

¿CIENCIA O ACTIVIDAD POLITICA EN LA DOCENCIA?

PERSPECTIVA TOMISTA SOBRE LA RELATIVA DEPENDENCIA Y AUTONOMIA DEL PROCESO DIDACTICO

I. *El sentido y el origen de la actividad social*

1. En el pensamiento de Tomás de Aquino, la actividad política no se reduce a la acción de los gobernantes por oposición a la acción de los gobernados. La actividad del hombre es ante todo social. El hombre es naturalmente socio para otro hombre. Esta actividad lo hace ciudadano (*civis*) al habitar en una ciudad (*civitas*), y adquiere un matiz político en cuanto está referida a la *polis* o ciudad organizada y en vista a ordenarla para el logro de un beneficio común que trasciende la actividad propia de los individuos en cuanto tales.

El origen de la sociedad se halla, según Tomás de Aquino, en la naturaleza racional y libre del hombre que lo convierte en un ser social. La sociedad no es fruto de la carencia o de la desigualdad entre los hombres. Estas son condiciones de posibilidad de la sociedad humana, juntamente con la mente humana que es capaz de captar *lo común* y de unir sus fuerzas individuales para formar una comunidad,¹ de modo que cada hombre obtenga —finalidad de la sociedad— en forma analógica, además de un bien individual, un bien superior y común, a partir de un lenguaje y de una acción en común. En la conducción de una nave, por ejemplo, participan muchos hombres con una acción que es, en parte, *común* (pues todos trabajan, con una finalidad genéricamente común) y en parte es *diversa* (pues trabajan en forma diversa, con fines específicos diversos, uno como timonel, otros como carpinteros o herreros, otro planificando la ruta, etc.). La acción común produce la navegación, como un todo superior al producto de la acción individual, no sólo por el orden, sino también por la composición, la unión y continuidad.² Los beneficios de la acción común también son en parte comunes (pues todos reciben algo por esta actividad) y en parte diversos (pues, por diversas razones que luego veremos, se valora diversamente la actividad realizada).

2. La raíz, pues, del bien análogamente común se halla en que el hombre por su inteligencia racional y libre, puede llegar a algo *común* sin perder su interés y perspectiva personal y *propia*. En el hombre existe, por su naturaleza humana racional y libre: a) un componente común y, b) un componente individual o personal. Todos participan del ser que ilumina por igual la razón humana con sus principios comunes, y todos son personas en cuanto son principios de acción intransferibles, propios, libres. Aun en el estado de inocencia original los hombres serían *desiguales*³ no sólo corporal o biológicamente, sino por una

¹ *De Regimine Principum*, Lib. I, cap. I.

² Cfr. *In X Libros Ethicorum*, Lib. I, Lect. 1, n° 5.

³ "Nec inaequalitas hominum excluditur per innocentiae statum" (*S. Th.*, I, q. 92, a. 1, ad 2).

diversa aplicación de la libertad y del esfuerzo humano al conocer, al querer y al hacer. La libertad es, en cierto sentido, origen de la desigualdad.

“Et secundum animam diversitas fuisset, et quantum ad iustitiam et quantum ad scientiam. Non enim ex necessitate homo operabatur, sed per liberum arbitrium ex quo homo habet quod possit magis et minus animum applicare ad aliquid faciendum, vel volendum vel cognoscendum: unde quidam magis profecissent in iustitia, et scientia, quam alii”.⁴

Tomás de Aquino colocó la raíz de la libertad en la *espiritualidad* que manifiesta la razón humana en cuanto ésta puede conocer y querer las cosas materiales prescindiendo de su materialidad. Según Tomás de Aquino, *el hombre puede ser libre porque es espiritual*. Por esto mismo, todo hombre puede ser ciudadano. Aristóteles, por el contrario, limitó la capacidad de ser libre y de ser ciudadano a “quienes no tienen que trabajar necesariamente para vivir. Trabajar para un individuo en las cosas indispensables para la vida es ser esclavo”.⁵

3. Las personas son originalmente distintas y conllevan —por el uso que hacen o pueden hacer de su libertad— un irrenunciable sello de distinción. Esto no obstante, las personas humanas, dado su condicionamiento material, nacen en un mundo cuyos bienes están subordinados y destinados, por el hecho de nacer, a todos por igual a fin de que cada uno pueda proveer, con su esfuerzo, a su existencia, e incluso usar los bienes ajenos en caso de extrema necesidad.

“Res inferiores sunt ordinatae ad hoc quod ex his subveniatur hominum necessitate. Et ideo per rerum divisionem et appropriationem, de iure humano procedentem, non impeditur quin hominis necessitati sit subveniendum ex huiusmodi rebus”.⁶

La propiedad de los bienes temporales no excluye que los demás puedan usar de esos bienes.⁷ La propiedad es un derecho humano legítimo siempre que no excluya el derecho también legítimo de los demás a vivir y a vivir bien, por medio del propio esfuerzo puesto en común cooperación y de lo que ella le reditúa. Los hombres que a pesar de su honesto esfuerzo se hallan en extrema necesidad, pueden tomar los bienes materiales ajenos, porque “en caso de necesidad extrema todas las cosas son comunes (*omnia sunt communia*)”.⁸

Todos los hombres necesitan para vivir humanamente *bienes materiales* y *libertad* (que resume la necesidad de bienes espirituales). Estos bienes al ser necesarios a todos son bienes genéricamente comunes, pero que cada hombre concreto se los ha apropiado de modo personal en el transcurso de la historia. Pero la comunidad humana no se forma solamente por una participación igualitaria en los bienes comunes materiales; requiere además de la libertad y del esfuerzo de cooperación de las personas y este esfuerzo no es siempre igualitario. Por último y principalmente requiere una base *moral*, por la que la libertad

⁴ S. Th., I, q. 86, a. 3.

⁵ *La Política*, Lib. III, cap. 3.

⁶ S. Th., II-II, q. 66, a. 7. Cfr. RASSAM, J., *Introducción a la filosofía de Santo Tomás de Aquino*, Rialp, Madrid, 1980, p. 296.

⁷ S. Th., II-II, q. 32, a. 5 ad 2.

⁸ S. Th., II-II, q. 32, a. 7 ad 3.

se pone límites de modo que su ejercicio sea justo, y los hombres no se escuden en la libertad para robar impunemente lo necesario a los demás socios.

Las personas humanas son, pues, seres individuales y desiguales que poseen un derecho a un *bien común material* (diversamente apropiado) y a un *bien espiritual común* (la verdad, la ciencia, la cultura, y en última instancia Dios, felicidad de la libertad diversamente ejercida). Siendo la condición del hombre pasajera (*homo viator*) en este mundo, el bien material (esto es, la tierra y todo lo que ella produce e instrumenta) se halla en función de posibilitar el acceso al logro personal, con la ayuda del esfuerzo libre y espiritual. La sociedad o comunidad ciudadana (y hoy nacional e internacional) es una comunidad perfecta sólo si en ella sus hombres tienen lo que es suficiente para la vida (biológica, psicológica, cultural, etc.), de modo que los hombres no sólo vivan, sino que vivan bien (*homines non solum vivant sed quod bene vivant*).⁹ Vive bien el hombre que está en condiciones de realizar con libertad sus proyectos y alcanzar su fin último que es la posesión de la virtud (o fuerzas ordenadas y necesarias) para lograr, como efecto, la felicidad acorde con su naturaleza racional.¹⁰

Estos dos bienes comunes (el material y el espiritual), aunque sean analógicamente asumidos por las personas, son bienes de los que nadie puede ser excluido, ni ser privado de los medios para alcanzarlos y con ellos lograr su fin último. Estos bienes le corresponden al hombre por naturaleza y nacimiento, y quien se lo imposibilita se convierte en injusto, pues es injusto quien impide la posesión o no da a cada uno lo que análogamente le corresponde.¹¹

4. La *actividad en común* supone poder usar estos bienes comunes (materiales y espirituales), de los que cada uno se beneficia de modo personal pero sin excluir a los demás. La actividad en común es, pues, una *cooperación*, realizada por diversos sujetos, con diversas fuerzas y diversos resultados.

