemano» *(ta mathémata,* para los griegos). Pero es cierto que eso llevaba a proponer «como *modelo experiencial* un tipo de saber *calculador* que, como bien mostró Husserl en *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental,* habría de favorecer el distanciamiento entre el saber científico y un conocimiento, próximo al ámbito del *mundo‑vital (Lebenswelt),* que sería, ya devaluado, mera *doxa.* No cabe duda de que en esa situación nos encontramos: en el distanciamiento entre el «saber científico» como lo seguro, y el conocimiento de lo inmediato como inseguro y objeto de opinión. Todo lo real quedó encubierto por «ropajes de ideas» y «revestimientos simbólicos», que hacen hoy bien difícil redescubrir el origen experimental del «primer momento científico» o su conexión con la realidad, y de ahí esos extraños «puentes» que no cesan de proponemos los «científicos» de hoy entre las teorías y las experiencias de laboratorio.

Esa creciente distancia, en favor del saber calculador como mero cálculo, sobre el conocimiento directo y personal, siempre cualitativo, es justamente lo que lleva de suyo a eso que Moreno Márquez dice que «hoy más que nunca nos obsesiona: ya no se trata únicarnente tanto de la *calidad* del conocimiento cuanto de su *cantidad:* conocer *más,* saber *más:* consumir conocimiento, consumir saber. Nos fascina la *Información,* nuevo talismán en el fin de la modernidad». Poco importa la experiencia personal de vida, si se dispone con un buen ordenador de una «base de datos», sea quien sea el que los haya «obtenido» y de qué modo, sea quien sea el que nos los «proporcione». Lo que cuenta es tener «noticias», algo *notum* (notado, visto) a alguien, no importa quién. De ahí el creciente protagonismo de los «medios de comunicación social» *(mass media,* bien propiamente dicho en inglés), que ‑‑cada vez más‑ sólo se comunican a sí mismos, de modo anónimo, sólo como «medios», sin origen preciso (o mejor dicho, sin origen «descubierto»), que extrañamente seleccionan ‑y con frecuencia «producen»‑ y distribuyen lo que «debe ser conocido». Es claro que eso lleva a desconfiar del valor de la experiencia personal de vida, recluida en el ambiguo ámbito de la opinión y la relatividad del «punto de vista», y a conceder una creciente confianza a ese «Otro» que nos informa en seguida de todo aquello de lo que necesitamos información, sin posibilidad alguna de verificación por nuestra parte: ¿cómo podríamos «verificar» lo que está sucediendo ahora al otro lado del mundo? En el momento en que admito que lo importante es saber «eso» y saberlo « inmediatamente » (siendo eso mismo no inmediato) la confianza se impone, de modo análogo a como se impone al creyente religioso la fe en el «Testimonio» o testigo cualificado. La suplantación de la tecnología sobre la Revelación que la Iglesia custodia y transmite, es así del todo evidente, pero aparece transfigurada como «científica», y por eso como más halagadora para nuestra vanidosa autosuficiencia.

«El problema que plantea la *substitución* incondicional de la evidencia por la mera confianza y, en cierto modo, de la calidad (fenomenología) por la cantidad ‑según la correlación aquí propuesta y en atención al planteamiento inicial, moderno, de la relación entre la evidencia y la confianza­ radica en que mientras que el Otro que originalmente auxilió al sujeto cognoscente finito no podría mentir, pues era Dios, y no se apelaba a ese Otro para aumentar el conocimiento, hoy el Otro no es ya sólo el que debe garantizar cualitativamente el conocimiento, sino también incrementarlo (el Otro como medio de información) y apenas disponemos de garantías de que tras su presencia, más o menos disimulada, más o menos conocida, no se oculte cierto «genio maligno» (el genio de Orson Welles, por ejemplo), un «genio» que ya no sólo pudiera falsear los acontecimientos, sino ante todo ofrecemos versiones o interpretaciones desviadas, tendenciosas, unilaterales o arbitrarias de lo acontecido». La cuestión planteada aquí es inevitable de una parte, y realmente dramática de otra, si no nos atrevemos a renunciar a la «fenomenología del todo», y no nos limitamos a la experiencia de lo inmediato, y a su sentido trascendente, dado por la metafísica en lo natural (con su dimensión histórica y tradicional) y por la Fe en lo sobrenatural o divinamente revelado por Aquel que «no se engaña ni puede engañar», según la certera expresión de nuestros clásicos catecismos.

Como dice Lyotard *(La condición postmoderna. Informe sobre el saber),* «el antiguo principio de que la adquisición del saber es indisociable de la formación *(Bildung)* del espíritu, e incluso de la persona, cae y caerá todavía más en desuso». Y aquí tenemos ya una importante indicación educativa: fortalezcamos la formación espiritual de la persona, para sustraerla a esa dinámica engañadora de la «información» cuantitativa y despersonalizante, de la «reproducción» falsificadora, que produce en lugar de presentar, que fabrica el ser (según la voluntad del fabricante) en lugar de «dejarlo ser». El Autor del ser es necesariamente el Ser Mismo Subsistente o Ser por Esencia, es Dios. Y por eso, es Omniperfecto, y es la Verdad y el Bien y el Amor. Hay todos los motivos, más que razonables, para depositar en Él nuestra confianza y confortar y ampliar así nuestras evidencias. Pero la criatura libre, que no puede crear ‑no puede hacer ser‑, puede «transformar», puede manipular y puede engañar; le debemos otorgar una cierta confianza, pero nunca absoluta, y no podemos depositar en ella la fe que sólo a Dios se debe. Cuando eso se hace ‑y es lo que de algún modo la Modernidad intentó‑ se pierde la evidencia de lo evidente, y donde debería haber confianza se introduce la sospecha, que lleva neuróticamente al «escudriñamiento de la *finitud* del sujeto cognoscente, que se engaña sobre sí ‑porque en prímer lugar no desea conocerse a sí mismo, diría Nietzsche- y engaña a los Otros, pues es un sujeto finito preso en las ruedas del interés por la disimulación ideológica de lo real». He aquí lo que Del Noce llamaría «heterogeneidad de los fines», el resultado radicalmente contrario a lo pretendido.

