

# Claves antropológicas de la educación personalizada y el *Homo Gaudens* como modelo de hombre

por Estanislao MARTÍN RINCÓN  
Colegio Público «San Ildefonso». Talavera de la Reina (Toledo)

Toda corriente pedagógica tiene como soporte una imagen de hombre sobre la cual se construye. De aquí arrancan los postulados iniciales y los planteamientos filosóficos en los que la corriente se gesta y de los cuales se amamanta; siendo ésta una constatación «asumida unánimemente en los manuales de pedagogía» [1]. En lo referente a la educación personalizada, ella dice de sí misma que

«no es un *método* de educación o enseñanza, sino que es un modo de ver la educación a través de la realidad más profunda del hombre, que es su condición de persona» [2].

Con esta afirmación se indica que al aproximarnos a la educación personalizada, lo estamos haciendo ante un constructo de clara orientación antropológica. En este acercamiento surgen dos cuestiones básicas: la primera es de índole netamente antropológica y consiste en descubrir la imagen de hombre con la cual se trabaja. La segunda es de orientación pedagógica y consiste en saber cuál es la imagen de hombre hacia la que se tiende. Ambos campos

cuentan con aportaciones tan notables como escasas realizadas desde la propia educación personalizada [3]; intentar ampliar las dimensiones de esos campos con nuestra contribución es el objetivo de este trabajo.

## 1. Imagen de hombre con la que trabaja la educación personalizada

En nuestro intento de descubrir esta imagen de hombre nos sale al paso un primer obstáculo que procede del término *personalizada*. La dificultad está en que siendo antropológico nuestro enfoque, el término *personalizada* distorsiona este mismo enfoque. Parece obvio que la imagen de hombre que usa la educación personalizada es la de entender al hombre como persona, pero ahora debemos fijar nuestra atención en el término de *hombre* (*homo*), resistiendo el tirón semántico de *persona*. El término *persona* desemboca necesariamente en un *quien*, en una «sustancia individual de naturaleza racional» según la célebre definición dada por Boecio en el siglo IV.

«El nombre de *persona* tiene, desde el aspecto lógico, un significado univer-

sal, en cuanto que se puede suponerlo en muchos sujetos, en todos los entes personales; pero en sí mismo no es un concepto objetivo, no significa una naturaleza universal que se diga de mu-

chos» [4].

De aquí que lo que ahora nos interese sea la pregunta por el hombre; y la primera pregunta no está en el quién, sino en el que. De entrada, lo que buscamos no son los rasgos que definen el concepto de persona, sino los que constituyen el soporte óntico de la especie. *¿Qué es el hombre?* es la pregunta antropológica por excelencia, y formulada en estos términos viene sirviendo, desde Kant [5], para dar título a un sin fin de obras y estudios, de orientación muy diversa.

Desde un estudio de las principales obras de Víctor García Hoz y de otros autores adscritos a esta corriente, la respuesta cabe ofrecer es que la educación personalizada hace suyos los postulados de la antropología cristiana. A nadie que conozca su obra pedagógica se le escapa que Víctor García Hoz es un pedagogo humanista [6] que, en su dimensión filosófica, entiende al hombre como lo entiende la filosofía cristiana, con una marcada influencia del pensamiento de Sto. Tomás de Aquino [7]. Tras aplicar el análisis de contenido cualitativo a su obra nos aparecen una serie de rasgos que en la discusión filosófica y antropológica del siglo XX han sido fuertemente contestados especialmente desde un rechazo global hacia la metafísica del ser. En todo caso, aceptados o rechazados, hay que decir que, siendo susceptibles de distintas ordenaciones o sistematizaciones, éstos son los rasgos que

el análisis ofrece como los propios de la imagen de hombre con los que trabaja la educación personalizada, y que sin un conocimiento cierto de los mismos se hace imposible de entender, al menos uniformadamente, la antropología y la pedagogía personalistas. Esos rasgos son los siguientes:

## 1.1. Creaturalidad

El rasgo fontal de la antropología de la educación personalizada está en partir de la condición creatural del hombre [8]. En la discusión sobre el hombre estamos ante un postulado de partida que la educación personalizada asume sin demostración posible —por eso es postulado—, pero esto no le resta validez porque frente a él sólo cabría objetar, bien la ausencia de postulados, o bien el postulado contrario. Baste puntar a de arrancar, que anularía cualquier discusión científico-experimental acerca del ser humano, porque la presencia del Creador no está dada y no se puede partir de ella [9], no anula la discusión filosófica. Al menos por dos razones: una porque

«la exigencia inicial de un sistema deductivo es la existencia de un o unos lugares de demostrarse se muestren o postulen» [10];

y dos, porque la existencia de un Dios Creador del hombre y del mundo, además de ser una certeza para la teología, es una conclusión a la cual se puede llegar desde el razonamiento filosófico, como demuestra la historia de la filosofía y del pensamiento clásico [11]. En todo caso hay que decir que la obra de García Hoz siendo exquisitamente aséptica en sus numerosos

estudios experimentales, al tiempo, en cuestiones filosóficas refleja abiertamente las influencias de su pensamiento cristiano, no teniendo ningún reparo en hablar de Dios y del hombre desde la perspectiva Creador-criatura. Así se refiere a Dios como «Aquel por el cual y en quien vivimos nosotros y son todas las cosas» [12]. Y así se refiere al hombre:

«hasta el punto de que puede afirmarse que la atención que Dios presta a cada nueva criatura personal, considerada individualmente, es infinitamente superior a la que concede a todo el universo personal, es una criatura que revista características singulares en el concierto universal de la creación, ya que en la naturaleza humana confluyen y coexisten, en una unidad misteriosa, los mundos físico-material y psíquico-espiritual. El hombre del que habla García Hoz es el hombre del cuerpo y del alma, mas esta expresión no encierra un sentido dualista, sino hilemórfico. Ciertamente el hombre es el «individuo en el que se unen la materia y el espíritu» [18] pero esta unión no puede entenderse como el resultado final del ayuntamiento de dos realidades, *materia y espíritu*. No es que alma y cuerpo convengan en una unión como si fueran dos copríncipios de cuyo acoplamiento resulta un nuevo ser, sino que el alma es lo que hace que el cuerpo sea cuerpo y sea viviente. Según esto, hablar de la unidad del ser humano podría prestarse a confusión, no porque tal unidad no sea cierta, que sí lo es, pero unidad óntica, estructural, unidad en el sentido de terminación, como el resultado de la constitución del ser; no de unidad como el resultado de un proceso de unificación de dos elementos previos [19]. Lo propio de la naturaleza humana no es *tener* cuerpo y *tener* alma, en el sentido de

«La condición del hombre como criatura se revela particularmente con su profunda diferencia entitativa frente a la esencia personal, es una criatura que revista características singulares en el concierto universal de la creación, ya que en la naturaleza humana confluyen y coexisten, en una unidad misteriosa, los mundos físico-material y psíquico-espiritual. El hombre del que habla García Hoz es el hombre del cuerpo y del alma, mas esta expresión no encierra un sentido dualista, sino hilemórfico. Ciertamente el hombre es el «individuo en el que se unen la materia y el espíritu» [18] pero esta unión no puede entenderse como el resultado final del ayuntamiento de dos realidades, *materia y espíritu*. No es que alma y cuerpo convengan en una unión como si fueran dos copríncipios de cuyo acoplamiento resulta un nuevo ser, sino que el alma es lo que hace que el cuerpo sea cuerpo y sea viviente. Según esto, hablar de la unidad del ser humano podría prestarse a confusión, no porque tal unidad no sea cierta, que sí lo es, pero unidad óntica, estructural, unidad en el sentido de terminación, como el resultado de la constitución del ser; no de unidad como el resultado de un proceso de unificación de dos elementos previos [19]. Lo propio de la naturaleza humana no es *tener* cuerpo y *tener* alma, en el sentido de