Dinámicamente considerado, el bien común (material y espiritual) es una base que posibilita la acción en común. El bien común, dinámicamente visto, es la posibilidad y la realidad de actuar y operar en común. El bien común estático se hace dinámico por la *cooperación*. No obstante ser el hombre naturalmente social en cuanto tiene bienes comunes de los que participa personalmente, sin embargo la sociedad no es una construcción totalmente natural: implica la actividad consciente y libre del hombre para utilizar esos bienes y para ver en la *cooperación* un bien. En el pensamiento de Tomás de Aquino, el bien común (material y espiritual) es don de Dios a todo hombre que nace. Es congénito y constitutivo de todo hombre-sujeto-racional el tener un cuerpo y un alma, existir en un mundo material (con necesidades físico-biológicas) y en un mundo espiritual (con ideas y valoraciones). El existir en este mundo material y el tender naturalmente a Dios como fin último son bienes comunes a

⁹ *In Polit.*, Lib. I, Lect. 1.

¹⁰ *De Reg. Princ.*, Lib. I, cap. 15.

¹¹ *S. Th.*, II-II, q. 66, a. 5.

todo hombre por el mero hecho de nacer y son dones de Dios.¹² Estos dones son las condiciones de posibilidad para que todo hombre actúe y los logre asumir personalmente, sin excluir a los otros de esta posibilidad y de estos medios para alcanzar el pleno desarrollo del hombre (el estado de virtud), que es también el fin de la educación.

Lo que no es un don de Dios es la cooperación de los hombres libres, el bien común dinámicamente considerado.

“El fin de la sociedad política, como el de toda sociedad humana, implica una cierta obra a hacer en común. Esta es una sociedad unida al carácter humano y racional de la sociedad propiamente dicha: esta obra a hacer es la razón objetiva de la asociación y del consentimiento (implícito o explícito) a la vida en común”.¹³

5. Los hombres deben convenir en coordinar (establecer un orden) la actividad común. Es aquí donde cobra sentido la acción *social*: en esta *acción común* surge la sociedad y el derecho o ley natural que nace de todo hombre y afecta a todo hombre. En una sociedad, el bien propio de cada ciudadano no existe sin el bien común y viceversa.¹⁴ La acción individual de un hombre se hace común al integrarse como en un todo en la acción de los demás, debidamente ordenada.

El gobernante surge de la necesidad de coordinar la *acción común* (cooperación). El gobernante es el que preside en el intento de lograr este *bien común* social, que es la cooperación o acción en común de personas libres en la sociedad. En la actividad común se concilian el bien de cada uno, diversa y analógicamente logrado, la libertad de las personas y los bienes comunes (materiales y espirituales).

“Dominatur aliquis alteri ut libero, quando dirigit ipsum ad proprium bonum eius qui dirigitur, vel ad bonum commune... *Socialis* autem vita multorum esse non posset, nisi aliquis praesideret qui ad bonum commune intenderet”.¹⁵

La expresión “bien común” puede convertirse en una fórmula abstracta si no recibe delimitaciones concretas en cada momento histórico y en una teoría política determinada. En la perspectiva tomista, el bien común tiene tres aspectos:

a) Un *aspecto material* por el que el bien común se concreta en bienes materiales en una ciudad o nación, de los cuales los ciudadanos deben poder participar en forma materialmente proporcionada a las necesidades de los sujetos y a las posibilidades materiales que ofrece el mundo.

¹² Sin embargo, históricamente los siervos no poseen ningún bien material en común con su señor. “Servus non habet aliquid commune sed totum bonum servi est domini, sicut totum bonum instrumenti est artificis. Servus enim est quasi instrumentum animatum” (In X *Ethic.*, Lib. VIII, Lect. XI, n° 1699). C

¹³ MARITAIN, J., *Los derechos del hombre y la ley natural*, Leviatán, Buenos Aires, 1982, p. 45.

¹⁴ S. *Th.*, II-II, q. 47, a. 10 ad 2.

¹⁵ S. *Th.*, I, q. 96, a. 4. Cfr. In X *Ethic.*, Lib. VIII, Lect. XI.

b) Un *aspecto espiritual* por el que el bien común se concreta en los bienes socioculturales de una ciudad o nación y de los cuales los ciudadanos deben poder participar en forma espiritualmente proporcionada a las necesidades intelectuales y morales de los sujetos, y a las posibilidades logradas en el mundo cultural.

c) Un *aspecto activo* por el que el bien común se concreta en una acción social en común, en una *cooperación*, que genera productos o beneficios sociales que deben distribuirse análogamente en todos los que cooperan (en parte indistintamente para todos los ciudadanos por ser ciudadanos y cooperar, y en parte según la diversa medida o modo de cooperación). El bien común social, producto de la acción social de los individuos, no puede ser un instrumento de rapiña para que algunos ciudadanos —sin el esfuerzo propio que podrían realizar— gocen de los beneficios sociales que reditúa el esfuerzo de los demás. El bien común social, basado en un esfuerzo cooperativo, es el instrumento y el objetivo que constituye y mantiene una comunidad.

6. El bien común considerado como cooperación o actividad en común exige una *coincidencia de voluntades* y una *aceptación mutua* de todos los participantes que establecen como ley fundamental la cooperación: *concordantia est circa operabilia. Communiter operantur ea que opinantur esse utilia*.¹⁶ La sociedad implica que sus socios se mantengan bajo el derecho (*ius*), o sea, bajo el yugo de la ley (*iugo legis*) de cooperar en la actividad de mantenerla, aunque de ello se deriven logros diversos para cada socio. Pero aunque estos logros, socialmente comunes, sean personalmente diversos son siempre mayores de los que cada hombre lograría aisladamente. Ser social implica, pues, que cada hombre —sin dejar de ser libre causa y responsable de las consecuencias de sus actos— se avenga a mantener un vínculo de amistad (*vínculo amicitiae*), de legalidad (*sub iugo legis*) y de racionalidad (*sub regula rationis*). Quien no acepta estas condiciones vivirá como un ave de rapiña.¹⁷ El bien y la felicidad, que son el fin último tanto del hombre como del ciudadano, no se consigue sin un *dominio racional* por el cual cada uno limita y ordena sus apetencias personales.

7. Sobre esta base de cooperación y convivencia, establece Tomás de Aquino el fundamento de la vida social. Sobre la vida social establece la vida política, entendida como coordinación de la cooperación. El gobernante es el que preside la administración y ordenación de esa ley de cooperación que los hombres están dispuestos a admitir para beneficiarse (*bene vivere*). Los hombres se constituyen en seres sociales por su personal colaboración entre ellos y por los análogos beneficios que obtienen. La sociedad es política por la ordenación de sus hombres. Estos libre y ventajosamente cooperan en una actividad que los convierte en comunidad y generan la sociedad en su aspecto jurídico de orden, en función de la cual se halla la política.

“In ipsis autem hominibus, sicut cum multis homines ordinat in unam quandam communitatem, quarum quidem communitatem cum diversi sint gradus et ordines, ultima est communitas civitatis ordinata ad per se sufficientia vitae humanae”.¹⁸

¹⁶ In *Ethic.*, Lib. IX, Lect. VI, nº 1832.

¹⁷ S. *Th.*, II-II, q. 188, a. 8 ad 5.

¹⁸ In *Polit.*, Lib. I, Lect. 1.

La relación social de cooperación entre los hombres no agota todo lo que el hombre es. El hombre no es sola y únicamente un ser social. Es ante todo un ser con *originalidad* —expresión de libertad y de inteligencia que trasciende la materia— y que aporta su cooperación.

...“El hombre no está ordenado en la sociedad política, según su ser íntegro y según todo lo que es en él”.¹⁹

Según Tomás de Aquino, no todas las acciones de los hombres fueron políticas: algunas fueron anteriores al ámbito político: las decisiones (implícitas o explícitas) de cooperar en una acción que se vuelve común, a partir de bienes (materiales y espirituales) comunes, son anteriores, esencialmente sociales y bases para lo político.

El acto de distribución (*distributionis actus*) de las cosas materiales —producto de la acción común— pertenece a quien preside; pero el criterio de distribución justa se halla en los que componen esa comunidad y en la forma en que la componen, pues a cada uno se debe según cada sociedad organizada estima que uno es.²⁰ Como todos los hombres son *en parte iguales* deben recibir en parte beneficios iguales por su acción en común; pero como *todos* los hombres son *en parte desiguales* reciben también en parte beneficios desiguales. El bien como el ser es analógico y *el bien común también es analógico*. Entre el bien común y el bien propio hay solamente *proporcionalidad*, como hay proporcionalidad entre el ciudadano y la ciudad. No hay bien común social si los ciudadanos no actúan colaborando y construyendo una acción de todos, y en especial si quien los preside no colabora con la acción común, pues quien preside es la posibilidad instrumental de esa acción.²¹

8. La acción en común debe producir lo suficiente como para que se beneficien analógicamente todos los que cooperan en forma más abundante que si operaran individualmente. La acción común que constituye a la sociedad no

¹⁹ S. Th., I-II, q. 21, a. 4 ad 3.

