

Prólogo

Comentando la frase de Feuerbach “el hombre es lo que come”, explicaba Gramsci que la naturaleza humana no existe ontológicamente ni, por ende, biológica y espiritualmente: es el resultado del conjunto de las relaciones sociales. Bajo su influencia, entre otras como la de Foucault con su tesis de que el problema contemporáneo es la “nuda vida”, en el ambiente del existencialismo fructificaron las semillas esparcidas por el nacionalsocialismo, y, adobadas con el freudismo y otros condimentos, la revolución culturalista de mayo de 1968 planteó la *cuestión antropológica*. La necesidad de la socialdemocracia de sobrevivir al hundimiento de su *pendant*, el comunismo soviético, hizo el resto al apropiarse las ideas de aquel movimiento de estudiantes de teología y ciencias sociales sobre la cultura y la civilización del bienestar.

Politizada esa cuestión, ha sustituido a la vieja *cuestión social* suscitada en el siglo XIX, que todavía hacía decir a Camus en la segunda mitad del XX “hoy en día la patria común es la calamidad”, en la llamada sociedad del bienestar. A la verdad, no es que la cuestión social haya desaparecido de la escena, sino que ha quedado relegada a un segundo plano. La retórica demagógica de la democracia social apela a ella continuamente, aunque ahora mismo sea más urgente “la cuestión política” del enquistamiento de las oligarquías de la extinta guerra fría, puesto en evidencia por la manera en que están afrontando la crisis económica provocada por ellas mismas. Con todo, es la cuestión antropológica lo que concentra la atención.

Su meollo consiste, pues, en la negación de que la naturaleza humana sea constante y universal. Sería un producto del ambiente, concepto historicista renovado por el evolucionismo científico más o menos darwiniano. El culturalismo, difundido y amplificado por los medios de comunicación, la propaganda y las modas pedagógicas, ha hecho suyo el ambientalismo, en él que sintetiza las concausas y circunstancias que concurren en la cultura. Y dándole la vuelta al hecho de que la cultura

es el gran recurso del hombre frente a la naturaleza, sostiene que el ser humano es un producto cultural y, por ende, no sólo perfectible sino manipulable: que es posible modificar la naturaleza humana.

De ahí la cuestión antropológica, una politización de la tesis culturalista: si la naturaleza humana es manipulable, ¿por qué no aprovechar los recursos de la técnica para hacer un hombre nuevo eternamente solidario y feliz? De ahí las bioideologías sustitutorias de la caduca ideología mecanicista que perseguía el mismo fin. El socialismo confiaba en lograrlo cambiando las estructuras sociales en el sentido adecuado: la rama revolucionaria mediante la violencia; la pacifista mediante la reforma legal. Fracasada la primera sobrevive la segunda y, utilizando las recetas multiculturalistas de las bioideologías, invierte el método: es más fácil y rápido cambiar la cultura que las estructuras. Su objetivo es, pues, la producción en masa, industrial, de hombres nuevos, actuando directamente sobre la conciencia; como es lógico, prefiere “concienciar” a las nuevas generaciones, menos lastradas por los prejuicios de las viejas tradiciones de la conducta. Y, obviamente, un instrumento muy eficaz para el cambio cultural es la educación, monopolizada por los Estados.

La asignatura de Educación para la Ciudadanía reproduce el ideal de Rousseau, un maestro de la pedagogía contemporánea, que hizo suyo la revolución francesa: *le citoyen*, el ciudadano burgués, fue la primera forma ideal del hombre nuevo. Y el ciudadano de la ley que regula esa interesante materia, en el fondo sigue siendo el mismo; no obstante, concebido según la mentalidad totalitaria, mucho más desarrollada y expandida desde entonces, aunque algo adormecida por el bienestar. Curiosamente, se ha despabilado y hecho muy fuerte en la España de la famosa transición, desde donde se difunde por el mundo hispánico.

Dalmacio Negro Pavón
Catedrático emérito de Ciencia Política
CEU-USP

Presentación

Se ha hablado mucho sobre la escasa respuesta de los padres a la introducción de la asignatura de educación para la ciudadanía en el currículo escolar. Es verdad que no ha existido mucha información. En una encuesta realizada por COFAPA (Confederación de Asociaciones de Padres y Madres de Alumnos) de 1 de octubre de 2008, cuando la asignatura ya se impartía a nivel nacional, se recoge que un 29% de padres de niños en edad escolar aún no había oído hablar de ella. Dejando a un lado el hecho de que la actuación en contra de la misma, vía objeción de conciencia o impugnación del contenido de los textos, siempre exige un esfuerzo especial, pues da la falsa impresión de arriesgar los expedientes académicos de los hijos. Lo cierto es que se ha producido el efecto positivo de la aparición de innumerables asociaciones de defensa de los intereses familiares, que van concienciando a la sociedad de la importancia de la educación y van conformando un tejido social.