«Podríamos comenzar a comprender, ahora, que la vaciedad de nuestro tiempo gira sin fin en torno a la crisis tanto de la evidencia como criterio cualitativo regulador de nuestra corrección en la apertura al Mundo, como, por otra parte, de una confianza que, a decir verdad, y mientras no se recuperen ciertos valores (¿bastaría el mero acuerdo pragmático?) o se encuentre una salida más allá de la sospecha y de la voluntad de dominio en la relación interhumana, apenas dispone de un buen fundamento y de sólidos motivos». Me parece que nosotros podemos ser aquí más explícitos, y declarar sin ambages que mientras no recuperemos la relación personal con Dios (la vida de piedad, la oración) no saldremos de aquella vertiginosa espiral que elimina a la vez la evidencia y la confianza y que, por lo mismo, desintegra a la vez también a la persona y a la comunidad social. En consecuencia, la acción educativa tiene que dirigirse primordialmente a ayudar a cada persona a ser persona, lo que se logra mediante una relación *personal* con Dios y con las otras personas. Es sólo asi como podemos sustraemos, y sustraer a los demas, de la seducción de lo cuantitativo y de las trampas de la razón calculadora en que la Modernidad nos ha sumergido.

Por su parte, Femández del Riesgo hace notar que la característica tal vez predominante de la posmodernidad es la ausencia de Dios. Al ateísmo más o menos militante, ha sucedido el agnosticismo y la indiferencia. Como escribió Sartre, «aunque Dios existiese, eso no cambiaría nada». Todo un ambiente social, tanto en ideas como en costumbres, parece conducir a ese sumo desinterés por lo trascendente y eterno, a base de intensificar hasta la exasperación el interés por lo temporal y meramente terreno.

Sin adentrarse en la raíz última o profunda de tan dramática situación (que no puede estar más que en la libertad de la persona y en su actitud ética), Fernández del Riesgo intenta ver cuáles son los «factores del agnosticismo en nuestro medio social». En un primer momento, aparecen «la producción económico‑industrial y el Estado burocrático‑administrativo», lo que a mi juicio no son más que dos caras de una misma realidad: del materialismo (implícito primero, explícito después) característico de la Modernidad. «En esta tremenda aventura el hombre moderno fue cobrando conciencia de sus propias capacidades creadoras y manipuladoras de la naturaleza. Conciencia que se desarrolló pareja al racionalismo naturalista y a la idea moderna del progreso. Para el hombre ilustrado, las mejoras materiales y morales del individuo estaban sujetas a un tratamiento científico de las mismas». Se eliminaban así los bienes trascendentes, y se comenzaba a elaborar «una antropología de la felicidad, que entiende esta última como tendencia y disfrute de los bienes naturales», es decir, de los que el hombre puede procurarse por sí mismo (prescindiendo además de la universal expe­riencia de «naturaleza caída», de «desorden natural» en que nos hallamos). «Esa antropología pone el interés como motor en su sumisión a la naturaleza, y a la natura­leza en la razón. La razón es, pues, la mediadora entre el hombre y la naturaleza, y la auténtica vida moral consis­tirá en la sujeción a las leyes que postula este racionalismo hedonista».

Puesta ya la razón al servicio incondicional del hedo­nismo, del placer, ésta había de proyectarse a la produc­ción de bienes de consumo y a su administración. Primero la tecnología ingenieril y en seguida las técnicas económi­cas se erigieron en valores supremos a los que todo debía supeditarse, incluida la vida personal: lo social no aparece ya entonces propiamente como comunidad de personas, sino como organización empresarial (cosa ya vista por Marx, cuando afirmaba que «el gobierno de las personas sería sustituido por la administración de las cosas»). No se trata sólo de que ciertas corrientes de pensamiento intenten fundamentar esa concepción de la vida, sino de que toda una realidad ambiental está en gran medida con­figurada por esa concepción. «El simple uso de artefactos técnicos y automáticos propicia una manera de ver la realidad y de pensar. Todos nos acostumbramos a la re­petición de acciones manipulativas, útiles, eficaces, que tienen en su base una mentalidad previsora y controladora en función de leyes científicas. El predominio de esta mentalidad operativa se refleja en un empobrecimiento del pensamiento, que se reduce al razonamiento tecnoló­gico». Nada importa ya lo que sean las cosas, basta que sepamos cómo funcionan: y eso va desde el electrodomés­tico hasta la vida psíquica, pasando naturalmente por la biología, y llegando a la social. Como es patente, Dios no tiene ya cabida en semejante manera de pensar y de vivir. Y para satisfacer la necesidad de misterio, inscrita en nues­tro espíritu, podrá bastar la magia de la simbología cien­tífica y sus correspondientes rituales.

Así lo ve también Andrew M. Greeley (*El hombre no secular):* «La religión ha dejado de ejercer un influjo di­recto sobre las grandes estructuras asociativas que han surgido a lo largo de los últimos cuatrocientos años. ( ... ) Un gran número de fenómenos que antes recibían una interpretación directamente religiosa son explicados ahora mediante la ciencia racionalista». El hombre tiene la ilu­sión de haber disipado todos los misterios del universo, y no experimenta necesidad alguna de interrogar por el Ab­soluto, por Dios. Le bastan sus conocimientos tecnológi­cos y sus recursos económicos. Con ellos llegará a elimi­nar la muerte y así se habrá hecho eterna y absoluta la temporalidad.

Esta reducción de todo a lo económico (en función del placer inmediato y generalizado) tiende a fagocitar lo más espiritual y espiritualizante de todo, la misma relación con Dios. «Así, la religión, como un producto cultural más, está también en "situación de mercado" y de "ser vendi­da" (P. L. Berger y Th. Luckmann); lo cual puede impli­car por parte de ella la tentación de la servidumbre hacia las preferencias de los consumidores. Todo esto debilita la estructura de plausibilidad y aumenta la inseguridad». El individuo se ve invitado a elegir el sentido mismo de su vida, con una efectiva «libertad de indiferencia». A nada obligado, se ve por eso mismo presa del temor de equivo­carse, de que luego aquello no le reporte las satisfacciones que espera, y a las que se le invita. «Además la pluralidad de ofertas, hace que esta religión privada sea una "religión a la carta", muy en consonancia con el *ethos* de la sociedad consumista: "se es creyente, pero a la carta, se mantiene tal dogma, se elimina tal otro, se mezclan los Evangelios con el Corán, el zen o el budismo, la espiritualidad se ha situado en la edad kaleidoscópica del supermercado y del auto‑servicio" (G. Lipovetsky). Todo ello significa una relativización de los contenidos religiosos»: en lo público, es mera publicidad; y en lo privado, mero sentimiento sin inteligencia o verdad. Es igualmente claro aquí que Dios no tiene cabida en tal estilo y modo de vida, ya que no es otra cosa ‑como aseguraba Feuerbach‑ que la proyección al infinito de la finitud humana: simple alienación.

