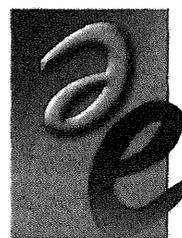


El Marco Sociocultural de la educación para la paz

José María Barrio Maestre*



Introducción

Lo que voy a proponer es una reflexión filosófica. Tengo la impresión de que muchos de los discursos que se hacen sobre educación para la paz se limitan exclusivamente a planteamientos estratégicos. Indudablemente es importante y necesario buscar modos eficaces para promover ciertas competencias y habilidades sociales a través de las cuales se facilite el fortalecimiento de los valores irenológicos. Pero me parece que una reflexión seria sobre el asunto exige una contextualización del marco sociocultural en el que dichos valores están llamados a existencializarse. Si entendemos que la paz es un valor digno de consideración y nos proponemos una auténtica educación para la paz, hemos de conocer bien el conjunto de elementos

que, en el contexto sociocultural en el que nos movemos, constituyen oportunidades facilitadoras para este objetivo, o bien, aquellos otros factores que distorsionan la percepción de los valores irenológicos y representan, por tanto, una dificultad para su reproducción social. Sin esta reflexión contextualizadora, las referidas estrategias pueden resultar algo ineficaces, por no ser suficientemente inteligentes.

Es preciso hacer una advertencia preliminar. La paz no puede restringirse a mera no-violencia, como a veces puede colegirse de ciertos planteamientos superficiales. Los medievales definían la paz como la tranquilidad que resulta del orden (*tranquillitas ordinis*). Tal "orden" no es algo meramente dado en el cosmos con independencia de la intervención activa del hombre, sino también un

Doctor en Filosofía de la Universidad Complutense de Madrid (España) con premio extraordinario. Profesor titular de antropología pedagógica en la Universidad Complutense. Profesor visitante de la Universidad de La Sabana.

cierto producto de la praxis humana propositiva e inteligentemente orientada.

En efecto, hay un orden (*taxis*) preexistente en el *Logos* creador: el que se transmite a la naturaleza corpórea constituyéndola como un cosmos, es decir, como un mundo ordenado, no caótico. Dicho orden puede ser rastreado por la inteligencia humana a través de una teleología inmanente en el mundo corpóreo, teleología que puede descubrirse en esa regularidad de los fenómenos físicos, químicos y biológicos que la ciencia trata de uniformar legalmente. (La Grecia antigua, a su vez, estaba convencida de que, en el mundo supralunar, la posición de los astros poseía legalidades independientes, de las cuales, sin embargo, dependía el destino de los hombres en el mundo sublunar. De ahí nació la astrología. El cristianismo suplantó la idea griega de un destino fatal *-fatum-* por la noción de una *providencia* divina compatible con la libertad humana, pero sin perder completamente un elemento de orden cósmico previo e independiente del designio humano).

Ahora bien, existe, *además*, un orden que la inteligencia humana no descubre sino que produce. Ambos órdenes son convergentes y están llamados a coordinarse, pero son distintos. Al orden que es resultado de la actividad humana propositiva y libre es al que se refiere la mencionada fórmula escolástica, y tiene una significación práctica, primariamente ético-política. Esta especie práctica de orden requiere una cierta dosis de fuerza. La sociedad es inviable sin alguna organización y sin relaciones jurídicas entre sus miembros. Mas todo derecho implica poder, y todo poder es una capacidad de imponer por la fuerza. La esencia del derecho no es el poder coactivo,

sino aquellos valores sociales que son dignos de protección; pero de la esencia del derecho —como garantía del vigor social de tales valores— se deriva la necesidad de dotarles del respaldo que supone la punibilidad de las conductas desobedientes.

No comparto la postura de quienes identifican todo uso del poder con un abuso ilegítimo del mismo, estableciendo, en consecuencia, una supuesta ecuación entre poder y violencia, en el sentido más peyorativo de este término. Lo que con esto quiero decir es que cabe un sentido no peyorativo de la palabra “violencia”. (Ésta, en efecto, procede del término latino *vis*, que significa fuerza). Con otras palabras, resulta fenomenológicamente incorrecto equiparar el término “violencia” —en su acepción común de uso ilegítimo de la fuerza— con los de “poder político” (en alemán, *Macht*), “autoridad”, “coacción”, “obligación”, etc. Aunque todos ellos expresan modos diversos de ejercer una fuerza o doblegar una resistencia, no necesariamente representan modos injustos o inadecuados de influir sobre alguien. Caben formas diversas de “violencia” legítima, como puro instrumento, como ejercicio de la fuerza material, como sometimiento a la ley justa o a la voluntad recta.

Una vez señalada la insuficiencia de restringir el discurso de la paz al de la mera “noviolencia”, es preciso aclarar, no obstante, que aquí emplearé el término “violencia” en su sentido peyorativo —en alemán, *Gewalt*—, a saber, el que cabría interpretar como uso ilegítimo de la fuerza o, en una significación más profunda, como perversión de la naturaleza, de las inclinaciones naturales y espontáneas del hombre y la sociedad.

Hacia una cultura de la paz.

Aspectos facilitadores

En relación al marco sociocultural de la paz, propongo algunas consideraciones que ponen de manifiesto cuáles son las posibilidades que nuestra situación ofrece de cara a la promoción de los valores irenológicos, y algunas dificultades que igualmente plantea la civilización “postmoderna”, “tecno-artística”, o “postindustrial”. Comencemos con las ventajas. Hoy día contamos con la referencia de un siglo profundamente violento, el siglo XX, que ha generado una experiencia aleccionadora y que, como rechazo, ha producido una serie de fenómenos socioculturales dignos de atención.

- *Una sensibilidad pacifista universalizada.* El espectáculo de las guerras, su inusitada frecuencia en esta última centuria, la cantidad de sangre derramada de forma violenta en todas las latitudes por el enorme poder destructivo de los artilugios militares modernos y, en especial, la proporción de víctimas inocentes implicadas en los conflictos, sobre todo de niños, ha catalizado sentimientos de conmoción que no por su persistencia nos dejan indiferentes. Esto se ha traducido en una sensibilidad pacifista de rasgos prácticamente universales. Junto a esta sensibilidad, se va abriendo camino la idea de que la violencia no soluciona nada. Creo que esto es muy positivo.
- *La extendida convicción de que la solidaridad es un deber de justicia.* El Papa Juan XXIII, recientemente beatificado por la Iglesia Católica, afirma en la

Encíclica *Pacem in terris* que la justicia es el nombre contemporáneo de la paz. A partir de ahí comenzó a arraigar la idea de que la solidaridad con los más débiles no es sólo un rasgo de altruísmo, sino un deber que nos apela en conciencia a todos.

La insatisfacción creciente con los planteamientos clásicos de la razón estratégica. La vieja idea de que la paz exige estar preparados para la guerra (*si vis pacem para bellum*) se antoja para no pocos esencialmente equívoca. No se entiende bien que la mejor manera de trabajar por la paz sea construir armas cada vez más destructivas. El concepto de ejércitos pacifistas no deja de ser cuestionado, y no pocos opinan que hay que buscar otras soluciones, especialmente tras los conflictos en la ex-Yugoslavia. Los acuerdos de pacificación firmados en Dayton, tras la guerra en Bosnia-Herzegovina, han producido la percepción general de que se ha suministrado alguna justificación a la “limpieza” étnica y al etnocidio, pues institucionalizan sus efectivos resultados. Además de la indignación de los afectados, cabe constatar en la opinión pública internacional un entusiasmo cada vez menor con la idea de que la nobleza de ciertos fines pueda servir para ennoblecer cualquier medio capaz de lograrlos. El recuerdo de las bombas atómicas sobre Hiroshima y Nagasaki todavía es fuente de viva controversia.

Por último, hay que destacar la *difusión de una ética universalista* que vendría a

sustituir los viejos ideales del internacionalismo comunista, periclitados tras la caída del Muro de Berlín. Éstos se han metamorfoseado en una especie de ética universal, mínima, pero globalizada.

Hay elementos espurios en esto. Véase, por ejemplo, su versión "parateológica" en el llamado "proyecto de ética mundial" (*Projekt Weltethos*), impulsado desde hace tiempo por el controvertido teólogo suizo Hans Küng. Según él, lo que tendrían que hacer las iglesias es una especie de gran concilio ético de cuyo seno saliera una propuesta unitaria: el mantenimiento de la paz mundial y los derechos humanos. El contenido esencial de la religión no sería otro que este. Nadie pone en duda la bondad y magnitud de los ideales de una paz mundial y de una vigencia universal y efectiva de los derechos humanos. En general, la base para construir una cultura de la paz —y una paz no sólo entendida como ausencia de conflicto, sino como convivencia pacífica en la diversidad— es el establecimiento de una ética mundial (*Weltethos*), todo lo mínima que se quiera, pero mundializada. Es casi imposible no estar de acuerdo. Ahora bien, como señala

Spaemann, la competencia ética de ese concilio "sería necesaria para garantizar el *Ethos* de una sociedad si el *Ethos* necesitara de una ética para su fundamentación. Pero no son las instituciones las que sostienen el *Ethos* de sus miembros o de sus protegidos, sino que más bien son aquéllas las que son sostenidas por su *Ethos*"¹.

Con todo, en el fondo de este planteamiento se detectan signos positivos y esperanzadores. Tal preocupación se ha traducido en el discurso educativo. Se intenta que los valores irenológicos impregnen el sistema educativo, tanto en lo que se refiere a la vida y actividad escolar, como al resto de actividades e instituciones educativas de carácter formal, no-formal e informal². Cabe destacar la creciente preocupación de que los niños perciban otra realidad distinta de la que a menudo transmiten los medios de comunicación de masas, los videojuegos con contenidos violentos o belicistas, etc. A su vez, se abre paso entre muchos educadores una conciencia que les lleva a tratar de preservar a los niños y jóvenes de la presión hacia una sexualización absolutamente banalizada, que suele estar unida a manifestaciones irracionales de violencia, y esto también tiene gran interés.

¹ Cfr. R. Spaemann, (1997) "La ética mundial como 'proyecto'", *Nueva Revista*, XXIII:50, abril-mayo, p. 45. Tampoco cabe obviar el hecho de que el problema ético-religioso, en su consistencia más profunda, se refiere no tanto a cómo caminar por este mundo, sino a cómo llegar al otro, ciertamente a través de éste. No termina de verse con claridad que para llegar a tal *Ethos* mundial las iglesias o las religiones tengan que callarse lo que realmente les interesa, a saber, no cómo hacer más cómodo este mundo, sino cómo hacerlo más parecido al que diseñó Dios al crearlo. Lo que plantea Küng es que cada religión habría de olvidarse, al menos mientras no haya paz mundial —es decir, hasta el otro mundo— de sus concretas propuestas dogmáticas y morales, pues eso lleva a la división y no a la armonía.

