

EDUCAR PARA LA VERDAD Y EN LA VERDAD: CONDICIÓN PRIMERA DE UNA EDUCACIÓN PERSONALIZADA

POR

MARÍA ADELAIDE RASCHINI (*)
Catedrático de la Universidad de Génova

La verdad es el «lugar» en el que «comunicamos» con nuestros semejantes. Fuera de la verdad está la mentira; en la mentira no se comunica nada. Si por tanto deseamos comunicar algo

(*) MARÍA ADELIDE RASCHINI, nacida en Broni (Pavía), se licenció en Génova con Michel Federico Sciacca, de quien fue ayudante hasta 1970, año en el cual obtuvo la cátedra de Historia de la Filosofía, en la Universidad de Génova; a la muerte de Sciacca le sucedió en la cátedra de Filosofía teórica. En 1971 dirige el «Centro di ricerca per la filosofia italiana e francese dell'800» del C.N.R. Desde 1970 el profesor Sciacca la nombra vicedirectora del «Giornale di Metafisica», y la señaló como futura directora, que mantuvo hasta el año XXXII (1977); a partir de 1978 continuó igual empeño, fundando «Filosofia Oggi».

Sus obras principales, de los más de treinta volúmenes publicados son: *Il principio dialettico nella filosofia di A. Rosmini*, Milano, Marzorati, 1961; *Carlo Michelstaedter*, Milano, Marzorati, 1965; Ordenación orgánica, introducción y notas a la *Teosofia di Rosmini*, Milano, Marzorati, 1967, 2 vols.; *Riflessioni su filosofia e cultura*, Milano, Marzorati, 1968; *Interpretazioni socratiche*, vol. I, Milano, Marzorati, 1970; *Responsabilità storica della filosofia*, Milano, Marzorati, 1973; *Da Bacone a Kant*, Milano, Marzorati, 1973 (vol. IV de la *Storia del pensiero occidentale*, dirigida por M. F. Sciacca; *Concretezza e astrazione*, Génova, Studio Editoriale di Cultura, 1980; tres monografías de la *Grande Antologia Filosofica* (Milano, Marzorati), dirigida por M. F. Sciacca: *Illuminismo italiano* (vol. XV); *I tradizionalisti francesi* (vol. XIX), y *L'idealismo anglo-americano, francese e italiano* (vol. XXII); además ha coordinado los volúmenes XXII-XXXI de la misma *Grande Antologia Filosofica*; su autopresentación: *Mi concepto de filosofía*, en «Revista de Filosofía» (México), f. I, 1978; es de próxima publicación el volumen *Integralità e integralismo* (Génova, Studio Editoriale di Cultura).

entre nosotros, si queremos «participarnos» algo, no es sólo oportuno, sino necesario, que meditemos sobre la verdad, partiendo de una «promesa» hecha al hombre, hecha a nosotros, a todos y a cada uno de nosotros, una promesa que es algo más que una promesa porque es la consecuencia de una coherencia entre lo que el hombre es (según la constitución que Dios le ha dado) y lo que puede ser, debe ser y debe hacer. La promesa se encierra —y vale para siempre— en las palabras «la verdad nos hará libres». Es ésta una expresión que debería estar escrita en las puertas de todas las escuelas, así como en los corazones de los hombres; ella puede ser «utilizada» por nosotros en todos los ámbitos en los que actuamos y vale idénticamente para todos, en cuanto su universalidad la hace capaz de iluminar nuestra vida, cualesquiera que sean las mutaciones históricas de sus modalidades. Es decir: «la verdad nos hará libres», cualquiera que sea la época histórica en la que vivimos; en efecto, el enunciado, o la promesa que en él se expresa, no pertenece a zonas «míticas» de la humanidad, sino a su constante realidad.

Del mismo modo, la expresión «la verdad nos hará libres» no se entiende en el sentido de que la libertad sea el fin de la verdad, casi como si la verdad fuera un instrumento para alcanzar la libertad (como casi nos tentaría entender, fuera de cualquier legítimo contexto, e impulsados quizá por falsas urgencias). Por el contrario, significa que sin la verdad no se puede ser verdaderamente libre a nivel «humano», a nivel del ser inteligente finito. Quien está en la mentira (y se puede estar en la mentira incluso de buena fe, siguiendo falsas doctrinas que nos ilusionan o engañan nuestra mente) no «ve»; por ello, ya es menos libre que quien consigue no dejarse atraer al engaño. No es que la verdad venga de la libertad en sentido estricto; más bien la libertad es generada, favorecida, desarrollada y alimentada por la verdad, que la sostiene y la defiende. El liderazgo hay que reconocérselo a la verdad, a cuyo servicio decide ponerse la libertad.

* * *

Partamos, pues, de la «promesa», que es una certeza: «la verdad nos hará libres». Sólo el ser inteligente finito (el hombre) podía ser el destinatario de tan grandiosa promesa. En efecto, sólo el ser inteligente finito (el hombre) puede ser libre según una libertad «verdadera», auténtica, esto es, no extrínseca o falsa, una libertad que no nace de las condiciones que el mundo nos ofrece y nos impone, antes bien de la asunción y del reconocimiento de la verdad. Y la asunción de la verdad es posible sólo por parte de la inteligencia. Es éste un discurso que compromete nada menos que la creación. Al crear al hombre, Dios por decirlo así, lo ha programado con un potencial inextinguible, esto es, le ha dado en propiedad y en uso una unidad de medida capaz de «medir» todas las cosas posibles; y lo ha colocado en el mundo: aquel mundo que se ha hecho para el hombre, pero del que no se puede decir por ello que se haya hecho el hombre para él. El tiempo de la «vida en el mundo» es una de las cosas más preciosas a disposición del hombre, en cuanto es el tiempo de su prueba, una especie de examen refulgente de posibilidades. En esta «prueba» el hombre debe «dar prueba» del ejercicio de sus posibilidades. En este ejercicio de sus mismas posibilidades, el hombre se vale de la «medida de verdad» colocada en su mente, medida que «excede» del mundo entero.

La inteligencia, portadora de esta medida, sobresale de todas las demás dimensiones del hombre, recoge sus resultados progresivamente alcanzados y *puede comprender* siempre «más allá» de cualquier resultado. Ella es un potencial indefinido, disponible para un proceso siempre abierto sobre la verdad. La suma de todas las experiencias posibles no agota este potencial, al cual se pueden presentar siempre otros infinitos elementos, y puede abarcar todos ellos, porque su forma ideal supera lo finito como tal.