«La cultura del consumo inculca el "derecho natural a la abundancia". Y la publicidad y la mentalidad consumidora descansan sobre la omnipotencia y manipulación de los signos. Los signos se convierten en pseudo‑significantes de significados que la propia sociedad establece. Tal artículo asegura prestigio, calidad de vida, seguridad, felicidad, personalidad, independencia». Es lo que Baudrillard llama «una cultura del simulacro». Todo «parece», hasta el punto de no ser más que lo que «parece». Y Heidegger ha ontologizado esa situación, al eliminar definitivamente ‑dentro de la inmanencia en que se mueve‑ el nótimeno kantiano, dando carácter ontológico a la fenomenología: «el aparecer no es aquello detrás de lo cual hay aún alguna otra cosa» *(Sein und Zeit).*

Resulta así muy claro que los medios de producción y de transmisión de «imágenes» tienen ahora un protagonismo social y una capacidad de influjo como nunca hasta hoy. «Este consumo de intercambio o lenguaje, se basa en la ambigüedad de los signos, que sublima el estatuto de utilidad real de los objetos; de tal manera que no se consume el objeto en sí mismo, según su valor utilitario, sino como signo que nos distingue. Esta cultura del simulacro acaba alumbrando "estrategias falsas": los objetos privados de su esencia y utilidad reales (su finalidad y su referencia), se convierten en formas vacías y fascinantes, ante cuya seducción se abandona el sujeto. La astucia del objeto acaba imponiéndose al sujeto. Se da, pues, una fetichización del lenguaje publicitario convertido en un sistema de señales». La persona se desintegra, su libertad esencial y radical queda a merced de las solicitaciones que recibe, frecuentemente contradictorias entre sí, según quien le fabrica y propone objetos seductores, sobre la base del «principio de placer», como instinto necesitante y constitutivo del sujeto, ya convertido en mero individuo o unidad de consumición. «El punto de referencia absoluto de toda esta estrategia es la felicidad entendida como consumo hedonista. Se trata, pues, de "la salvación por los objetos»; objetos que procuran la satisfacción de necesidades provocadas artificialmente. En su sofisticamiento, la publicidad, además, fomenta la ilusión de la afirmación de la personalidad a través de la opción individual. La facilidad con que se suele caer en la trampa, muestra la carencia profunda que padecen muchos ciudadanos de hoy; no saben quiénes son, ni llegan a ser ellos mismos. Por ello la cultura del simulacro llega a su cenit en la pseudopersonalización». La famosa «moral autónoma» de Kant, primero deja de ser moral; y en esa medida, y precisamente por eso mismo, priva a la persona de su verdadera autonomía (libertad como capacidad de amor electivo), y la convierte en individuo heterodirigido. Igual que los seres carentes de libertad, *magis aguntur quam agunt,* más que hacer son hechos hacer (Santo Tomás). Pero, por la magia del mundo de ficción en que viven, se creen muy personalizados en su despersonalización.

Es una paradoja ‑una contradicción sólo aparente la insolidaridad de ese individuo colectivista. En realidad, es perfectamente lógico. La verdadera solidaridad humana es comunión, es unión de personas, resultado de la auténtica libertad de la persona, de su exceder la necesidad, queriendo el bien para el otro y para todos los otros, con amor electivo, de benevolencia: *bonum velle alicui seu dilectio* (Santo Tomás). Ese amor es unitivo de suyo. El deseo, tener el fin en la satisfacción del deseo y no en el bien, en el placer y no en la unión de amistad, es esencialmente individualista e insolidario.

La libertad pierde así su objeto y su sentido, y se disuelve en indiferencia, en «pasar de todo», menos del propio egoísmo y de cuanto se «muestre» apetecible. La técnica de gobierno entonces se reduce a despertar esa apetencia por lo que en cada caso convenga a los intereses dominantes (que apenas tienen ya nada que ver con el bien común rectamente entendido, que es el bien de todas y de cada una de las personas de una comunidad). Ya lo había visto con claridad Kierkegaard hace más de un siglo: «Hacerse con la masa no es difícil, basta tener falsedad, ser vanílocuos y conocer un poco las humanas pasiones» (Diario). Y es que, en efecto, «la multitud es mentira. De ahí que nadie tenga más desprecio por lo que es ser hombre que aquellos que hacen del conducir multitudes su profesión. Si uno se aproxima a una persona de ese estilo, un individuo es asunto de tan poca monta para su atención, que orgullosamente le rechaza. Es preciso que, por lo menos, sean centenares. Cuando son millares, entonces condesciende ante la multitud, se inclina ante ella» (*Mi* *punto de vista).*

Esa pérdida del sentido propiamente social o de solidaridad no afecta sólo a lo contemporáneo, sino que comporta por la misma razón la pérdida de la «memoria histórica». El pasado no importa nada al individuo insolidario y desarraigado, que no quiere ser hijo de nadie. Sólo le interesa el presente. El futuro mismo acaba perdiendo valor, ya que es precisamente el pasado el trampolín o punto de apoyo para proyectar y aventurarse hacia el futuro. Es exactamente el *carpe diem* de los paganos, el querer obtener del momento presente todo el placer posible. Y desde luego para el posmodernista carece de cualquier sentido el intento de legar algo a la posteridad, ni en sentido material ni en sentido espiritual. Por eso, «ya son muy pocos los que creen en el porvenir de la revolución, y el progreso moderno se mira con reservas», por los mismos que se benefician de él y en él han sido formados. Nada tiene así de extraño que la institución familiar no les resulte atractiva, y que el amor entre varón y mujer sea visto como algo provisionalmente interesante, pero que excluye el compromiso irrevocable y cualquier referencia a la prole.