²⁰ S. Th., II-II, q. 61, a. 1, ad 3. El criterio de distribución de los productos derivados de la acción en común varía en cada teoría y régimen político. En el régimen democrático, se estima que todos los hombres son iguales con relación a la libertad (*aequales in liberalitate*) y éstos exigen que los productos se distribuyan igualitariamente (*aequalitas eis distribuatur*). El régimen oligárquico privilegia la igualdad para los que tienen iguales riquezas invertidas en la acción común, y exigen que los productos se distribuyan según ese criterio. El régimen aristocrático privilegia a “los mejores” en esa cooperación y exige que los bienes o productos se distribuyan proporcionalmente según ese criterio (*medium iustitiae distributivae accipitur secundum proportionalitatem*) (cfr. *In X Ethic.*, Lib. V, Lect. 4, n° 937). La democracia privilegia el bien del pueblo y por pueblo entendiéndose solamente a los pobres: “In democratia illi qui principantur in multis intendunt ad commune bonum, in quantum volunt aequari populares insignibus, intendentes principaliter ad bonum popularium” (*In X Ethic.*, Lib. VIII, Lect. 11, n° 1701). Como la riqueza puede ser a veces adquirida por un legítimo esfuerzo personal (y no solamente mediante robo) la antigüedad y el medioevo vieron cierta *perversidad* en el régimen democrático por excluir a los ricos de los beneficios de la cooperación (*In X Ethic.*, Lib. VIII, Lect. 10, n° 1679). Se consideraba también perverso que alguien gobernase igualmente a los libres y a los siervos (Idem, n° 1683). Existía un explicable temor de que la democracia llevase al caos social, pues los gobernantes tienen poca fuerza en su gobierno, dado que cualquiera del pueblo tiene casi igual potestad: “In democratia quilibet de populo habet potestatem, quasi ex aequali et principes parum possunt” (*In X Ethic.*, Lib. VIII, Lect. X, n° 1687).

²¹ S. Th., I-II, q. 92, a. 1, a 3.

sólo es un bien común ella misma por ella misma, sino por los bienes que produce la acción en común, por los *productos* que análogamente repercuten en bien de todos los individuos.²²

La sociedad nos permite vivir mejor porque posibilita a los individuos: a) una mejor organización y dominio racional de sus fuerzas (virtud, sentido moral); b) una protección en paz entre ellos; y c) una producción de bienes materiales suficientes para el bien vivir de cada ciudadano.

“Para *vivir bien un hombre*, se requieren dos cosas: la principal de ellas es obrar conforme a virtud, porque la virtud es por la que se vive bien; y otra secundaria, que es como instrumental, conviene a saber tener suficientemente bienes temporales, cuyo uso es necesario para las obras de virtud... Para instituir que *un pueblo* viva bien, se requiere tres cosas: lo primero, que los de él se junten y constituyan en conformidad de paz. Lo segundo, que unidos con este vínculo sean encaminados al bien obrar; porque así como el hombre ninguna cosa puede hacer bien, si no es presupuesta la unión y conformidad de sus partes, así una muchedumbre de hombres, si carece de esta unión de la paz, contradiciéndose a sí misma se impide en el bien obrar. Y lo tercero, se requiere que por la industria del gobierno haya suficiente copia de cosas que son necesarias para el bien común”.²³

En resumen, la actividad social:

a) Consiste en una acción común o cooperación de personas, que por ser tales son desiguales, las cuales producen y reciben un bien común análogo por esa cooperación.

b) Esa cooperación es lo que formalmente hace a los hombre socios, esto es constituyentes de una sociedad.

c) Lo político (considerado como organización de lo social) supone lo social, la decisión de cooperación de personas libres. En consecuencia, no toda acción humana es política: la decisión de cooperar es lógicamente anterior y hace posible la política.

d) La comunidad se hace sociedad al aceptar o crear pautas racionales de cooperación que los socios que participan asumen como leyes para su comportamiento.

e) La comunidad se basa en un vínculo de amistad que se expresa en la confianza al cooperar con los demás. Esta acción de cooperar tiende en general a posibilitar la felicidad de los socios (finalidad de la sociedad) que cada uno logra en grado diverso. La cooperación es el bien común específicamente social, desde el punto de vista dinámico. El bien es lo que se apetece, lo que mueve a

²² “La analogía del bien común salva los aspectos verdaderos en la unidad de lo diverso, merced a la noción de orden. Cada parte distinta y desigual alcanza su propia perfección en la plenitud de los vínculos que la une a los otros sin negar su originalidad” (BOUCHET, R. C., *Sobre las causas del orden político*, Nuevo Orden, Buenos Aires, 1976, p. 95). “El bien común de la ciudad es la comunión de esas personas en el bien vivir; es, pues, común al todo y a las partes” (MARTAIN, *op. cit.*, p. 18).

²³ *De Reg. Princ.*, Lib. I, Cap. 15.

los hombres.²⁴ Pero el bien es tan analógico como los entes y el ser. No todos apetecen lo mismo. Sin embargo, podemos suponer que todos apetecen genérica y lógicamente un fin último (que no es medio para ninguna otra cosa y que, en cada uno, toma diversas formas) y los medios para alcanzarlo. El bien común supone un fin común genérico al cual tienden los asociados (por ejemplo, la búsqueda de felicidad, concebida en diversas formas concretas) y un bien común consistente en *medios* comunes para alcanzar el fin (por ejemplo, la cooperación, ciertos bienes materiales y espirituales). El bien singular o particular, sin oponerse al bien común, no es el bien de cualquier persona. Cada persona tiene propio fin y bien específico.²⁵

f) Sobre la base dinámica de la cooperación, la sociedad supone en los socios bienes comunes naturales a todos los hombres por el hecho de nacer hombres en su comunidad: un ideal o fin o bien genérico común (tender a lograr la felicidad, el fin último) y un bien material común que posibilite a los hombres vivir (comer, vestirse, etc.) y, en consecuencia, cooperar con los demás. En el inicio, el bien común natural y material fue la tierra y todo lo que ella naturalmente produce; luego “por división de las cosas y apropiación procedente del derecho humano”,²⁶ este bien común quedó reducido —para los que, por diversas razones (pereza, injusticia, inhabilidad, violencia, etc.) se apropiaron menos— a lo necesario para vivir que les posibilita cooperar al menos con la fuerza de su trabajo.²⁷

g) Los errores más frecuentes en materia social y política referentes al bien común consisten en tomar esta expresión: 1) o bien en un sentido *unívoco*, de modo que todas las cosas serían propiedad igualmente de todos (igualitarismo); 2) o bien en un sentido *equivoco* de modo que “bien común” resulta ser una expresión única para referirnos a realidades radicalmente opuestas: el bien común sería la expresión del bien de unos pocos y del mal de muchos.

Tomás de Aquino advierte que el bien común es una expresión *análoga* que implica, en parte y genéricamente, un *bien de todos* los socios, sin excluir, en parte y específicamente, *diferentes apropiaciones* o beneficios personales de ese bien que resulta de una acción cooperativa. La distribución del bien común pertenece a la justicia *distributiva*. La justicia *conmutativa*, que rige entre personas singulares, se rige como en la compra y en la venta por un criterio *cuantitativo* de igualdad. Por su parte, la justicia *distributiva* da a cada uno lo suyo, pero según una *analogía* en la igualdad (así por ejemplo, 6:4::3:2), de acuerdo con la función que cada uno tiene en el todo y de acuerdo con cada sistema político. El sistema oligárquico, por ejemplo, distribuye los bienes comunes según la proporción de las riquezas con las que participa cada ciudadano; el sistema aristocrático según la prestancia o virtud de cada ciudadano; el sis-

²⁴ In X *Ethic.*, Lib. I, Lect. I, n° 9.

²⁵ Cfr. S. *Th.*, II-II, q. 58, a. 9, ad 3.