Naturalmente, cuando decimos estas cosas de la inteligencia humana, no pretendemos referirnos a las así llamadas «personas inteligentes y cultas» a la «intelligentzia», sino al hombre tal como Dios lo ha hecho, al hombre como tal, a todos los hombres posibles (en esto reside el más verdadero y válido fun-

damento de la igualdad, considerada sobre todos los planos), a todas las «personas» que son eso, *personas*, precisamente por su supremacía espiritual sobre el mundo, cualquiera que sea el cociente según el cual nos permitimos apreciar y «medir» la inteligencia (como se suele decir) en el plano cuantitativo. Este ser inteligente, en cuanto tal, es *conjuntamente* aquel que se indica cuando se le define *sapiens, faber, ludens*, etc.; él no es «arrojado» al mundo (como gustaban decir los existencialistas, que no sabían ver al hombre en la relación con su principio, y *por ello* lo veían a la luz de desesperación); más bien está puesto, colocado en el mundo; y el mundo, que no asimila aquella inteligencia, está él mismo colmado de verdades simples, él mismo verdadero en cuanto realidad, tanto como es verdadero el hombre; realidad constituida de modo definido, esto es «constitutivamente él mismo» poseyendo una propia identidad (como se expresa hoy), pero añadiendo una identidad ontológica, es decir, radicada en el ser.

Y el hombre, que tiene en el ser su principio y su identidad, tiene esta radical libertad: que, con tal de que no esté ofuscado u oscurecido espiritualmente, con tal que no esté mentalmente desbordado, si no ha perdido la «luz natural» (si no ha perdido, como decían los escolásticos, la *sindéresis*), en pocas palabras, si no se ha esclavizado, *no sólo puede conocer* (si bien nunca perfectamente y completamente) la verdad de él mismo y de sus semejantes, del mundo y de la relación que media entre él y el mundo, sino también *es libre de «reconocer»* la verdad, en la medida en que ha sido capaz de conocerla (1). El hombre

(1) Según Rosmini, el «principio de la moral» consiste precisamente en esto: que se reconozca con la voluntad aquello que se conoce con el intelecto. El intelecto tiende naturalmente a la verdad; puede conocer el valor de un ser, o mejor dicho, su «grado de ser» y de aquí que el hombre pueda comportarse en consecuencia. Si «conozco» que el «grado de ser» de un hombre es superior al de un perro, deberé comportarme según este conocimiento y no desconocer esta verdad; por ello, si una vez conocido esto, me comporto incoherentemente (por ejemplo, teniendo para mi perro cuidados excesivos que, sin embargo, no dispenso a mis seme-

tiene, pues, el *poder de conocer la verdad*, y la *libertad de asentir con la voluntad a cuanto ha conocido*; lo que equivale, idénticamente, a la libertad de no asentir a cuanto ha conocido, con un acto profundamente «inmoral», porque «desconocer» la verdad conocida es «mentira». Este poder y esta libertad son inherentes a todos los hombres en cuanto hombres, incluso si casual o circunstancialmente no están en grado de discurrir sobre el poder y sobre la libertad mismos, en cuanto la inteligencia y la libertad son inherentes directamente a la vida; son, esto es, por así decirlo, bienes reales, y como tales subsisten y viven incluso cuando no se trata de ellos.

* * *

¿Cuál es la verdad, cuáles son las verdades que podemos, aun parcialmente, conocer? (2).

jantes), éste es un acto contrario al principio de la moral; y es posible, porque tengo la libertad de no establecer comparaciones entre los dos seres (hombre y perro, en este caso) y por ello de obrar contradictoriamente con lo que sé sobre «su verdad».

(2) Quede claro: el conocimiento tiende siempre a ser parcial. No existe nunca un conocimiento total. Si la inteligencia humana es un potencial indefinido, si el mundo no basta para agotar este potencial (y baste esto para afirmar que el fin de la inteligencia no es el de conocer, comprender y contemplar cosas finitas, si ninguna de ellas agota su «medida»), está igualmente claro que todo conocimiento humano, sea cual fuere su entidad, es siempre *finito* (porque el hombre es finito). Se puede decir, al contrario, que de ninguna cosa, aun la más comprendida empíricamente, el hombre tiene conocimiento «*completo*» y «*perfecto*». (Algún pensador sostiene que el hombre tiene conocimiento completo y perfecto solamente de las matemáticas, porque él las ha creado). Ni aun de su propia casa tiene el hombre perfecto conocimiento; debería «saber» todo de todos los componentes de cada materia, hasta su constitución celular; saber la historia que se ha vivido en aquella casa, las vidas que pasaron por allí, las huellas dejadas por quien la construyó, etc. Si quisiera medir el perímetro de un lago, no podré nunca saber *exactamente* su medida. Recorro sus orillas en coche, me resulta un cierto kilometraje aproximado; a pie será más largo; con el metro será más largo; con el centímetro más largo toda-

La primera verdad es Dios, que se expresa por medio del Verbo. Pero si deseamos hacer un razonamiento no teológico, sino más bien solamente antropológico, con intención educativa, debemos decir que, «metodológicamente» hablando, la primera verdad que el hombre debe *reconocer* es aquella relativa a sí mismo en cuanto hombre. *Ningún hombre podrá conocerse verdaderamente si no conoce y reconoce en sí al hombre como tal.* Por lo tanto, la primera verdad que el hombre debe conocer de él por sí mismo, es *lo que es el hombre*. Este es el fulcro de toda educación. La escuela y la familia tienen un solo, verdadero e inolvidable motivo de colaboración en esto: que no se debe dar nunca a un párvulo, a un niño, a un muchacho, a un adolescente, *nada* que sea o comporte una mentira sobre el hombre, sobre la naturaleza del hombre en cuanto hombre.

La naturaleza del hombre comprende lo que llamamos «naturaleza», pero no está limitada por la naturaleza. Un ente que esté en estricta y necesaria relación con la naturaleza (como lo es el hombre), pero que tenga conocimiento de sí mismo, de la naturaleza y de la recíproca relación entre él y la naturaleza, un ente, en suma que, sea capaz de plantearse el problema de sí mismo y de las relaciones que él comporta, no pertenece enteramente a la naturaleza. Las doctrinas, los razonamientos que afirman o presuponen la constrictión del hombre a un ámbito meramente natural, dicen *una mentira sobre el hombre*. La necesidad de «decir la verdad» sobre el hombre, de no mentir en torno a su naturaleza (que no es lo mismo que afirmar que se debe conocer *todo* del hombre: cosa imposible para cualquiera), es la misma por la cual se debe decir que la ciencia no puede ser mentirosa, por lo que, convencida de error, debe modificar o rectificar sus enunciados. Esto vale para todas las formas de cultura, cuyo fin es siempre la verdad. Una cultura sustraída

vía; con el centímetro más largo todavía. Debería, por el contrario, medir los salientes más menudos marcados por minúsculas partículas y entonces comprendo que no podré tener nunca completo y perfecto conocimiento del perímetro del lago. Operativamente, por suerte, bastan al hombre conocimientos aproximados.

a su fin, esto es, a la verdad, es impía, según un significado de impiedad que afecta a la naturaleza del pensamiento humano. La impiedad, antes de ser negación de la piedad religiosas, es negación de la naturaleza del pensamiento humano, y de su fin.