La posmodernidad apareció hacia los años sesenta, justamente como una reacción ante las contradicciones de la Modernidad: destrucción de la naturaleza, privación de libertad, explotación inhumana del hombre por el hom.bre, amplísimas zonas de miseria material, crisis de identidad, política de dominio... «Frente al "desorden establecido", la contracultura postuló sus "contradefiniciones‑" gratificación inmediata y no diferida, irracionalidad (formas de conocimiento más allá de las palabras, la conceptualización, el análisis y la explicación), comunalismo frente a individualismo competitivo, liberación sexual, cooperación espontánea (organización social filoanarquizante), etc.» Y todo eso con un aire vagamente místico, con un fervor «religioso» que fácilmente debía derivar hacia formas varias de orientalismo, generalmente mediante sectas. Pero el propio sistema industrial‑económico absorbió pronto este fenómeno reaccionario, y lo «comercializó», dejando sólo algún que otro residuo. Ese ruidoso fracaso de la reacción posmodernista ante la Modernidad matriz, tiene que ser ‑lo está siendo afortunadamente para bastantes hoy- una severa lección histórica, que debería llevamos no sólo a evitar consecuencias extremas y especialmente desagradables, sino a revisar el comienzo de toda esa penosa aventura de la humanidad.

En el plano educativo, ya es gran cosa ayudar a que los adolescentes y jóvenes de hoy analicen con serena crítica muchas de las cosas y situaciones en que viven. Pero de poco serviría esto si no les ayudamos a potenciar su verdadera personalidad, si no les ensefiamos ‑con nuestra propia vida, y no sólo con análisis teóricos‑ a ejercitar la facultad raíz de la persona, que es la libertad, si no se habitúan a querer bien, con amor de benevolencia y don de sí. Y esto a su vez, no es viable de forma estable más que estableciendo una relación personal con Dios, y acogiéndose a la gracia de la Redención.

Nota 3: ACERCA DE LA SINGULARIDAD

No es en modo alguno casual el hecho de que, hace ya bastantes años ‑más de un siglo, desde luego‑, junto al proceso de creciente masificación homogénea de la humanidad, de los hombres en su vida colectiva, haya aparecido en muchos, a todos los niveles de cultura y de posición social, una necesidad casi histérica de llamar la atención (aunque sea sólo en el atuendo o en la ruptura con las normas usuales de conducta), un ansia de «singularizarse». de excentricidad, de ser lo más raro posible. Y así la «originalidad» se ha convertido en un valor en todos los sectores de la actividad humana. Digo‑ que no es casual porque, de una parte, es una reacción vital ‑de supervivencia ­ante el achatamiento a que conducen todas las formas de pensamiento de la Modernidad, y sus instituciones; y de otra parte, esa exacerbación falsificadora viene exigida por la «cultura del simulacro» a que ya me he referido, que fomenta la ilusión de la singularidad justamente allí donde la elimina; a la vez que potencia el egoísmo del individuo, para ‑ya inhibida su libertad de persona‑ poder predeterminar su conducta, como se hace con un animal doméstico.

Para intentar deshacer ese equívoco, me voy a servir aquí fundamentalmente de una serie de textos del *Diario* de Sóren Kierkegaard, universalmente reconocido como el filósofo de la singularidad, y que hizo de esta «categoría» casi el fulcro de su pensamiento: «¿Y por qué razón doy yo tanta importancia a la categoría del "Singular"? Simplemente porque por ella y con ella se aguanta la causa del Cristianismo». Y esto es así porque con esa categoría se sostiene la causa del hombre como persona, que es el presupuesto fundamental de la Redención, y lo primero que la Redención (en su opus *sanationis)* restaura.

La persona como espíritu ha desaparecido. La «razón cuantificadora» ha reducido la realidad a «espacio‑tiempo». Eso es lo real, lo científico. Lo otro es opinión y sentimentalismo. «Lo que ha confundido todo, y en primer lugar a la entera cristiandad y al entero cristianismo, ha sido el hacer de los contemporáneos, de la humanidad, etcétera, la instancia en relación con la verdad. Por el contrario, todo gira en torno al Singular. Esta categoría es el punto con el cual y a través del cual Dios puede entrar en contacto con la humanidad. Quita este punto, y Dios queda destronado». La relación con Dios Personal es una relación personal, es relación entre personas o no es nada, es pura fantasía. Es la persona el término de la acción creadora divina, lo querido *proprie et per se* en la creación, afirma Santo Tomás; siendo todo lo demás querido por y para la persona. Y la metafísica del ser prueba con seguridad que hay una intervención directa y creadora de Dios en cada ser humano que viene al mundo, aunque pueda aparecer encubierta por el proceso propio de la generación, requerida por nuestra condición corporal. Los padres preparan el cuerpo (lo preparan sólo, no lo «hacen»). El alma espiritual es creada por Dios e infundida en aquella materia, que ‑a partir de ese momento‑ es un cuerpo humano, y no propiamente un cuerpo animal, y además es el cuerpo de «otro», el cuerpo de una persona. De ahí esa experiencia universal de la irreductibilidad de los hijos a la «voluntad» de sus padres, y la comicidad áe la expresión ‑hoy esgrimida comercialmente por los laboratorios de «reproducción humana»‑ «derecho a tener un hijo» que, paradójicamente y como ha mostrado magistralmente Tomás Melendo, vulnera los más elementales derechos del hombre, de la persona, que por definición no puede ser «objeto» de un derecho ajeno.