²⁶ S. *Th.*, II-II, q. 66, a. 7.

²⁷ “Cum enim homo sit ex anima et corpore compositum, id quod confert ad vitam corporis conservandam, aliquod bonum hominis est: non tamen maximum, quia eo potest homo male uti” (S. *Th.*, I-II, q. 59, a. 3).

tema democrático pretende distribuir los bienes según la libertad en la cooperación, esto es, igualmente a quien contribuye como rico o como pobre.

II. *El sentido y el origen de la actividad política*

"In distributiva iustitia alicui privatae personae datur in quantum id quod est totius est debitum parti. Quod quidem tantum maius est quanto ipsa pars *maiolem principalitatem* habet in toto. Et ideo in distributiva iustitia tanto plus alicui *de bonis communibus* datur quanto illa persona *maiolem principalitatem* habet in communitate. Quae quidem principalitas in aristocratica communitate attenditur secundum virtutem, in oligarchiam secundum divitias, in democratia secundum *libertatem*, et in aliis aliter. Et ideo in iustitia distributiva non accipitur medium secundum aequalitatem rei ad rem, sed secundum proportionem rerum ad personas. Et ideo dicit Philosophus quod tale medium est secundum *geometricam proportionalitatem*, in qua attenditur aequale non secundum qualitatem, sed secundum proportionem".²⁸

9. La *actividad social* se origina en la *cooperación* de los ciudadanos, dado que esta actividad en común les aporta análogamente mayores beneficios de desarrollo material y espiritual a cada uno de ellos que si obrasen separada y aisladamente. La *actividad política*, por su parte, considera las operaciones de la multitud civil:²⁹ surge como necesidad de organizar (no de suplantar) la acción social de los individuos en su intento de cooperación. En este caso entonces es necesario que los socios establezcan a alguien que presida organizando y ordenando la acción de cooperación.³⁰ El gobierno de la ciudad o *polis* es el que promueve la *unidad del orden* en la cooperación de los ciudadanos.

La *actividad social* se basa en la cooperación de las personas que libremente se unen para cooperar en vista de un genérico bien común. A partir de esta realidad social nace la necesidad de la *actividad política* de ordenamiento de la acción, que en la *polis* trasciende la acción de cada ciudadano. El gobierno que preside la actividad política presupone una actitud de honesto esfuerzo en la cooperación entre los ciudadanos y con él y viceversa. Cuando el gobernante no coopera con el bien común, sino únicamente para su bien privado y propio, se convierte en tirano y puede ser justamente destituido por los miembros de esa sociedad.³¹ Según Tomás de Aquino, todo el que ataca (sea gobernante o simple ciudadano) el orden que permite la colaboración es un sedicioso por impedir el dinámico ejercicio del bien común.

Tirano es quien oprime con su fuerza (*per potentiam oprimit*) y no rige la cooperación según justicia. El poder político pertenece al *pueblo* o *multitud* que

²⁸ S. Th., II-II, q. 61, a. 2.

²⁹ In X Ethic., Lib. I, Lect. I, n° 6; cfr. Lib. VI, Lect. 4, n° 1188. La *ciencia política* es una ciencia práctica, aplicada a la utilidad (*utilia*) o medios del bien común de la sociedad, para gobernar las operaciones de la multitud. El objeto *material* de la política, considerada como ciencia, está constituido por "las operaciones de la multitud" que en cuanto constituyen una sociedad se proponen un bien común, y su objeto propio o *formal* se halla en el estudio aplicado al "gobierno de la multitud humana" y a todos los medios que lo hacen posible. La multitud cuando establece sus leyes obra políticamente y se requiere en ella una "prudencia arquitectónica" (In Ethic., Lib. VI, n° 1197) para legislar en vistas a las partes en el todo.

³⁰ De Reg. Princ., Lib. I, cap. 1.

³¹ S. Th., II-II, q. 42, a. 2 ad 3.

se organiza para cooperar y obtener beneficios de esta cooperación. El gerente o presidente de la comunidad es sólo un vicario del pueblo.

“Ordinare autem aliquid in bonum commune est vel totius multitudinis, vel alicuius gerentis vicem totius multitudinis. Et ideo condere legem vel pertinet ad totam multitudinem, vel pertinet ad personam publicam, quae totius multitudinis curam habet”.³²

La actividad política es tal porque con ella el pueblo, o sea, los socios, se autoorganizan (directamente o por quien los preside) racional y prudentemente.

10. Si en una comunidad los hombres sólo atendiesen a sus fines particulares sin ocuparse por un fin genérico común, su acción no resultaría comunitaria, no estarían cooperando. Se trataría en este caso, más bien de acciones individuales yuxtapuestas que pronto entrarían en colisión. Las *leyes* son el instrumento soberano por el que los hombres establecen una acción o una finalidad en común,³³ imponiéndosela con fuerza coactiva. La fuerza coactiva de la ley se basa en la racionalidad que la multitud o quien la representa públicamente expresan mediante las leyes y en función de la cooperación: *hanc autem virtutem coactivam habet multitudo vel persona publica*.³⁴ Esto requiere en la multitud una gran madurez y sentido de la justicia (que debe manifestarse en las leyes y en la honestidad), para no ceder sus derechos a un demagogo que, condescendiendo con un grupo, tiranice al otro. La democracia, que es el gobierno de los hombres libres pero pobres, también puede corromperse.³⁵ Ni la misma democracia tiene derecho para suprimir la libertad de disenso de las minorías e *imponer* la visión o verdad de la mayoría. La democracia puede exigir de cada ciudadano un orden en la cooperación común, basada sobre una verdad práctica probable; pero no tiene derecho a exigirle que reformule el juicio de su conciencia y acepte, como verdadero y sin más, el juicio de la mayoría. La unificación por coerción, en una comunidad, debe reducirse al mínimo, pues es siempre una unificación exterior y precaria, y no engendra ningún acrecentamiento de la conciencia comunitaria. El bien común unifica interior y vitalmente cuanto es una esforzada acción de cooperación, libremente asumida por los que participan análogamente en ella, y que de ella reciben beneficios análogos.

La ley, antes que una coerción exterior, es *una formulación de la razón* promulgada por la comunidad (o por el gobernante) para que ella pueda dirigirse

³² S. Th., I-II, q. 90, a. 3.

³³ S. Th., I-II, q. 96, a. 1.

³⁴ S. Th., I-II, q. 90, a. 2 ad 2.

³⁵ “No hay verdadera democracia sino allí donde los hombres libres, pero pobres, forman la mayoría y son soberanos” (ARISTÓTELES, *La Política*, Lib. VI, cap. 3). “La soberanía debe pertenecer a las leyes fundadas en la razón” (Idem, cap. 6). “In democratia intenditur solum bonum pauperum” (*In Ethic.*, Lib. VIII, Lect. 10). La democracia en la antigüedad fue vista con cierto desprecio, pues —entre otras causas— se estimaba que el pobre era pobre por carecer de inteligencia o de esfuerzo personal para adquirir riquezas. El pobre, al no poseer nada, manifestaba o su incapacidad o su despreocupación por el bien común. Pero Tomás de Aquino pensaba que la mejor forma de gobierno sería una *forma mixta*, en la que todos cooperasen para lograr un bien común análogamente participativo y creciente: Uno es el que rige o preside (principio monárquico); pocos, pero los más capaces, organizan las leyes (principio oligárquico), y el pueblo —pues todos deben tener parte (*omnes aliquam partem habeant*) en el gobierno de modo que así se conserve la paz y el orden— elige a los que deben proveer al bien común (principio democrático) (Cfr. *In Polit.*, Lib. II, Lect. 7).

a sí misma con mayor constancia en lo que estima justo y en vistas a una acción en común.³⁶

III. *¿Ciencia o actividad política en la docencia?*

11. Un pueblo que se organiza para ordenar su cooperación o acción en común, es una realidad social y además política. Su sabiduría para organizarse en esta cooperación es el saber más arquitectónico (teórico-práctico) que puede poseer en las cosas humanas.

“Civilis scientia videtur esse... principalissima et maxime architectonica”.

“Sciendum autem est quod politica dicit esse principalissimam, non simpliciter, sed in genere activarum scientiarum”.³⁷

La política, además de una *realidad* de la comunidad organizada, es una *ciencia* práctica o activa acerca del gobierno de la *polis*, que se expresa en las decisiones del gobernante, iluminadas por la razón, atenta a todas las circunstancias particulares y en vistas a lograr arquitectónicamente la cooperación de las partes en el bien común.