Con esta nueva asignatura los padres se han hecho conscientes de que los contenidos dados en la instrucción de sus hijos pueden ser contrarios a sus convicciones y se ha iniciado un clamor. Sabemos de padres que están estudiando la normativa sobre educación, cosa impensable hace poco; profesores que elaboran trabajos sobre medios de defensa jurídica; abogados que gratuitamente llevan recursos en estas materias.

El Documento que presentamos es fruto del trabajo llevado a cabo en el seminario Educación en libertad, habido a lo largo del curso 2008–09 en el Instituto de la Familia de la Universidad CEU San Pablo, al que hemos añadido algún trabajo posterior ligado a su contenido, y quiere contribuir a difundir el conocimiento del tema de modo accesible a todos.

Los planteamientos previos nos abren perspectivas que permiten entrever en qué consiste la verdadera educación para la ciudadanía.

Los temas jurídicos son expuestos de modo sencillo para que los padres ajenos a esta especialidad los puedan comprender, pues son ellos

los más interesados en conocer como el Estado les suplanta, adocinando en su moral particular y olvidando el principio de subsidiariedad que debe regir la actuación del gobernante.

Uno de las partes más interesantes del trabajo es en el tratamiento de las materias distintas de la educación para la ciudadanía, donde se comprueba que la específica visión estatal impregna todos los contenidos.

La traducción resumida del Derecho Comparado italiano y francés nos permite examinar las diferencias entre esas legislaciones y la nuestra.

El derecho de los padres a que sus hijos reciban la formación moral y religiosa que esté de acuerdo con sus propias convicciones recogido en el artículo 27, 3º de la Constitución, es contraria a la imposición de ideologías que reduce al hombre a maquina y es contenido esencial de la libertad de educación.

El Seminario, que prosigue su actividad en el presente curso, sigue buscando que se haga realidad esa libertad.

Beatriz Bullón de Mendoza y Gómez de Valugera
Vanessa Eugenia Gil Rodríguez de Clara

Parte Primera

Planteamientos previos

Educación para la virtud frente a educación para la autonomía

JOSÉ J. ESCANDELL

Prof. Adjunto CEU-USP

1. Lo específico de la educación

Así como ni los animales ni Dios viven en sociedad, mientras que el hombre es por naturaleza sociable¹, tampoco ni los animales ni Dios son educables, sino tan sólo los seres humanos. Sólo a esa entidad fronteriza y mezclada le es dado el vivir en sociedad y el poder ser educado. Dios vive perfecto en su trascendencia sin necesidad de nada ni de nadie. Los animales, por su lado, son incapaces de tener nada en común, sino que para cada individuo su horizonte es el de su propio interés singular. En ellos la naturaleza común emplea astutamente el egocentrismo de los individuos en beneficio propio. El hombre, oscilante entre los animales y Dios, es sociable por naturaleza. Semejantemente, la educación es prerrogativa humana, y en ella se manifiesta su indigencia respecto de Dios y su riqueza respecto de los animales irracionales, intermedio como es el animal racional entre el Ser y los brutos.

Podría objetarse que es lícito hablar de sociedades animales –como las de las abejas–, y podría asimismo añadirse que hay animales capaces de aprender y, por consiguiente, aptos para la educación. Ha de respon-

¹ «De todo esto resulta, pues, manifiesto que la ciudad es una de las cosas naturaleza, y que el hombre es por naturaleza un animal social, y que el insocial por naturaleza y no por azar o es mal hombre o más que hombre, como aquel a quien Homero increpa: «sin tribu, sin ley, sin hogar», porque el que es tal por naturaleza es además amante de la guerra, como una pieza aislada en los juegos», *Política*, I, 2, 1253 a 1–11. Y poco más adelante añade: «Es evidente, pues, que la ciudad es por naturaleza y anterior al individuo, porque si el individuo separado no se basta a sí mismo será semejante a las demás partes en relación con el todo, y el que no puede vivir en sociedad, o no necesita nada por su propia suficiencia, no es miembro de la ciudad, sino una bestia o un dios», *Ibid.*, 1253 a 25–29.

derse a estas alegaciones que la sociabilidad y la educabilidad, dicha de animales y de humanos, lo es de manera equívoca². Más exactamente, ambos son sociables y educables de manera desigual con analogía de proporcionalidad impropia o metafórica. Porque mientras el hombre es rigurosa e intrínsecamente un ser sociable y educable, no es ese el mismo caso de los animales no racionales, a quienes se atribuye ambas condiciones en un sentido semejante a como se dice del cuello esbelto que es de marfil o que los ojos hermosos y profundos son esmeraldas.