«Ahora bien, en el conjunto de la creación universal, la creaturalidad humana es sustantiva y esencialmente distinta de la del resto de los seres creados. El estatuto creatural del hombre respecto de los demás vivientes es de privilegio, pues si bien éstos tienen una vida producida «por la tierra o por el agua» [14], al hombre le ha sido concedido «el grado más perfecto de vida» [15], que consiste, según el Génesis, en haber sido creado «*a imagen y semejanza*» del Creador. Este privilegio «no es sólo depender exclusivamente de Dios, sino también ser a imagen y semejanza de Él» [16]. De aquí arranca la condición personal del hombre, de que es imagen de un Dios que, según el pensamiento cristiano, es un ser personal, mejor aún, tripersonal. Esta condición personal exige una creación individualizada para cada nueva criatura. Entre la creación del hombre y la del resto de los estudios experimentales, al tiempo, en cuestiones filosóficas refleja abiertamente las influencias de su pensamiento cristiano, no teniendo ningún reparo en hablar de Dios y del hombre desde la perspectiva Creador-criatura. Así se refiere a Dios como «Aquel por el cual y en quien vivimos nosotros y son todas las cosas» [12]. Y así se refiere al hombre:

«hasta el punto de que puede afirmarse que la atención que Dios presta a cada nueva criatura personal, considerada individualmente, es infinitamente superior a la que concede a todo el universo personal, es una criatura que revista características singulares en el concierto universal de la creación, ya que en la naturaleza humana confluyen y coexisten, en una unidad misteriosa, los mundos físico-material y psíquico-espiritual. El hombre del que habla García Hoz es el hombre del cuerpo y del alma, mas esta expresión no encierra un sentido dualista, sino hilemórfico. Ciertamente el hombre es el «individuo en el que se unen la materia y el espíritu» [18] pero esta unión no puede entenderse como el resultado final del ayuntamiento de dos realidades, *materia y espíritu*. No es que alma y cuerpo convengan en una unión como si fueran dos copríncipios de cuyo acoplamiento resulta un nuevo ser, sino que el alma es lo que hace que el cuerpo sea cuerpo y sea viviente. Según esto, hablar de la unidad del ser humano podría prestarse a confusión, no porque tal unidad no sea cierta, que sí lo es, pero unidad óntica, estructural, unidad en el sentido de terminación, como el resultado de la constitución del ser; no de unidad como el resultado de un proceso de unificación de dos elementos previos [19]. Lo propio de la naturaleza humana no es *tener* cuerpo y *tener* alma, en el sentido de

posesión, sino que la unidad conseguida entre ambos «constituye una sola estructura sustancial» [20]. Hablando con propiedad hay que decir que la naturaleza del hombre es corporeoespiritual. En ambas realidades, cuerpo y alma, y con ambas el hombre es.

Ahora bien el hecho de que en ambos y con ambos el hombre sea no quiere decir que sea del mismo modo. El hombre es por naturaleza psicofísico, mas no es del mismo modo en lo físico que en lo psíquico. El modo en que el hombre es adquiere sesgos distintos según sea en su cuerpo o en su alma. Cuerpo y alma modalizan el ser en planos no equiparables. La primacía ontológica está en el alma porque es inmaterial. La inmaterialidad del alma hace posible que ésta retenga el ser, cosa que no puede hacer el cuerpo porque es cambiante, degenerativo y finito. Ciertamente que alma y cuerpo se necesitan mutuamente para que el hombre sea tal, mas no se necesitan de la misma manera. La explicación hilemórfica de la constitución del ser humano exige que el cuerpo necesite al alma para ser y que el alma necesite del cuerpo para estar y para operar. Un cuerpo sin alma no es un hombre, sino su cadáver, la cosa-cuerpo; un alma sin cuerpo sería un alma sin estancia y además inoperante.

En el orden psicológico y también en el orden práctico la primacía ontológica tiene su correlato en la primacía de la identidad. Aquello que a una persona le hace decir yo es el reconocimiento de su imagen física que se concentra de un modo especial en el rostro, mas el yo no se agota en el cuerpo. El yo es un concepto trascenden-

te porque remite a algo permanente que traspone las fronteras corporales para adentrarse en el mundo espiritual.

«Ese algo permanente en nosotros mismos, lo que nos proporciona nuestra propia identidad, no puede ser material, puesto que variaría constantemente; es necesariamente algo inmaterial» [21].

Por nuestra condición de corpóreos podemos estar en el mundo. Nuestro cuerpo nos sostiene y nos mantiene en él, nos capacita para interactuar con y entre las cosas y nos perpetúa como especie [22]. Nuestra alma hace que vengamos dotados con una serie de impulsos que, sin ser automatismos instintivos ni determinantes, funcionan a modo de tendencias básicas que nos corresponden por pertenecer a la especie humana: tendencia al ser, al conocimiento, al bien, a la belleza y a la felicidad.

### 1.3. Instalación personal en el mundo

Esta criatura corporeoespiritual que es el hombre no vive en el aire ni en reposo, sino que, por su condición corpórea, está instalada en el mundo. Al tiempo, su ser espiritual hace que esta instalación sea de una índole radicalmente distinta a como están instalados los demás vivientes. Basta una simple mirada sobre la realidad viva e inerte para advertir que el hombre, siendo una criatura, no es una criatura más. Unos y otros estamos instalados en el mundo pero nuestra instalación reviste una característica básica: es personal. Con las premisas fundamentales de la creaturalidad y de la corporeoespiritualidad, la antropología de la educación personalizada se ha construido sobre el concepto de per-

sona. Acerca de este concepto se han señalado explícitamente las notas de singularidad, autonomía y apertura, precedidas, implícitamente, por las de dignidad y dinamismo.

#### a) Dignidad

Porque la existencia del hombre es personal, se encuentra éste situado en el mundo no como un viviente o como un objeto más, sino como sujeto poseedor de una superioridad ontológica que no procede de sus resortes físicos, sino de su espiritualidad. «Del espíritu arranca la dignidad de la persona» [23], y así aunque hay toda una serie de animales más fuertes, menos vulnerables, más veloces, más ágiles, estéticamente más vistosos, más longevos... no son ninguna de estas criaturas las que han creado cultura ni las que han dominado sobre la tierra.

#### b) Dinamismo

Por otra parte, nuestra condición de personas lleva implícito el concepto de dinamismo. En el concepto de persona, en cuanto estructura, «se ha tendido a abandonar la concepción *substancialista* para hacer de ella un centro dinámico de actos» [24]. Este dinamismo es posible por una serie de tendencias inscritas en su ser cuyas manifestaciones primeras están en que el hombre actúa. «La inclinación hacia la actividad se considera como algo congénito de la persona, la cual se siente impulsada biológicamente a la acción» [25]. Los trabajos de Gehlen sobre la prematuridad y la escasez de instintos en el hombre han ejercido una gran influencia en la antropología de la segunda mitad del siglo XX en cuanto a ver al hombre como un ser en precario, ser de carencias o de déficits. Los

estudios comparativos con otras especies de mamíferos son incontestables, pero también es cierto que

«el hombre no es sólo *ser defectivo* o *carencial*, sino un ser *necesariamente activo o práctico*; (que) sólo puede sobrevivir si actúa; y vive en la medida que actúa» [26].

