

# EL SENTIDO TRASCENDENTE DE LA EXISTENCIA Y LA EDUCACION

por ANTONIO MILLAN-PUELLES  
*Universidad Complutense de Madrid*

Globalmente considerada, la educación presenta un aspecto *formal*, una vertiente *genética* y una perspectiva *teleológica*. La primera de estas dimensiones se corresponde con la esencia misma de la actividad de educar (en su más propia y rigurosa acepción). Baste aquí la advertencia de que en el lenguaje filosófico la voz "forma" designa lo que hace de un modo intrínseco que algo sea lo que es. Así, pues, el esclarecimiento de la esencia de la actividad educativa se lleva a cabo en el plano del aspecto formal, el mismo en el que se inscribe la pregunta: ¿qué es, en suma, la educación?, o, respectivamente, ¿qué es lo que hacen los educadores en tanto que educadores?

Kant ha respondido a esta pregunta al decir que la educación es la humanización del ser humano [1]. Ello implica que el hombre es hombre de dos modos: por naturaleza (innatamente) y por adquisición o apropiación. El educando es ya hombre de un modo puramente natural, y esto equivale a decir que aún no está humanizado en la plenitud o integridad de las virtualidades de su naturaleza. Mucho antes que Kant, Píndaro había dicho algo semejante; y Tomás de Aquino se mantiene en la misma línea al concebir la actividad educativa como el *status perfectus* del hombre en tanto que hombre. Después de Kant, el imperativo de Fichte, "llega a ser el que eres" (*Werde der du bist*), enuncia, en resolución, la misma idea, si bien hay que observar que en el último Fichte el hombre se constituye plenamente como "imagen de Dios".

La perspectiva *genética* se cifra en el conjunto de los medios —tanto los necesarios, como los simplemente convenientes— para la humanización del ser humano. En su etapa actual las ciencias de la educación se mueven preferentemente en esta línea, donde sin duda han logrado valiosas aportaciones (aunque no todas de idéntica relevancia). Incluso se puede hablar de una cierta inflación de los medios educativos, con detrimento del interés por los fines ("organología" frente a "teleología": el hecho ha sido claramente denunciado, bajo el punto de vista filosófico, por H. Woroniecky y J. Maritain).

La urgencia de un replanteamiento *teleológico* de los problemas de la actividad educativa se echa de ver precisamente en el contraste con la mencionada inflación de los instrumentos pedagógicos. Evidentemente, el actual desarrollo de los recursos educacionales constituye una situación en sí misma plausible, y no otra cosa habría, en principio, que decir si se tratase de cualquier otra técnica. Pero todas las técnicas pertenecen a la

esfera de los medios, y esta esfera es radicalmente secundaria. Los medios tienen valor en función, justamente, de aquello a lo que se ordenan. La posibilidad de un "tecnocratismo" inmanentista se convierte en una necesidad inevitable cuando los medios se cierran sobre sí mismos, adquiriendo un valor en sí que les impide toda referencia teleológica. De esta suerte, el hombre deja de ser el dueño de sus propios recursos y se vuelve esclavo de sus instrumentos. (La escuela de Frankfurt tiene, en este sentido, la lucidez mental de una honrada denuncia ética, aunque no haya conseguido formularla en sus más profundas dimensiones).

Mas tampoco los fines —en plural— satisfacen las exigencias teleológicas en la plenitud de su sentido. De una manera cabal, ésta remite necesariamente a algún Fin Absoluto. Lo que debe decirse de cada uno de los fines relativos se ha de afirmar, igualmente, del conjunto de todos ellos. La suma de los fines relativos es también relativa, y ningún objetivo tiene un valor absoluto si se desgrana en una pluralidad de dimensiones mutuamente complementarias o de entidades individuales. Así se explica que las exigencias teleológicas desemboquen en una teología, donde Dios, a la vez que aparece como el Fin Absoluto (irrestringido, incondicionado), es también el más radical u originario de todos los Principios.