² En España es buen reflejo de esto el carácter *transversal* que la LOGSE pretende tenga la "educación para la paz" en el ámbito escolar. Es decir, se plantea la educación para la paz como uno de los objetivos esenciales de todo el sistema educativo, con una proyección no restringida a una materia o a un tipo de actividades, sino abierta a todo lo que se haga en el entorno escolar. Con independencia de que sea más o menos practicable, me parece que como ideal es asumible y legítimo.

sustituir los viejos ideales del internacionalismo comunista, periclitados tras la caída del Muro de Berlín. Éstos se han metamorfoseado en una especie de ética universal, mínima, pero globalizada.

Hay elementos espurios en esto. Véase, por ejemplo, su versión "parateológica" en el llamado "proyecto de ética mundial" (*Projekt Weltethos*), impulsado desde hace tiempo por el controvertido teólogo suizo Hans Küng. Según él, lo que tendrían que hacer las iglesias es una especie de gran concilio ético de cuyo seno saliera una propuesta unitaria: el mantenimiento de la paz mundial y los derechos humanos. El contenido esencial de la religión no sería otro que este. Nadie pone en duda la bondad y magnitud de los ideales de una paz mundial y de una vigencia universal y efectiva de los derechos humanos. En general, la base para construir una cultura de la paz —y una paz no sólo entendida como ausencia de conflicto, sino como convivencia pacífica en la diversidad— es el establecimiento de una ética mundial (*Weltethos*), todo lo mínima que se quiera, pero mundializada. Es casi imposible no estar de acuerdo. Ahora bien, como señala

Spaemann, la competencia ética de ese concilio "sería necesaria para garantizar el *Ethos* de una sociedad si el *Ethos* necesitara de una ética para su fundamentación. Pero no son las instituciones las que sostienen el *Ethos* de sus miembros o de sus protegidos, sino que más bien son aquéllas las que son sostenidas por su *Ethos*"¹.

Con todo, en el fondo de este planteamiento se detectan signos positivos y esperanzadores. Tal preocupación se ha traducido en el discurso educativo. Se intenta que los valores irenológicos impregnen el sistema educativo, tanto en lo que se refiere a la vida y actividad escolar, como al resto de actividades e instituciones educativas de carácter formal, no-formal e informal². Cabe destacar la creciente preocupación de que los niños perciban otra realidad distinta de la que a menudo transmiten los medios de comunicación de masas, los videojuegos con contenidos violentos o belicistas, etc. A su vez, se abre paso entre muchos educadores una conciencia que les lleva a tratar de preservar a los niños y jóvenes de la presión hacia una sexualización absolutamente banalizada, que suele estar unida a manifestaciones irracionales de violencia, y esto también tiene gran interés.

¹ Cfr. R. Spaemann, (1997) "La ética mundial como 'proyecto'", *Nueva Revista*, XXIII:50, abril-mayo, p. 45. Tampoco cabe obviar el hecho de que el problema ético-religioso, en su consistencia más profunda, se refiere no tanto a cómo caminar por este mundo, sino a cómo llegar al otro, ciertamente a través de éste. No termina de verse con claridad que para llegar a tal *Ethos* mundial las iglesias o las religiones tengan que callarse lo que realmente les interesa, a saber, no cómo hacer más cómodo este mundo, sino cómo hacerlo más parecido al que diseñó Dios al crearlo. Lo que plantea Küng es que cada religión habría de olvidarse, al menos mientras no haya paz mundial —es decir, hasta el otro mundo— de sus concretas propuestas dogmáticas y morales, pues eso lleva a la división y no a la armonía.

² En España es buen reflejo de esto el carácter *transversal* que la LOGSE pretende tenga la "educación para la paz" en el ámbito escolar. Es decir, se plantea la educación para la paz como uno de los objetivos esenciales de todo el sistema educativo, con una proyección no restringida a una materia o a un tipo de actividades, sino abierta a todo lo que se haga en el entorno escolar. Con independencia de que sea más o menos practicable, me parece que como ideal es asumible y legítimo.

Dificultades

Son muy diversas las dificultades que entorpecen el camino hacia una cultura de la paz. Desde el punto de vista que aquí hemos adoptado cabría subrayar varias, pero en el fondo están muy relacionadas entre sí, de tal modo que pueden ser presentadas de manera masiva.

1. En primer lugar señalaría la *mentalidad positivista*. Creo que es uno de los grandes obstáculos actuales para la promoción de la paz³. Tiene su origen en los planteamientos del positivismo de finales del siglo XIX y, sobre todo, en la primera mitad del XX, del neopositivismo lógico surgido en torno al Círculo de Viena. En algunos de sus aspectos menos superficiales, estas ideas han promovido un cambio de mentalidad cultural que ha trascendido los cenáculos filosóficos y ha impregnado la sociedad postindustrial.

En último término, el positivismo postula que la realidad se reduce a los "hechos". La mentalidad típica del positivismo —el puro ateniéndose a los hechos— y el éxito que ha tenido en la conformación cultural de nuestra época, puede considerarse como uno de los factores más relevantes a la hora de examinar la etiología de la violencia moderna. Reducir la realidad a la facticidad implica, en primer lugar, una violencia a la razón, que nunca se

conforma con "lo que hay". Lo propio de los hechos, como suele decirse, es que son testarudos, mientras que la razón se caracteriza por la pregunta acerca de las causas de lo que ocurre. La razón busca el por qué, el fundamento: no se limita a constatar lo fáctico. Impedirle a la razón el acceso al terreno metafáctico —metafísico— es injuriarla, y ahí radica la falsedad del positivismo. Como suele ocurrir, su insuficiencia estriba no tanto en lo que afirma —los hechos, que son parte de la realidad— como en lo que margina o soslaya: toda realidad metafáctica, en cuyo seno ocupan un destacado lugar precisamente los valores.

Los valores irenológicos, justamente en tanto que valores, no son "lo que hay", sino lo que "debe haber". Eso es lo característico de los valores, como ha señalado la axiología fenomenológica y, en especial, Max Scheler. Los valores nunca tienen la condición de "hechos". Lo propio de los valores es una cierta índole ucrónica y utópica, no están en el tiempo ni el lugar: superan el ámbito de los hechos⁴.

Si nos limitamos a la facticidad sociocultural, a los hechos del mundo —por ejemplo, tal como se representan en la televisión— muy difícilmente encontraremos referencias valiosas, especialmente en el terreno de la paz. La consecuencia lógica de un mero

³ Vid. J.M. Barrio (1997) *Positivismo y violencia. El desafío actual de una cultura de la paz*, Pamplona, Eunsa.

⁴ Vid. J.M. Barrio (1997) "Educación en valores: una utopía realista. Algunas precisiones desde la Filosofía de la educación", *Revista Española de Pedagogía*, LV:207, mayo-agosto, pp. 197-233.

atenimiento a lo que hay es el conformismo y, en último término, la desesperanza, como ya mostró Ernst Bloch. -¿Qué podemos hacer los políticos, educadores, ciudadanos de a pie...? -Nada, o prácticamente nada. Los valores, en sí mismos, son estados de perfección y reclaman un *status* de excelencia y plenitud.

La paz mundial, la justicia social, etc., son ideales, objetivo de nuestras aspiraciones, pero no objeto poseído en plenitud. Ocurre algo parecido a lo que acontece con el concepto griego de sabiduría. Platón lo explica en el *Banquete*: aspiramos a ser sabios, pero nos quedamos en filósofos, amantes de la sabiduría; en definitiva, aspirantes. Ahora bien, la condición para aspirar a algo es carecer de ello, pero, igualmente, poseerlo de alguna manera. La persona que busca la sabiduría, evidentemente no la posee, mas algo de ella posee, justamente lo necesario para iniciar la búsqueda; al menos, sabe lo que busca. Sólo sé que no sé nada, decía Sócrates. Pues bien, eso es ya saber algo. Es el primer saber, el punto de partida de toda búsqueda rectamente orientada: la humildad. Algo frecuente entre quienes son verdaderos expertos, buenos conocedores de una materia, es la actitud de la modestia intelectual, de escuchar. En los congresos científicos serios, por ejemplo, se ve que quienes más saben son los que más escuchan: van a aportar algo a la comunidad científica, pero sobre todo a confrontarlo con los colegas, y a aprender; suelen ser poco dogmáticos.

Con los valores en general, y particularmente con los valores irenológicos, ocurre algo análogo: todo lo que se obtiene es una invitación a seguir obteniendo. El trabajo por la paz es un mar sin orillas. Pese a que no nos conformamos con planteamientos mezquinos y alicortos, sabemos que nunca alcanzaremos en plenitud el objetivo de una paz perpetua mundial. Pero también nos damos cuenta de que cualquier paso que se dé en esa dirección es importantísimo. Perseguir la utopía puede ser muy *realista*, entre otras cosas porque nos hace conscientes de que cada uno de esos logros parciales nos abre perspectivas para logros ulteriores, y esto concuerda plenamente con la condición humana, siempre perfectible.

El tema de la utopía *realista*, con todo, hay que entenderlo bien. La cuestión no es mirar sólo al futuro como un absoluto *ex novo*, prescindiendo de la historia y obviando el presente -esa es la utopía falsa y, por cierto, violenta-, sino evitar quedarse embotado en la superficie de la pura facticidad. Se trata, en definitiva, de reivindicar expectativas más elevadas sobre lo que el hombre puede dar de sí frente a los efectos paralizantes de la actitud que, a base de atenerse sólo a "lo dado", acaba conformándose a ello y, en definitiva, aceptándolo por el puro hecho de que, como suele decirse, "está ahí". Dicho conformismo, como vigencia cultural, además de generar dosis profundas de violencia, termina por impedir todo intento de transformar a

mejor la realidad presente. También por esta razón la mentalidad positivista resulta inepta para encarar proyectos de gran envergadura como el de la paz mundial.

2. Uno de los rasgos característicos de la mentalidad positivista es su profundo *desprecio hacia la metafísica*. La ceguera axiológica del positivismo lo es también respecto al valor de la persona —portador de valores por excelencia, según la axiología scheleriana— y, en consecuencia, al contenido profundo del concepto de dignidad, única referencia filosófica y cultural que puede dar sentido a los valores irenológicos. En efecto, la dignidad de la persona humana es un concepto metafísico. De ahí que para quienes se niegan a otorgar un valor real a todo lo que supere el marco de los “hechos”, el término “dignidad de la persona humana” no pase de ser un recurso retórico y, en el fondo, una palabra vacía⁵.

La mirada del hombre contemporáneo se ha embotado peligrosamente para la percepción de la nobleza ontológica de la persona. Al señalar esto no pretendo dar pábulo a consideraciones catastrofistas, pero sí indicar un evidente reto que en nuestros días tiene ante sí la filosofía y la cultura occidental: el de recuperar el discurso metafísico de la postración a la que se ha visto sometido a partir de Kant.