En García Hoz esta concepción dinámica de la persona es recurrente, volviendo sobre ella una y otra vez a lo largo de toda su obra. Mas el concepto de dinamismo que él maneja no es un concepto unívoco, sino que se desdobra en un dinamismo *ad intra* y en otro *ad extra*. Por el primero se entiende la persona como construcción, como ser inacabado que necesita de crecimiento y de mejora continuas. Este dinamismo es el que justifica y exige la educación como tarea perfecta. Por el dinamismo *ad extra* el acento se pone en ver a la persona como «principio de actividad», expresión de la cual arranca habitualmente en el tratamiento de diversas cuestiones.

#### c) Singularidad

«Probablemente, la característica de la persona que más resalta las diferencias es justamente la singularidad, que implica separación y distinción, no sólo numérica sino también cualitativa, por la que cada hombre es quien es, distinto de los demás» [27].

La singularidad, entendida como separación numérica hace referencia a la individualidad. Cada persona es un ser único, un individuo. Ahora bien, también las poblaciones de animales y plantas están formadas por individuos. Esto indica que



«*dee dentro* y allí capta la razón de ser de cada realidad y precisamente por- que su objeto es tal razón de ser, el hombre está abierto a la totalidad de lo real. No estamos enclaustrados en un mundo específico, sino que todo lo que es puede ser objeto de nuestro conoci- miento» [39].

El medio del hombre es el universo en- tero; el medio del hombre es la realidad. Como la realidad es muy amplia —Dios, hombres y mundo— se establecen una se- rie de campos con los cuales el hombre en- tra en comunicación e interacción y que dan lugar a otros tantos ámbitos de relación humana: religión, sociedad y cultura.

El aporte de lo relacional y de lo comu- nicativo a la configuración de la estructura personal es de tal calado que al ser huma- no no sólo se le puede definir como ser de relación, como se viene repitiendo desde los albores del pensamiento, sino que la misma noción de persona sería una entele- quía sin esta característica. El personalis- mo, en general, por fundamentearse en los rasgos de individualidad y singularidad, y especialmente el personalismo cristiano, tras enfatizar en estos rasgos, se ha visto en la necesidad de defenderse contra un malentendido de corte reduccionista que consiste en hacer tabla rasa entre *indivi- dualismo* y *personalismo*. Y varios de sus representantes han clamando enérgicamen- te contra ello. Emmanuel Mounier, desde la cárcel, escribe contundente en 1942:

«Entiendo que se hace del personalis- mo el refugio de un individualismo ver- gonzoso. Bien me valía la pena entrar durante diez años, hasta resultar pesa-

Esta posibilidad real de plasmar en ac- tos la libertad metafísica es lo que se en- tiende como libertad psicológica, o capacidad de iniciativa y de elección, y es la que hace que la autonomía no sea un absoluto, porque no siempre el hombre está capacitado para ejercerla de modo pleno y sin restricciones. Por eso cabe decir que la situación del hombre respecto de la nota de autonomía no es ni de absoluto ni de cero absoluto, ya que por una parte «tene- mos potencia de libertad, y no pura poten- cia, sino una potencia ya en alguna medida actualizada» [37], y por otra siempre es posible crecer en libertad.

#### e) Apertura

O capacidad de comunicación. La aper- tura hacia la realidad exterior es, en prin- cipio, una característica de la que participa todo ser vivo, mas la superioridad ontológica del hombre supone también su- perioridad en el campo de apertura y su- perioridad en el modo de relación.

En cuanto al campo de apertura, a di- ferencia de los demás vivientes, «el ser hu- mano se encuentra abierto en principio a todo ente» [38]. A cada especie de seres vivos solamente le interesan las condicio- nes de su medio. Aquello que sea propio de su hábitat es lo único que pone en marcha sus resortes vitales, lo que les mueve a actuar. A los peces les son indiferentes los árboles, a las aves el lecho de los ríos, y a las abejas los glaciares; en cambio, para el hombre todo medio es interesante y atrac- tivo. Nada de lo que hay en el mundo le es indiferente, porque el hombre no tiene un medio específico. El hombre es un ser *inte- ligente*, un ser que

considerar superior» [31], dice García Hoz que:

«*en algún aspecto* cualquier hombre es *eminente* respecto de los demás. Esta afirmación parece averturada (...) y, sin embargo, una observación atenta nos lleva a descubrir sin gran dificultad, en el hombre más grs o anodino, alguna peculiar habilidad de las que sobresale entre los que tiene a su alrededor» [32], si bien esta eminencia personal «sólo al- canza sentido pedagógico en la medida en que pueda manifestarse operativamente» [33].

#### d) Autonomía

La autonomía es el título de propiedad que la persona tiene sobre su yo, por el cual el ser humano viene constituido en centro rector de sí mismo. Esto le permite la posesión y administración del yo. «Por la nota de autonomía la persona es, no de un modo absoluto, principio de sus propias acciones» [34]. Esta nota «tiene su punto de apoyo en la conciencia y en la libertad» [35]. Ahora bien porque la libertad en el hombre nunca es omnimoda, la autonomía tampoco lo es; por eso se dice que el hom- bre es principio de sus acciones mas «no de modo absoluto». Si por libertad entende- mos la libertad trascendental o metafísica, el hombre es un ser absolutamente libre, en cuanto que esta libertad supone «la omnimoda apertura de la persona al ser sin restricción (y) se identifica con la espi- ritualidad» [36]. Ahora bien, si esta *omnimoda apertura* no se traduce en actos concretos, el hombre, sabiéndose ser libre no puede verse ni sentirse como tal, por eso la autonomía, dice García Hoz, no se apoya sólo en libertad, sino también en la conciencia.

detrás de la individualidad humana hay algo más que la unicidad indivisible de cada ser; ese algo más reside en la inter- cambiabilidad. Un árbol puede ser susti- tuido por otro de la misma familia, un animal también. Una persona no. Cada per- sona es insustituible, porque su ser es irreductible al de otro individuo de las mis- ma especie.

«El ser según el cual esta constituida la persona es el de un *sujeto*, el sujeto de su propio existir. No es simple parte de una cosa —la colectividad o la natura- leza, por ejemplo—. Es un ser irre- ductible a otro» [28].

La singularidad, entendida como dis- tinción cualitativa hace referencia a la ori- ginalidad y a la excelencia personal. Por definición la originalidad es la

«calidad que permite considerar a al- guien como *origen* de algo. En tanto que el origen significa el inicio de algo nue- vo, ser original viene a significar ser creador» [29].

mitad del siglo XX» [30].

La expresión *excelencia personal*, ade- más de tener un sentido axiológico eviden- te, posee una acepción ontológica que procede de la nota de individualidad y con- siste en considerar que cada hombre, como individuo, es un ser excelente por el hecho de ser persona. Apoyándose en la afirma- ción de Sto. Tomás de que «en cualquier hombre hay algo por lo que se lo puede

do, que la persona no es más que anarquía sin las comunidades que la realizan» [40].

Y en nuestro país García Hoz:

«Tan sólo una profunda aberración ha podido hacer creer que la profundización de la personalidad empobrecería la comunidad. Por el contrario cuando más profundamente personal llega uno a ser, tanto más ampliamente comunicativo se vuelve» [41].

## 2. Orientación pedagógica

Dice atinadamente el profesor Chozza que el hombre es el ser que «necesita en cierto grado saber lo que él es para serlo» [42]. De aquí que la respuesta a la pregunta por el hombre no brote de la mera curiosidad intelectual ni del afán de saber, sino de la necesidad de conocer la naturaleza del sujeto de la educación para educarlo. Ahora bien, cuando se educa, «siempre se educa a alguien *para* algo» [43]. No saber para qué se educa, o educar para no se sabe qué, es un absurdo y un sinsentido que acarrea además la disolución del concepto de educación. He aquí, pues, que la imagen de hombre con la que trabaja la educación personalizada es vectorial, como vectorial es la educación misma: apoyándose en lo dado tiende hacia lo no dado; partiendo de lo que es quiere conseguir lo que se espera. Se arranca de una imagen de hombre y se busca un modelo. Se plantea así el problema que da sentido a la Filosofía de la Educación, y es el tema del fin o fines de la educación.