Respecto de las que se suelen llamar sociedades animales es conveniente recordar la aguda puntualización que hizo A. Millán-Puelles en un artículo de prensa titulado *El hombre es algo más que un animal*:

«[...] la historia de los esfuerzos que se han hecho para «animalizar» al ser humano tiene un trasfondo insospechablemente irónico y divertido. Lo acaba de descubrir, hace muy poco, la nueva antropología. En efecto, ésta ha podido comprobar que el método que se había venido utilizando para estudiar en una forma neutra y objetiva al hombre y al animal, no era tan objetivo ni tan neutro como enfáticamente se proclamó. Por el contrario, la realidad es que ese método estaba saturado de nociones e ideas bien significativas y expresivas de la existencia humana. Ciertamente, los viejos antropólogos supieron evitar la noción del «espíritu» y otras que a simple vista resultaban, sin duda, espectacularmente sospechosas. Por ese lado, no hay nada que objetarles. Pero, en cambio, fueron sobradamente inconsecuentes al aplicar a la vida de los animales una abundante serie de conceptos -como, por ejemplo, los de «ordenamiento social», «sanciones», «jerarquía», «ritual» y otros muy parecidos-, todos los cuales habían sido sacados a mansalva de la vida específica del hombre, trasladándolos, sin más, al otro campo. De todo lo cual resulta que la sencillez del método empleado fue solamente aparente, y que, por tanto, lo que se había venido haciendo era un auténtico círculo vicioso y un formidable, aunque encubierto, «quid pro quo», ya que para explicar el ser humano con los modelos de la vida animal se comenzaba por introducir en ésta las categorías correspondientes a la vida del hombre.

² J. M. Gamba y M. Oriol distinguen univocidad (o sinonimia) y equívocidad (u homonimia) de los términos, en *Lógica aristotélica* (Dickinson, Madrid, 2008), pp. 101–103 Los análogos son una clase de los equívocos, pues «las palabras *equívocas* designan las cosas por medio de varias razones», p. 101. «Cuando las significaciones de los términos mantienen entre sí una cierta proximidad o conexión, sin que por ello sea uno solo el concepto o pensamiento simple por el que los términos significan, nos hallamos ante homónimos voluntarios o cercanos. Esa clase de homónimos fueron llamados *análogos* por los escolásticos...», p. 102.

O sea, que si parecía que B quedaba interpretado desde A, era porque ya A estaba interpretado desde B.»³

No sea que acabemos tomando en sentido literal que una casa sea un zoológico, que una habitación sea una leonera o que un grupo de orangutanes sea un club. Distan entre sí las sociedades de los hombres y las sociedades de los animales, del mismo modo que distan entre sí la educación de los hombres y la de los animales, la cual, precisamente por ello, más adecuadamente se denomina amaestramiento o domesticación. Educar es algo muy distinto del amaestrar y del domesticar o del domar.

Educar se parece al amaestrar en que en ambos casos hay un encauzamiento y determinación de la conducta. El animal amaestrado tiene una conducta determinada en la dirección que el domador desea. En el caso del discípulo humano, el objetivo es, asimismo, lograr que éste se comporte de una manera particular. Ahora bien, la domesticación del animal no suprime sus instintos e inclinaciones naturales; por el contrario, se provecha de ellas, las instrumentaliza en la dirección que el domador predetermina. El domador cuenta con la naturaleza del animal como punto de partida, y justamente por razones de naturaleza hay cosas que pueden enseñarse a algunos animales y no a otros. Por su parte, tampoco en la educación humana se trata de hacer un «borrón y cuenta nueva» en el educando, como quien rellena un disco informático vacío, sino que se trata de aprovechar posibilidades ya dadas de antemano en la naturaleza humana. Por eso, como la naturaleza del animal no racional y la del hombre son rotundamente distintas, el amaestrar y el educar son rotundamente distintos.