La filosofía nació en la Grecia clásica con un interés esencialmente teórico, un interés por comprender la realidad tal como ella es en sí (no tal como la vemos nosotros); como un acto de humildad de la inteligencia que se acopla, se amolda a las leyes del ser para comprenderlo mejor, descubriendo su estructura íntima sin imponerle nada propio. La primera mirada filosófica sobre las cosas trató de enriquecerse en la contemplación. Ya desde los griegos, el acto de contemplar está recubierto de matices incluso religiosos. (La palabra *contemplar* proviene del sustantivo latino *templum*, lugar de la veneración.) Y la contemplación se verifica en la aedes sacra de la interioridad humana. El hombre teórico es el que mira con veneración. Teoría es mirar las cosas sin buscar nada más que su verdad, y admirarse ante ellas (*thaumátsein*); mirarlas, en fin, porque se lo merecen, sin más. Quien le retiene la mirada a las cosas acaba viendo en ellas el dedo creador de Dios (*digitus Dei*); de ahí la actitud religiosa de la veneración. Ahora bien, si hay algún tipo de realidad que, por su riqueza ontológica, merece especiales “miramientos”, es precisamente la realidad personal, la cual —en palabras de Juan Pablo II— constituye “el ámbito privilegiado para el encuentro con el ser y, por tanto, con la reflexión metafísica”⁶.

⁵ Vid. T. Melendo (1996) *Dignidad: una palabra vacía*, Pamplona, Eunsa.

⁶ Encíclica *Fides et ratio*, n. 83.

3. En la cultura postindustrial hay cada vez menos espacio para la contemplación. A su vez, la pérdida del *ethos* de la contemplación lleva aparejada una *debilitación del sentido del respeto*.

Dietrich von Hildebrand ha descrito espléndidamente el respeto como la actitud propia de quien se inclina ante algo que ve le trasciende, la de quien desea dar a la realidad la oportunidad de que se despliegue a sus anchas, de que "hable" para poder escucharla. La falta de respeto conduce a actitudes insolentes, presuntuosas frente a la realidad —especialmente frente a las demás personas— y a una superficialidad ciega ante los valores y ante el arcano misterioso del ser⁷.

Hildebrand señala, a su vez, la importancia del respeto como actitud teórica básica: "El gesto más elemental del respeto consiste en la respuesta a lo existente como tal, a la en sí misma pacífica majestad del ser, en contraposición a toda mera ilusión o ficción;

constituye la respuesta a su propia consistencia interior y a la realidad positiva, así como a su independencia respecto de nuestro arbitrio. En el respeto 'conformamos' nuestro criterio al valor fundamental de lo existente; lo reconocemos, damos en cierto modo a lo existente la oportunidad de desplegarse, de que nos hable, de que fecunde nuestro espíritu. Por eso, la actitud básica que supone el respeto constituye ya de por sí algo indispensable para un entendimiento adecuado. La profundidad, la abundancia, y sobre todo el arcano misterioso de lo real sólo se descubre al espíritu respetuoso"⁸.

Cuando falta esa actitud de respeto y reconocimiento se hace difícil lo que Josef Pieper llama "la serenidad del poder no aferrado" (*die Heiterkeit des Nicht-begreifen Können*) y sobreviene el afán convulsivo de dominio. En nuestros días parece que la razón instrumental ha desplazado a la razón teórica, el valor de la utilidad, al de la

⁷ Vid. D. von Hildebrand (1974) "La importancia del respeto en la educación". Original alemán en el vol. VII de las *Gesammelte Werke*, editadas por la W. Kolhammer Verlag (Stuttgart) y la J. Habel Verlag (Regensburg), pp. 365-374. El individuo irrespetuoso —añade este autor— "se comporta como quien se aproxima tanto a un árbol o a un edificio que ya no consigue verlos. En lugar del espacio espiritual que nos distancia del objeto merecedor de respeto, y en lugar del respetuoso silencio de la propia persona que hace posible que lo existente se exprese, el individuo irrespetuoso irrumpe de manera indiscreta e impertinente, con una conversación incesante, sonora y pretenciosa" (p. 365) (*Der Ehrfurchtslose (...) benimmt sich wie einer, der so nah an einen Baum oder ein Gebäude herangeht, daß er es nicht mehr sehen kann. An die Stelle des geistigen Abstandes zum Gegenstand, der in der Ehrfurcht enthalten ist, an die Stelle des ehrfürchtigen Schweigens der eigenen Person, das dem Seienden ermöglicht, sein Wort zu sprechen, ist eine indiskrete Zudringlichkeit, ein unaufhörliches, lautes, präntiöses Reden getreten*).

⁸ *Ibid.*, p. 365 (*Der elementarste Gestus der Ehrfurcht ist die Antwort auf das Seiende als solches, auf die in sich ruhende Majestät des Seienden, im Gegensatz zu jeder bloßen Illusion oder Fiktion; es ist die Antwort auf seine innere Dichte und positive Tatsächlichkeit, auf seine Unabhängigkeit von unserer Willkür. In der Ehrfurcht 'konformieren' wir uns diesem fundamentalen Wert des Seienden; wir anerkennen ihn, wir geben dem Seienden gleichsam die Gelegenheit, sich zu entfalten, zu uns zu sprechen, unseren Geist zu befruchten. Darum ist die Grundhaltung der Ehrfurcht schon für jede adäquate Erkenntnis unerlässlich. Nur dem ehrfürchtigen Geist erschließen sich die Tiefe, die Fülle und vor allem die Geheimnisse des Seienden*).

verdad. No interesa tanto lo que son las cosas como lo que podemos hacer con ellas en nuestro propio beneficio. Pero un puro tener más que no conduce a ser más acaba en una inquietud que hace muy difícil sostenerle la mirada a la realidad⁹.

4. Consecuencia de la *pérdida del sentido de la realidad* ha sido una notable *trivialización del significado de la libertad humana*. La ausencia generalizada de toda referencia a una metafísica realista ha provocado una percepción según la cual lo importante de la realidad no es lo que ella es en sí misma sino lo que el hombre hace de ella con arreglo a sus intereses y caprichos.

El complicado decurso del pensamiento filosófico moderno y contemporáneo, sobre todo desde Kant, ha llevado a entender que la realidad, tal como ella es en sí, con independencia de la forma que adquiere en relación con la subjetividad, los intereses y sentimientos humanos, carece de relevancia: las cosas son lo que el hombre decide que sean, y el propio hombre es lo que él decide y dispone ser. Sorprende, por ejemplo, hasta qué punto muchos anteponen los sentimientos a las exigencias de la realidad, de tal suerte que acaban, o

bien por no distinguir una cosa de otra, o bien por actuar como si lo único real fuese precisamente lo que ellos "sienten"¹⁰.

La disponibilidad de las cosas para su manipulación técnica ha adquirido en nuestra época dimensiones inéditas, ciertamente asombrosas. Hoy día, con la llamada "realidad virtual", no pocos piensan que se ha hecho posible aquello que hace varias décadas ya planteaba la sociología del conocimiento: la "construcción socio(-cultural) de la realidad" (Berger y Luckmann).

La libertad pura —máximo ideal de la ideografía "ilustrada"— sólo se entiende como autonomía, como *liberación de la realidad*. Las leyes de la naturaleza, que supondrían un límite fáctico de esa libertad, han de ser sometidas al dictado del interés humano, o de lo que se entienda por tal. La naturaleza parece que impone unas limitaciones que el hombre ha de poder superar mediante la cultura. Incluso el ser natural del hombre —"animal cultural"— le habilitaría para superar su propia naturaleza, para *construísela* a su gusto. La ficción contemporánea de una *construcción socio-cultural* de la realidad nos remite

⁹ El respeto es "un elemento constitutivo del asombro (*thaumátsein*) que, según Platón y Aristóteles, constituye un presupuesto ineludible del filosofar. La falta de respeto es la fuente principal de errores filosóficos" (*ibidem*). (*Die Ehrfurcht ist ein konstitutives Element des thaumátsein (des Staunens), das nach Platon und Aristoteles eine unumgängliche Voraussetzung des Philosophierens ist. Eine Hauptquelle philosophischer Irrtümer ist der Mangel an Ehrfurcht*).

¹⁰ Esto puede llegar a extremos grotescos. No hace mucho se supo de dos niñas que asesinaron a una amiga suya por el único motivo —según confesaron después— de que querían experimentar "qué se siente" al quitarle la vida a una persona.

a la crítica kantiana del concepto metafísico de naturaleza y a su idea de libertad como liberación; en último término, a lo que Hildebrand llama "la histeria de la independencia y del bluf" (*die Hysterie der Unabhängigkeit und des Bluffs*)¹¹. Mientras que la cultura se asocia a la libertad, la naturaleza aparece como la pesantez de lo inerte.

Es verdad que la naturaleza humana incluye esencialmente su índole cultural, pero no es verdad que todo en el hombre sea cultura (hechura suya). La cultura no es la realidad, sino la mediación humana de la realidad. Por tanto, aunque toda la realidad humana está mediada social y culturalmente, no se reduce a su mediación sociocultural¹². Lo que Hegel llamaba "espíritu objetivo" –cultura– es, en efecto, un conjunto de representaciones que condicionan nuestro trato con la realidad, y con nosotros mismos. Pero tanto la realidad como nosotros mismos somos irreducibles a tales representaciones. Dicho de otra forma, todo ser puede ser objetivado, pero el ser que está siendo objeto de una representación no se reduce a estarlo siendo¹³.

Una dificultad especial: el constructivismo

Además del constructivismo filosófico, hemos de ocuparnos del constructivismo como enfoque general de las teorías del aprendizaje y, en concreto, de las dificultades que representa para la difusión y asimilación de los valores irenológicos. El asunto merece un detalle particular.

En sus variadas versiones, el constructivismo pedagógico recoge la idea elemental de que el conocimiento es algo que construye el sujeto, y que el educando se desarrolla fundamentalmente haciendo cosas, no tanto recibiendo información de la realidad¹⁴.

Se trata de una noción muy simple e intuitiva, fácilmente adscribible a elementos del imaginario colectivo de la mentalidad utilitarista dominante: el pobre alumno aburrido soportando la lección magistral, frente al niño que emplea sus cualidades en todo tipo de "talleres", montando los "materiales" que le suministra el profesor, mero coordinador interactivo, que pronto será suplantado con ventaja por el ordenador personal, y todo ello sin la presión de un esfuerzo alienante, en un ambiente lúdico y estimulante para su libre creatividad. Resulta cautivador.

¹¹ Cfr. Hildebrand, cit., p. 367.

¹² Vid. A. Llano (1999) *El enigma de la representación*, Madrid, Síntesis.

¹³ Vid. A. Millán-Puelles (1990) *Teoría del objeto puro*, Madrid, Rialp, p. 227.