Al adoptar el enfoque teleológico, la educación personalizada resuelve la cuestión

del fin diciendo que «el» fin (en singular) de la educación no puede ser otro que el mismo fin del hombre: la felicidad, fin, que de suyo, reviste las características de unicidad, ultimidad y absolutez. El hecho de ser un solo fin y además absoluto y último ofrece una perspectiva de lejanía y de abismo entre la educación —tarea primera, inmediata y urgente—, y la felicidad —fin último, acabado y perfecto—. Ahora bien,

«si la conciencia de la plenitud se sustituye por la vivencia de un bien propiamente humano —aunque parcial o limitado— y experimentalmente accesible, surge la alegría» [44].

Como quiera que «la determinación del fin de la educación (...) da sentido a toda la actividad educativa» [45] y que la alegría, en su vertiente psicológica, es una cualidad humana (don, fenómeno afectivo, valor, virtud...) que no se corresponde con un tipo de actos específicos, sino que el hombre puede encontrarse con ella tras cualquier acción de la cual se derive un bien para sí, la alegría viene a convertirse en el «principio unificador de la vida y de la educación» [46].

Así pues, la alegría, aparente cuestión menor en el espectro filosófico-pedagógico, desde el momento en que se adopta la perspectiva del fin, se nos revela como asunto de envergadura, hasta el punto que sobre ella se puede fundamentar todo un modelo antropológico, justamente el que busca y pretende la educación personalizada: el *homo gaudens*, que viene definido como

«el hombre que sabe descubrir el aspec-

to positivo que hay en todas las cosas, actividades y relaciones, y tiene la fuerza de voluntad suficiente para mantener su actitud positiva, de alegría, frente a cualquier situación en que se pueda encontrar» [47].

## 3. Rasgos básicos del *homo gaudens*

### 3.1. Universalidad

Al hablar de la alegría como unida al fin del hombre el primer rasgo es el de universalidad, que puede entenderse desde dos enfoques: por una parte universalidad significa que el *homo gaudens* es, o está llamado a ser, todo hombre por su ser hombre (enfoque ontológico); por otra, que la alegría, en cuanto fenómeno afectivo afecta a la totalidad del ser y es además susceptible de impregnar cada biografía personal (enfoque psicológico).

El enfoque ontológico nos ha situado hasta ahora ante la naturaleza humana y nos sitúa en este momento ante la naturaleza de la alegría, obligándonos a preguntarnos por el ser de la alegría, por su ¿qué es? Al hacerlo no nos acaba de convencer la idea de García Hoz, repetidamente expuesta de que «la alegría no es un fenómeno sustantivo que pueda existir por sí mismo» [48], ya que alegrarse, dice, «no es una operación en sí misma sino el resultado de una operación» [49]. La alegría, continúa, «se encuentra siempre *en* algo. Ese *en* que sustenta la alegría, no es ni más ni menos que el bien poseído o esperado» [50]. Desde este punto de vista, García Hoz se encuentra con la paradoja de sostener que «la alegría es el fin de nuestras acciones; y, sin embargo, no se puede buscar directamente» [51]. ¿Cómo hay que resolver esta

situación? Según él, la solución es viable: buscando, en lugar de la alegría, el bien que la produce. Esto quiere decir que por alegría no se entiende sino la respuesta afectiva de complacencia ante un bien que entra en el campo relacional del sujeto. No es que pretendamos negar nosotros esta concepción de la alegría, al contrario, la compartimos, pero entendemos que se están mezclando, sin diferenciarlos, los planos ontológico y operativo. García Hoz está adoptando el segundo, basándose en el tratamiento que de esta cuestión hace Sto. Tomás de Aquino, que define a la alegría como descanso y reposo en el bien poseído o esperado [52].

Por nuestra parte vemos que la alegría, siendo complacencia en el bien, es más que eso; sin dejar de ser un fenómeno afectivo, va más allá de la respuesta satisfactoria ante algo que nos resulta grato.

Desde una perspectiva ontológica hay que decir que la alegría posee el estatuto de accidente, mas esto no implica que carezca de entidad suficiente como para caracterizar al hombre, ni que no pueda operar por sí misma, ni que carezca de un contenido propio. La capacidad para la alegría es una determinación adjetiva *propia del hombre* que está en él bajo la índole de accidente, del mismo modo que lo están otras capacidades humanas fundamentales, por ejemplo el habla; es decir de un modo tan esencial y permanente que bien cabe hablar de ella como algo cuasi-sustantivo. La alegría, además de ser provocada por una realidad exterior al hombre, es algo que está en su interior. No se trata de un postizo, ni de algo exclusivamente adquirido por la educación, sino de algo

to al primero: el estatuto y la naturaleza del hombre.

Entendida la educación como perfeccionamiento, resulta de todo punto necesario saber qué es lo que hay que perfeccionar para que el perfeccionamiento pueda ser tal. No es posible entender ninguno de los adjetivos antropológicos: sapiens, iudens, faber... *gaudens* —en nuestro caso—, si an-tes no partimos de un concepto claro del sustantivo, *homo*. El *homo gaudens* necesita saber lo que es, y no tanto por curiosidad intelectual, sino para actuar conforme a lo que es, condición imprescindible para la alegría, pues actuar conforme a lo que no se es, es salirse del marco de lo real.

Hemos visto cómo la aceptación de un estatuto de criatura para el hombre es una cuestión de principio, un postulado de par-tida, pero no lo es en exclusiva. Ahora se-nos descubre, además, como la conclusión razonable y necesaria a la que se llega si antes se ha convenido en que la felicidad es el fin natural del hombre. No puede sos-tenerse que la felicidad sea el fin natural del hombre y negar al Creador. ¿Y esto por qué? Respondemos con Josef Pieper. Cual-quiera que después de examinar la cues-tión del sentido de la vida, llega al punto de entender la felicidad como su fin natu-ral

«se tiene que plantear inevitablemente la pregunta de si el hombre a sí mismo —¿sí o no?— se entiende como criatura o no. Quien responde que no, no puede aceptar la línea de una exigencia natu-ral de felicidad: ello se le debe aparecer como una deshonra al autónomo espiri-tu del hombre. Sólo quien concibe al

ne a coincidir con vocación de verdad. De aquí que desde la *educación personalizada* se haya insistido ampliamente en que «solo hay verdadera alegría si aceptamos sinceramente la realidad» [63] y en que «la autenticidad de la alegría se fundamenta en la verdad» [64]. Hablamos de la verdad metafísica, y también de la verdad práctica en cuanto que la verdad se sitúa en la esfera del bien. Partiendo de esta convergencia entre bien y verdad se puede sostener que «la verdadera alegría no puede basarse en mentiras ni en ignorancias, sino en la aceptación e integración de la vida como es» [65]. Paul Claudel llegó a identificar alegría y verdad: «la alegría y la verdad son lo mismo —afirma—, donde hay más alegría, allí también hay más verdad» [66]. El *homo gaudens*, por tanto, es el hombre de la verdad, el hombre real. Enténdase lo real como lo fáctico o como lo esperado, el *homo gaudens* es el hombre vocado a asentarse en la realidad, el buscador insaciable de la verdad, dinámicamente comprometido con la verdad, en la medida en que le es posible acceder a ella.