12. La comunidad, o quien ejerce su poder ordenador, tiene derecho a ordenar lo que deben saber (los conocimientos o ciencias) los ciudadanos para cooperar y realizar el bien común de la sociedad. Ahora bien, como todo ser tiende a conservarse en su ser, así también toda organización política o constitución de la sociedad crea sus medios para conservar y perpetuar su ser, salvo en el caso que fuerzas exteriores o interiores la lleven a transformarse o revolucionarse.

Para Tomás de Aquino, las organizaciones o sistemas políticos no son ni sagrados ni válidos en sí mismos. La finalidad de la ciudad o del Estado se halla en posibilitar, de muchas maneras, a cada ciudadano, en el modo como los mismos ciudadanos lo estiman en su constitución social, que cada uno logre más fácilmente que en la forma individual su plenitud, esto es, el desarrollo y la organización de sus fuerzas humanas (sus virtudes físicas, intelectuales y morales). Si se hace, en cambio, consistir la felicidad de los individuos solamente en la riqueza material se pensará, en consecuencia, que la ciudad o nación es dichosa cuando es rica. Los bienes materiales, en el pensamiento de Tomás de Aquino, son los instrumentos *indispensables pero no suficientes* para que los ciudadanos logren la felicidad mediante el conocimiento y la voluntad que posibilita a cada uno, de modo que cada uno *pueda* organizar sus fuerzas, adquirir virtud. En esta organización o formación de las fuerzas (físicas, intelectuales, sociales, morales...) de los individuos interviene la educación. La educación consiste en el logro que cada ciudadano realiza de ese estado de virtud, y en la facilitación de posibilidades y medios que (los docentes, la institución escolar) les pueden ofrecer. En este sentido, la actividad política

³⁶ Cfr. GRANERIS, G., *Contribución tomista a la filosofía del derecho*, Eudeba, Buenos Aires, 1973, p. 54.

³⁷ *In Ethic.*, Lib. I, Lect. 2.

del pueblo (o quien lo representa) no puede desentenderse de la educación de sus ciudadanos. La educación (los medios que se ofrece para formación que realiza cada ciudadano) se realiza en cada pueblo o nación teniendo en cuenta la constitución de ese pueblo, a no ser que el pueblo mismo decida cambiar su constitución. Los sistemas educativos reflejan entonces la constitución legal del pueblo; pero no siempre la constitución legal refleja las opiniones de la muchedumbre real.

13. El conflicto surge (y repercute en la educación, y en concreto en los docentes) cuando la muchedumbre no tiene un pensar uniforme, cuando existe *pluralidad* de opiniones sobre temas fundamentales. Ya Aristóteles decía lo que luego hará suyo Santo Tomás de Aquino, con algunos matices, en su comentario.

“No puede negarse que la educación (*paideia*) de los niños debe ser uno de los objetos principales de que debe cuidar el legislador. Dondequiera que la educación ha sido desatendida, la ciudad (*polis*) ha recibido un fuerte golpe. Esto consiste en que las leyes deben estar siempre en relación con el principio de la constitución y en que las costumbres particulares de cada ciudad afianzan el principio... Las costumbres democráticas conservan la democracia, así como las costumbres oligárquicas conservan la oligarquía...”³⁸

Para Aristóteles, el ciudadano es parte de la ciudad o nación, y en cuanto la ciudad constituye un todo y posee un fin genéricamente común debe vigilar para que ese fin se conserve. El ciudadano no es totalmente dueño de sí; sino que la ciudad puede pedirle, mediante sus leyes, que se prepare con el conocimiento y la acción para defenderla, e incluso en casos extremos que ofrezca su vida para defenderla, como en casos extremos de necesidad el ciudadano individual es sostenido por el bien de los demás ciudadanos. Según Aristóteles, la ley debe reglar la educación y ésta debe ser pública. En esto Aristóteles ataca la costumbre vigente en su tiempo, por la cual cada familia —en un régimen más tribal que civil— cuidaba de sus hijos en su casa, educándolos con sus propias técnicas, enseñándoles la disciplina que opinaba más apropiada. Según Aristóteles lo que es común debe aprenderse en común; lo que es para el bien de todos debe ser conocido por todos. Pero para esto es necesario que el pueblo tenga una clara visión (y pueda legislar) acerca de lo que es *común* en la vida de los hombres.

“Es muy esencial saber con precisión lo que debe ser esta educación y cómo es necesario educar. En general, no todos piensan hoy lo mismo acerca de los objetos que los niños deben aprender; antes por el contrario, están muy lejos de ponerse de acuerdo sobre lo que los jóvenes deben aprender...”³⁹

14. El pensamiento aristotélico-tomista establece en este tema una distinción fundamental. El gobernante (sea que represente a la oligarquía o a la democracia) ordena la actividad común de los ciudadanos y prescribe al docente qué ciencias debe enseñarles y qué ciencias (incluida la ciencia política) debe

³⁸ *La Política*, Lib. V, cap. I.

³⁹ *Idem*.

aprender el ciudadano; pero no puede prescribir que es *verdad* lo que manda enseñar por la sola razón de que él lo manda. Por ejemplo:

“La política ordena que algunos enseñen o aprendan geometría. Estos actos, en cuanto son voluntarios, pertenecen a la materia moral y son ordenables al fin de la vida humana. Lo que el político no preceptúa a la geometría es lo que ésta haya de concluir respecto del triángulo: esto, en efecto, no está sujeto a la voluntad del hombre ni es ordenable a la vida humana, sino que depende de la misma naturaleza de las cosas”.⁴⁰

Dicho en otros términos, el político tiene en nombre del pueblo el poder de decidir y ofrecer a los ciudadanos, y mediante el docente, ciertos conocimientos y de reconocerlos como válidos; pero no tiene el poder de estar necesariamente en la *verdad*. En una escuela de la ciudad, el docente no es una persona privada que pueda decidir por sí mismo qué ciencias deben presentarse a los alumnos en cuanto son ciudadanos. El docente recibe este encargo del pueblo que ha establecido a sus legítimos gobernantes, a no ser que los *contenidos* que se ofrecen en la enseñanza —como suele suceder en los niveles superiores— no estén totalmente determinados por el poder político. De todos modos, la *forma* de una ciencia, sus métodos de verificación, no los puede decretar el político, porque por su misma naturaleza no son objeto de una decisión e imposición práctica, sino que son el fruto de una libre búsqueda de la verdad. *La verdad necesita, para ser tal, de la libre investigación. La verdad hace libre no cuando el docente la impone por medio de la violencia externa, sino cuando posibilita al sujeto que aprende la libre investigación para confrontarla con otras opiniones y verificarla y verificarse, en la medida de sus fuerzas.*

15. La verdad empírica es una adecuación por la que las ideas que nos hacemos de las cosas se respaldan y basan en la realidad extramental de las cosas: “*Intellectus noster adaequatur rei*”.⁴¹ Esta adecuación no puede ser forzada, pues por esto mismo dejaría de ser objetiva, verdadera. La *verdad* exige la *libertad* del sujeto por el cual éste, libre de toda coacción interna (intereses parciales, subjetividad, pasiones irracionales, etc.) y externa (coacciones del docente, del partido, etc.), recibe en sí el ser empírico de la cosa tal cual es.

El gobernante por medio de sus leyes⁴² establece la *materia* de enseñanza teórica, moral, tecnológica; pero no puede hacer *formal, interiormente* verdaderos o buenos a los ciudadanos, porque la bondad y la verdad son actos estrictamente relacionados con la persona e implican el ejercicio de la libertad. En no pocos casos, los alumnos estudian y repiten la enseñanza del docente no aceptándola como verdadera, sino como una condición (*necessitas conditionata ex*

⁴⁰ *In Ethic.*, Lib. I, Lect. 2, nº 27. No nos referimos en este trabajo a la cuestión de *quién tiene derecho a la enseñanza*. No queremos insinuar aquí que el Estado es el único que tiene ese derecho. Por el contrario, según Tomás de Aquino, Cristo Jesús —y en consecuencia su Iglesia— es el Maestro que ejerce la docencia por excelencia. Sobre el derecho de los padres a este respecto véase, por ejemplo, MILLÁN FUELLES, A., *La formación de la personalidad humana*, Rialp, Madrid, 1973, p. 101 y ss.; DARÓS, W., *Epistemología y didáctica*, Ediciones Matética, Rosario, 1983, p. 273 y ss.