Decimos entonces: el hombre *sabe algo* (consigue conocer verdades, aun parciales), posee el cómo y el porqué, aun parcialmente, de la realidad que experimenta. Pero la realidad puede ser *experimentada* de muchas formas, de muchos modos, porque es la capacidad de experiencia del hombre que es múltiple; el hombre, si puede decirse así, experimenta varias formas de experiencia: cada uno de nosotros es buen testigo ante sí mismo de tener o de poder tener experiencia moral (experiencia de valores morales, del mal o del bien, de conflictos morales, de dudas éticas, etc.); experiencia religiosa; afectiva (¿quién no tiene diversas personas a las que está ligado por afectos diversos, quién no ha probado la multiplicidad de este modo afectivo de acercarse a personas y a cosas?); experiencia sensible (¿quién no sabe qué es experimentar todos los malestares de una fiebre?, ¿todas las sensaciones de un baño demasiado frío?, ¿de una quemadura?, ¿y quién podría decir que de estas experiencias no se obtiene una enseñanza, no sólo útil, sino en su límite, verdadera?); experiencia social (basta vivir algunas relaciones interpersonales a nivel social —escuela, iglesia, gimnasio, banco, oficina, taller, etcétera— y saber vivirlas, extrayendo de ellas incluso un indicio de reflexión); experiencia política (es evidente; pero se puede tener una experiencia de tipo político de cosas que por sí no son políticas: por ejemplo, se puede experimentar desde un punto de vista político un acontecimiento cultural, etc.); experiencia económica (también ésta evidente; pero ni obvio ni fácil obtenerla; pensemos en un manager en sus primeros pasos y después en la misma persona en el momento cumbre de su carrera: ¿cuánto más sabrá en torno a los problemas objeto de la economía, etc.!).

Por tanto: el hombre puede saber, sabe, y puede saber más de lo que sabe, en torno a lo que es materia de su *experiencia en sentido lato, es decir, múltiple. Las formas del saber (llamamos formas del saber a todas las adquisiciones actuales y posi-*

bles que pertenecen a la esfera del conocimiento y del obrar consciente del hombre [«ciencias, letras y artes» se decía en tiempos]), son múltiples precisamente porque también lo son las formas de experiencia del hombre. Esto es un enunciado fundamental como objeto de toda operación educativa. ¿Por qué? Si negásemos la multiplicidad de las formas de experiencia, mutilaríamos la esencia o la naturaleza del hombre, su constitución pluridimensional, haríamos de él un ser de dimensiones empobrecidas, incluso un ser con una sola dimensión. Pero, juntamente, mutilaríamos también la realidad que de varias formas experimentamos, en cuanto es la realidad que se presta a ser abordada de modo múltiple. Por lo tanto, es la realidad que se presta a ser «comprendida» de modo múltiple. Hay un modo de comprender la realidad que me viene del hecho que lo abordo de modo «fantástico» o poético, o pictórico, o racional y matemático, o sensible y experimental, un modo al que accedo por afecto, por sentimiento (¡*comprender* a una persona a través del amor o del odio!) por concentraciones de atención (pensemos igualmente en el botánico, en el escritor, en el narrador, pero también en el poeta, en el pintor, por el químico; una misma palabra, pronunciada por la misma persona, puede «leerse» por el gramático, por el físico, por el pedagogo, por el psicólogo, por el lingüista, por el sociólogo; un girasol puede ser «comprendido» por el pintor o por el botánico y nadie puede pretender decidir quién de los dos lo habrá comprendido mejor. Esto es, con algunos ejemplos, hemos aludido a la validez de *todas las formas del saber* y, por tanto, de todos los modos de acceso a la realidad y de entendimiento de la realidad.

Todas las formas del saber concurren a «medir» la verdad de cualquier ente, a comprender los múltiples aspectos de la verdad, que, como tales, o sea como «verdades conocidas» son ya «valores» (valor económico, la verdad comprendida a través de la experiencia económica; valor estético, la verdad comprendida a través de la experiencia estética; valor político, la verdad comprendida a través de la experiencia política, etc.). Esta «comprensión» es el resultado de la inteligencia, o sea de aquella potencia humana que sostiene todas las dimensiones del espíritu humano y

se sirve de todas, precisamente, para «comprender», para acceder a la realidad en su verdad.

El reflejo educativo de primaria importancia que se obtiene de todo lo dicho es aquel que concierne al *carácter lícito y personal de toda vocación*, entendida como selección de los modos con los cuales afrontar la propia prueba en el mundo.

* * *

Efectivamente, no se disfrutaría plenamente de los poderes de la inteligencia si, bajo el influjo de muchos impulsos irracionales, nos dejásemos llevar a discriminar entre las formas del saber («ciencias, letras, artes», repetimos y, añadimos, «oficios»): si nos abandonásemos con superficialidad o snobismo o resentimiento (todas las formas de la «estupidez», pérdida de la «mesura», de la inteligencia) a imponer jerarquías entre las formas del saber y, por tanto, no hay ninguna selección (a menos que sea una selección «enferma», evidentemente) que impida alcanzar nuestro fin; al contrario, una selección vocacional apropiada, esto es, adaptada al «*proprium*», a cada uno mismo, no haría más que facilitar la consecución del fin al que cada uno de nosotros es llamado, en cuanto hombre y en cuanto individuo. Siempre, bajo un cierto perfil, el fin de todas las «formas del saber» es «comprender» las verdades; todas concurren a este fin, al entendimiento de la realidad, a la realización de los valores con métodos adecuados a esta o aquella forma determinada del saber, a la posesión, si bien mejorable y parcial, de la verdad. En la selección de la profesión, del «oficio», de la especialidad científica de los propios hijos, no estamos implicados nosotros, sino nuestros hijos *personalmente*. y, por tanto, debemos estar muy atentos a no poner obstáculos, sino aclaraciones; a no interponer negaciones, sino a ayudar a elegir; debemos estar atentos, precisamente, a comprender la realidad personal del joven que debe encontrar su camino (3). Podría-

(3) Naturalmente, debe distinguirse este razonamiento de otro aspecto desde el cual puede verse el problema vocacional. Cuando se trata de decidir con otros y para otros, es preciso respetar absolutamente su

mos arruinar existencias, empobrecerlas, mutilar capacidades creativas y llegar a tener que lamentar un exceso de celo mal empleado.

La sociedad, y no sólo los individuos, pagan un altísimo precio cuando se discrimina entre las varias formas del saber. Y se discrimina, de hecho, entre ellas, cuando ellas mismas se ignoran recíprocamente; cuando cualquiera que cultiva una de ellas, ignora las otras y vive como si no existieran, como si el respetarlas, reconocerlas, a veces incluso conocerlas por no especialistas, y en todo caso el saber encontrar las relaciones entre las especialidades propias y de otros, no fuese al mismo tiempo también un gran incremento y alimento de la propia. Todas son perspectivas parciales y determinadas sobre el ser. No se puede invocar el derecho a la especialización sólo por sí mismo, sin con ello triturar el saber, empezando por el propio. La parcialidad de una perspectiva