### 3.2.1. Conocimiento del estatuto y de la naturaleza del hombre

La realidad más cercana con que cuenta el hombre es su propia naturaleza. Ahora bien, ya se ha apuntado que la naturaleza humana puede entenderse de dos modos: desde los conceptos de hombre (rasgos propios de la especie) y de persona (rasgos propios para situarse en la verdad del hombre; los dos, por tanto, son imprescindibles en la configuración del *homo gaudens*. Atendamos en este momen-

tancia, sino de *ser* alegre» [56]. Estar alegre no hace referencia originaria a la persona, sino a una causa externa que ha desatado la alegría, en cambio, «ser alegre significa un perfil de personalidad, un estilo permanente de mostrarse ante uno mismo y ante los demás» [57], «una condición habitual en el ánimo» [58]. El propio García Hoz liga la expresión «*homo gaudens*» a la idea de permanencia de la alegría [59].

Parece lógico que la permanencia no pueda venir de la mano del distrute de bienes fugaces, aun siendo bienes espirituales; ni siquiera de una sucesión inter-rumpida de los mismos, porque eso sería plantear la alegría desde la utopía. Si aceptamos la posibilidad de permanencia de la alegría, ésta tiene que venir necesariamente por otro camino. Llegados a este punto no nos cabe otra pregunta sino ésta: ¿qué real como lo fáctico o como lo esperado, el *homo gaudens* es el hombre vocado a asentarse en la realidad, el buscador insaciable de la verdad, dinámicamente comprometido con la verdad, en la medida en que le es posible acceder a ella.

### 3.2. Vocación de realidad

Con la expresión *vocación de realidad*, García Hoz se refiere a la «tendencia a conocer y usar tanto la realidad interior que constituye el propio ser de cada uno cuanto el mundo del que formamos parte» [60]. Dado que «la realidad se presenta como algo cognoscible y apetecible al mismo tiempo» [61] y «que en una misma cosa se halla lo verdadero, lo bueno y lo que produce felicidad» [62], la vocación de realidad vie-

que le pertenece por naturaleza, porque no estamos ante una alegría operativa, fruto del obrar, sino ontológica, fruto del ser. Gabriel Marcel se atreve incluso a ir más lejos. En su *Diario Metafísico* llega a decir que «la alegría no es la señal, sino el surtir mismo del ser» [53]. Siendo una determinación esencial sólo podemos admitir la expresión de García Hoz de que la alegría solamente se encuentra en algo, si dentro de ese algo cabe también el ser del hombre, con lo cual, el término «algo» probablemente no sea el más afortunado, porque *algo* incluye en este caso a *alguien*. Ciertamente el mismo García Hoz, aunque no insiste en ello, en alguna ocasión llega a afirmar acerca de la alegría un origen interno y esencial. Así manifiesta que «la alegría es sentimiento de satisfacción, pero también es impulso expansivo hacia los demás» [54]. Es decir, no sólo los actos del hombre son fuente de alegría, sino que la misma alegría es motor de nuestros actos. La alegría, sin necesidad de despojarse de la noción tomista de ser complacencia y reposo en el bien, además puede ser consistada, como escribiera Bergson, como «una marcha hacia adelante» [55]. Por esta razón se nos hace necesario distinguir la alegría como resultado, de la alegría como situación de partida; alegría-deleite, en el primer caso, de alegría-cosmovisión, en el segundo.



hombre, hasta lo hondo de la existencia espiritual, como un ser creado, puede atina-damente pensar que la voluntad espiritual es incapaz de no querer la felicidad» [67].

Así pues vemos cómo para el hombre el olvido de la condición de criatura o de su condición de ser corporeoespiritual supone cercenar la posibilidad de la alegría en su misma raíz: por una parte porque es olvidarse del Creador, que es «la causa de la más profunda alegría» [68]; por otra, porque la alegría misma viene definida, en su acepción más usada, como un movimiento del alma, un dinamismo que interesa a todo el ser con un origen espiritual que la fundamenta de suyo.

### 3.2.2. Religiosidad

Hablamos de la religiosidad antropológica, natural; ese ámbito de relación en el cual el hombre dirige sus ojos hacia la plenitud de la trascendencia.

Desde tres bases argumentales cabe sostener que la religiosidad es un rasgo propio del *homo gaudens*. 1) *La ubicación de la alegría en la misma línea existencial de la felicidad*; es decir, en el campo de la plenitud de la realización personal humana. Si la alegría en todo caso va unida a la participación en el bien, de entre la gama de bienes con los que el hombre entra en contacto, se podría prescindir de cualquiera de ellos, mas no del Bien, con mayúscula, el Sumo Bien, el mismo Dios. Por eso al entender la alegría como el fruto natural que se produce tras cada paso certero que se da en pos de la felicidad, el hombre de la alegría necesariamente tiene que ser religioso, pues la plenitud de la trascenden-

cia, el Bien Total sólo reside en Dios. Esta es la conclusión a la que se llega tras analizar la alegría como don. Y éste es el segundo argumento, 2) *entender la alegría como don*. No se puede sostener que la alegría es un don sin preguntarnos por el dador, y al buscar respuesta, una y otra vez nos hemos encontrado con Dios; desde Aristóteles al pensamiento cristiano; desde filósofos como Kierkegaard a autores de la Psicología de la Personalidad como Philipp Lersch. Según éste, al formular

«la pregunta antropológica, ¿qué sentido tiene la tristeza para la vida humana?, la respuesta tiene que ser la de que en ella se expresa la referencia del hombre a valores de sentido que le llaman a una actitud trascendente y que proporcionan a su existencia apoyo y cumplimiento. El hecho de que esta llamada quede sin respuesta y desemboque en un vacío constituye la melancolía» [69].

Kierkegaard por su parte, dice que «la alegría absoluta es cabalmente alegría en Dios, en quien y del cual tú siempre puedes alegrarte absolutamente» [70].

Un tercer argumento, de rango no menor que los indicados, está en considerar nuevamente que 3) *el hombre vive para ser feliz*, que ha sido creado para ser y para estar alegre. Si esto es así —y el aterrizaje en la alegría ha sido el enfoque teleológico— la reflexión sobre el fin del hombre hace que la alegría aparezca, en primer término, como un elemento genuinamente religioso, pues en el orden de las relaciones entre la criatura y el Creador (y esto es la religión desde un enfoque antropo-

lógico) la alegría es la respuesta debida por la criatura a su Creador. En este sentido cabe decir con toda propiedad que Dios tiene derecho a la alegría del hombre, en cuanto que le ha comunicado el ser justamente para esto, para que sea feliz. De este modo la alegría, sin dejar de ser entendida como un fenómeno afectivo, como el resultado de una actividad satisfactoria o como una característica inherente del ser humano, se nos muestra además como el vínculo de unión entre la criatura y el Creador, el elemento que religa (re-liga) y que obliga (ob-liga) al hombre con el Ser Supremo.

### 3.2.3. Autoconocimiento y autodominio

La estrechísima relación entre autoconocimiento y autodominio hace que se puedan unificar ambos en una sola característica del *homo gaudens*. Puesto que cada existencia se vive en todo caso subjetivamente, no le basta al hombre saber cuál es el estatuto de su naturaleza en el mundo, sino que además necesita saber acerca de sí mismo. La alegría de ser, alegría ontológica, se vive en cada persona, necesariamente, como la *alegría de ser así*. Esta alegría, la alegría de ser así, viene, en todo caso, de la mano del concepto de identidad, y la identidad, subjetivamente, es algo que brota de la intimidad, esa «riqueza interior, real y potencial, que consiste en ser uno mismo» [71].