⁴¹ *De Virt. in Comm.*, q. un., a. 13. Cfr. *In I Sent.*, d. 19, q. 5, a. 2 ad. 2. DARÓS, W., *Racionalidad, ciencia y relativismo*, Apis, Rosario, 1980, pp. 199-241.

⁴² “*Finis cuiuslibet legis... est homines facere bonos*” (*SCG.*, III, c. 116).

finis suppositione) para conseguir el premio del título.⁴³ Una teoría política de un determinado gobernante o pueblo puede ser un legítimo punto de vista sobre la realidad, elegido de acuerdo con algunos intereses prioritarios; pero no es necesariamente una verdad formal. Una teoría es la guía —en el mejor de los casos— para el gobernante en la construcción de un orden político: “*Scientia artificis est mensura artificiatorum*”,⁴⁴ pero no es necesariamente una verdad empírica. Sólo la búsqueda del bien común justifica en general que el político actúe en la práctica con una teoría aún no verificada, pero posible de verificarse en la realidad empírica.

16. Según Santo Tomás de Aquino, cada alumno es la causa intrínseca y principal de su propio aprendizaje, y ningún docente, ni ninguna teoría puede suplantar al alumno en la función discursiva y crítica que él debe realizar ante las teorías o hipótesis y ante la enseñanza de su maestro.⁴⁵ El docente *propone* la ciencia al alumno, pero no le *impone* su verdad: cada alumno debe recrearla, recreando el proceso racional y confirmándose en la verdad que la ciencia le ofrece. El docente es un facilitador del aprendizaje en cuanto ofrece “algunos auxilios o instrumentos que el intelecto del alumno usa para adquirir la ciencia”.⁴⁶ El saber científico no se halla en lo que dice el docente, sino que el causante próximo de la ciencia es el alumno al discurrir con verdad.⁴⁷ Ya San Agustín consideraba ridículo que los padres (cristianos) mandasen a sus hijos a la escuela para aprender la verdad de los maestros (paganos) por el mero hecho de que los maestros enseñaban. Un gobernante por medio de los maestros puede enseñar la verdad o el error, pero en ninguno de los dos casos el alumno queda eximido de examinar personalmente el contenido y forma de la enseñanza que se lo propone.

“¿Porque quién hay tan neciamente curioso que envía a su hijo a la escuela para que aprenda qué piensa el maestro? Mas una vez que los maestros han explicado las disciplinas que profesan enseñar, las leyes de la virtud y de la sabiduría, entonces los discípulos consideran consigo mismos si han sido dichas cosas verdaderas, examinando según sus fuerzas aquella verdad interior que intuye. Entonces es cuando aprenden”.⁴⁸

17. La escuela debe preparar al alumno para la vida social y política que inevitablemente se vive en toda sociedad. La escuela no debe separar, pues, al alumno de la vida real y de sus problemas; sino que por medio del docente y de las ciencias (incluida la ciencia política) debe ofrecer al alumno los medios necesarios para que él pueda buscar la verdad personalmente. La escuela y el docente, si bien en cuanto tienen una función social y política —en cuanto dependen de la organización política de la nación— imparten una determinada enseñanza, sin embargo tienen una misión educativa que trasciende el *contenido* de esa enseñanza: la escuela y el docente tienen la misión de *posibilitar el desarrollo de la razón* que busca la verdad; posibilitar que cada alumno desa-

⁴³ *De Verit.*, q. 17, a. 3.

⁴⁴ *In X Metaph.*, Lect. 2, n° 1959.

⁴⁵ *De Magistro*, a. 1, ad 14.

⁴⁶ *S. Th.*, I, q. 117, a. 1.

⁴⁷ *De Magistro*, a. 1, ad 4.

⁴⁸ *De Magistro*, cap. 14, n° 45.

rolle las formas de verificar. Es aquí donde el docente y la didáctica tienen su *relativa autonomía*: “el docente se rige por la ciencia al enseñar”,⁴⁹ y la ciencia —si no es ideología— se rige por la verdad críticamente comprobada.

En la ideología, la verdad o falsedad del ideólogo es *impuesta* (con diversos medios, más o menos sutiles) como el criterio incriticable para toda otra verdad. La ciencia, por el contrario y por definición, conoce sus propios límites, el valor de sus premisas y de sus pruebas. La ideología expresa *una voluntad* (individual, popular o partidaria) *que impone una verdad*: la ideología es la tiranía que invade el pensamiento. Pero la verdad impuesta no es una verdad para hombres libres.

La ciencia teórico-práctica de la enseñanza o didáctica, en la perspectiva tomista, consiste en un método: a) con el que el docente facilita al alumno la libre investigación de la verdad; b) que genera, en consecuencia, en el alumno la necesidad de esforzarse por hallarla personalmente y no contentarse con lo que el docente dice; c) que exige responsabilidad por la verdad, esto es, por los límites de base objetiva que poseen las afirmaciones y creencias.

18. Es, pues, no sólo inevitable, sino necesario que los alumnos entre otras cosas, conozcan su ciudad, su *polis* y —en los niveles superiores especialmente— conozcan la ciencia que los gobernantes emplean al gobernarla (su política). La escuela si prepara para la vida desarrollando la inteligencia, no puede menos de ser *sobriamente crítica ante todo saber*: no puede menos de facilitar los medios para que cada alumno —según su desarrollo— descubra gradualmente los límites y las bases del saber, incluido el saber político con el que nos guiamos en la ciudad o nación. El hecho de facilitar el conocimiento político no se opone a la misión de la escuela y de los docentes pues no pueden vivir fuera de la *polis* (apolíticamente); pero sí es opuesto a esta misión *el identificar el método didáctico con el método político*, el identificar a) las decisiones y presiones políticas (regidas por la prudencia ante las circunstancias concretas) en las que se administra el poder con b) el método de facilitar gradualmente al alumno la búsqueda de criterios y la crítica personal del saber referido a cualquier ciencia, incluso a la ciencia política.

19. Tomás de Aquino siempre ha visto en el uso y desarrollo de la inteligencia un medio necesario —aunque no suficiente— para ser virtuoso,⁵⁰ y el único medio eficaz que no permite reducir a los hombres a la esclavitud.⁵¹ En este ámbito, la función del docente sigue siendo un aporte válido y específico para la construcción de una comunidad de personas libres, con un método que es científico y libre. Sobre lo que es *ciencia* puede darse muchas definiciones; pero nunca podrá negarse que la ciencia es un saber del científico que procede críticamente, autocorrigiendo sus afirmaciones no verificadas, sin adoptar una actitud dogmática ante la búsqueda de la verdad. *La búsqueda científica* (esto es, crítica, consciente de sus criterios, límites y valores de verificación) es, por definición, libre y responsable de su corrección ante los fundamentos que generan la verdad. Esta exige no ser impuesta exteriormente a ningún hom-

⁴⁹ *S. Th.*, I, q. 117, a. 1, ad 2.

⁵⁰ *S. Th.*, II-II, q. 49, a. 5. In *Ethic*, Lib. IX, Lect. IX, n° 1872.

⁵¹ *De Regimine Princ.*, Lib. II, cap. 10.

bre libre, sino que él la asuma sin imposición para liberarse del engaño y como medio de su autoconstrucción y comunión con los demás. El docente que vertebra su método de enseñanza (método didáctico) para facilitar gradualmente —con objetos adecuados a los esfuerzos de los alumnos— el proceso racional⁵² y crítico sobre problemas de su mundo (espiritual, social, político, cultural, intelectual, etc.), se está moviendo ciertamente en un ámbito que no es ni *autárquico* ni *anárquico*, sino propio y *relativamente autónomo*. Sin desconectarse de la sociedad y de sus problemas, el docente con su método que posibilita la crítica, adecuada a las posibilidades de los alumnos, colabora ofreciéndoles la fundamental *posibilidad de crecer en la libertad y autonomía de pensamiento* para edificar, desde sus raíces, una sociedad que posea esas mismas características de libertad, responsabilidad y soberanía.