Puede amaestrarse a un perro para que brinque, a un delfín para que salte y pase a través de un aro, a un león para que rujá y se ponga a dos patas... A un hombre puede condicionársele para que evite el sexo o compre Coca-Cola. Ello es posible tanto en el animal no racional como en el hombre porque el hombre, a pesar de su rotunda diferencia respecto del animal, tiene asimismo en su naturaleza la condición de animal. El hombre es «animal» y «racional», sin que la racionalidad distintiva del ser humano suprima ni mengüe su animalidad. Como asimismo, por otra parte, animales irracionales y humanos comparten

³ A. Millán-Puelles, *El hombre es algo más que un animal*, en «La Actualidad Española», nº 879, 7 de noviembre de 1968, p. 7.

con los vegetales evidentes características naturales, como el nutrirse, el crecer y el reproducirse.

Es que, en realidad, las diferencias entre vegetales, animales no racionales y hombres no son las que hay entre tres clases independientes de seres, sino como las que hay entre tres formas de intensidad de ser; tres intensidades que, no obstante, son compatibles con una efectiva distinción genérica y específica entre vegetales, animales y hombres. La distinción entre vegetales, animales y humanos es una cuestión de intensidad de vida. Como la vida consiste en automovimiento⁴, el principio esencial de distinción entre los seres vivientes habrá de tomarse de la mayor o menor capacidad del viviente para darse «a sí mismo el movimiento que realiza»⁵. Así, en el ínfimo nivel se encuentra el vegetal, que es el tipo de viviente cuya vida es menos intensa, porque es mínimamente capaz de darse a sí mismo el movimiento o la actividad. En efecto, el vegetal es un mero ejecutor de las operaciones o dinamismos que tiene previstos en su propia naturaleza y a ello se limita su vivir. Su vida consiste en efectuar el alimentarse, el crecer y el reproducirse. En el caso del animal, al vivir consistente en la ejecución de las acciones que pueda realizar, se suma que en algunos casos esas acciones derivan, no sólo de la propia naturaleza, sino de algo que el animal pone. De este modo, el animal vive no sólo desde su propia naturaleza, sino también desde algo que el animal mismo hace, a saber, el conocimiento y el deseo. Aunque arrastrado por sus instintos, por obrar a partir del conocimiento, el animal tiene una vida más rica que el vegetal.

Por su parte, el vivir del hombre incluye una mejora sustancial de la vida. Claro que el hombre es ejecutor de operaciones, y que las ejecuta en muchos casos según el conocimiento, como respectivamente hacen

⁴ «Vitae nomine omnes intelligunt *sui-motionem*. Quae enim movent seipsa, vivere dicuntur, et dicuntur vivere formaliter propter *sui-motionem*. Nam *quamprimum* movent seipsa, dicuntur vivere, et tamdiu dicuntur vivere, quamdiu movent seipsa. Ergo ratio formalis vitae in *sui-motionem* consistit», J. Gredt, *Elementa philosophiae aristotelico-thomisticae*, ed. E. Zenzen, Herder, Barcelona, 13ª ed., 1961, § 410 (vol. I, p. 345).

⁵ Esto cabe entender en las siguientes palabras de Buber, quizás un poco imprecisas: «... es menester poner en cuestión la relación en el hombre de la "razón" con la sinrazón. Con otras palabras: no se trata de considerar la razón como lo específicamente humano y, por el contrario, lo que en el hombre no es racional, como lo no específico, lo que comparte con seres no humanos, lo "natural" en él, como se ha intentado siempre, particularmente a partir de Descartes. Antes bien, tocamos el fondo del problema antropológico cuando reconocemos lo que en el hombre no es racional como también específicamente humano», M. Buber, *¿Qué es el hombre?*, trad. E. Imaz, FCE, México-Buenos Aires, 1949, p. 86.

vegetales y animales. Esto supuesto, a todo ello añade el ser humano lo que le caracteriza y distingue, que es un vivir más vigoroso. Tal vigor, tal acentuada vitalidad por encima de la vegetal y de la animal consiste en una mayor posesión del vivir, y ello consiste en que el ser humano tiene en su mano los fines de su obrar. En efecto, en virtud de la razón, el hombre es capaz de orientarse hacia los fines que estima convenientes; en los vegetales y en los animales, por el contrario, los fines de las acciones están fuera del alcance, son intocables. Justamente por eso, el hombre es por naturaleza señor de su propio obrar.

Vegetal, animal y hombre son tres peldaños de la misma escalera, y no tres naturalezas impertinentes entre sí. El encadenamiento de esta escala de la vida es tal que en el animal hay asimismo un vivir vegetal, y en el hombre hay un vivir animal y vegetal junto con el propiamente humano. No que en el hombre haya tres vidas, sino tres dimensiones sucesivas del mismo unitario vivir. En realidad, tanto lo vegetal como lo animal son, en el hombre, esencialmente humanos; no son elementos secundarios, ajenos a la humanidad, sino que, por constituir con la humanidad una única esencia, son intrínsecamente humanos. Nada en el hombre es «puramente» vegetal o «puramente» animal⁶.