¹⁴ Para una exposición y crítica de los elementos conceptuales comunes a las teorías constructivistas, vid. J.M. Barrio (1999) *Der "konstruktivistische" Ansatz in den Lernprozeßtheorien. Eine kritische Stellungnahme zur Rezeption des Konstruktivismus in Spanien*, *Jahrbuch für Bildungs- und Erziehungsphilosophie* (Schneider Verlag Hohengehren GmbH), Band 2: "Globalisierung: Perspektiven, Paradoxien, Verwerfungen", pp. 187-209, y (2000) "Las bases gnoseológicas de las modernas teorías sobre el aprendizaje. Una interpretación crítica del paradigma constructivista", *Revista de Educación* (Ministerio de Educación y Cultura), nº 321, enero-abril, pp. 351-370.

No quisiera incurrir en las simplificaciones propias del constructivismo al negarle ciertos aspectos positivos que indudablemente posee como, por ejemplo, el subrayar la importancia de una actitud activa en el aprendizaje. La inteligencia no es el disco duro de un ordenador. La crítica que en el constructivismo se hace al memorismo está justificada, siempre que no se caiga en el extremo de denostar la memoria. El desarrollo intelectual, moral, afectivo, social, no estriba sólo en la recepción de información: ésta ha de reobrar sobre nuestra estructura cognoscitiva y convertirse en formación, convertirse en criterio propio, en algo interiormente asumido: en caso contrario, no cabe hablar propiamente de educación. Es justo señalarlo. Desde el punto de vista didáctico y metodológico, también resulta interesante la noción de "aprendizaje significativo", que juega un destacado papel en estas teorías. Hace falta conectar los contenidos de la enseñanza con los intereses de los alumnos, con lo que resulta significativo para ellos con arreglo a su situación social, cultural y personal.

Ahora bien, esto no justifica que el proceso de enseñanza-aprendizaje haya de limitarse a servir exclusivamente a los intereses fácticos del alumno. Para una persona que no ha alcanzado la madurez pueden ser importantes cosas que de hecho no le resultan todavía

interesantes ni estimulan su atención. El arte —el "oficio"— de educar estriba, sin duda, en saber hacer interesante lo que es digno de suscitar interés, en saber motivar la inteligencia, la voluntad y la afectividad hacia la verdad, el bien y la belleza. Ya lo dijo Aristóteles: saber suscitar sentimientos adecuados a la realidad, es decir, atracción por lo digno y repugnancia hacia lo perverso. Pero eso implica un esfuerzo, una cierta ascética de la afectividad, un hábito de orientarla o de reorientarla cuando se desorienta, hasta que el propio educando sea capaz de hacerlo por sí mismo, de automotivarse hacia aquello que "debe" motivarle, lo cual no siempre coincide con lo que "de hecho" le motiva¹⁵.

Esto no se consigue sólo "jugando". También hay que aprender a "luchar", a esforzarse. Ambas cosas no son, desde luego, incompatibles, pero sí son distintas. Lo que no resulta muy educativo, ni es una buena "preparación para la vida", es el puro servilismo a los caprichos del educando, ni el evitarle todo esfuerzo. Cualquier educador consciente de su tarea sabe bien que lo que vale cuesta esfuerzo, y que no se puede servir a los "verdaderos" intereses del educando dedicándose sólo a halagar sus inclinaciones. El ser humano crece en la medida en que es capaz de superarse a sí mismo, lo cual quiere decir plantearse metas que le obliguen a ir al lími-

¹⁵ Todo esto —que algunos tacharían de "paternalismo"— tiene mucho que ver con el viejo concepto de *vera felicitas*, felicidad "verdadera", sin el cual resulta ininteligible la ética clásica, principalmente la desarrollada en la tradición aristotélica. Ciertamente cada persona posee, como suele decirse, sus propios ideales y "proyectos felicitarios", y los demás sólo pueden ayudarnos, no suplantarlos, en su diseño y realización. Cada quién es el autor de su propia vida biográfica; en buena medida, es lo que decide ser. Pero no completamente: hay algo en ella que está escrito no por nosotros. Por eso, más que autores, somos *co-autores* de nuestra propia andadura. De ahí que tenga sentido discurrir acerca de la felicidad verdadera, del mejor modo de alcanzar la plenitud, válido para cualquier ejemplar de la especie humana. Dicho de otra manera, mi felicidad, en tanto que *mía*, posee siempre un coeficiente personalísimo, pero no hasta el punto de decidir yo, completamente demiurgo de mí mismo, aquello que para mí es lo mejor con independencia de lo que lo sea en sí, pues hay algo en mí que yo no me he dado libremente: ni la existencia, ni la índole humana, ni siquiera la libertad.

te de sus posibilidades, más allá de sus inclinaciones caprichosas. A ciertas edades, el esfuerzo debe ser apoyado, ayudado, pero no siempre evitado. No se le hace un gran favor al niño o al joven cuando se le acostumbra a pensar que en esta vida todo se resuelve apretando botones.

Estos elementos del enfoque constructivista del aprendizaje no son del todo inocentes de cara a nuestro tema: la educación para la paz y la captación y verdadera evaluación de los valores irenológicos.

El respeto a la dignidad de la persona

Una realidad que se reduce a ser un constructo humano es, ante todo, una realidad que depende de nosotros, de nuestro interés, gusto o capricho: es una realidad caprichosa o, más bien, que se deja manipular capricho-

sa, arbitrariamente. La actitud del respeto, por contra, sólo tiene sentido en relación a una realidad sobre la cual no ejercemos un poder omnímodo.

Ciertamente, todas las realidades que componen nuestro mundo están a nuestra disposición, pero sólo hasta cierto punto. El hombre no puede del todo con nada, porque no es omnipotente, en sentido estricto, y de ahí que su técnica –su capacidad de dominio– siempre sea perfectible, por definición¹⁶. Ahora bien, si hay alguna realidad sobre la que el hombre no posee en modo alguno un poder absoluto –y, por ello, la única que, en rigor, merece un respeto absoluto– es precisamente eso que la tradición filosófica ha llamado *persona*. Sólo la persona es digna, afirma Kant, porque sólo ella posee valor por sí misma, por completo independiente de la valoración que de ella se haga¹⁷. Ahí estriba

¹⁶ J. Ortega y Gasset lo vio con claridad. Vid. su (1965) *Meditación de la técnica*, Madrid, Espasa Calpe, pp. 46 y ss.

¹⁷ Estas son sus palabras en *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (GMS), Ak, 428, 19-33: "Los seres cuya existencia descansa no en nuestra voluntad, ciertamente, sino en la naturaleza, tienen sin embargo, si son seres irracionales, solamente un valor relativo, como medios, y por eso se llaman cosas; en cambio, los seres racionales se denominan *personas*, porque su naturaleza ya los distingue como fines en sí mismos, esto es, como algo que no puede lícitamente ser usado *meramente* como medio, y por tanto en la misma medida restringe todo arbitrio (y es un objeto del respeto). Estos no son, así pues, fines meramente subjetivos, cuya existencia como efecto de nuestra acción tiene un valor *para nosotros*, sino *fines objetivos*, esto es, cosas cuya existencia en sí misma es fin, y, por cierto, un fin tal que en su lugar no se puede poner otro fin al servicio del cual estuviesen *meramente* como medios, porque sin esto no encontraríamos en lugar alguno absolutamente nada de *valor absoluto*, pero si todo valor fuese condicionado, y por tanto contingente, no podríamos encontrar en lugar alguno un principio práctico supremo para la razón" (*Die Wesen, deren Dasein zwar nicht auf unserem Willen, sondern der Natur beruht, haben dennoch, wenn sie vernunftlose Wesen sind, nur einen relativen Wert, als Mittel, und heißen daher Sachen, dagegen vernünftige Wesen Personen genannt werden, weil ihre Natur sie schon als Zwecke an sich selbst, d.i. als etwas, das nicht bloß als Mittel gebraucht werden darf, auszeichnet, mithin sofern alle Willkür einschränkt (und ein Gegenstand der Achtung ist). Dies sind also nicht bloß subjektive Zwecke, deren Existenz, als Wirkung unserer Handlung, für uns einen Wert hat; sondern objektive Zwecke, d.i. Dinge, deren Dasein an sich selbst Zweck ist, und zwar einen solchen, an dessen statt kein anderen Zweck gesetzt werden kann, dem sie bloß als Mittel zu Diensten stehen sollten, weil ohne dieses überall gar nichts von absolutem Werte würde angetroffen werden; wenn aber aller Wert bedingt, mithin zufällig wäre, so könnte für die Vernunft überall kein oberstes praktisches Prinzip angetroffen werden*). Acerca de la distinción entre persona como "alguien" (*jemand*) y cosa como "algo" (*etwas*), vid. la reciente monografía de R. Spaemann (2000) *Personas*, Pamplona, Eunsa. Aunque en sentido amplio se entiende lo que Kant desea transmitir con semejante distinción, ésta no puede admitirse desde un punto de vista rigurosamente metafísico, por cuanto lo primero que se necesita para ser alguien es, precisamente, ser, y la índole de "algo" (*aliquid*) es una nota característica de todo ser, a saber, aquella que en cada ente hace explícita su distinción de la nada y de los demás entes (*aliud quid*). La distinción adecuada, por tanto, no sería entre personas y

la diferencia, justamente señalada por el filósofo regiomontano, entre precio, que siempre es relativo y consiste en una valoración extrínseca (*relativen Wert, d.i. einen Preis*), y dignidad, que ha de entenderse como un valor absoluto e intrínseco (*inneren Wert, d.i. Würde*)¹⁸.

La noción kantiana de dignidad como valor intrínseco de lo que constituye un fin en sí mismo se aproxima —sólo se aproxima— a la idea religiosa de lo sagrado: lo que se aparta de todo uso profano. Lo “sagrado” es, justamente, lo que “no se toca”, lo intangible, mientras que lo profano es lo que se usa, lo que se maneja y lo que se intercambia. Nada puede haber de “sagrado” en algo a lo que se le pone un precio. De ahí el carácter esencialmente profano del mercado.

La imposibilidad de mercantilizar a la persona es, ciertamente, una imposibilidad *moral*: la respectiva al imperativo *categorico*, que prescribe que nunca debe ser tratada la persona como un mero medio¹⁹ y, por tanto, la obligación de rendirle el homenaje debido a

lo que no es valioso tanto por lo que tiene, por lo que aporta o por lo que puede, sino fundamentalmente por lo que es. Pues bien, si la persona no es mera mercancía, constituye un límite efectivo para nuestra disposición.

La idea —típica de la postmodernidad tecno-artística— de que la realidad es un *constructo* humano, a la que va unida la de que también nosotros somos aquello que últimamente hacemos con nosotros mismos, contrasta abiertamente con el *ethos* del respeto, y particularmente con el que merece el ser humano, cualquiera que sea su circunstancia y condición.