personalidad, despertar vocaciones y no imponer caminos que resulten extraños al interesado. Pero cuando se trata de la propia selección, y sobre todo cuando se hubiera llegado a la madurez espiritual que la haga posible, el problema de la selección se presenta o puede presentarse a una luz totalmente diferente. En el primer caso, se debe tener claro que en el ser, en el horizonte del ser, todas las selecciones encuentran su correspondiente colocación, y como tal son lícitas. En el segundo caso, que principalmente se presenta en el sentido de la vocación religiosa (pero no sólo en ésta, sino también en el estado laical, siempre que, sin embargo, se examine desde un punto de vista verdaderamente superior) se puede llegar a favorecer una especie de desasimio de las actitudes personales, las cuales no serán por ello negadas ni sofocadas de modo simplista, sino que podrán encontrar un disfrute superior en la dedicación a ideales de alcance universal, humanitario, donde resultarán precisas quizá más aún que si se hubieran orientado según un intento educativo personalizante. Sería éste el caso de una «monja de Monza», que no tuviera, «desgraciadamente», la «tentación» de «responder» a las seducciones (desfigurantes no sólo en el caso de una situación excepcional, sino siempre y en todo caso). Sin embargo, precisamente, este modo de «mortificar» la propia personalidad en función de una vocación más alta y universal, a cuyo servicio se pongan nuestras dotes individuales, debe normalmente ser objeto de una selección personal. Sólo en *el interior de esta «selección»*, puede inmiscuirse «otro» que haya recibido para ello el relativo derecho del mismo sujeto de la elección. (Es el caso, por ejemplo, del superior en una orden religiosa.)

es siempre deletérea, abstracta, mentirosa y, por ello, fundamentalmente, inmoral. El mundo que nos rodea puede darnos una confirmación concreta de estas parcialidades deletéreas. Cuando el «oficio» (cualquiera que sea) mata al hombre, estemos seguros de que mata también a los otros «oficios», a las otras «vocaciones», y desprecia a los hombres que las representan. Una civilización debe tener en cuenta esto; en otro caso sería incompleta, no tendría siquiera la posibilidad de sobrevivir por sí misma. La historia de la civilización exige progresar con el hombre «entero», no con un hombre «dividido», sobre el cual, en efecto, se ha dicho una mentira inicial, reductora de su naturaleza.

No decir una mentira sobre el hombre significa también reconocer su constitutiva pluridimensionalidad y, al mismo tiempo, no privilegiar una dimensión respecto de las otras. Rechazar esta premisa, compromete incluso el carácter personal de nuestra vocación en el mundo: efectivamente, imponer artificialmente, con cualquier objetivo, un impulso hacia un camino en vez de hacia aquel que nos reclama nuestra vocación, significa exactamente *pronunciar una mentira sobre el hombre en general* (es como decir: sólo éste y no otro camino es lícito; esto es: el hombre no tiene otro camino a seguir lícito y debidamente), *es una mentira incluso sobre este mismo hombre*, en particular (es como decir: tú no tienes una identidad tuya, sino que eres y vas a ser aquel que te hará ser el camino al que te dirijo). El horizonte del ser al que se abre el entendimiento debe incluir todas las vocaciones posibles.

Por lo tanto: respecto a los demás, cultivar, favorecer, incitar a seguir una sola vía como posible, equivale a reconocer en el hombre una sola dimensión como legítima. Respecto a nosotros mismos, cualquiera que cultive o enseñe una disciplina, una forma del saber, debe sentir, como condición del conocimiento profundo de la disciplina, el límite, no sólo del saber que uno personalmente posee, sino también del saber proporcionado por la propia disciplina. Debe, esto es, cultivarla con humildad y disponerse a reconocer que todas las formas del saber humano necesitan no ser tomadas «desmesuradamente», o sea,

sin el «sentido de la medida» que es esencial a toda ciencia o arte; necesitan, esto es, de un convencimiento profundo, el de ser una ciencia, capaz de verdad, pero nunca de dar la verdad total. Ser «desmesurados» en la concepción de la ciencia propia significa, literalmente, ser ininteligentes, puesto que la inteligencia es precisamente, en cuanto facultad de comprensión, capacidad de ver relaciones y, por tanto, capacidad de medida crítica, de ver el límite de sí mismo y de las cosas. Si una forma de saber pierde de vista su fin, que es siempre la verdad, se oscurece y no puede defenderse ya de la «contaminación» del saber, aquel que da lugar muy a menudo a que la ciencia venga a servir al poder, el arte a las modas, la moral a los hábitos, la filosofía a las ideologías, la religión a instancias del momento, que mañana no serán reconocidas como válidas y por ello caerán con la religión misma: en vez de estar todas al servicio de la verdad, con el fin de que la *verdad* sea *útil* a los hombres para el *bien* de todos. Debemos ser nosotros los protagonistas de una batalla, cuyo éxito debe ser *transformar una cultura «llevada por los acontecimientos», por ello mismo pasiva y repetitiva, en una cultura promotora de acontecimientos, activa, capaz de hacer historia, porque es guiada por la verdad.*

En este sentido, es necesario acceder a la construcción del saber en todas sus formas (se «sabe» incluso el arte del panadero) mediante una preparación larga, eficaz, duradera en sus efectos. Nada de trabajos de aprendiz, de improvisado, de apresurado, ninguna presunción autodidáctica, ninguna infusión de sabiduría por decreto ministerial. Toda forma del saber (incluso las artes y oficios) es fruto de fatiga, fatiga y más fatiga; que no es sólo fatiga «técnica» o del oficio, sino que se resume, en su significado completo, en la expresión «*paciencia espiritual*». Sólo la paciencia del espíritu es constructiva, operativa, no conoce «extrapoderes», ni siquiera el más repulsivo, aquel del descaro improvisador que reina sobre todos los derechos de la «preparación» falsa; ella «contempla» con los ojos del cuerpo y de la mente el fin de «hacer bien», y no de «hacer» cualquier cosa.

La condición del progreso auténtico es una virtud del espíritu: la paciencia espiritual. Esta es la ley del progreso.

* * *

¿Pero cómo nacen las desviaciones sectoriales, cuando no incluso sectarias, del saber? La supremacía de una ciencia sobre las demás acompaña siempre a una desviación errónea del hombre, a un «error» en torno al hombre. Un error sobre lo que pueda ser el hombre, determina, también a la larga, una cultura deletérea, deformada, que pierde su «forma» verídica y humana. Una cultura deformada comporta una especie de distintivo igual en todos los tiempos: rechaza el uso siquiera verbal de la palabra «verdad», incluso cuando ésta se usara para decir que la verdad del agua desde el punto de vista del químico es H_2O ; al mismo tiempo, la cultura deformada tiene siempre otro signo distintivo: que se empecina dogmáticamente sobre aquél su error inicial que la ha generado.

También en nuestros días —y son ya largos días— se ha podido constatar algo análogo. Hemos llegado efectivamente al punto en el que una gran parte de la cultura no reconoce legítimo ni siquiera el uso de la «palabra» *verdad*. Y al mismo tiempo, no admite que se pueda hablar legítimamente de *error*. Por una especie de coherencia lógica, de necesidad moral, allí donde se niega la verdad se debe negar también el error (cuya medida es la verdad).