Tomás de Aquino había afirmado categóricamente que el ser se predica con propiedad sólo del sujeto que subsiste. «La existencia corresponde a la realidad singular, al singular (lo que ya enseñó también Aristóteles): permanece "fuera", y en cualquier caso no coincide con el concepto. Para un animal singular, para una planta singular, **para** un hombre singular, la existencia (ser o no ser) es algo muy decisivo; un hombre singular no tiene ciertamente una existencia conceptual. Por el modo con el que la filosofía moderna habla de la existencia, muestra que no cree en la inmortalidad personal». Esa eliminación de la persona obrada por la Modernidad es consiguiente a la eliminación de lo espiritual, y se opone no sólo a la filosofía cristiana ‑o elaborada con ayuda de la fe‑, sino también a la clásica, incluso ‑contra lo que tiende a hacer creer una facilona historiografía filosófica, usual también hoy en la Universidad‑ a la de Platón. «Lo que es excelente en la *República* de Platón es precisamente el hecho de que no hace al Estado superior al Singular, y menos aún en el estilo palabrero de Hegel. Para describir al Singular, Platón describe al Estado: describe un democrático, y lo hace describiendo la democracia; construye un Estado para el Singular: "unum noris omnes...". Ésta es la verdadera idealidad humana; de lo contrario, se cae en la confusión de pensar que los muchos, por el hecho de ser "muchos", hacen aparecer algo completamente distinto de lo que es cada Singular», generan meras células cuando no se limitan a «fabricar» átomos.

 En el ámbito de lo material, la especie ‑la «forma substancial», sólo existente por la cuantificación de la materia o *materia quantitate signata‑* es lo decisivo, lo que importa al universo: «En todo género animal, la es­pecie es la cosa más alta, es la idealidad; el individuo es siempre la cosa que continuamente surge y desaparece, realidad precaria; la especie es la cosa más alta, la pareja (o repetición) es la realidad inferior. Sólo en el género humano la situación ‑‑debido al Cristianismo‑ es que el individuo es más alto que el género. Pero ser individuo de este modo requiere (¡se entiende!) un esfuerzo inmenso; por eso toda la astucia del hombre se dirige a invertir la situación, de manera que el género se convierta en algo más alto que el individuo, de modo que el individuo se reduzca a ser un simple ejemplar; en otros términos, ¡so­mos animales! Pero se entiende fácilmente que ser bestias es la situación más cómoda. En ese momento, uno está completamente dispensado de esos esfuerzos que proba­blemente hoy resultarían a los hombres una especie de locura fabulosa, esto es: referirse a Dios de manera tan personal que se pueda decir que Dios "prueba" a alguien», que interpela su propia libertad. Pero en esa misma medi­da, en la medida en que el hombre se disuelve en la especie y en el número, decrece su poder ‑el enorme poder de ser persona‑ y se hace facilísimo reducirlo y someterlo. Eso lo vio muy claramente Kierkegaard, en favor de la persona; y eso mismo lo han visto también con bastante claridad muchos otros, en contra de la persona.

La persona es el término propio del amor divino, precisamente para el amor: «Ser "espíritu" es ser "yo": Dios quiere "yos" porque quiere ser amado». Y es a las personas, a cada persona singular y a sus pequeñas y cotidianas cosas, a lo que amorosa y personalmente atiende la Providencia de Dios, que ‑a diferencia de lo que puede hacer la autoridad humana‑ no provee «en general» y *tanquam* *in pluribus,* como en la mayoría de los casos, y exige la intervención de la equidad y de la epiqueya. No, la Sabiduría amorosa de Dios llega a cada Singular.

Por eso mismo, «de ser un Singular, nadie, absolutamente nadie está excluido, sino quien se excluye a sí mismo, convirtiéndose en "muchos"», el que se diluye anónimamente en la multitud y elude su propia respuesta a Dios. Porque «cuando un hombre (el Singular) se pone en relación con Dios, debe comprender fácilmente que Dios absolutamente, absolutamente y sin límite, tiene derecho a exigírselo todo; pero, por otra parte, esa misma relación a Dios es un insondable abismo de felicidad»: primero, la entrega sin condiciones (y porque es primero, cuesta), con toda el alma y con todo el corazón, sin reservas; y sólo después, cuando se ha dado todo, viene la felicidad. Si se pretende invertir esa sucesión (primero la felicidad, y luego el don), ya no hay propiamente entrega y, en consecuencia, no hay tampoco ya felicidad (a lo más, se logra una fugaz apariencia de felicidad, que pronto se esfuma).

Tan decisiva es esta asunción personal de la propia libertad como capacidad de amor generoso, que «por cada hombre que yo pueda atraer a esta categoría del «Singu­lar», me comprometo a hacer que sea cristiano; o mejor, ya que un hombre no puede hacer esto por otro, le garan­tizo que lo será. Como "Singular" él está solo: solo en todo el mundo, solo ‑en presencia de Dios‑ y cierta­mente entonces ya no le costará obedecer. Toda duda, en fin de cuentas, tiene su punto de inserción en esta ilusión de la temporalidad, de ser esa cierta cuadrilla, esa tal humanidad entera que, al fin, podrá impresionar a Dios (como el "Pueblo" impresiona al Rey, y el "Público" impresiona a los Consejeros de Estado), que finalmente impresionará a Dios para convertirse en el Cristo. El panteísmo es una ilusión óptica, un personaje de fábula producido en las nieblas de la temporalidad, o un espejis­mo creado por su reflejo, un espejismo que pretende eri­girse en eternidad»: ya somos muchos, ya somos todos, ya somos tanto como Dios, ya somos Dios. ¿No va en esa dirección la recurrente exculpación moral «es normal, lo hace todo el mundo»? Aquí cabría recordar que, cuando Adán también desobedeció a Dios, podrían haber razona­do de ese modo, porque él y Eva eran «todo el mundo». Como estadística, la ética estaba ya resuelta. Aquello es­taba bien, porque lo hacían todos, lo hacían los dos.

La confusión actual puede llevar fácilmente a alguien, ante afirmaciones de este género, a pensar que aquí se está defendiendo la individualidad contra la sociedad, que se está abonando la insolidaridad. Todo lo contrario. «En el "Público» y categorías semejantes, el Singular no es nada, no existe ningún singular; lo que cuenta es el número y la ley de la existencia es una *generatio aequivoca:* separado del Público, el Singular ya no es nada; y en el Público, pero ahora en un sentido más profundo, el individuo es igualmente una nada. En la Comunidad, el Singular "es".