La solidez de la convicción acerca del valor intrínseco, no instrumental, del ser humano —convicción que, de manera explícita o implícita, está en la base de todo “humanismo”— se encuentra hoy seriamente amenazada por realidades socioculturales a las que en Occidente nos hemos acostumbrado y que, sin embargo, suponen un verdadero trauma para la conciencia del valor absoluto

cosas, sino entre realidades personales y realidades no personales. La mejor definición metafísica que hasta ahora se ha propuesto es la que se atribuye a Boecio: *rationalis naturae individua substantia (De duabus naturis et una persona Christi)*, definición que no soslaya, sino que por el contrario subraya el aspecto que acabo de indicar. En efecto, a la sustancia es a la que en primer término corresponde el carácter de “ente” y, por tanto, también aquellas notas y propiedades que son realmente convertibles con él, entre las que se encuentra la *aliquidad*.

¹⁸ “Lo que se refiere a las universales inclinaciones y necesidades humanas tiene un *precio de mercado*; lo que, también sin presuponer necesidades, es conforme a cierto gusto, esto es, a una complacencia en el mero juego, sin fin alguno, de nuestras facultades anímicas tiene un *precio afectivo*; pero aquello que constituye la condición únicamente bajo la cual algo puede ser fin en sí mismo no tiene meramente un valor relativo, esto es, un precio, sino un valor intrínseco, esto es, *dignidad*” (*Was sich auf die allgemeinen menschlichen Neigungen und Bedürfnisse bezieht, hat einen Marktpreis; das, was, auch ohne ein Bedürfnis voraussetzen, einem gewissen Geschmacke, d.i. einem Wohlgefallen am bloßen zwecklosen Spiel unserer Gemütskräfte, gemäß ist, einen Affektionspreis; das aber, was die Bedingung ausmacht, unter der allein etwas Zweck an sich selbst sein kann, hat nicht bloß einen relativen Wert, d.i. einen Preis, sondern einen inneren Wert, d.i. Würde*) (GMS, 434, 35 - 435, 4).

¹⁹ “El imperativo práctico será así pues el siguiente: Obra de tal modo que uses la humanidad, tanto en tu persona como en la persona de cualquier otro, siempre a la vez como fin, nunca meramente como medio” (*Der praktische Imperativ wird also folgender sein: Handle so, daß du die Menschheit, sowohl in deiner Person, als in der Person eines jeden anderen, jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel brauchst*) (GMS, 429, 9-13).

de la realidad humana y de la obligación, en él fundada, de un respeto *incondicionado* hacia cada persona, conciencia que se sitúa en la raíz de todos los valores irenológicos²⁰. La primera de ellas es la aceptación social del aborto provocado. Dicha aceptación supone asumir que la decisión o el deseo de un ser humano tiene más valor que la vida de otro ser humano (no por pequeño deja de ser humano). Cada vez nos pasmamos menos de que la condición de ser deseado, o no serlo, se convierta en sentencia de vida, o de muerte, para un ser humano cuya índole esencial se reduce a ser objeto posible de deseo por parte de otro u otros. Algo análogo acontece con la eutanasia, incipiente fenómeno en el que se va manifestando la identificación del valor de la vida humana con la *valoración* que de ella hacen otros, o incluso su propio titular, pero valoración subjetiva en ambos casos. Nada puede tener valor por sí mismo si el valor de todo lo decidimos nosotros.

Otra realidad que oscurece el sentido del respeto y, en concreto, el valor absoluto

—intangible— de la vida humana: la fecundación artificial de seres humanos. En la generación natural de los hijos, los padres humanos poseen una conciencia concomitante de que el efecto que resulta de esa acción —otra persona, un ser humano llamado a conducir su propia vida de manera consciente y libre— trasciende por completo su propia capacidad activa. *Procrear* hijos es una acción en la que los padres se ven como instrumento de una eficacia que no depende principalmente de ellos, y de ahí que tiendan a ver en *sus* hijos algo que no es meramente *suyo*: un cierto don, en parte fruto de su amor unitivo, pero que supera la capacidad causal de la generación biológica, siendo ésta, a la vez, medio, canal por el que viene al mundo *alguien*. El descubrimiento del origen de la vida humana, que en todas las culturas —incluida la occidental— está revestido de un elemento de asombro ante lo que nos supera, lo que no podemos comprender ni explicar del todo, pierde todo su aura misteriosa cuando lo vemos en categorías de producción fabril²¹.

²⁰ La conciencia del valor absoluto de la realidad humana no es la conciencia de que el ser humano sea un ser absoluto —que no lo es— sino la de que ha sido querido por sí mismo, y re-querido, por el Ser absoluto, que de esa manera —como un fin en sí— le ha llamado a la existencia. Vid. J.M. Barrio (1999) "La creación como vocación. Apunte en torno a la fundamentación ontológica del deber moral y religioso", en *Actas del IV Congreso Internacional de la S.I.T.A.* (Sociedad Internacional Tomás de Aquino), Córdoba, Publicaciones Obra Social y Cultural Cajasur, tomo II, pp. 621-642.

²¹ Hildebrand, hablando de los inconvenientes que la mentalidad contemporánea plantea a una cultura del respeto, se refiere en concreto a la sensación de soberanía absoluta sobre toda la esfera de la sexualidad y la transmisión de la vida. "El hombre ya no quiere reconocer su condición de criatura ni quiere confesar su esencial vínculo con algo que está por encima de él. Rechaza la sumisión a obligaciones que no se deriven de su libre consentimiento. Se resiste a considerar de forma respetuosa los grandes bienes como el matrimonio, los hijos y su propia vida. Frente a ellos, no quiere asumir el papel de un mero administrador, sino que por el contrario se arroga un poder soberano y arbitrario respecto de ellos. Contrae matrimonio y se divorcia después como si se tratara de ponerse un guante tras otro. Ya no ve en los hijos un don de Dios, sino que desea establecer por sí mismo su número, controlando los nacimientos. Considera justo acortar su propia vida y la de otros por medio de la eutanasia, si piensa que no son felices. El hombre moderno ya no quiere reconocer a la Providencia sino decidirlo todo por sí mismo. Se orienta hacia un modo de vida en el que ya no se dan ni regalos ni sorpresas, sino que todo lo que le sucede proviene de un plan establecido por él mismo" (*op. cit.*, p. 368). (*Der Mensch will seine Kreatürlichkeit nicht mehr anerkennen und seine wesenhafte religio (Gebundensein) an etwas über ihm Stehendes nicht zugeben. Er lehnt die Unterwerfung unter Verpflichtungen, die nicht durch seine freie Setzung geschaffen wurden, ab. Er weigert sich, die großen Güter wie die Ehe, die Kinder, sein eigenes Leben ehrfürch*

Producir artificialmente –*in vitro*– implica ver el producto como totalmente a mi disposición: ya no tiene secretos para mí. Lo que se fabrica se manipula, es decir, se maneja, se usa con las manos, depende completamente del que lo usa y está enteramente a su disposición: es *suyo*. Es cierto que el carácter de “suyo” que todo producto posee en relación al respectivo productor puede perderse –cabe la enajenación²²–, pero lo que eso significa es que el producto es siempre intercambiable y, por ende, sustituible.

La persona no se deja tratar así. Bien es verdad que el puesto o “rol” que desempeña una persona en un determinado sistema social, igualmente podría ser cubierto o desempeñado por otra, mas la persona no es una percha neutra donde pueden colgarse diversos roles o funciones sociales: es

mucho más que eso. Precisamente ese núcleo ontológico de la persona –no, por tanto, el papel social que funge– es lo que la constituye como esencialmente insustituible²³.

No puedo detectar límites a mi poder y disponibilidad en aquello que ha sido fabricado por mí, porque precisamente lo fabrico para disponer de ello²⁴. Si llegamos a ver –lo cual será técnicamente posible dentro de no mucho tiempo– el poder del hombre para diseñar su prole (no sólo programar el momento en que venga, sino también las características que haya de tener) entonces dejará de haber paternidad y, por ende, educación, y amor, en el sentido socrático, a saber, engendrar en belleza. Entonces el mundo ofrecerá el dantesco espectáculo del hombre que se cree Dios, pero sin dejar de ser hombre.

tig zu betrachten. Diesen Gütern gegenüber will er nicht die Rolle eines bloßen Verwalters einnehmen, sondern maßt sich im Gegenteil eine willkürliche Herrschergewalt über sie an. Er schließt eine Ehe und läßt sich wieder scheiden, ganz als nehme er statt eines Handschuhes einen anderen. In den Kindern erblickt er nicht mehr eine Gabe Gottes, sondern will ihre Zahl durch Geburtenkontrolle selbst bestimmen. Er hält sich für berechtigt, sein und anderer Menschen Leben durch Euthanasie zu verkürzen, wenn sie ihm bar allen Glückes zu sein scheinen. Der moderne Mensch will das Wirken der Vorsehung nicht mehr anerkennen, sondern alles selbst entscheiden. Er strebt nach einem Leben, in dem es keine Geschenke, keine Überraschungen mehr gibt, in dem alles, was ihm begegnet, nach einem von ihm selbst aufgestellten Plan verläuft).

²² El sentido en que el materialismo dialéctico afirma que todo trabajo productivo es alienante para el productor no entra aquí en juego, y la dosis de justicia que semejante afirmación entraña –ya recogida en la noción aristotélica de *poiesis*– en modo alguno empañaría la verdad de que en dicho trabajo productivo, a su vez, el productor puede encontrarse y realizarse a sí mismo. Esta faceta *práctica* que todo trabajo productivo posee –no, por cierto, en tanto que productivo, sino justamente en tanto que *trabajo humano*– es reconocida por el marxismo clásico de manera desconcertante, como no podía ser menos en un planteamiento dialéctico, si bien en unos términos tan exageradamente absolutos que se llega a decir lo contrario de lo afirmado por los aristotélicos. Carente del equilibrio y ponderación analéctica que en el aristotelismo tiene, tal afirmación deviene inválida en el marxismo, sencillamente por contradictoria: en el trabajo el hombre se autocrearía, en sentido estricto.

²³ Aunque sin la fundamentación ontológica necesaria –en su doctrina no habría lugar para una tal fundamentación– el propio Kant lo reconoce: “En el reino de los fines todo tiene o un *precio* o una *dignidad*. En el lugar de lo que tiene un precio puede ser puesta otra cosa como *equivalente*; en cambio, lo que se halla por encima de todo precio, y por tanto no admite nada equivalente, posee una *dignidad*” (*Im Reiche der Zwecke hat alles entweder einen Preis, oder eine Würde. Was einen Preis hat, an dessen Stelle kann auch etwas anderes, als Äquivalent, gesetzt werden; was dagegen über allen Preis erhaben ist, mithin kein Äquivalent gestattet, das hat eine Würde*) (GMS, 434, 32-34).

²⁴ El Dr. Frankenstein se desconcierta cuando se le desmanda “su” criatura. Pero todas las ilustraciones del mito fáustico se quedan en pura literatura edificante ante la perspectiva de la clonación humana.