Ahora bien, en la línea de la concepción clásica del saber, no sólo es oportuno, sino incluso obligado, reconocer o concebir la inteligencia humana como hecha para la verdad, entender, precisamente, que el hombre es capaz de comprender (siempre parcialmente, nunca perfectamente) la naturaleza de las cosas; es legítimo reconocer la presencia de una realidad que «constituye problema» a los ojos y a la mente del hombre, esto es, le plantea interrogantes para los cuales él no tiene la respuesta mientras no llegue a poseer más plenamente aquella realidad. Es, por tanto, legítimo hablar de «error» porque entre la in-

terrogación y la respuesta, entre el problema y su solución, hay una discrepancia, un recorrido a efectuar, un intervalo a superar: aquel intervalo que cada vez nos separa de la solución del problema. Y es sobre esta discrepancia, sobre este recorrido, donde una desviación es siempre posible. En tal sentido hay siempre el riesgo del error, el cual se hace (en todas las ciencias, físicas, matemáticas, morales) tanto más probable cuanto más apresuradamente y sin reflexión suficiente se recorra la distancia entre la interrogación y la respuesta. La desviación, la respuesta sectorial equivocada como respuesta satisfactoria y resolutive son precisamente fuentes ciertas de error. La realidad, por el contrario, está allí, mostrándose a sí misma como *la* respuesta que buscamos (realidad física, humana, etc.). Ella es la comprobación de nuestras respuestas, que no deben traicionar la realidad si queremos estar en la verdad. Esto vale para la ciencia, pero también para todas las formas del saber, sobre todo para los problemas que nos planteamos a nivel de hombre (políticos, pedagógicos, morales, estéticos, etc.) en los que nuestra realidad, compleja y multidimensional, varia y multiforme, personalizada y universal está ahí para desmentir las hipótesis reductoras, las concepciones mutiladas del hombre.

El error es siempre un acto de presunción por parte del hombre, que asume respuestas falsas y, en vez de analizar el propio error, pone en duda que exista la verdad. La negación del error acompaña siempre a la negación de la verdad. Paralelamente aparece la negación de la oposición «bien-mal», incluso la de la legitimidad de distinguir el bien del mal. ¡Cuánta de nuestra imposibilidad e incluso impotencia para desenredar los nudos de un vestido insano e inhumano, de una moral destrozada como un traje viejo, de un legislación que no contempla el bien común (porque no es lícito hablar de bien como opuesto de mal)! ¡Cuántas de estas y otras negaciones dependen de que se haya negado la verdad y el bien y por tanto el error y el mal! Se dice: «Pero, afirmar el bien, ¿no significa quizá «estancarse» en algo estático cuando la vida es algo dinámico y fluyente?». Es un *sofisma* que confunde la realidad, la universalidad de la ver-

dad, el ser de las cosas, aun las finitas (o sea, transitorias) con el «no-ser»; ciertamente, la realidad es dinámica, no seremos nosotros quienes neguemos el devenir como característica de lo que es finito; pero precisamente por esto el ser finito que al mismo tiempo sea inteligente (el hombre) tiene la capacidad de distinguir por sí mismo aquello que está destinado a la caducidad de aquello otro que, por el contrario, trasciende la finitud (espíritu); ahora bien, solamente el espíritu humano es capaz de historia y, por lo tanto, es capaz de ser no sólo dinámico, sino fuente de todo dinamismo. Negado el espíritu, el devenir se reduce a su aspecto físico, no devenir verdadero, sino mero movimiento espacial. El dinamismo, por tanto, es propio del espíritu, que es espíritu porque es capaz de verdad.

He aquí por qué en realidad, los formuladores de aquel «sofisma» condenan al hombre a la incertidumbre moral, a la desorientación política y social, a marcar el paso, a no caminar, a no hacer historia, en tanto lo encierran en el *escepticismo*, que es «móvil» sólo en apariencia, porque en realidad no tiene metas que perseguir. Cualquier investigación, cualquier saber se hace vano por el escepticismo (negación de la verdad), porque no pudiendo fijarse un fin, debe proceder en vacío. El escéptico se mueve como un hombre en la oscuridad. Se agita pero *no sabe a dónde ir*.

Digamos entonces, sin temores reverenciales hacia los fáciles paladines de la nada (con frecuencia tan aferrados por interés a las cosas que después dicen que son la nada) que no sólo es legítimo hablar de verdadero y del falso, sino que se debe por el contrario reconocer un «tradición de la verdad» y una «tradición del error», que es como decir que se debe reconocer en la historia del hombre un «sistema de la verdad» y un «sistema del error».

En cuanto se pronuncian estas palabras, parece ya oír a los fáciles objetores, los cuales, con una mueca de desprecio, se encogen de hombros como de frente a algo medieval o rancio. No nos dejemos bloquear mentalmente por éstos, ni por sus superficialísimas objeciones, como aquella por la cual, la oposición

de un sistema de la verdad frente a un sistema del error equivaldría a proponer un concepción maniquea del mundo, aquí el bien y allá el mal, por ejemplo, y no nos dejemos bloquear también por la buena razón de que estos objetores, por el contrario, son los «maniqueos» (el mal estaría sólo en la parte del cristianismo); pero sobre todo porque el maniqueísmo (cuyo nombre se usa tan desmesuradamente en estos casos) afirmaba dos principios de la realidad, uno positivo y uno negativo, atribuyendo a entrambos la misma realidad; mientras que la distinción entre «sistema de la verdad» y «sistema del error» no concede en absoluto al aspecto negativo ninguna realidad, ni mucho menos la función de principio. Por el contrario: veamos de explicar qué significa la distinción que hemos hecho.

Decimos que habría, sí, un derecho a dividir el mundo en dos, pero este derecho no pertenece al hombre, el cual tiene que hacer todo lo posible para no aumentar divisiones de clases; pertenece a quien vendrá a separar el trigo de la cizaña, y veremos todos y cada uno a no encontrarnos en el momento de la cosecha sumidos en los despojos infecundos de la cizaña. Cuando se habla de la distinción entre «sistema de la verdad» y «sistema del error», se desea referirnos a algo totalmente histórico y humano, a constatar un hecho que pertenece al hombre, a su naturaleza y a su comportamiento en su vida histórica, individual o colectiva. Es decir: el intelecto humano está «hecho para la verdad», que es su fin. Y está de tal modo hecho para la verdad, que ésta lo atrae hasta el punto de ser fácilmente seducido por todo aquello que tiene apariencias de verdad: y *precisamente porque tiene apariencias de verdad*. De aquí la facilidad de creer en los errores. Los errores visten siempre formas nuevas, siendo en verdad antiquísimos; un error, si bien antiguo, si se presenta a nuestros ojos en forma nueva, aparece seductor, alentador, porque parece una nueva adquisición de la verdad, parece incluso una nueva verdad. Y es precisamente este aspecto de «verdad nueva» lo que atrae al hombre.