Cuando Kierkegaard se pregunta «¿Qué es la alegría? O ¿qué cosa es estar alegre?» [72], encuentra como respuesta más atinada la siguiente: «La alegría es ser de verdad *actual* a uno mismo» [73]. Si la alegría,

de suyo, es algo vivo y dinámico, esta alegría que surge del centro mismo del ser, del hondón del alma, de ser uno actual a sí mismo, no encuentra otro modo de vivenciarse sino como un *ensanchamiento del ser*, como un *dar de sí*. Estamos ante ese tipo de alegría que hemos llamado ontológica, porque no brota de tales o cuales actos del hombre, sino de su mismo ser y que no es el resultado sino el motor de las operaciones humanas más personales, aquellas en las que se encuentra implicado conscientemente todo el ser. Esta alegría no puede vivirse sino en primera persona, aunque luego tenga una manifestación externa que a menudo se traduce en actos. Por eso la expresión *dar de sí* tiene también ese sentido relacional de entrega hacia el otro.

### 3.2.4. Conocimiento de la realidad exterior

Nos introducimos en un tipo de nuevo de alegría, la alegría operativa, la que es consecuencia del actuar, que es la que está de fondo en la obra de García Hoz. Con ello atendemos a una serie de notas que hacen referencia al plano exterior del hombre, a sus relaciones con el mundo objetivo en el cual aparecen otros hombres y multitud de objetos.

En primer lugar aparece el conocer como una importante fuente de alegría porque al conocer se da satisfacción a ese anhelo del hombre que consiste en dominar la realidad que lo circunda y «el primer modo de dominar la realidad es conocerla» [74].

En cuanto a los modos de conocer que el hombre usa se pueden distinguir: el co-

Y ello por dos motivos, ambos bien importantes: 1) porque la convivencia es el medio ordinario para desembochar en el amor interpersonal, sin el cual no hay alegría; y 2) porque el autococonimiento, imprescindible en el diseño del *homo gaudens*, no puede darse fuera de la relación social. Sin la convivencia con los semejantes se hace imposible ese dar de sí o ensanchar del ser antes comentado. Al explicar el rasgo 3.2.3 dedicado al autococonimiento habíamos de *dar de sí*, mas ahora tiene lugar preguntarse: dar de sí ¿hacia dónde? La respuesta no es otra que hacia los demás, hacia el otro. Es justamente el encuentro cordial con el otro lo que hace vivir la alegría de ser uno actual a sí mismo.

### 3.3. Optimismo

Al explicar el rasgo de universalidad hemos hablado de la alegría como un accidente esencial al hombre, como algo cuasusustantivo. De aquí se deduce, necesariamente, que la alegría, en sí misma, tiene la consistencia suficiente como para operar por cuenta propia —aun cuando podamos hablar de operaciones que quedaran en el interior del ser—. Siendo así, tenemos que aceptar que la alegría alberga un contenido específico, algún tipo de capacidad humana, que le corresponde de suyo. Pues bien, este tipo de capacidad existe y tiene un nombre: el optimismo. A tal conclusión llegamos, paradójicamente, de la mano del mismo García Hoz. En una de sus últimas aportaciones al *Tratado de Educación Personalizada*, tras manifestar su negación sobre la sustantividad, a renglón seguido, admite que la alegría

«tiene, sin embargo, un contenido propio, el optimismo, que es la firme con-

corporeidad, inteligencia, voluntad, afectividad, imaginación, memoria, creatividad, etc. Si una de las características de la alegría es la de totalidad, pues abarca todo el ser, hemos de pensar que la actividad personal es fuente de gozo precisamente porque «actuar es hacer patente la personalidad propia» [78].

La importancia de la actividad en nuestra vida de hombre es fundamental. En todas las ocasiones en que García Hoz trata sobre nuestro tema, cita una y otra vez a la *Obra Bien Hecha* como fuente principalísima de alegría. Su razón más repetida está en que la actividad bien realizada perfecciona al sujeto que la realiza. ¿Por qué el trabajo bien hecho, lo mismo que la convivencia, que es la otra gran fuente de la alegría que el señala, perfeccionan al sujeto? La respuesta encontrada, profundamente, es ésta: el trabajo se configura como un medio privilegiado de acrecentamiento de la persona, porque además de la obtención de rentas, tiene la virtud de poder ser convertido en un medio de expresión amorosa. Así, y sólo así, puede ser entendido en todo caso como un bien. El trabajo por ser una actividad productiva es transitiva y esta transitividad es lo que posibilita que se materialicen en un producto visible los deseos del bien para otro.

### 3.2.7. Convivencia

Toda vez que hemos situado la alegría en el camino del hombre hacia su plenitud o felicidad, hay que decir que el *homo gaudens* es necesariamente el hombre de la convivencia cordial, pues la nota de socialidad implícita en el concepto de persona hace que el camino hacia esa plenitud no pueda ser recorrido en solitario.

se enfrenta esta propuesta antropológica en sostenen este modelo de vida, como reto educativo. Ante la evidencia de la hosquedad de la vida, ¿cómo se puede justificar al *homo gaudens*? Como es posible, nos preguntamos, que la permanencia de la alegría sea tal?, ¿acaso es posible una alegría que no se agote? Nuestra respuesta es ésta: de modo absoluto, mientras el hombre viva como hijo de este mundo, no. No es posible un permanente distribuir del bien, alegría inacabada, pero sí es posible una indeclinable capacidad de resurgimiento de la alegría. Esto quiere decir que la alegría, si bien no está siempre como dato, sí lo está como posibilidad, cosa que no podrá ocurrir si la alegría no fuera algo esencial al hombre. Si nos volvemos a preguntar por qué siempre está como posibilidad la respuesta la encontramos en que siempre, absolutamente siempre, el hombre es capaz de amar inderrotamente. El hombre podrá encontrarse en su vida con montañas de dificultades que le impidan estar alegre, pero nadie le podrá sustraer la capacidad interior de amar; al menos según el concepto aristotélico de amor, recogido después y elevado a su máxima expresión por la filosofía cristiana, según el cual el amor consiste en «querer el bien para alguien» [77].

### 3.2.6. Actividad

El *homo gaudens* es el hombre activo, entendiendo por activo, no tanto el individuo que hace gran cantidad de cosas, sino a favor de la interioridad de argumentar a favor de la permanencia de la alegría. Como hemos venido manteniendo, la expresión *homo gaudens* sólo puede justificarse desde la permanencia de la alegría. Probablemente el mayor reto con que

nocimiento sensible, especialmente importante y necesario en las primeras etapas de la vida, cuyo resultado es la que García Hoz ha llamado alegría del descubrimiento, alegría de origen sensible, muy cercana al placer, el *conocimiento intelectual*, no más humano que el anterior, pero sí más pleno por afectar a esferas más interiores de la persona; el *conocimiento estético*, importante fuente de alegría, pues con la experiencia estética ocurre lo mismo que con la alegría, y es que, de suyo, es totalizadora respecto del ser personal; y el *conocimiento de la realidad trascendente*: El *sentido de la vida y la contemplación*. El *homo gaudens* distingue, integra y jerarquiza en sí mismo los distintos modos de conocer. En esta jerarquización en los modos de conocer la cúspide viene marcada por la contemplación, que sin dejar de ser un modo de conocer, es algo más: «es un conocer encendido por el amor» [75].

### 3.2.5. Amor

Con el amor, entendido como capacidad de entrega y de donación de sí mismo, nos situamos en una de las notas claves del *homo gaudens*, hasta el punto de poder afirmar que sin amor no cabe hablar de alegría, ni de permanencia de la misma. En algún texto relevante de la *educación personalizada* se afirma que en el «hay siempre, de alguna manera alegría: puede haber amor sin amarura, pero no amor sin alegría» [76].



vicción de que en cualquier situación, cosa o persona hay siempre un bien capaz de anular, o al menos paliar, la influencia negativa del mal» [79].