*La rehabilitación de la teoría
y el interés por la verdad*

Sólo cabe que no todo sea puro poder si existen sectores de realidad sobre los que no tenemos poder alguno. Pero eso no acontece en ninguna realidad que hayamos producido por completo nosotros: únicamente ocurre con lo que no depende de nosotros. *El constructivismo anula, sencillamente, la noción de una realidad independiente del sujeto humano.* Se une, así, a los factores culturales que “destruyen la conciencia de una realidad autónoma que se nos impone, y aumentan la insana sensación de una ilimitada soberanía del hombre” (*das ungesunde Gefühl einer unbegrenzten Souveränität des Menschen*)²⁵.

Más arriba hice alusión al asunto de la realidad virtual, concepto presente desde hace tiempo en la cultura cibernética. En nuestros días está en la mente de todos la posibilidad que el hombre tiene de simular procesos tecnológicos, físicos, químicos, biológicos, etc. La idea de que la realidad es lo que hacemos que sea con arreglo a nuestros intereses, inquietudes o caprichos es algo con lo que nos hemos connaturalizado en las últimas décadas. Por otro lado, la filosofía moderna y contemporánea ha ido afianzando la convicción de que no podemos conocer la realidad tal como es: ésta queda oculta, enmascarada para el hombre; en definitiva, que lo único que podemos hacer con ella es manejarla a nuestro antojo, sacarle partido. La referencia que muchos tienen es ésta: la realidad es practicable en sus

aspectos más superficiales. Lo que realmente sean las cosas no se puede conocer.

Estos planteamientos están presentes en la base de las teorías constructivistas sobre el aprendizaje; lo que hay que hacer con los niños –se postula– no es darles libros, sino ponerles a hacer cosas útiles que conecten con sus propios intereses. Me parece que lo que se dice en este contexto abona la tesis de una cierta pérdida del sentido de la realidad, y esto es letal, en primer lugar, para la propia inteligencia y, como consecuencia de ello, para la autocomprensión del hombre en el mundo y para su correcta orientación en él. El hombre, animal racional, no puede vivir *humanamente* sin conducirse de manera inteligente. Como decían los griegos, no es verdaderamente humana una vida “inanalizada”: la capacidad de evaluar adecuadamente la realidad es condición necesaria para la orientación práctica de la vida. En correspondencia con esto puede decirse que *la verdad es el primer bien de la inteligencia*. Ésta no existe sino por y para conocer la verdad.

Decían los escolásticos que la verdad es un aspecto del ser de lo real: *ens et verum convertuntur*. Este aserto posee dos implicaciones radicales. En primer término, que la realidad se deja comprender, es inteligible; en otras palabras, que no es absurda o contradictoria y, por ende, no le repugna su situación de posible objeto de una comprensión ajustada. Incluso cuando se trate de una realidad menos clara para nosotros, lo que precisa-

²⁵ “(Der fortschreitende Utilitarismus und Pragmatismus unseres täglichen Lebens, die Entwertung von Raum und Zeit durch die moderne Technik, die Überdimensionierung des menschlichen Lebens) zerstören das Bewußtsein von einer autonomen Wirklichkeit, die sich uns entgegenstellt, und steigern das ungesunde Gefühl einer unbegrenzten Souveränität des Menschen” (Hildebrand, cit., p. 369).

mente tiene de realidad lo tiene de invitación a ser descubierta y comprendida. En segundo término, que la realidad posee la fundamental característica de ser independiente de su fáctica situación de ser objeto de una representación verdadera por parte de una inteligencia finita y limitada como la humana. (Tal situación es, por cierto, estrictamente *irreal* para la realidad que es objeto de representación por la mencionada inteligencia finita, puesto que nada real le añade ésta, ni le quita). Toda verdadera representación es representación de la verdadera realidad de lo representado, entendiendo que lo que éste tiene de real lo tiene, en definitiva, *además de*, e incluso a pesar de ser por mí representado. El conocimiento, entonces, o lo es de la verdadera realidad, o no es conocimiento en modo alguno. Dicho de otro modo, conocer lo falso no es conocer realmente nada: es más bien desconocer la realidad²⁶.

Las dos mencionadas implicaciones radicales de la convertibilidad entre ser y verdad —a saber, las efectivas conversiones o identidades entre ser e inteligibilidad y entre no-ser y ser-objeto de intelección por parte de una inteligencia finita— no son contradictorias o excluyentes, sino más bien mutuamente exigidas, pese a lo que pueda parecer a primera vista, por cuanto todo lo que tiene de *real*,

para la inteligencia finita, el efectivo entender, lo tiene de *irreal*, para la cosa entendida, el ser por mí entendida. De ahí que lo que en efecto se añade realmente al entender, se le añade a la inteligencia finita, enriqueciéndola sin duda, pero no a la cosa entendida.

La recuperación del sentido de la realidad —algo que, a mi juicio, está esencialmente vinculado con la rehabilitación del *ethos* del respeto— pasa por devolverle su sentido originario, por entender que el bien básico de la inteligencia estriba, por decirlo así, en “uncirse” al ser de las cosas, en “afiliarse” a la realidad, no en construirla.

Por supuesto que hay un peculiar sector de la realidad —la cultura— que consiste precisamente en lo que el hombre construye, individual y socialmente, pero siempre sobre una base no menos real que él no ha construido. La realidad del símbolo, intencional y vicaria, no es una excepción a esto, y de ninguna manera es preciso renunciar a una perspectiva metafísica para reconocerla en su propia singularidad²⁷. El hombre construye culturalmente realidades y ficciones, pero el ser-cultural del hombre no es una construcción cultural suya.

La realidad no es algo que primariamente construyo, sino algo que he de tratar de

²⁶ A. Millán-Puelles presenta una demostración modélica de la inteligibilidad de lo real. Vid. (1997) *El interés por la verdad*, Madrid, Rialp, pp. 75-78. Ello le obliga a discutir la tesis kantiana de la imposibilidad de conocer el ser transobjetual del objeto, que queda reducido, en el planteamiento del filósofo alemán, a su mero ser-objeto. En la propuesta kantiana, con todo, hay un realismo empírico que debe complementar al idealismo trascendental, según el cual las cosas que intuimos sensorialmente no son en sí mismas aquello por lo cual las tomamos en su intuición. Responde Millán-Puelles: “Una intuición donde lo intuido no es lo que de él se intuye es una intuición que no es ninguna intuición” (p. 83).

²⁷ La tradición del idealismo alemán ha indagado en la noción de hombre como “animal simbólico”. En particular, E. Cassirer, pensador de linaje kantiano, ha hecho consideraciones de gran calado acerca del símbolo (vid. (1993) “Una clave de la naturaleza del hombre: el símbolo”, en *Antropología filosófica*, México, FCE, pp. 45 y ss). Pero no es menos profunda ni cuidadosa al respecto la doctrina escolástica sobre el signo formal y el signo objetivo.

comprender tal como es. De manera análoga, la verdad no es lo que "para mí" es verdad; eso más bien debe designarse con el nombre de "opinión". Una opinión puede ser verdadera, pero lo será, sin duda, no por ser mi opinión, o la tuya, sino por alguna otra razón²⁸. Lo mismo ocurre con los valores: no lo son porque yo los valore –yo o el superhombre nietzscheano– sino porque me hago más valioso al valorarlos²⁹.

La realidad, la verdad, los valores, se dejan captar por el espíritu humano, pero no dependen de su constitución objetual. Su índole propia no es la objetividad, ni la subjetividad, sino

precisamente la transobjetualidad y, por lo mismo, la transubjetividad. Justo por lo que tiene de trans-objetual –no meramente objetivo o subjetivo– la realidad y su valor puede enriquecer indefinidamente mi propio ser, el cual, en tanto que *personal*, se caracteriza por ser una realidad "abierta" al irrestricto horizonte del ser³⁰. (Si la realidad se redujese a lo que yo hago de ella, en nada me enriquecería realmente el conocerla o valorarla). La realidad no es un momento de la subjetividad humana, no es una articulación del espíritu, como pensaba Hegel, sino aquello que se presta a ser reconocido, descubierto, incluso en sus facetas más misteriosas, pero sólo cuan-

²⁸ No se debe confundir la convicción de poseer la verdad con la de ser verdad lo que uno posee, precisamente porque lo posee uno. Para quien realmente está convencido de algo, su convicción no puede ir separada de la de ser verdad aquello de lo que está convencido con independencia de que lo esté. Si esto es verdad –piensa– no lo es porque lo diga yo, sino *a pesar* de ello. Aún más: lo seguiría siendo en el caso de que yo dijese lo contrario. Para quien padece la mencionada confusión, cualquier convicción aparece como un acto de soberbia intelectual y, por lo mismo, de soberana irracionalidad. Especialmente si se trata de una convicción religiosa, el imaginario cultural ve en ella una imposición dogmática cuando menos sospechosa de enmascarar afán de poder y, por tanto, una amenaza para la convivencia en una sociedad pluralista, por aquello de que las convicciones son prisiones (Nietzsche), y "ya se sabe" que todo el que tiene una biblia acaba dando bibliazos a quienes no la comparten con él. Por ejemplo, muchos no comprenden que un cristiano –como, por cierto, cualquier hijo de vecino– pretenda hacer oír su voz en la configuración del *ethos* cívico, y piensan que eso oculta un inconfesable afán de dominio sobre la conciencia y la vida de sus conciudadanos. Frente a ello, sólo cabe constatar que el cristiano propone como universalmente válida una moral cuya validez no estriba, por eso mismo, en que sea la *suya*. Justo porque no es "suya", entiende que debe *proponerla* a todos, lo cual no significa, en manera alguna, *imponerla* a nadie, y ha de hacerlo, sin duda, de la única forma en la que eso puede hacerse en un contexto plural, a saber, mediante argumentos racionales.

²⁹ "Solamente al respetuoso se le abre el mundo sublime de los valores, en tanto se siente inclinado a reconocer la existencia de una realidad superior a la que se abre, estando dispuesto a callar y a dejarla hablar (...). La respuesta apropiada a lo existente que en su valor se capta contiene a su vez un elemento de respeto" (D. von Hildebrand, *loc. cit.*, pp. 365 y 366). (*Nur dem Ehrfurchtigen, der geneigt ist, die Existenz einer ihm überlegenen Wirklichkeit anzuerkennen, der sich ihr öffnet, der bereit ist, zu schweigen und den Gegenstand zu sich sprechen zu lassen, nur ihm wird sich die sublime Welt der Werte erschließen (...). Die angemessene Antwort auf das Seiende, das in seinem Wert erfaßt wurde, schließt wiederum ein Element der Ehrfurcht ein.*)

³⁰ "El hombre tiene la capacidad de concebir algo que es más grande que él, de ser atraído y fecundado por ello, y él mismo puede entregarse a ese bien mediante una pura respuesta de valor nacida de su propio querer. Esa esencial trascendencia del hombre lo distingue de una planta o de un animal, ambos exclusivamente inclinados a desplegar su propia esencia. Sólo el hombre respetuoso ratifica conscientemente su verdadera condición humana y su situación metafísica. Asume una actitud ante lo existente que actualiza sólo por su facultad receptiva y su capacidad cognoscitiva, a través de la cual puede ser fecundado por una realidad superior" (*ibid.*, p. 366). (*Der Mensch hat die Fähigkeit, etwas zu begreifen, das größer ist als er selbst, von diesem angezogen und befruchtet zu werden und sich in reiner Wertantwort an dieses Gut um seiner selbst willen hinzugeben. Diese wesenhafte Transzendenz des Menschen unterscheidet ihn von einer Pflanze oder einem Tier, die beide ausschließlich bestrebt sind, ihre eigene Entelechie zu entfalten. Nur der Ehrfuchtige bejaht bewußt den wahren Zustand des Menschen und seine metaphysische Situation. Er nimmt die Haltung zum Seienden ein, die allein sein rezeptives Vermögen und seine Empfängnisfähigkeit aktualisiert, durch die er von einer ihm überlegen Wirklichkeit befruchtet werden kann.*)

do la inteligencia limitada se hace consciente de su limitación y se pliega a sus leyes sin tratar de imponer las suyas, lo cual constituye la actitud propia del filósofo³¹.