El Singular es dialécticamente decisivo como un prius para formar la Comunidad, donde es cualitativamente un ele­mento esencial; y apenas los «otros" abandonan el "ideal", puede llegar a ser más alto que la «Comunidad». El principio de cohesión para la Comunidad es que cada uno sea el Singular, y después lo ideal. El aglomerado del Público, o bien la razón de su falta de cohesión es que el número sea todo. Cada Singular en la Comunidad garan­tiza la comunidad. ( ... ) La "Comunidad" es ciertamente más que una suma, pero es verdaderamente una suma de unidades. El Público es un sinsentido, una suma de uni­dades negativas, de unidades que no son unidades, que se hacen unidades a través de la suma, en lugar de que sea la suma la que llegue a ser suma a través de las unidades». Aun dicho en el estilo dialéctico característico de Kierke­gaard, pienso que se entiende muy bien, y que todo esto es de fácil comprobación empírica. Donde hay realmente personas puede haber comunidad, y no mera agregación de partes indiferenciadas. Y, después de su directa rela­ción con Dios, lo que constituye propiamente a la persona como tal es su darse a los otros, su benevolencia.

Lo difícil, la ardua tarea ética que cada uno debe aco­meter con su propia libertad, es constituirse realmente en ese Singular, que se asume toda la responsabilidad de sus actos, y se da y esto no es posible más que poniéndose uno mismo en relación con Dios, en el tiempo pero hacia la eternidad; y a partir de ahí, poniéndose también en relación con las otras personas, procurando su bien, pro­curando sobre todo que cada una se ponga también en relación con Dios y viva así como persona; y no «usán­dolas» jamás como un medio en beneficio propio.

Me he referido antes al equívoco actual de tomar la personalidad como sinónimo de rareza, extravagancia, de algo que provoca estupor. Kierkegaard, el gran defensor filosófico del Singular, nos dice, en cambio, que él deseaba vivir con el hombre sencillo, con la gente corriente. Y afirma: «El "hombre común" es mi misión, aunque yo haya tenido que ponerme muy arriba, en el mundo de la aristocracia y de la cultura. Y mi vida demostrará que no son tanto los aristócratas los que hacen daño a los pobres, cuanto sus guías y sus héroes», los que se dedican a maniobrar masas. Una y otra vez habla Kierkegaard de su inmenso amor al hombre común: «Al hombre común yo lo amo; los profesores me espeluznan» (se está refiriendo a los que cultivan lo abstracto por lo abstracto, y que se sirven de los «hombres comunes» como de la platea de un espectáculo). En el paganismo, donde dominaba la «especie», la aspiración ambiciosa era la de convertirse en aquel «ser extraordinario» que de alguna manera se sustraía a ella y la dominaba, como el déspota o el tirano. El Cristianismo devolvió al hombre común su grandeza de persona ‑en virtud de su libertad‑, que todos (cada uno de todos) tenían y podían y debían desarrollar en forma «extraordinaria». La Modernidad, al abolir el Cristianismo, nos ha reintroducido en la especie. Y aquí, ya reducidos a número, a un ejemplar más de la serie, lo único que puede distinguir es estar «superdotado»: un azar de la genética o de la «fortuna», cuando no un buen resultado ‑tecnológico. A esto debemos oponer enérgicamente la esencialidad de la libertad, como capacidad de amar electivamente el bien para los otros, que es donde realmente ‑por la directa creación divina de cada alma‑ somos todos iguales, que es lo que nos hace a todos realmente excelentes y superdotados, y donde depende de cada uno lo que llegue a ser definitivamente y para la eternidad. Aquí reaparece, pero ya auténtica, la singularidad metafísica de la persona, en contraposición al disolverse en la generalidad. «Ser completamente "como los otros" parece una forma de confianza hacia los otros, y como tal se proclama y se alaba naturalmente también en el mundo ‑evidentemente, es lo contrario‑. Porque habitualmente cada hombre, desde el punto de vista del espíritu, es un granuja, y el género humano es un género de granujas, y así, de arriba a abajo, el lenguaje del género es una jerga de granujas, que hipócritamente en todo da vueltas siempre a la misma tortilla. No, querer ser del todo como los otros es una vileza deshonesta, grandiosa, precisamente hacia los otros. Por eso la pena ha venido también sobre el género: que estos millones viven todos, hasta el último, hacinados en una barraca, porque cada uno es la copia perfecta del otro. De ahí su angustia e indecisión y desconfianza, cuando se trata de comprometer la vida». En efecto, ¿cómo podría uno comprometer la propia vida, toda su vida, si todo es lo mismo, si todos somos lo mismo, si uno no se siente interlocutor insustituible de Alguien Absoluto, si uno no se sabe persona por sí misma, dueña de sus actos y destinada a ser siempre ella misma para toda la eternidad? «Como se dice de una nave que lleva a la China, o a las Indias Orientales, etc., así se puede decir que la nave "como los otros" lleva a la temporalidad. Se viaja Cómodamente, tranquilos y seguros... ¡Pero esa nave no lleva a la eternidad!» El lema «como los otros» diluye en la masa y en el tiempo.

A este propósito, Kierkegaard hace una reflexión histórica sobre el Cristianismo. Comprende que en un momento dado se hizo necesario que quienes tenían que dar testimonio autorizado del Evangelio, debían ser ellos mismos como transparentes, y alejarse un tanto de las cuestiones mundanas. Pero sucedió que ese apartamiento fue para algunos ocasión de orgullo espiritual, de sentirse «separados» o «puros»; y a la vez fue pretexto para los demás, para sentirse completamente dispensados de acometer la ardua tarea de ser cristianos en serio, cosa que sólo algunos muy especiales y un tanto raros podían ser. «He aquí que el Protestantismo ve la equivocación Y. para prevenir semejante orgullo del espíritu, piensa que el clero debe ser «como todos los otros". Así nosotros, protestantes, tenemos un clero completamente mundanizado: funcionarios, personas de rango, hombres con mujer e hijos, esclavos como nunca nadie de todas las chácharas de la temporalidad. Y ése debe ser el medio que transmita la Palabra de Dios. Sí, si este medio está calculado para difundir el sonido, ¡también los colchones pueden servir para eso! No, semejante clero, un medio de ese tipo cierra el paso a la Palabra de Dios y la transforma en algo completamente distinto».