Esta triple forma del vivir hace posible, por otra parte, el enfoque reduccionista de la vida. Cabe, sin duda, el «manejo animal» del hombre, como si el hombre fuera un animal, o un puro vegetal. Desde el punto de vista del conocimiento, hay un «reduccionismo zoológico» en aquellas antropologías que conciben al hombre como un animal más, que no reconocen entre hombres y animales una diferencia de grado (o de peldaño o escalón). Páginas atrás pudo leerse un texto de Millán-Puelles que se refiere a esta clase de reducción. Las hay también de otras clases, como la que en ocasiones efectúa el conocimiento sociológico del hombre a los condicionantes psicológicos, o la reducción que en psicología positiva se verifica a las bases neurológicas del obrar humano, o de la fisiología humana a las leyes químicas del cuerpo, etc. Hay reduccionismo cuando la explicación de un cierto orden de realidades se reconduce o remite por completo a otras realidades inferiores⁷. Una modalidad muy generalizada

⁶ Ilustra con acierto esta idea M. W. Wartofski, *Introducción a la filosofía de la ciencia*, versión M. Andreu, F. Carmona y V. Sánchez de Zavala, Alianza, Madrid, 1981, pp. 444-474.

⁷ «Pocas dudas caben de que la tesis de la inexistencia de una naturaleza humana o la de su carácter incorpóreo y cuasiespiritista son falsas. Aunque en el pasado las concepciones tradicionales, de

de reduccionismo antropológico es el que puede llamarse «biologismo». El biologismo, rendidamente adicto a la ciencia positiva y a su poder, hace de la biología la ciencia suprema acerca del hombre. Así sucede, por ejemplo, en J. Mosterín⁸, entregado sumisamente a la idea evolucionista del hombre (en la cual encuentra apoyo, por otro lado, para defender el aborto provocado y la eutanasia).

También son posibles reduccionismos prácticos, correlativos de aquellos del conocimiento y de la ciencia. Se da, por ejemplo, cuando se cercena el obrar específico del hombre (por ejemplo, mediante drogas) y se controlan y manejan sus funciones animales. En este sentido cabe entender, seguramente, a F. Fukuyama cuando ilustra las consecuencias de la revolución biotecnológica del siglo XX como un incremento enorme de las posibilidades de la ingeniería social⁹. La ingeniería social, cuando se dirige al control del hombre, actúa generalmente como cualquier otra forma de amaestramiento, pues procura una supresión de lo específicamente humano y una reducción del vivir del animal racional a su sola animalidad.

2. Los fines del hombre y su naturaleza

La idea no reduccionista del hombre, la idea «integral»¹⁰ del ser humano, se atiene a la condición de «señor de sus fines» que tiene en su propia naturaleza el hombre. El primer punto de referencia de la educación está en que el vivir propio del hombre se caracteriza por el

raíz religiosa, han inspirado gran parte de las ideas filosóficas acerca de la naturaleza humana, su incompatibilidad con la ciencia actual las hace irrelevantes. Parece que lo que necesitamos es, valga la redundancia, una concepción naturalista de la naturaleza humana. Tal concepción solo ha resultado posible desde la revolución llevada a cabo por Charles Darwin (1809–1882) y sus seguidores en la biología. Aunque el naturalismo evolucionista ha triunfado en toda regla en el pensamiento científico y en la filosofía cercana a la ciencia, todavía colea la resistencia a considerarnos como lo que somos, como animales, y la predilección por los mitos que nos identifican con ángeles caídos, fantasmas incorporados, sujetos trascendentales en un reino de espíritus puros o meros productos culturales implantados en tábulas rasas», J. Mosterín, *La naturaleza humana*, Espasa Calpe, Madrid, 2006, págs. 22–23.

⁸ Vid. F. Fukuyama, *El fin del hombre. Consecuencias de la revolución biotecnológica*, trad. P. Reina, Ediciones B, Barcelona, 1ª ed., 2002.

⁹ Puede ampliarse esta idea en J. J. Escandell, *La unidad de una antropología integral*, en A. del Agua y J. Ruiz (eds.), *Antropología y humanismo*, Fundación Universitaria San Pablo CEU, Madrid, 1999, pp. 349–362. Es distinta de la idea maritainiana de un humanismo integral.

¹⁰ Cfr. J. Gredt, *op. cit.*, § 589 (vol. I, p. 512).