20. Si bien los ciudadanos y los gobernantes pueden exigir legítimamente al docente y a la escuela ciertos y determinados *contenidos* del saber que debe enseñar o presentar a los alumnos, sin embargo al docente y a los alumnos les queda reservado un ámbito autónomo de proceder derivado de las *formas* del saber, en particular *el inalienable derecho a verificar las creencias* (sociales, políticas, teóricas o prácticas) que se viven en la sociedad o que hacen su aparición en los programas escolares. No ha sido otra la actitud docente de Tomás de Aquino: su enseñanza comenzaba aceptando las opiniones (vinieren de donde vinieren, de sus alumnos o de los grandes pensadores del pasado) más dispares sobre una cuestión o problema. Continuaba luego esclareciendo los términos de la cuestión y asumiendo los principios que, por evidentes, todos podían aceptar. Sobre esta base avanzaba haciendo ver la evidencia lógica o la verdad empírica de los asuntos tratados que con frecuencia (en las cuestiones *quodlibetales*) le presentaban sus contemporáneos.⁵³ Ante la razón, la mera autoridad de la creencia es un argumento débil. La Universidad en su origen ha sido el intento, de parte de los docentes y de los alumnos, de fundar racionalmente las creencias de la sociedad en que vivían y de resolver con autonomía las dificultades teóricas que a ellos les afectaban.

“Le maître compare les opinions divergentes des autorités sur le point en question. Il faut mettre en forme logique les arguments pour et contre. Cela donne naissance à un nouvel exercice, la disputa, qui au XIIIe siècle, devint l'exercice scolastique par excellence parce qu'il permettait au maître de se détacher du texte et aux étudiants d'éprouver toutes les ressources de la logique. Il les passionnait au point de devenir le plus courant et les plus réclamé. Guillaume de Conches dénonce cette nouveauté comme un rabus: ... Aujourd'hui, à peine entré à l'école, avant de s'asseoir, l'écolier interroge le maître, et, ce qui est encore pis, il le juge!”⁵⁴

21. En la escuela privada, pagada por los alumnos,⁵⁵ los alumnos mismos podían elegir a sus docentes y exigir la materia de estudio o el texto que el

⁵² Cfr. *De Magistro*, a. 1. DARÓS, W., “Educación y función docente en el pensamiento de Tomás de Aquino”, en *Sapientia*, 1983, vol. 38, p.p. 45-66.

⁵³ Cfr. POFERRADA, G. E., *Introducción al tomismo*, Eudeba, Buenos Aires, 1970. ZULUAGA, I. y otros, *Introducción a El Maestro*, Universidad, Valencia, 1976. LE COFF, J., *Los intelectuales de la edad Media*, Eudeba, Buenos Aires, 1971; MONDOLFO, R., *Universidad: pasado y presente*, Eudeba, Buenos Aires, 1966. MIALARET, G.-VIALD, J., *Histoire Mondiale de l'Éducation*, Puf, París, 1981, vol. I, p. 298.

⁵⁴ PARIAS, L. H. (Dir.), *Histoire Générale de l'enseignement et de l'éducation en France*, Nouvelle Librairie, París, 1981, vol. I, p. 382.

docente debía facilitar con su comentario. Desde el siglo XV, los maestros pidieron ayuda monetaria a los municipios a fin de poder subsistir, o bien la Comuna misma quiso asegurarse la presencia de ciertos docentes competentes para sus ciudadanos.

“Verso il XV secolo diviene frequente la abolizione delle tasse e dei contributi degli alunni, sicché il maestro viene a dipendere esclusivamente dal Comune, dal quale trae ogni provento, stabilito in misura fissa o in rapporto al numero degli scolari e al grado dell'insegnamento impartito a ciascuno di questi.

L'autorità comunale, nel contempo, intensifica il proprio controllo sulle scuole, sia per quel che riguarda la capacità dei maestri, sia quel che attiene alla regolarità dell'insegnamento”.⁵⁶

Luego vino el control sobre los contenidos de la enseñanza, a fin de evitar la heterodoxia. Los Estados, de uno u otro signo político, establecen en la época moderna los programas de contenidos mínimos de acuerdo a sus propias concepciones políticas. Todo Estado (oligárquico, democrático, dictatorial) pretende conservarse en el poder y se sirve de todos los medios disponibles. Entre otros medios, los gobiernos disponen el contenido de las materias o asignaturas y planes que los ciudadanos (que frecuentan las escuelas estatales) deben conocer. *En sus contenidos, la escuela no es neutra*: estos contenidos dependen de decisiones e intereses políticos y humanitarios reinantes, que superan las decisiones y deseos individuales de los docentes.

El docente se ha visto, entonces, envuelto en la alternativa: a) o bien de recibir el sueldo del Estado y dictar —según su conciencia y verdad— conocimientos contra el pensamiento oficial con la consiguiente posible destitución o persecución; b) o bien, de ser un empleado del Estado tan cambiante en sus opiniones como lo sean sus gobernantes de turno.

22. La función docente se volvió primeramente —desde el punto de vista de los contenidos de la asignatura— una función política, en muchas materias. El docente perdió su relativa autonomía y especificidad profesional para decidir acerca de los *contenidos* que impartiría en su enseñanza. Luego asumió la concepción de que toda acción es política y que el apolitismo es una política acorde con la política reinante.

En la segunda mitad de nuestro siglo, el docente ya no se ha conformado con facilitar la posibilidad de verificar las creencias y las ciencias; sino que con frecuencia, se ha convertido en *un activo militante político en la situación de aula*, que con el contenido de la verdad en la mano ha tratado —a veces quijotesca— de *inculcarla* a sus alumnos, concientizándolos y llevándolos a la praxis revolucionaria. Se ha identificado así la función del docente con la función del activista político que, en nombre de la verdad, con métodos más o menos violentos o sutiles, emplea todos los medios para imponerla y para que su partido político se posea del poder de la *polis*. En este caso, el docente

⁵⁵ In *Ethic.*, Lib. IX, Lect. I, n° 1768.

⁵⁶ MISTRETTA, P., *Storia della scuola italiana nel Medioevo e nel Rinascimento*, en VOLPICELLI, L., *La Pedagogia: Storia della scuola*, Società Editrice Libreria, Milano, 1975, vol. VII, p. 157.

ya no trata de posibilitar la libre discusión crítica y verificada de las ideas políticas de los que gobiernan la *polis*, lo que sería óptimo; sino de convertir la sede del estudio crítico en sede de opciones y decisiones impuestas por los no-estudiantes a todos los estudiantes, decisiones y acciones que hacen directamente a la toma del poder.⁵⁷

El hombre político tiene una perspectiva e intereses propios, diversos de la del docente. Al político le compete decidir en vistas del bien común y actuar realmente —no teóricamente, como lo hace el politólogo— sobre la administración y organización del poder (legislativo, judicial, ejecutivo) de la ciudad o nación. Al docente le compete la profesión del enseñar, entendida la enseñanza como *facilitación de los procesos del discurrir y verificar racionales*, propios del aprendizaje, que el alumno ejerce sobre la materia o contenido que la ciudad o el gobierno le establece. Al docente no le compete decidir en lugar de su alumno o del gobierno; mientras que el político debe decidir —aun con un margen humano de error en las cosas prácticas— en vistas del bienestar común, y esta decisión supera las decisiones en función de los gustos individuales. La función profesional del docente no se identifica, pues, con la función profesional del político. No obstante, todos los regímenes políticos (desde la extrema derecha a la extrema izquierda) han querido reducir la función del docente a la de ser ideológicamente confirmadores —y no facilitadores de la verificación— de sus políticas, suprimiendo el libre juicio de sus alumnos y docentes.⁵⁸

Max Weber, en este siglo, nos ha vuelto a recordar que “las *tomas de posición política* y el *análisis científico* de los fenómenos y de los partidos políticos son dos cosas bien distintas”.⁵⁹

La especificidad del docente, bajo cualquier régimen político, no se halla centrada en los contenidos que puede o debe impartir; sino en el *ejercicio de los procesos propios del método crítico* que desarrolla inteligencias, que posibilita discutir acerca de las opciones diversas, presentando sus opiniones pero sin imponerlas en el camino de búsqueda crítica que el alumno realiza. No se trata ni de negar al docente su derecho a opinar ni de negárselo a los alumnos; se

⁵⁷ Cfr. FEUER, L. S., *El cuestionamiento estudiantil del “establishment” en los países capitalistas y socialistas*, Paidós, Buenos Aires, 1971.