Pero volvamos al ámbito de la ética natural, de lo que nos compete como personas humanas, sin más (aunque esto no deje de ser una abstracción metodológica). « Vivir *comparativamente* es la ley para la existencia del "número". Por ahí se ve también que el número es el principio sofístico, algo que inunda y que, visto de cerca, se disuelve en nada. No pasarlo menos bien que los otros: es la fórmula para ser felices. Si esta existencia de todos no es más que miseria o si es realmente una existencia preciosa, es un problema que no interesa nada al número: ¡basta vivir "como los otros»! (...) "Como los otros". En esta expresión se contiene la doble nota característica del ser hombres en general: 1) la socialidad, esto es, criaturas animales que se refieren al rebaño: "como los otros »; 2) la envidia, que sin embargo los animales no tienen. Esta envidia es muy característica. En efecto, el animal no tiene envidia, porque el animal no es más que un ejemplar. El hombre, en cambio, forma la única especie animal donde cada ejemplar es *(katà dynamin)* más que el género, es una individualidad hecha para ser espíritu. Ahora bien, el número naturalmente no se hace espíritu, sino que conserva el carácter distintivo de las otras criaturas animales; y entonces aparece la envidia. Si el hombre fuese puramente uno más, no tendría envidia. Pero también el hombre que se degrada a sí mismo hasta el fondo, en el intento de obtener aquel fin sublime ‑al que el género humano aspira especialmente por medio de los periódicos‑: convertirse en uno más, también él, sin embargo, se diferencia tanto de los otros, que se distingue de los animales mediante la envidia. Yo afirmo que especialmente los periódicos trabajan con el fin de degradar a los hombres a ser números: nada más cierto. Como en las fábricas de papel los harapos son macerados en masa, así la prensa tiende a raspar en los hombres todas las diferencias de la individualidad, todo el espíritu (porque el espíritu es diferencia, en sí y, en consecuencia, también respecto de los otros), para después hacerlos felices *qua numerus,* por medio de aquel vivir que es propio del número: en todo "como los otros". Aquí la criatura animal encuentra paz y quietud, en el rebaño, y con esto la envidia se tranquiliza. En el momento en que la prensa alcanzase su alta finalidad, aparecería el problema de si el número de repente no sienta la necesidad de que algunos no sean del todo como los otros ‑para que la envidia pueda tener algo de que vivir. En cierto sentido, yo podría desear a los hombres, a título de castigo,, que la prensa consiguiese su fin y redujese todo a copias ‑‑castigo tremendo: un millón de hombres, donde cada uno fuese de verdad y completamente como los otros‑. Se podría narrar en forma de apólogo moral, con el título: "La envidia castigada". El castigo sería naturalmente el hastío más penoso». Es la conclusión sartriana: la náusea.

El número, la numeración, la razón calculadora en­cuentra siempre el modo de ofrecer una cierta variedad (numérica), y nos ofrece, en forma de estadística, de en­cuesta, de censo, etc., todas las formas posibles de ser simple número, pero un número «diferente», simplemen­te eso: otro número, que al fin se disuelve en la cantidad, en materia. «Sólo una cosa ‑querer el bien‑ no es nunca representada por el número. Pero esto depende aún del examen: porque, para querer el bien de verdad, se necesita precisamente el esfuerzo de saber estar solo. Por el con­trario, forma parte de la desviación, de la aberración, de la corrupción y de todas esas cosas, el ser representados num ricamente, para poder atraer por medio del núme­ro». Todos los certeros análisis de Heidegger sobre el dominio despótico de la «razón calculadora» en nuestro mundo tecnológico, están aquí ya anticipados. Y se ve, con inquietud, cómo en efecto muchos se encuentran per­fectamente a gusto con su número de DNI, mientras puedan ponerse unos calzones bien extraños y caros, o hacer mucho ruido con su moto a escape libre, o vociferar decibelios con guitarra, por no hablar aquí de otros actua­les fenómenos (de masa).

Característica de la persona es poder sacrificarse por otras personas, queriendo el bien para ellas, incluso al precio del propio bien. «Más allá de la diferencia de que, en cualquier otro género animal, hay sólo copias y no individuos, es decir, que todo individuo es a la vez ejem­plar y género; más allá de eso, hay también otra diferencia entre el género humano y cualquier otro género animal, y es que en este último falta la situación de que algunos ejemplares estén destinados a ser sacrificados por los otros. Esto vale sólo para el género humano. Y estas víctimas que son sacrificadas por los demás, difieren en toda una cualidad de los hombres ordinarios (en ningún género animal un ejemplar podría diferir cualitativamente de los otros): son, en el fondo, los hombres espirituales. Pero eso no sucede de modo que estos hombres espiritua­les comienzan con sentir animosamente su diferencia cua­litativa; no, la humanidad de alguna manera los repudia. Y es precisamente sufriendo, como ellos llegan a descubrir verdaderamente su excepcionalidad». Llegan a ser excep­cionales a fuerza de querer ser simplemente personas, en un mundo donde se ha sacralizado la masa. La historia, también la contemporánea, está llena de ejemplos que ilustran muy bien esta tesis. Supongo que al lector no le será demasiado difícil recordar algún caso concreto, en el ámbito de su experiencia de vida.

Pero ¿cómo es posible que el hombre sea una cosa ‑según su ser, según el acto creador divino‑ y se en­cuentre siendo otra, antes de ejercitar su propia libertad? ¿De dónde ese desorden o destrozo «original»? La Reve­lación divina nos explica esa extraña contradicción, de experiencia común. «El hombre, según el Cristianismo, es un espíritu decaído, que por castigo ha sido degradado a animal. Pero hay que tener espíritu para poder entender la humillación... La trivialidad, la bestialidad es felicísima siendo animal, es decir, en el fondo no se da cuenta. Si el Cristianismo no hubiese venido al mundo, probablemente el hombre no hubiese advertido jamás tan triste secreto; porque hace falta el Cristianismo para explicar al hombre la verdadera situación: que él era originariamente una cosa bien distinta, esto es, lo bajo que ha caído convirtiéndose en una criatura animalesca. Por sí mismo, el hombre no hubiese nunca sospechado una cosa semejante, y sólo los hombres más eminentes, fuera del Cristianismo, han teni­do algún presentimiento». Es patente que Kierkegaard, cuando habla de «espíritu decaído», no tiene ningún pun­to de contacto con los mitos antiguos del paganismo, ni con maniqueísmo alguno. Se refiere al alma espiritual del hombre, que espiritualiza ‑humaniza‑ su cuerpo y lo diferencia esencialmente de una bestia.