En su inflexión teleológica, la filosofía de la educación acaba, en suma, por constituirse en teología de la humanización del ser humano. (Aquí la voz "teología" está tomada en su sentido filosófico, pura y simplemente natural. No se trata, por tanto, de teología de la fe, sino de mera teología filosófica, atendida exclusivamente a las puras exigencias naturales de la razón humana y sujeta, por ende, a las mismas limitaciones que condicionan su uso y restringen su alcance). Ello es posible porque el "humanismo inmanentista" no es la única —ni la más fundamental y coherente— explicación filosófica del ser peculiar del hombre. Más aún: el humanismo inmanentista reduce nuestra entidad a sus más bajos niveles: lo que del hombre queda cuando éste no fundamenta su limitada dignidad de persona en la incondicionada dignidad del absoluto ser personal divino. (Adviértase que la noción de dignidad, aunque ciertamente se refiere a valores en sí y por sí, difiere de la noción de lo Absoluto, por lo cual es posible una dignidad relativa, en oposición a la dignidad incondicionada que atañe a lo Absoluto únicamente, identificándose con él).

La apelación a Kant para justificar la reclusión en el humanismo inmanentista no es enteramente correcta. En el pensamiento kantiano hay factores metodológicos e ingredientes de índole doctrinal que se oponen a ello. El intelecto "ectípico" del hombre remite en Kant al intelecto "arquetípico" o divino; y, a su vez, ya en la ética o filosofía moral, Kant recupera a Dios como un postulado práctico ineludible (juntamente con la libertad y con la inmortalidad del alma humana).

Ahora bien, no es preciso adoptar los puntos de vista propios de la concepción filosófica de Kierkegaard para advertir que en el pensamiento kantiano el ser de Dios está relativizado por los valores propios de la ética. Ese Dios consiste únicamente en el fundamento absoluto de las leyes morales. Dicho con otros términos: el Dios de Kant es un ser puramente moral, de tal modo que no posee función alguna independiente de ese mismo cometido (también como "sancionador" de las conductas permanente en el mismo plano). Y ello quiere decir no solamente que se trata de un Dios al cual se accede por la mediación exclusiva de la ética, sino también que ese Dios carece de toda auténtica significación real —extraobjetiva— en la esfera de los intereses peculiares del conocimiento teórico.

La filosofía de la educación queda incompleta —o, mejor dicho, radicalmente insuficiente— si prescinde del nexo del ser humano con Dios. Este nexo puede llamarse

religión” en el más amplio sentido de la palabra. Pero entonces es claro que la “educación religiosa” no consiste en la educación de los “sentimientos religiosos”, y ello por dos razones: 1.<sup>a</sup>, porque el nexo hombre-Dios no es, por su propia esencia, un sentimiento, ni tampoco lo que se llama una emoción o un estado de ánimo, sino algo objetivamente previo a todo eso y que no implica de suyo ninguna situación emocional; 2.<sup>a</sup>, porque, además de no consistir esencialmente en ningún sentimiento, la relación hombre-Dios no se limita tampoco a la esfera de la moral. La insuficiencia del pensamiento kantiano en este punto deriva precisamente —como antes quedó indicado— de su esencial *eticismo*, es decir, de su “practicismo”. Si la religión no está provista de un sentido teórico —o, equivalentemente, si se la toma como una actitud fundamentalmente práctica—, el hombre queda incapacitado para abrirse a Dios en la contemplación como captación de su Verdad, y esto implica, en definitiva, que el encuentro hombre-Dios deja de darse en el nivel más puramente personal: aquel donde las personas entran directamente en relación con tales personas y con independencia, por lo tanto, de sus logros y actividades.