Por último, uno de los valores irenológicos cuyo restablecimiento es hoy más necesario que nunca es el *agradecimiento*. Si la realidad tiene algo que decirme, si me aporta algo enriquecedor para mí, y me doy cuenta de ello, entonces surge, junto al respeto frente a lo que me supera y no depende de mí, la gratitud por lo que yo no me he dado. Da pena encontrar alguien que piensa que no le debe nada a nadie, porque enseguida se advierte que esa persona se inhabilita para el don: ante todo, será incapaz de comprenderse a sí misma —toda persona es un don—, y será difícil que se conduzca con cordura, pues las actitudes más inteligentes son las que surgen de la conciencia del regalo.

Afirma Alvira que el agradecimiento nos hace salir del círculo del yo y, por ello, nos engrandece. “La chispa cognoscitiva es la admiración, y la actitud consiguiente que produce es de las más características de un espíritu fino: se trata del *agradecimiento* (...). Significa que la persona se da cuenta del don

recibido, no lo pasa por alto; y si hacerse cargo del regalo de la vida es una gran muestra de profundidad, responder positivamente a él —el agradecimiento es siempre respuesta— es una gran muestra de superioridad aristocrática, en el mejor sentido de la expresión. En efecto, nada hay tan costoso para el hombre como el reconocer que debe algo a otro. Supone lo más difícil, el dominio sobre sí mismo (...). El que sabe agradecer aunque no pueda restituir, ése es el que se vence, ése es el que tiene un alma grande”³².

La paz tiene que ver mucho con el autodomínio, con la autoexigencia. Van en proporción inversa la autoexigencia y la indulgencia con los demás: los que son más exigentes consigo mismos son quienes están en mejores disposiciones de ser indulgentes con los demás y, por el contrario, quien se trata a sí mismo con excesiva indulgencia suele tratar a los demás con cajas destempladas.

Contemplar la realidad con respeto y agradecimiento es lo propio de la actitud teórica, del interés por la verdad, que es el primer interés de la razón³³. Y la teoría consiste, como ya se ha mencionado más arriba, en mirar las cosas sin otra finalidad que la de

³¹ “El que quiere imponerse siempre, no tendrá amigos. La amistad consiste en buena parte en ese dejar ser al otro. Y eso se puede aplicar también a la ciencia y a la sabiduría. No es mejor sabio el que se empeña en imponer su idea, sino el que *deja ser* a la realidad tal cual es al contemplarla. Por eso fue una finura de espíritu de Sócrates el decir que el verdadero sabio era el amante de la sabiduría, el *filósofo*, pues éste es el que renuncia a imponerse malamente sobre la realidad”. Cfr. R. Alvira (1999) *Filosofía de la vida cotidiana*, Madrid, Rialp, pp. 87-88.

³² *Ibid.*, pp. 88-89.

³³ “Es necesario que el entendimiento humano sea capaz de conocimientos puramente teóricos, es decir, enteramente innecesarios para mantenernos en la existencia y en general para la llamada vida activa, pero en sí y por sí mismos valiosos (...). Ningún conocimiento puede dejar de presentárnos como preferible a su falta, si ambos son considerados en sí mismos, independientemente de cualquier sobrecarga eventual” (cfr. A. Millán-Puelles, *El interés por la verdad*, cit., p. 71). La posibilidad de un “estar teóricamente en la realidad” (p. 72) no implica, naturalmente, que el hombre contemplativo no se interese nada más que por la teoría, de la misma forma que el hombre de acción tampoco se interesa sólo por lo práctico (p. 120).

conocerlas: rendirles el homenaje de escucharlas, dejar que se desplieguen en su propio ser, como propone Hildebrand. En definitiva, teoría es mirar las cosas porque se lo merecen, no porque vayamos a sacar otro provecho de esa mirada. Conocerlas como son –en su verdad– supone una gran riqueza para quien las conoce.

El fin del entender estriba en el entender mismo: es lo que Aristóteles llama *praxis téleia*, acción “autotélica”, es decir, la que encierra en sí misma su propio fin (*telos*). Por supuesto que de esa mirada puedo obtener otros rendimientos, pero cualquier otra rentabilidad que del conocimiento pueda deducirse dependerá de que éste verdaderamente lo sea, a saber, de que se trate de un conocimiento verdadero. Y la cuestión de la verdad es una cuestión esencialmente teórica³⁴.

Si se acepta lo hasta ahora propuesto, la educación para la paz se encuentra hoy ante un importante desafío, nada fácil: superar el utilitarismo dominante. Ante cualquier realidad que se propone al estudio, los niños –y no tan niños– lo primero que se plantean es “para qué sirve”. Si no hay suficiente madurez intelectual, ése es el único criterio para

valorar un conocimiento. Es desazonante constatar que no son pocos los que reputan como inútil y carente de todo valor lo que no se come o no da dinero. Los educadores tienen el reto –y esto está íntimamente relacionado con los valores irenológicos– de intentar que el educando se pregunte, antes que nada, por el “qué” y el “por qué”. Es un importantísimo servicio a los valores de la paz el que se presta recuperando el prestigio de la teoría, el *ethos* del respeto por una realidad que, antes que manipular, hay que conocer.

Recuperar el *ethos* dialógico

Sólo desde el interés por la verdad tiene sentido el diálogo. Y el diálogo es absolutamente esencial para los problemas relacionados con la paz.

El hombre, decía Ortega y Gasset, se enfrenta a la tesis de hacerse su propia vida, pues no se la han dado hecha: es un quehacer, una tarea³⁵. A diferencia de los irracionales –a los que la biología les resuelve todo o casi todo–, para el animal racional vivir es crearse nuevos problemas, y hallarse emplazado a darles una solución original³⁶.

³⁴ El test definitivo es el caso de quien pretende engañar a otro. Puede parecer que quien desea engañar carece de interés por la verdad: lo que le interesa es aprovecharse del otro. Pues no. Cualquier verdadero provecho o utilidad es, ante todo, algo que *verdaderamente* es provechoso o útil. Toda utilidad es *verdadera* utilidad, o de lo contrario no es útil. Por otro lado, no se puede engañar bien si no se es capaz de distinguir entre la mentira que se declara y la verdad que se oculta, lo cual implica hacerse cognoscitivamente cargo de ésta. El que quiere engañar, ante todo, quiere no ser engañado.

³⁵ “El hombre, al existir, tiene que hacerse su existencia, tiene que resolver el problema práctico de realizar el programa en que, por lo pronto, consiste. De ahí que nuestra vida sea pura tarea e inexorable quehacer. La vida de cada uno de nosotros es algo que no nos es dado hecho, regalado, sino algo que hay que hacer. La vida da mucho quehacer” (cfr. *Meditación de la técnica*, cit, p. 45).

³⁶ El hombre –afirma L. Polo– es un solucionador de problemas. Vid. (1991) *Quién es el hombre. Un espíritu en el mundo*, Madrid, Rialp, p. 20.

Cuando los problemas son de tipo práctico suelen entrañar conflictos de intereses. Frente al conflicto, al hombre le puede salir la agresividad animal, pero también tiene la capacidad de encararlo de manera racional, inteligente, sabiendo ceder lo que se puede ceder, que generalmente es más de lo que al principio se piensa. En el auténtico diálogo se busca la solución más verdadera —más justa—, atendiendo al contexto, a la situación, a las personas, dándose cuenta de que con frecuencia la solución no está en alguno de los extremos de una alternativa, sino en un punto medio en el que, por acercamiento, dos posturas pueden llegar a coincidir, aún respetando la sensibilidad y modo de enfocar las cosas de cada una. Esto es así en la mayoría de los problemas de tipo práctico (políticos, económicos, sociales, morales, etc.).

Pero el verdadero problema estriba en que cada vez es más difícil el diálogo porque cada vez se escucha menos.

La actitud de la escucha es interesante. Quien escucha es alguien que respeta. Quien escucha piensa que el otro tiene algo importante que decirle, algo de lo que puede aprender.

La actitud de la escucha es esencialmente activa. Cuando alguien escucha —magno acontecimiento, tanto más digno de encomio en medio del gallinero “global”— no mantiene una postura pasiva respecto de quien habla; está haciendo un esfuerzo inte-

lectual por captar, asimilar, entender y comparar lo que escucha con lo que ya sabe o ha oído. La escucha es una *actividad*, una *praxis* auténtica³⁷.

Escuchar no es mero oír: es prestar atención. Y esto implica darse cuenta de que aquello a lo que se atiende merece solicitud. A su vez, prestar atención supone un esfuerzo de autodominio, de aguzar las potencias para que no se distraigan en lo colateral, un esfuerzo de concentrar la mirada. Cada vez nos cuesta más escuchar, entre otras cosas porque cada vez hay más ruido, más dispersión; son más las cosas que compiten por atraer nuestra atención. Todo esto se agudiza exponencialmente en el mercado global, en medio de tantos mensajes de la índole más variada. El contexto de la “globalización” no facilita mucho el silencio interior. Pero cada vez lo necesitamos más para poder recuperar la capacidad de escucha.

Debatimos más, pero dialogamos menos. La distinción no es puramente retórica. En el debate lo que prima es la polémica, mientras que el diálogo se caracteriza por el intento de descubrir la verdad. El que la descubre no es el ganador de una contienda; en ese caso todos los demás serían perdedores. En un diálogo serio todos vencen, si existe un logro por parte de alguien. El diálogo se caracteriza por ser un razonamiento cooperativo, no punitivo. Por eso, lo más importante es la actitud previa: el estudio sereno de los problemas, que genera puntos de vista

³⁷

La crítica que se suele hacer a la lección magistral a menudo peca de superficialidad. En el imaginario colectivo aparece como el paradigma del autoritarismo propio de quien tiene enfrente un auditorio meramente pasivo. No: una persona que escucha está dialogando interiormente con lo que recibe, y lo está criticando, en el mejor de los sentidos, es decir, está contrastando su verdad.

que después se confrontarán con otros. Pero el resultado de esa confrontación es el enriquecimiento mutuo de cada perspectiva individual. La mayoría de los “debates” televisados o radiados no son más que espectáculos circenses donde lo de menos es buscar la verdad: cuentan más los *reflejos* defensivos que la *reflexión* seria.