Pensemos en las doctrinas materialistas que florecieron en el mundo clásico. Ellas acompañaban, por lo menos, a una vi-

sión pesimista del hombre, cuando no incluso a una visión nihilista. El hombre, como pura materia, no puede cultivar ni justificar más que aspiraciones ilusorias, estando destinado todo él a ser tragado por la nada de su destino. Ahora bien, estas doctrinas tuvieron un cierto éxito en sus tiempos, especialmente en algunos momentos de la historia que favorecían, por los nuevos eventos que se presentaban, una visión poco rosada de la existencia. Muchos adeptos o simpatizantes, no sin motivo, encontraban en aquellas doctrinas (pensemos en Demócrito y Epicuro) un cierto aire de verdad en cuanto parecía particularmente subrayado en ellas un aspecto de la realidad que nos golpea todos los días, el de la caducidad de las cosas (*sunt lacrimae rerum!*). Esta verdad parcial (la caducidad de las cosas) si se eleva a la totalidad de cuanto de verdadero se puede decir de las cosas mismas, se convierte inmediatamente en un error porque, más allá de su sentido caduco, las cosas tienen también una positividad (participan del ser, incluso de forma limitada) y tanto más los hombres. Bastaba, pues, la luz natural de la razón para desmentir estas doctrinas, para afirmar su carácter parcial, el «error» en el que caían no cuando afirmaban la caducidad de las cosas, sino cuando sostenían y pretendían que la caducidad era toda la verdad que se podía decir de las cosas mismas. Y efectivamente, ya en época precristiana, pensadores que no quisieron abdicar de la capacidad humana de pensar, de los poderes de la inteligencia, enunciaron doctrinas filosóficas que no sólo se oponían a aquellas visiones reductoras del hombre y de la realidad, a aquellas doctrinas aniquilantes, sino que asumieron una tarea enorme, aquella de «construir» con el pensamiento, con el saber, con el uso de la razón y con confianza en las posibilidades humanas, de modo que sin pretender de ninguna forma una posesión total, sin exaltaciones extraviadas de la razón humana, cada uno aportase su contribución al camino de la humanidad y a la historia del hombre: siendo ésta precisamente la tarea de quien se siente responsable de los poderes que le han sido confiados. Así, todavía hoy, podemos valernos de la contribución de las reflexiones de Platón, de Aristóteles, de Cicerón, de Tácito, no menos de cuanto nos valemos

de Agustín de Tomás, de Pascal, de Rosmini. Ahora bien, *el sistema de la verdad* del que hablábamos *no coincide con ninguna de estas doctrinas, sino que está formado por todas*, o mejor aún, *se sirve de todas en cuanto todas aportan su contribución de verdad, de «construcción» o «edificación»* (¡utilicemos esta palabra bellísima y caída en desuso porque se alteró en su verdadero significado!). Ninguna de estas doctrinas encierra toda «la verdad», sino que constituye una perspectiva de la misma, provechosa para el desarrollo espiritual de la humanidad. Cada uno que *piense*, animado por el espíritu de construcción y de bien, dirigido por el «espíritu de verdad», pertenece de derecho al sistema de la verdad y aporta su contribución, aunque sea modesta, a dicho sistema. Pero nadie que se mueva por el espíritu de negación, por el espíritu de destrucción, por el espíritu escéptico, puede pertenecer al «sistema de la verdad»; por el contrario, se inscribe en el «sistema del error» con voluntad decidida de permanencia (4).

(4) En cuanto a representarse el «error» en formas nuevas y por lo mismo atraentes, como si se tratase de una nueva verdad, baste poner un ejemplo: el materialismo clásico (antiguo) fue superado pero no murió; resurgió en épocas diversas y masivamente en la época historicista, desde los epígonos de Hegel, y precisamente con Marx-Engels (para hablar sólo de ellos). ¿Qué representó en ellos la forma «nueva» que atrajera a las mentes humanas? El carácter dialéctico del que se revistió y ennoblecó al materialismo. Algunas doctrinas filosóficas habían como predispuesto los ánimos a recibir el pensamiento de una dinamicidad sustancial de la realidad. En estas condiciones, también el materialista debía ponerse al día y acoger la idea de la dinamicidad también para su «materia». De aquí la fortuna del «materialismo dialéctico», forma nueva de un error antiguo. Y no por nada, Marx comenzó sus actividades culturales con una tesis de Demócrito, el antiguo materialista de quien él detectó el error formal, pero no ciertamente el esencial.

En cuanto a la voluntad, por decirlo así, de abdicar de la verdad y de permanecer tranquilos en actitud de error, o de negación de la verdad (escépticismo en todas sus formas), baste pensar en Bayle, el pensador francés que preparó el iluminismo, o preparó su espíritu con anticipación. Efectivamente, él escogió la expresión «derecho de la conciencia errante». Es una expresión extremadamente significativa. El quería ser, sobre todo,

Por lo tanto, se debe decir que sólo quien esté animado por el espíritu de verdad, quien desee hacerse discípulo de la verdad, y no de sí mismo, tiene el derecho moral y la capacidad intelectual de realizar aquella operación que se llama «conciliación de las sentencias opuestas», y de servirse de ella para el bien (moral, espiritual e intelectual) de todos.

No haya equívocos. La expresión «conciliación de las sentencias» no tiene nada que ver con cualquier «compromiso». Todo lo contrario, ella niega y rechaza el compromiso entre verdad y error como dos rivales que por sí mismos se repelen. Por el contrario, quien se sienta animado por el espíritu de verdad *puede y debe conocer el error* (el «sistema del error») y no debe hacerse fuerte en una ignorancia del error que se manifiesta siempre como nociva al bien de todos. Debe conocerlo, no para abandonarse a él, sino con espíritu crítico y atento; debe usar la *medida* que es la inteligencia, confrontarlo con los principios de la ver-

un defensor de la libertad de conciencia, esto es, de un valor que es tal indiscutiblemente, incluso para el cristiano más ortodoxo. Pero no aceptaba ya (estamos en los límites del 600) el concepto de verdad, la fuerza presionante de la verdad sobre nuestras mentes. Le parecía una limitación de la libertad de crítica, de las operaciones conscientes. Un «error» que se ha difundido desde entonces como una mancha de aceite y que hoy se repite supinamente por todos los espíritus poco críticos, como si fuese el no va más del acumen crítico. Por ello Bayle se constituyó en enunciador de un principio o criterio del saber: no sabremos nunca la verdad porque la verdad es inalcanzable; nos debemos contentar con lo «verosímil»; en todo caso, debemos salvaguardar nuestra libertad de conciencia. ¿Pero cómo salvaguardaremos la libertad de conciencia, si no sabemos lo que es la verdad y por ello no podemos saber qué quiere decir «en conciencia»? Y bien, según Bayle (y *en esto* él ha hecho escuela según el «sistema del error»), *la conciencia subjetiva* (subjetiva porque está privada de toda capacidad de conocer la verdad, esto es, es *incapaz de objetividad*) tiene el derecho de afirmarse igualmente aunque su contenido fuera totalmente erróneo, porque el valor concienical (subjetivo) vale más que cualquier verdad (que, por otra parte, no se puede conocer). Llamó a esto: *derecho de la conciencia errante*.