⁵⁸ “La escuela debe ser cada vez más fascista —dijo Mussolini en 1933— ... Se dirá que la geografía o las matemáticas no son políticas por naturaleza. Desde la tarima algunas palabras, una entonación, una alusión, un juicio o un dato estadístico bastan al profesor para crear una duda, para hacer política. Por eso un profesor de matemática tiene un papel político y debe ser fascista” (cfr. CROUZET, M., *Historia general de las civilizaciones*, vol. III: *La época contemporánea*, Destino, Barcelona, 1961, p. 209). Cfr. HITLER, A., *Mein Kampf*, Franz Eher, München, 1930, p. 456. “En cada trabajo, en cada lección, si la escuela no educa a los estudiantes según la ideología proletaria, los envenena con la ideología burguesa. No hay curso que no ejerza una influencia ideológica. Los antiguos profesores deben esforzarse no solamente en refundir su propia ideología y cambiar de posición y de sentimientos, sino también colocar el pensamiento de Mao Tsé-tung en el puesto de mando en la enseñanza, asumiendo osadamente la tarea de propagarlo” (*Extractos de periódicos chinos*, en GRAS, A., (Edit.), *Sociología de la educación*, Narcea, Madrid, 1980, p. 225).

⁵⁹ WEBER, MAX, *El político y el científico*, Alianza, Madrid, 1975, pp. 211-3. Cfr. ANTISERI, D., *Epistemologia e didattica delle scienze*, Armando, Roma, 1977, p. 242.



trata más bien de no sofocar la verdad y —en su nombre— negar el derecho a buscarla con la libre investigación.

“En el dogmatismo y en la no-directividad se destruyen en el alumno las condiciones de verdad (*on détruit dans l'élève les conditions du vrai*): el método, el espíritu crítico, el análisis, la búsqueda de objeciones...

El *educador dogmático* manifestará: la tolerancia es, en realidad, un desprecio hacia los alumnos y hacia lo que se enseña; tolerar sus perezas, sus ignorancias, sus errores, su rechazo de las grandes obras, etc., equivale a desdenar tanto a sus alumnos como a su propia disciplina.

El *no-directivo* responderá: forzarlos a aprender, a comprender, a amar es ir contra el fin que se persigue: es engeguercerlos, bloquearlos, disgustarlos.

De hecho la tolerancia no constituye un desprecio ni un fin en sí misma. Es un medio para acceder a la verdad puesto que sólo se llega a ella libremente. Se tolera el error no porque es “la verdad del alumno”, sino porque es su manera de ir hacia la verdad...”⁶⁰

23. ¿No cabe recordar aquí el espíritu que anima las excelentes páginas de Tomás de Aquino sobre el maestro? El alumno es el protagonista de su aprendizaje, el cual debe llegar a ser: a) señor de sus actos (*suorum actuum dominus*)⁶¹; b) responsable de su propio destino en tanto es capaz de optar y actuar tras la propia consideración de las cosas (*per se ipsum considerare*);⁶² c) co-operando en una sociedad, siendo parte de ella sin reducir su ser total solamente a ella.⁶³

En este proceso, la escuela y el docente son sólo agentes secundarios y exteriores que posibilitan los instrumentos del propio crecimiento crítico del alumno, mediante la libre pero responsable discusión de las opiniones vigentes. Es siempre el alumno el que, a lo largo de su vida, tiene el inexcusable deber de buscar por sí mismo la verdad (*per virtutem sui intellectus*). Aprender no es repetir o recordar las ideas o la ciencia que posee el maestro —como pensaban los platónicos—; sino un adquirir la “*scientiam de novo*”.⁶⁴ Es justamente la posibilidad de admitir una nueva evidencia —que hace de nuevo criterio de verdad— lo que permite revolucionar la ciencia.⁶⁵ Cuando esto es imposible se lleva a los alumnos hacia la *uniformidad de las inteligencias*. El llamado “lavado de cerebro” no es más una técnica drástica de todo sistema que coarta (con la propaganda, con el ridículo, con medios psicológicos o físicos) la libre investigación de la verdad por la que los hombres pueden establecer

⁶⁰ REBOUL, O., *L'endoctrinement*, Puf, París, 1977, p. 95. Hay traducción castellana: *El adoctrinamiento, desintegrador de la personalidad*, Ateneo, Buenos Aires, 1981.

⁶¹ S. Th., I-II, q. 1, a. 1.

⁶² S. Th., *Suppl.*, q. 43, a. 2.

⁶³ S. Th., I-II, q. 21, a. 4 ad 3.

⁶⁴ S. Th., I, q. 117, a. 1.

⁶⁵ Cfr. *El concepto de “revolución científica” en la época moderna*, en DARÓS, W., *Razón e inteligencia*, Studio Editoriale di Cultura, Genova, 1984, pp. 84-126.

--dentro de un margen de error-- diversas hipótesis y principios sobre problemas discutibles.

"Sabemos cómo *desintegrar la estructura de la personalidad* de un individuo, eliminando la confianza que siente en sí mismo, destruyendo su concepto de sí y haciendo que dependa de otra persona. Hinkle y Wolff emprendieron un estudio minucioso de los métodos de interrogatorio usados por los comunistas --sobre todo en China-- con los prisioneros, que nos da una idea bastante apropiada del proceso que popularmente se conoce como *lavado de cerebro*. Su estudio demuestra que no se han usado métodos mágicos ni novedosos, sino una combinación de reglas empíricas...

Si el individuo sospechoso se siente rechazado y permanece aislado durante un largo tiempo, se intensifica su necesidad de una relación humana. El interrogador explota su necesidad creando una relación en la que demuestra un máximo rechazo, y hace todo lo posible por despertar culpa, conflicto y ansiedad. Sólo manifiesta aceptación hacia el prisionero cuando éste "coopera" y se muestra dispuesto a ver los acontecimientos desde el punto de vista del que lo interroga. *El inquisidor rechaza por completo el marco de referencia del prisionero o la percepción personal de los acontecimientos*. Poco a poco, su necesidad de sentirse aceptado lleva al preso a admitir verdades a medias como verdades completas, hasta que finalmente *abandona su propio enfoque* de sí mismo y de su conducta y *acepta el punto de vista de la persona a cargo de su interrogatorio*. Se siente muy desmoralizado y desintegrado como individuo, tal como si fuera un títere. Llegado a este punto, quiere *confesar* que es enemigo del Estado y que ha cometido todo tipo de actos de traición que en realidad nunca llevó a cabo, o que tuvieron para él un significado muy diferente".⁶⁶

Hoy sigue teniendo valor la expresión tomista que afirma que *"la raíz de la libertad se halla en la inteligencia"*, la cual puede juzgar sobre su propio juicio advirtiendo las posibilidades y los límites de su criterio de elección.⁶⁷

La escuela y el docente, más allá de los *contenidos* que las diversas políticas les imponen, son los custodios de ofrecer *instrumentos mentales* para que esta raíz de la libertad pueda desarrollarse y expresarse en crítica responsable --posibilitada por una variedad de criterios--; libertad de juicio de la cual se nutren todas las otras dimensiones --no menos importantes y básicas-- de la libertad (social, económica, política, religiosa, etc.). Para muchos niños que padecen hambre los instrumentos de la lectoescritura y del libre juicio que ofrece la escuela no soluciona todos sus problemas (económicos, sociales, psicológicos, etc.). En realidad, la escuela no ha solucionado ni solucionará directamente todos los problemas de la humanidad, pero puede seguir ofreciendo los medios para mantener viva la raíz de la libertad, la *libertad de juicio*. Aquí radica también el principal valor humano y todo el límite de la función del docente y de la escuela.

W. R. DARÓS

Rosario
Conicet

⁶⁶ ROGERS, C., *El proceso de convertirse en persona*, Paidós, Buenos Aires, 1974, p. 325.

⁶⁷ "Si iudicium non sit in potestate alicuius, sed sit determinatum aliunde nec appetitus erit in potestate eius, et per consequens nec motus vel operatio. Iudicium autem est in potestate iudicantis secundum quod potest de suo iudicio iudicare: de eo enim quod est in potestate nostra possumus iudicare. Iudicare autem de iudicio suo est solius rationis, quae super actum suum reflectitur, et cognoscit habitudines rerum de quibus iudicat et per quas iudicat. Unde *totius liberatis radix est in ratione constituta*. (*De Veritate*, q. 24, a. 2. Cfr. S.C.G., II, c. 48).