Dentro del ámbito de la teoría filosófica de la educación religiosa, son, a mi modo de ver, de una especial importancia las cuestiones que atañen al sentido de la libertad. Me limito a ofrecer algunas indicaciones:

1) La “libertad trascendental” —en la acepción de Heidegger— hace posible que nuestro espíritu se eleve, intelectivamente, hasta el Ser Absoluto y, volitivamente, hasta el Bien Infinito. En tanto que infinitud —ontológica y axiológica— del objeto de nuestro espíritu, la libertad trascendental que éste posee resulta intensivamente concentrada en sus actos de concebir y amar a Dios. Heidegger no ha desarrollado esta doctrina, pero sus bases, que ya están en Aristóteles [2], nos conducen a ella si procedemos de una manera consecuente. Sólo hace falta mantener el rigor en la deducción, sin menoscabarlo en forma alguna.

2) La “libertad de albedrío” —la única en la que se piensa habitualmente cuando se habla de la libertad propia del hombre— nos remite también a Dios como su íntimo origen personal. Ciertamente, esta libertad nos da un poder por el que somos origen de un sector de nuestras operaciones. Merced al libre albedrío, el hombre es dueño de sus propios actos [3]. Y, sin embargo, es igualmente cierto que ese poder nos trasciende, en tanto que ninguno de nosotros es realmente su origen. Ningún hombre se da a sí mismo su libertad de albedrío, sino que se encuentra ya con ella de un modo tan natural —es decir, tan innato— como el correspondiente a otra cualquiera de sus propiedades específicas. Así, pues, nuestra libertad de albedrío es ontológicamente *dependiente* de la absoluta libertad de Dios, en la que estriba su más hondo origen. Esta dependencia ontológica no se opone a su ser, sino que lo hace viable cabalmente en su índole de auténtica libertad. (Dicho de otra manera: la libertad que Dios confiere al hombre es efectiva, no ilusoria o meramente aparente, y, por lo mismo, no es tampoco ilusoria o meramente aparente, sino efectiva, la dependencia de esta libertad —condicionada y finita— respecto de la absoluta Libertad que se identifica con Dios).

3) Finalmente, la “libertad moral” —como libertad no innata, sino adquirida— hace de Dios, el máximo bien común, el objeto al que tiende libremente la potencia humana de querer. Es la máxima altura a la que nuestra voluntad puede elevarse, y merece efectivamente el nombre de libertad, sin ninguna reserva ni limitación, por liberarnos, en nuestras actividades volitivas, de todo cuanto aminora la amplitud del horizonte objetivo de estas mismas actividades.

En definitiva, la tarea de educar encuentra aquí su posibilidad teleológica suprema. La humanización del ser humano es, en último término, una “divinización” en el sentido en

que esto es viable para el hombre a través de la perfección de su facultad de querer, llevada al máximo de su natural capacidad. (Naturalmente, la divinización así alcanzable es una realidad muy inferior a la asequible mediante la "gracia sobrenatural", pero, no obstante, su nivel es muy superior al de cualquier perfeccionamiento puramente humanístico).

*Dirección del autor:* Antonio Millán-Puelles, Departamento de Metafísica, Facultad de Filosofía y Ciencias de la Educación, Edificio A, Ciudad Universitaria, Madrid-3.

#### NOTAS

[1] *Der Mensch kann nur Mensch werden durch Erziehung*, cf. *Über Pädagogik*. Einleitung.

[2] Cf. *De Anima*, 431 b.

[3] *Suorum actuum dominus*, cf. TOMAS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q. 1, a. 1.

SUMARIO: La educación puede ser considerada desde una triple perspectiva: formal, genética y teleológica. La dimensión formal es el esclarecimiento de la esencia de la actividad educativa. Para Kant la educación es la humanización del ser humano y, antes que él, Tomás de Aquino concebía la actividad educativa como el *status perfectus* del hombre en cuanto hombre.

La perspectiva genética supone el estudio del conjunto de medios —tanto necesarios, como convenientes— para la humanización del ser humano.

Por último un punto de vista teleológico supone el estudio de los fines de la educación. Ahora bien, como los fines relativos remiten necesariamente al Fin Absoluto, la teleología desemboca en una teología filosófica. Dentro de este ámbito, son de especial importancia las cuestiones que atañen al sentido de la libertad.

*Descriptor:* Educational Ends, Freedom, Human Existence and Dignity, God in education.