He aquí un ejemplo de cómo se puede «querer» pertenecer al «sistema del error»: bajo la argumentación ambigua y especiosa de que «se quiere salvar un valor», en este caso la libertad de la conciencia subjetiva.

dad, *verificarlo*. Será erróneo y pernicioso, por lo tanto, cerrarse de cualquier forma al conocimiento de las doctrinas erróneas; es preciso conocerlas para sopesarlas y combatir las. Es preciso conocerlas también porque *la forma en que se presentan es siempre una adquisición cultural*, el resultado de un proceso histórico en el que ha participado la humanidad; por tanto, el error debe identificarse, pero se debe tomar de él todo lo que pueda contener de útil, todo lo positivo que se pueda extraer del conocimiento y de la no ignorancia de sus formas, dentro del sistema de la verdad. Verdaderamente pocos consiguen esto, que requiere suma dedicación; requiere altísimas dotes intelectuales, amplitud de mente y de corazón, suma «caridad intelectual». Se trata nada menos que de volver a asumir el problema que se debate en el interior del sistema del error, resolverlo a la luz de la aportación del sistema de la verdad, convirtiendo toda esta operación en un progreso del mismo sistema de la verdad, a cuyo progreso sirve, providencialmente, gracias a la buena voluntad de algunos hombres y a su disposición al servicio de la verdad, incluso la historia del error. De esta forma, el sistema de la verdad debe alcanzar, si no lo hubiera hecho antes, y superar el nivel científico dentro del que se ha ofrecido el error.

Debe añadirse también que el error, al faltarle la verdad como referencia, da siempre la impresión de ser más avanzado que el sistema de la verdad, en cuanto, no comprometido con ninguna verificación con el metro de la verdad, puede ser más veloz, puede «correr» sobre sí mismo, no necesita la paciencia del espíritu que por el contrario es siempre necesaria para la verdad. La verdad es paciente. Por esto se explica también el hecho de que los errores persuaden y atraen más fácilmente las mentes juveniles, más impacientes y quizá también más generosamente poco reflexivas.

* * *

He aquí por tanto dos pensamientos con los que se puede resumir o sintetizar cuanto se ha dicho, para evidenciar su valor pedagógico:

1.º) El ejercicio de la inteligencia es un ejercicio hacia la verdad. En este ejercicio el hombre aumenta su *nosse* y en consecuencia su *posse* (capacidad. No olvidemos que el significado genuino, auténtico, legítimo, de la palabra «poder» es «capacidad». En el campo político, un «poder» sin capacidad se desautoriza a sí mismo, serían necesarios movimientos para derribarlo). La relación *nosse-posse* puede variar así en el hombre, en la dirección de reducir el rechazo entre el «conocer» y el «ser capaz». Reducir el rechazo significa tanto como reducir la distancia entre lo que se sabe y lo que se puede, es la tarea de la sociedad, es por ello la tarea histórica del hombre (aun con un razonamiento meramente cultural y no también «religioso»). Pero hay que añadir inmediatamente que tal rechazo en el hombre no se puede suprimir, por más que se intente disminuirlo o reducirlo. Efectivamente, el hombre es un ser finito y finitas son sus operaciones; finito, limitado en su saber; en consecuencia, siempre limitado en su poder. El rechazo entre *nosse* y *posse* sólo se anula en Dios cuyo *nosse* y *posse* son idénticamente infinitos.

Lo que desde luego es cierto: ningún escepticismo, ningún agnosticismo, ningún materialismo podrá nunca contribuir a hacer caminar a la humanidad en la dirección indicada.

2.º) Para cada uno de nosotros sirve un acercamiento a la verdad, tanto más confiado en los poderes que Dios ha dado al hombre cuanto más humilde y generoso. Las teorías pedagógicas que nos hablan, a partir de Sócrates hasta nuestros días, de autoeducación, como del más alto nivel alcanzable en la obra educativa (y somos bien conscientes de esto) deberían siempre añadir que *la autoeducación es, sí, el fin de la heteroeducación, pero no es un fin por sí misma.*

Si el fin de la educación fuese la autoeducación, *sic et simpliciter*, llegaríamos a decir también que el hombre termina en sí mismo y tiene en sí mismo las leyes supremas y universales de su comportamiento. Es decir, convertiríamos totalmente en subjetivas las normas del pensar, del querer y del obrar, exactamente como propuso Kant en su tiempo a una Europa que se

buscaba a sí misma y buscaba su equilibrio espiritual después del luteranismo del que deriva Kant. Nosotros, europeos, no hemos vuelto a encontrar todavía aquel equilibrio; y hay que resolver también grandísimos problemas históricos antes de encontrarlo. Pero es cierto que podemos dar una ayuda a Europa, aunque sea modesta, pero que nos parece ineluctablemente necesaria y requerida por los tiempos; esta ayuda consiste en hacernos conscientes, en hacer consciente a cada uno de nosotros, de que la obra educativa ocupa un puesto grandísimo, primario entre las actividades reequilibradoras; pero esta obra educativa sería estéril si no se impostara de tal modo que la obtención de la autoeducación sea *idénticamente* la obtención del convencimiento de que *el hombre es el único ser cuya madurez se expresa en la elección del propio maestro. Saber escoger el propio maestro es confirmar la propia vocación en el momento de su afirmación más plena y fecunda.* Existen miles de modos de manifestar esta elección y de hacerla operante. Todos, sin embargo, acompañan a la madurez espiritual y son su primer resultado. Cuando se lee que Thomas Mann durante la redacción de sus obras maestras, como nos dice él mismo, según el tema que lo inspiraba en aquel momento, se dedicaba a leer y releer determinados autores, quienes aparentemente no tenían nada que ver con aquel tema, para encontrar en ellos aquel pulso seguro, aquel creador de narraciones, aquel espíritu de ironía y de humor del que creía necesario informarse; cuando leemos estas cosas, estamos frente a un ejemplo, preclaro e indiscutible, de cómo es preciso saber elegir el propio maestro.

Esto es cierto también en sentido más amplio y general. Es cierto para todos los hombres y en todos los planos. Efectivamente, ninguno de nosotros se puede considerar tan completamente «perfecto» o «perfeccionado», tan completamente «educado», como para no tener necesidad, no sólo de alguien, sino de todos. La persona en la que menos pensamos puede darnos una lección inesperada de cualquier cosa, cuando menos lo esperamos; el hombre más humilde, olvidado, perdido, puede enseñarnos mucho, simplemente con que tengamos la madurez de

saberlo escuchar y comprender. Nadie es autosuficiente; se puede y se debe proclamar que la inteligencia es una unidad de medida inextinguible que Dios ha dado al hombre para que éste pueda distinguir la verdad del error, para que pueda conocer lo verdadero donde se encuentra; pero, precisamente, para que conozca la verdad de sí mismo, que es ante todo su no-autosuficiencia. Ya la misma realidad que nos circunda es nuestra maestra, porque, mientras se nos ofrece como problema propuesto a nuestra inteligencia, contiene y revela, si la sabemos interrogar, también la solución. Todos nuestros semejantes nos enseñan con su mismo existir, que nos hace conscientes sobre la no absoluta de nosotros mismos. Pero hay más; cuando supiéramos todo, y hubiésemos llegado al más alto nivel del saber y de la ciencia, de la moral y de la perfección (para hacer una hipótesis límite y abstracta), sobre todo entonces, si no nos ensoberbeciéramos, comprenderíamos aún más profundamente aquello que por fortuna podemos comprender en niveles mucho más modestos y realistas: esto es, que todos debemos hacernos discípulos de aquella maestra indiscutible que es la verdad. Esto es el único denominador común que contiene potencialmente, con tal que lo reconozcamos en nuestro pensamiento y lo apliquemos en nuestra vida, el principio de toda paz, de toda fraternidad, de todo progreso.