Para que haya diálogo es menester que el que dialoga tenga algo que decir, posea unas convicciones, que es lo que aporta al diálogo. Pero también hace falta que tenga la actitud de relativizarlas, aceptando que pueden ser enriquecidas con las aportaciones de los demás. Si no hay estos dos elementos, no puede haber diálogo. Pero a su vez, el diálogo presupone la existencia de una verdad a la que cabe acercarse de una manera mancomunada, cooperativa. Jürgen Habermas, pensador no dado precisamente a “esencialismos” ni a “veleidades metafísicas” de ningún género, no tiene reparos en reconocer que lo que él llama praxis comunicativa —el famoso “diálogo libre de dominio” (*Herrschaftsfreidialog*)—, y que propone, al modo kantiano, como ideal regulativo (“contrafáctico”) de la convivencia democrática, no sería posible sino como una búsqueda cooperativa de la verdad (*kooperativen Wahrheitssuche*)³⁸.

Si pensamos que no existe la verdad —o que ésta no se deja conocer— y, por tanto, que carece de sentido el buscarla, entonces ¿para qué dialogar? Habrá sólo “diálogo de sordos”, un mero encontronazo donde nadie escucha en serio y lo único que se hace es levantar acta de las diversas opiniones: —Vd. piensa así; el otro piensa de otra manera, etc. —Vd. tiene sus presupuestos ideológicos (ya se entiende entonces por qué dice lo que dice); el otro los suyos... Y ya está.

Estamos acostumbrados a constatar la diferencia, y eso es bueno, porque la diferencia es muy real entre nosotros. Pero somos menos sensibles a aquellos puntos de encuentro que, además de las diferencias, pueden hacer posible el diálogo. Por ejemplo, con frecuencia nos limitamos a constatar el hecho multicultural. Pero si no somos capaces de pasar del multiculturalismo —como mera constatación de que somos diferentes— al interculturalismo, al diálogo entre culturas y a ver en qué medida nos podemos beneficiar mutuamente, entonces perdemos una oportunidad para la paz³⁹. Y, desde luego, el asunto de la educación para la paz hoy está unido al problema del diálogo intercultural, en la escuela y fuera de ella.

³⁸ “Quienquiera que tome parte en una praxis argumentativa, ha de presuponer a título pragmático que, como cuestión de principio, todos los potencialmente interesados podrían participar, como libres e iguales, en una búsqueda cooperativa de la verdad dentro de la que no tendrá cabida más coerción que la del mejor argumento” (*Jeder Teilnehmer an einer Argumentationspraxis muß nämlich pragmatisch voraussetzen, daß im Prinzip alle möglicherweise Betroffenen als Freie und Gleiche an einer kooperativen Wahrheitssuche teilnehmen könnten, bei der einzig der Zwang des besseren Argumentes zum Zuge kommen darf*). Cfr. J. Habermas (1987) *Wie ist Legitimität durch Legalität möglich?*, *Kritische Justiz*, 20, p. 13.

³⁹ En los Estados Unidos, el hecho multicultural tiene caracteres muy peculiares en lo que se refiere a la convivencia de gentes con procedencias muy diversas que se integran en una ciudadanía común (el “sueño americano”). Pero a veces el multiculturalismo se plantea sólo como una yuxtaposición de diferentes estilos de vida (*melting pot*), sin discusión sobre el valor humanizador de los diversos aspectos que definen cada una de las culturas, y haciéndose así más difícil el mutuo enriquecimiento entre ellas.

Los grandes problemas a los que hoy nos enfrentamos son retos para un verdadero diálogo. Pero se dialoga poco porque se escucha poco, y porque la *verdad* —a menudo sólo la palabra y los ecos semánticos que suscita— asusta a muchos. Así es imposible un verdadero diálogo: nos quedamos con la pose. Aparentamos que somos muy democráticos, gente civilizada, pero no escuchamos.

Una de las confusiones, por ejemplo, que más debilita la capacidad dialógica, es la que con frecuencia se produce en torno al concepto de *tolerancia*. Confundimos la necesaria actitud de respeto hacia el oponente con el respeto a la opinión. Y son cosas bien distintas. A quien debe tributarse el respeto es siempre la persona, no las opiniones. Si el titular del derecho a ser respetado fuese la opinión y no la persona que la sostiene, cualquier forma de discrepar de la opinión del vecino sería una forma de faltarle al respeto, lo cual es patentemente falso. Así lo explica Millán-Puelles: “La consabida frase 'respeto su opinión, pero no la comparto' transfiere a la opinión lo que tan sólo para el opinante puede tener un genuino sentido. Y ciertamente no es una falta de caridad ni de respeto el solo hecho de que una persona discrepe de lo que otra persona pien-

sa. Cabe discrepar de un modo respetuoso y hasta caritativo, y para ello no es necesario en forma alguna que el discrepante sea relativista. E, inversamente, cabe ser relativista y comportarse de una manera incorrecta con quien no lo es: por ejemplo, haciéndole objeto de la acusación de intolerancia o fanatismo”⁴⁰.

Puedo disentir de la opinión de alguien que me merece todo el respeto, incluso alguien con quien me une una profunda amistad. Mas tengo que poder discutir con esa persona, con respeto, razonablemente —no puede ser de otra forma— tratando, en su caso, de mostrarle su error, algún aspecto del problema que no alcanza a ver, etc. En fin, discutimos poco porque identificamos la persona con las ideas que sostiene, y entonces nos parece que contradecirlas es faltarle al respeto. Y nos limitamos a tomar nota de la diferencia, a levantar acta de la diversidad, cosa que indudablemente es el prólogo de cualquier discusión, pero sólo el prólogo.

Para que tenga lugar una discusión es preciso que haya diversidad de pareceres. Ahora bien, sólo con diversidad de pareceres no hay discusión. La hay cuando esos pareceres se confrontan unos con otros, y entonces se

⁴⁰ Cfr. A. Millán-Puelles (1994) *La libre afirmación de nuestro ser. Una fundamentación de la ética realista*, Madrid, Rialp, p. 383. En relación a la idea, comunmente mantenida por muchos, de que ser relativista constituye la condición necesaria para ser tolerante, continúa este autor: “Desde un punto de vista estrictamente lógico, y abstracción hecha de la diversidad de los matices psicológicos posibles, ha de negarse que el relativismo pueda constituir el fundamento teórico de la tolerancia, porque no puede dejar de ver en ella —si de veras es consecuente— un valor meramente relativo, tan relativo como la intolerancia y, por lo mismo, no más defendible que ésta. O la tolerancia es en sí misma un valor y, por ende, un valor absoluto, del que resulta una peculiar exigencia absoluta en forma de obligación moral, o es un valor meramente relativo, y entonces no hay ningún fundamento objetivo (el relativismo lo excluye) para preferirla a la intolerancia. El único fundamento lógico posible de la tolerancia se encuentra en la necesidad de permitir un mal para impedir otro mayor que él. Esta necesidad es una exigencia absoluta, no relativa o condicionada, aunque indudablemente se prefiera algo que sólo de un modo relativo (en sentido ontológico, no en acepción gnoseológica) es admisible. Lo tolerable es siempre un mal (lo bueno no es tolerado, sino positivamente querido, amado), y un mal es tolerable únicamente en calidad de mal menor, siendo esta calidad un valor objetivo, *i.e.* absoluto o en-sí” (*ibidem*). Vid. también J.M. Barrio (1997) *Moral y democracia. Algunas reflexiones en torno a la ética consensualista*, Pamplona, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, pp. 39 ss.

pondera, se valora el peso (*pondus*) relativo de los argumentos que apoyan cada postura. En cualquier discusión serían concurrentes pareceres diversos, a veces contradictorios, y precisamente se va a confrontarlos. De lo contrario, ¿qué sentido tendría reunirse a discutir?

Conclusión

En nuestros días, el programa de la paz tropieza con ciertas dificultades de índole cultural, algunas de las cuales he intentado señalar en estas páginas. Quizá el propósito básico de ellas es poner de relieve que no se trata de una tarea simple, pues en el fondo se trata de generar las condiciones para un cambio cultural de gran envergadura.

Las claves principales de dicho cambio se pueden sintetizar en la suplantación de la

mentalidad positivista por un *ethos* de respeto hacia la realidad (el “oído atento al ser” de las cosas, del que ya hablara Heráclito). La actitud teórica es esencialmente respetuosa, la de inclinarse ante la realidad con la convicción de que ella me puede enseñar algo, y hay algo en ella que me trasciende, que me supera.

El respeto que la realidad merece –y, en particular, la realidad humana– es un imperativo práctico que se pone de manifiesto, ante todo, en la forma de apelar a una conciencia de que el ser tiene sus reglas, su propia “gramática”, que en primer lugar he de conocer, y que sólo en esa medida podré conjugar adecuadamente, también con mis propios intereses, necesidades, y con la originalidad siempre creativa que es propia del espíritu humano.

Resumen

Entendida la cultura como una convivencia pacífica en la diversidad, el autor invita a reflexionar sobre el marco socio-cultural para el desarrollo de una educación para la paz desde elementos posibilitadores como la sensibilidad pacifista, la solidaridad como deber de justicia, y la ética universitaria y valores como la gratitud, el autodominio y la autoexigencia. Considera valioso el cuestionamiento del discurso educativo frente a la vivencia cotidiana donde los niños y jóvenes perciben una realidad violenta, que exige superar el utilitarismo dominante. Reconoce el poco espacio que brinda la cultura postindustrial para la contemplación, la cual trasciende el sentido del respeto hacia la persona y proyecta el valor de la vida humana en el contexto de una realidad cultural. Presenta el diálogo como una dimensión absolutamente esencial para la construcción de la paz sustituyendo la mentalidad positivista por un *ethos* de respeto hacia la realidad humana.

Abstract

Taking culture as peaceful coexistence in diversity, the author invites readers to think about a socio-cultural framework to develop education for peace, based on enabling elements, such as pacifistic sensitivity, solidarity as a justice duty, and university ethics, and values like gratitude, self control, and self demand. He considers it is worth questioning the educational discourse in front of everyday experience where children and young people perceive a violent reality which demands the overcoming of the dominant utilitarianism. He recognizes that the postindustrial culture does not offer enough space for contemplation, which transcends the sense of respect towards the person and projects the value of human life in the context of a cultural reality. The author presents dialogue as an absolutely essential dimension for the construction of peace, replacing positivist thinking for an ethos of respect towards human reality.