El optimismo tiene su punto de apoyo en el conocimiento, pero no se identifica con él. Sobre la base de que el conocimiento nos permite aprehender la realidad, el optimismo lo que hace es poner en relieve, resaltar, los aspectos positivos de esa realidad, facilitando la inclinación de nuestra voluntad hacia ellos. Si se nos permite esta licencia, el optimismo viene a ser algo así como la tinte que impregna la inteligencia, por la cual ésta es capaz de captar, de manera destacada, el bien. Y, curiosamente, también el mal. Si el optimismo lo que hace es diferenciar los aspectos positivos de lo real, por contraste, las zonas negativas, al quedar sin tinte se evidencian con más nitidez. Así pues, el optimismo nos aporta una visión global de la realidad y «la visión completa de la realidad conlleva la capacidad de ver todos los aspectos y manifestaciones de la existencia humana» [80]. De esta manera, sin necesidad de forzar el lenguaje ni de aguzar los argumentos, venimos a colegir que el optimismo, en cuanto a modo de percibir la realidad, no se opone al pesimismo. Optimismo se opone a irrealidad, a ilusión, a ingenuidad y a simpleza.

El «optimismo real» es, en palabras de García Hoz, la «base de una antropología del *homo gaudens*». El hombre de la alegría, precisamente por su vocación de realidad, necesariamente tiene que ser optimista. Vocación de realidad quiere decir, en todo caso, reconocimiento de las fronteras que delimitan la realidad dada, mas

quiere decir no sólo eso. La vocación de realidad incluye el perfeccionamiento de la misma. Desde esta perspectiva, el *homo gaudens* no es sólo el que conoce, ama y actúa, sino que precisamente porque conoce la realidad, la ama y actúa en ella, además espera. Es decir, el *homo gaudens* es el que confía indeclinablemente en el mejor de los resultados posibles. Poseer una visión optimista de la vida y del mundo, no consiste en tener «una mentalidad infantil, ingenua y bobalicona, incapaz de ver el mal y el dolor que existen en el mundo» [81], sino de entender que «son realidades que, dentro de su dificultad y aun de su misterio, tienen un sentido que puede ser descubierto y aceptado» [82]. De aquí la existencia y la importancia del componente cognitivo de la alegría y el hecho de que la alegría no se pueda separar de la racionalidad humana. Y de aquí también que el «tipo de hombre que se aspira a formar en una educación personalizada» [83] no sea el insensato incapaz de ponderar las dificultades de la vida, o el ingenuo que entiende la existencia con una alegría frívola, como si fuera un paseo placentero, sino «el hombre poseedor de una firme alegría inteligente, el *homo gaudens*» [84].

Dirección del autor: Estanislao Martín Rincón. C/ José Bárcena, n.º 49. 45600 Talavera de la Reina, Toledo.

Fecha de recepción de la versión definitiva de este artículo: 17.V.2000.

## Notas

- [1] SANTOLARIA, F. (1988) El referente antropológico como clave interpretativa de la teoría educativa, p. 82, en *Actas del II Congreso Internacional de Filosofía de la Educación*. Vol 2 (Madrid, UNED).
- [2] AA. VV. (1997) *Glosario de Educación Personalizada*. Índices, p. 105. Vol. 33 del Tratado de Educación Personalizada (Madrid, Rialp).
- [3] Hay que hacer notar aquí los excelentes estudios que la Dra. Galino Carrillo (1991) ofrece, propios y de otros autores, en el volumen 4 del Tratado de Educación Personalizada, bajo el título *Personalización Educativa. Génesis y estado actual*. Madrid, Rialp.
- [4] FORMENT, E. (1991) Fundamentos filosóficos de la enseñanza de la filosofía, p. 51 en AA.VV. *Enseñanza de la filosofía en la educación secundaria*. Vol. 26 del Tratado de Educación Personalizada (Madrid, Rialp).
- [5] Kant en su Introducción a la Lógica reduce a cuatro las preguntas fundamentales acerca del hombre: «1.ª ¿Qué puedo saber? 2.ª ¿Qué debo hacer? 3.ª ¿Qué se necesita esperar? 4.ª ¿Qué es el hombre?» *Lógica*, p. 20 (Madrid, S.G.E.L.).
- [6] Con el título Víctor García Hoz: un pedagogo humanista, le dedica un artículo el Dr. Altarejos (1999) en la *revista española de pedagogía*, LVII: 212, pp. 9-13.
- [7] Cf. BERNAL GUERRERO, A. (1994) *Pedagogía de la persona. El pensamiento de Víctor García Hoz*, p. 28 (Madrid, Escuela Española).
- (1999) Análisis del Tratado de Educación Personalizada, *revista española de pedagogía*, LVII: 212, pp. 16 y 17.
- [8] Cf. GARCÍA HOZ, V. (1962?) *La tarea profunda de educar*, pp. 14-17 (Madrid, Rialp).
- [9] Cf. MARIAS, J. (1996) *Persona*, p. 174 (Madrid, Alianza).
- [10] LÓPEZ-BARAJAS ZAYAS, E. (1994) *Fundamentos de metodología científica*, p. 119 (Madrid, UNED).
- [11] Cf. FERRATER MORA, J. (1991) *Diccionario de Filosofía*. Voz «Dios», tomo 1, pp. 831-838 (Barcelona, Círculo de Lectores).
- [12] GARCÍA HOZ, V. (1960?) *Principios de Pedagogía Sistemática*, p. 396 (Madrid, Rialp). En esta cita son manifiestas las resonancias paulinas. Cf. Act 17, 28.
- [13] GARCÍA HOZ, V. (1962?) Obra citada, p. 15.
- [14] STO. TOMÁS DE AQUINO. *Suma de Teología*, I, c. 72. Edición de 1994 (Madrid, B.A.C.).
- [15] Ídem.
- [16] RASSAM, J. (1980) *Introducción a la filosofía de Sto. Tomás de Aquino*, p. 62 (Madrid, Rialp).
- [17] MELENDO GRANADOS, T. (1987) *Fecundación in vitro y dignidad humana*, p. 27 (Barcelona, Casals).
- [18] AA. VV. (1997) Obra citada, p. 155, voz «hombre».
- [19] Cf. VICENTE ARREGUI, J. y CHOZA, J. (1993) *Filosofía del hombre*, p. 87 y ss. (Madrid, Rialp).
- [20] AA. VV. (1997) Obra citada, p. 75, voz «cuerpo».
- [21] GARCÍA HOZ, V. (1987) *Pedagogía visible y educación invisible*, p. 19 (Madrid, Rialp).
- [22] Cf. GARCÍA HOZ, V. (1994) Orientación de la sexualidad, pp. 126-130 en AA.VV. *La orientación en la educación institucionalizada. La formación ética*. Vol. 20 del Tratado de Educación Personalizada (Madrid, Rialp).
- [23] AA. VV. (1997) Obra citada, p. 120, voz «espíritu».
- [24] FERRATER MORA, J. (1991) Obra citada, p. 2553, voz «persona».
- [25] DEL VALLE, A. (1991) La enseñanza individualizada y socializada, p. 53 en GALINO CARRILLO, A. y otros. Obra citada.
- [26] MEDINA RUBIO, R. (1994) La interacción institucional entre la educación y el trabajo en la educación personalizada, p. 80 en AA. VV. *La educación personalizada en el mundo del trabajo* Vol. 30 del Tratado de Educación Personalizada (Madrid, Rialp).
- [27] GARCÍA HOZ, V. (1993) *Introducción general a una pedagogía de la persona*, p. 181. Vol. 1 del Tratado de Educación Personalizada (Madrid, Rialp).
- [28] JIMÉNEZ ABAD, A. (1991) Persona, amor y libertad. Una aproximación filosófica desde la educación secundaria, p. 305 en AA. VV. *Enseñanza de la filosofía en la educación secundaria*. Vol. 26 del Tratado de Educación Personalizada (Madrid, Rialp).
- [29] GARCÍA HOZ, V. (1993) Obra citada, p. 181.
- [30] Ídem.
- [31] STO. TOMÁS DE AQUINO. *Suma de Teología*, II-II, c. 103, a. 2, ad. 3.

of man that Victor García Hoz defines as *homo gaudens*, the man of joy. This image of man defines man as a corporeal-spiritual creature placed in the world as a person to be happy. The basic characteristics that distinguish the *homo gaudens* are: universality, reality vocation and optimism.