Ocurre así, que muchos, cuando advierten de alguna manera que tienen una conducta meramente animal ‑lo que pueden advertir sólo porque su espíritu se lo hace notar‑, se tranquilizan en seguida pensando que es lo «normal». que «lo hace todo el mundo», etc. Y como animalmente se encuentra bien en la animalidad, rechazan la Revelación según la cual son y deben ser otra cosa (mediante la gracia, como un puro don divino que exige cooperación, que implica abnegación). En esa perspectiva, Dios aparece como el mal, como lo que turba e inquieta: «El Absoluto es un verdadero tormento para la mediocri­dad humana que, de modo egoísta, quiere "pasárselo" bien con su goce, y nada quiere saber de aquel Absoluto (...) Así Dios es el mal, es decir, la causa de todas las desgracias humanas. Porque si conseguimos liberamos del Absoluto, y tirar por la ventana todos los ideales, las cosas irán viento en popa; por tanto es Dios lo que nos hace infelices, y por tanto ¡Él es el mal! (...) Como masa, el hombre es un poder terreno: se pone *en masse,* como un animal más, bien contento y feliz de haberse asegurado contra Dios, esto es, contra el Absoluto, la idea, el espí­ritu, los ideales». No parece fácil describir mejor la situa­ción contemporánea.

Hay que tener mucho valor, para enfrentarse personal­mente con todo esto, abandonando la barricada colectiva y exponiéndose a lo que pueda pasar. «Los hombres tie­nen más miedo a la verdad que a la muerte: ésta es la sustancia de todas aquellas chácharas e hipocresías de amar la verdad, de estar muy dispuestos..., siempre que se consiguiese comprenderla, etc. No, el hombre natural­mente tiene más miedo a la verdad que a la muerte, y es muy natural; porque la verdad repugna a la esencia de la naturaleza (caída) más aún que la muerte. ¡No hay que sorprenderse de que infunda tanto miedo! Para atender a la verdad hay que *apartarse* ("Cristo los tomó aparte": Mc 7, 33), aislarse del rebaño. Y esto basta para asustar y angustiar al hombre más que la misma muerte. Como el hombre es un animal social, sólo en el rebaño se siente feliz. Si esto es el sinsentido más profundo, si es la infamia mayor, a él no le importa nada; en cualquier caso él se encuentra bien si el rebaño piensa así, si el rebaño hace eso mismo ‑¡y si él puede estar en el rebaño!‑. Porque el hombre es un animal que puede llegar a ser espíritu: y de esto él, como naturaleza animal, tiene más miedo que de morir. Es animal ‑y es el aislamiento lo que lo orienta para llegar a ser espíritu». No es difícil ver cómo muchos se parapetan en el grupo ‑la gente, la mayoría, etc.‑, para evitar el encuentro con la verdad de su propio ser. Y tampoco es infrecuente que una situación humana dramá­tica que los arranca de esa situación defensiva, les ayude a afrontar ese «cuerpo a cuerpo» con Dios que es el principio de la salvación. Pues es justamente a esto a lo que debe tender una verdadera «educación», a hacer que el individuo anónimo se convierta en una persona, asu­miendo su libertad.

Por eso, cuando el educador «advierte que se le quiere admirar (cosa que corresponde al poeta, al artista, etc., porque aquí estamos ante una "diferencia" debe darse cuenta de que eso es un engaño, una falsedad. Un carácter ético no debe se admirado por los hombres, sino que debe empujarles a la ética. Apenas los hombres se permiten admirar a un ético, lo convierten en un genio, esto es, en un ser "diferente" ‑y esto es precisamente, en el campo de la moral, el engaño más tremendo, porque el ético es y debe ser el "humano general"‑ Un carácter ético debe siempre sostener e inculcar que "todo hombre" puede hacer lo que él hace», y debe hacerlo. La trampa para el educador está en que aquella admiración halaga la vanidad humana. Y entonces es precisamente el carácter y la misión del educador lo que le impone el deber de «bajar» del pedestal, y mostrarse como «hombre común» que, como tal, sabe que puede y debe ser ‑con sacrificio‑ el Singular extraordinario, como cualquiera siempre que quiera (y con la gracia: por tanto, a la vez magnánimamente y con suma humildad).

Ésta es la verdadera singularidad de la persona humana, que nada tiene que ver con las extravagancias y las rarezas, que no son más que disfraces que encubren un vacío de personalidad. A este propósito, recuerdo que Mons. Escrivá de Balaguer, insistiendo en la «llamada universal a la santidad» (a lo extraordinario, a la perfección de la caridad), y refiriéndose a la extrañeza que causaba en algunos que hubiera gente «normal» que anduviese empeñada en semejante tarea de eternidad, sin «distintivo» alguno, sin mostrarse «diferente», comentaba certeramente: «les choca de nosotros lo raro de no ser raros».

No hay que sorprenderse de tal sorpresa. En la situación cultural y social de ahora es efectivamente sorprendente que uno pretenda ser algo así: un hombre común, pero personalmente y a fondo, hasta el heroísmo, dando la vida a Dios, por los otros. Y es a esto a lo que el educador debe ayudar: a que cada uno de todos sea abnegadamente una persona buena, una persona cabal. La verdadera singularidad humana es ésta, que tiene su origen en un singular acto creador divino para cada alma, y que tiene su posibilidad en la libertad que Dios nos ha dado, precisamente como facultad de amar generosa y liberalmente: a Él mismo de modo absoluto ‑y como correspondencia, para la unión de amistad eterna‑, y a los otros porque Dios los ama. Ésta es la auténtica singularidad del hombre común, precisamente para la comunión. Esto es ser realmente persona y poner la base esencial para que pueda haber una comunidad verdaderamente humana.■