* * *

Es cierto que oímos a menudo repetir por todos los epígonos de Pilato, a quienes toca históricamente «el turno», la pregunta: ¿«pero qué es la verdad»? Es la misma pregunta que el paganismo dirige a la Verdad —el paganismo en la persona de Pilato, la verdad en la Persona de Cristo— cuando llegaron a encontrarse frente a frente, la última vez que el paganismo se encontraba sobrenaturalmente ignaro de la respuesta. Y el hecho de que fuese la última vez, significa que desde aquel momento el paganismo había cesado de ser sobrenaturalmente ignaro y por tanto había cesado de ser «paganismo». Y si Cristo no res-

pondió a Pilato, que se quedó, personalmente, en su anterior ignorancia, esto significa que también nosotros podríamos, no obstante la palabra de Cristo, volver a quedar en la ignorancia sobrenatural de la respuesta y en tal caso Cristo no nos respondería, en el sentido de que nosotros no «recibiríamos» el significado de sus palabras, al haber vuelto al paganismo.

Presentándose al mundo como «Camino, Verdad y Vida» Cristo se ha colocado como el parámetro de nuestro vivir como vivir o existir «integral», que comprende todas nuestras potencias como algo intangible; en otro caso, la desgracia mayor que nos podría suceder sería el no estar en condiciones de comprender a Cristo como Camino, como Verdad y como Vida. Y además: la integridad del hombre, la «verdad» del hombre es que para concebirlo «íntegro» no basta ni siquiera pensar en la pluralidad de dimensiones que le es propia, sino que precisa concebirlo en relación con su creador, es decir, como ente que, para ser completamente él mismo, *necesita examinarse juntamente con la relación que tiene con su «Principio»*.

En efecto, si se considerara al hombre por sí mismo y en sí mismo, se obtendría inmediatamente una de las dos consecuencias: o se aniquilaría (incluso psicológicamente) y elevaría solamente el interminable lamento, estéril e infecundo, de su «nada» sin sentido y sin esperanza (leemos a Sartre, Moravia, etcétera, y nos damos cuenta de que nos ofrecen precisamente este estéril lamento); o se hincharía de soberbia y entonces se proclamaría legislador de la creación, con aquella arrogancia que hacía reflexionar a Pascal sobre la fragilidad de la «caña que piensa», que una sola gota puede matarla, aunque se pensamiento pueda abarcar el universo.

Ahora bien, el mundo, considerado «per se» es, precisamente, el mundo como «paganidad» (éste es el significado de paganismo como categoría espiritual). El mundo sin relación con Dios, sin que esta relación sea conocida por la inteligencia y reconocida por la voluntad, se empobrece *radicalmente* hasta el punto de morir por sí mismo. Una planta sin raíces que no recibe savia. En tal mundo, no es que «desaparezca» la verdad,

que es intangible; sucede algo igualmente atemorizador: la verdad en tal caso, es *como si desapareciera para el hombre*, esto es, para el autor de la operación de mutilación, de «mundanización». El hombre «mundanizado» por sí mismo (y ningún otro podría mundanizar al hombre, ni siquiera el mundo, que le es inferior) simplemente no busca ya nada a la luz de la verdad y con espíritu de la verdad. Su mirada se «oscurece», la inteligencia queda como obnubilada y el hombre se agita en la penumbra, no consiguiendo ya ver *para qué vive*.

La pregunta: ¿«Qué es la verdad»? es la pregunta del retorno del paganismo cognoscitivo, que ha preparado el paganismo moral y espiritual. Pero el paganismo, como tal, es la categoría de la «desesperación». Efectivamente, si el hombre y el mundo acaban en sí mismos, si no tienen ninguna relación con un Principio, ¿qué esperanza puede quedarle? Todo saber se dirige a la nada, todo hacer no tiene sentido, el uso de la libertad está «vacío». Todo es «*para nada*». Si la verdad nos hace libres, la repulsa de la libertad nos hace esclavos. Así, el mundo ha llegado a ser «esclavo» de sí mismo y los hombres dispuestos a seguir a cualquier diaconado mundano, ofrecido por los persuasores ocultos de turno, a quienes se presta una «devoción» incluso «religiosa». ¡Terrible subrogación! Estamos en las condiciones de llegar a ser físicamente, espiritualmente, políticamente, socialmente, esclavos de prepotencias manifiestas o escondidas al faltarnos el metro para medir las «mentiras» sobre el hombre. No hagamos un uso ciego de la libertad. La libertad no es el más grande de nuestros poderes, sino en cuanto puede colocarnos en condiciones de no ponernos al servicio del mundo, sino de hacernos discípulos de la verdad. La libertad es el instrumento más precioso para alcanzar la verdad y para su acogida en nuestra alma. La libertad viene delante de todas las cosas del mundo, pero la verdad viene antes que la libertad, de la cual es el fin.

(Traducción del italiano por FERNANDO RUBIO CAVANILLAS).

BIBLIOGRAFIA

Para una integración cultural del texto y para una deseable profundización en los argumentos tratados, se aconseja:

STA. CATALINA DE SIENA: *Il Dialogo* (Edizioni Cateriniane, Roma, 1968, a cargo de Giuliana Cavallini).

Especialmente: «La dottrina del ponte» (pág. 57; otras ediciones: cap. XXVI. Y «La dottrina della Verità» (pág. 232; otras ediciones: cap. XCVIII y sigs.).

ANTONIO ROSMINI: *Introduzione alla Filosofia*, Obras completas, editadas por Crítica, Roma, Città Nuova; a cargo de P. P. Ottonello (1979).

Especialmente la parte «Degli Studi dell'Autore».

ANTONIO ROSMINI: *I principi della scienza morale*, Edizione Nazionale, Milán, 1941, a cargo de Dante Morando.

ANTONIO ROSMINI: *L'unità dell'educazione, y Sulla libertà d'insegnamento*, en *Scritti vari di Metodo e di Pedagogia*, Turín, 1883 (cfr. biblioteca del «Centrol Internazionale di Studi Rosminiani» de Stresa).

Las siguientes obras de MICHELE FEDERICO SCIACCA:

L'uomo, questo squilibrato (especialmente desde la página 137 y la parte II).

La libertà e il tempo (especialmente parte I, cap. 1.º; parte II, cap. 1.º; parte III, cap. 1.º).

Ontologia triadica e trinitaria (especialmente cap. 1.º).

L'oscuramento dell'intelligenza (todo).

(Todos los volúmenes de SCIACCA han sido editados por Marzorati editor, Milán).