**KEY WORDS:** Happiness, *Homo Gaudens*, joy, personalized education, Victor García Hoz.

- [70] KIERKEGAARD, S. (1963) *Los lirios del campo y las aves del cielo*, p. 273 (Madrid, Ediciones Guadarrama).
- [71] JIMÉNEZ ABAD, A. (1991) Persona, amor y libertad. Una aproximación filosófica desde la educación secundaria, p. 306, en AA. VV. *Enseñanza de la filosofía en la educación secundaria*. Obra citada.
- [72] KIERKEGAARD, S. (1963). Obra citada, p. 268.
- [73] Ídem.
- [74] GARCÍA HOZ, V. (1994) La formación de la personalidad de referencia para su estudio, *revista española de pedagogía*, LII: 198, p. 217.
- [75] PIEPER, J. (1974) Obra citada, p. 299.
- [76] BERNAL GUERRERO, A. (1994) Obra citada, p. 189.
- [77] STO, TOMÁS DE AQUINO *Suma de Teología*, I-II; c. 26, a. 4.
- [78] GARCÍA HOZ, V. (1988) Obra citada, p. 71.
- [79] GARCÍA HOZ, V. (1995) Obra citada, p. 263.
- [80] GARCÍA HOZ, V. (1988) Obra citada, p. 46.
- [81] Ídem.
- [82] Ídem.
- [83] GARCÍA HOZ, V. (1984) El tipo de hombre que busca la educación, *Escuela Española*, XLIV: 2733, p. 2.
- [84] Ídem.

### Summary: Anthropological keys to personalized education and the *homo gaudens* as model of man

Personalized Education is not a method of education or teaching, but a way of understanding education regarding the personal condition of man. Personalized Education in Spain has been built on a well defined image of man—that of the christian philosophy—and follows a model

- [49] Ídem.
- [50] GARCÍA HOZ, V. (1985) Obra citada, p. 33.
- [51] GARCÍA HOZ, V. (1993) Obra citada, p. 57.
- [52] CÍSTO, TOMÁS DE AQUINO. *Suma de Teología*, I-II, c. 23, a. 4; c. 31, a. 1; c. 38, a. 1.
- [53] MARCEL, G. (1927) *Le journal métaphysique*, p. 230 (Gallimard, Paris).
- [54] GARCÍA HOZ, V. (1984) *Hacia el homo gaudens*. *Escuela Española*, XLIV:2741, p. 2.
- [55] BERGSON, H. (1946) *Las dos fuentes de la moral y la religión*, p. 114 (Buenos Aires, Editorial Sudamericana).
- [56] DOMÍNGUEZ PRIETO, X. M. (1997) Voz «alegría», p. 45 en MORENO VILLA, M. (dir.) *Diccionario de pensamiento contemporáneo* (Madrid, San Pablo).
- [57] ROJAS, E. (1996) *Una teoría de la felicidad*, p. 219 (Madrid, Dossat 2000).
- [58] Íbidem, p. 220.
- [59] Cf. GARCÍA HOZ, V. (1985) Obra citada, pp. 36, 41 y 42.
- [60] GARCÍA HOZ, V. (1993) Obra citada, p. 47.
- [61] Ídem.
- [62] Ídem.
- [63] CIRCULO DE EDUCACIÓN PERSONALIZADA (1993) *Relaciones y tablas de finalidades y objetivos de la educación primaria*, p. 295, en AA.VV. *La educación Personalizada* (Madrid, Rialp).
- [64] GARCÍA HOZ, V. (1987) Obra citada, p. 83.
- [65] FERNÁNDEZ CLEMENTE, E. (1971) Voz «alegría» (III), p. 517, tomo I, en *Gran Enciclopedia Rialp*.
- [66] CLAUDEL, P. (1967) *Lettre à Mme. d'A.*, p. 25, en DILLENSCHNEIDER, C. *Alegría humana y alegría cristiana*, p. 25 (Salamanca, Sigueme).
- [67] PIEPER, J. (1974) *El ocio y la vida intelectual*, p. 242 (Madrid, Rialp).
- [68] IBÁÑEZ-MARTÍN, J. A. (1981) *Hacia una formación humanística*, p. 46 (Barcelona, Herder).
- [69] LERSCH, P. (1966) *La estructura de la personalidad*, p. 53 (Barcelona, Scientia).
- [49] GARCÍA HOZ, V. (1988) *La práctica de la educación personalizada*, p. 146. Volumen nº 6 del Tratado de Educación Personalizada (Madrid, Rialp).
- [32] GARCÍA HOZ, V. (1988) *La práctica de la educación personalizada*, p. 146. Volumen nº 6 del Tratado de Educación Personalizada (Madrid, Rialp).
- [33] GARCÍA HOZ, V. (1988a) *Educación personalizada*, p. 44 (Madrid, Rialp).
- [34] BERNAL GUERRERO, A. (1994) Obra citada, p. 235.
- [35] GARCÍA HOZ, V. (1993) Obra citada, p. 187.
- [36] GARCÍA LÓPEZ, J. (1991) El tema de Dios en la enseñanza de la filosofía, p. 243, en AA. VV.: *Enseñanza de la filosofía en la educación secundaria*. Obra citada.
- [37] IBÁÑEZ-MARTÍN MELLAÑO, J. A. (1989) *Libertad y libertades*, p. 134, en AA.VV. *Filosofía de la educación hoy*. *Conceptos, autores y temas* (Madrid, Dykinson).
- [38] GALINO CARRILLO, A. (1991) La pregunta por el hombre, p. 44, en GALINO CARRILLO, A. y otros *Personalización educativa. Génesis y estado actual*. Obra citada.
- [39] IBÁÑEZ-MARTÍN MELLAÑO, J.A. (1997) Voz «Dignidad humana», p. 167, en GIL COLOMER, R. (ed.) *Filosofía de la educación hoy*. *Diccionario filosófico pedagógico* (Madrid, Dykinson).
- [40] MOUNIER, E. (1988) *Obras completas*, p. 852, tomo IV (Salamanca, Sigueme).
- [41] GARCÍA HOZ, V. (1960) Obra citada, p. 246.
- [42] CHOZA ARMENTA, J. (1982) Unidad y diversidad del hombre, antropología versus metafísica, *revista española de pedagogía*, XLI: 158, p. 15.
- [43] FULLAT I GENIS, O. (1989) *Teleología de la educación*, p. 709, en AA. VV. *Filosofía de la educación hoy*. *Conceptos, autores y temas*. Obra citada.
- [44] GARCÍA HOZ, V. (1995) El fin de la educación, p. 27, en GARCÍA HOZ, V. y otros *Del fin a los objetivos en la educación personalizada* (Madrid, Rialp).
- [45] GARCÍA HOZ, V. (1988a) Obra citada, p. 174.
- [46] GARCÍA HOZ, V. (1995) Obra citada, p. 18.
- [47] GARCÍA HOZ, V. (1985) *Sobre la alegría*. El *homo gaudens*. *Anales de la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas*, 62, p. 43.
- [48] GARCÍA HOZ, V. (1993) Obra citada, p. 57.