

# LIBERTAD TRASCENDENTAL Y EDUCACIÓN SOBRE EL MODELADO EN EDUCACIÓN

JOSÉ MARÍA BARRIO

The "transcendental freedom" is proper of the personal being, free and intelligent. This key concept of Heidegger ("transzendentalen Freiheit") is reelaborated by Millán-Puelles with Thomas Aquinas' contributions, mainly Aquinas' theory on the properties of transcendental being ("ens transcendentalis"). This reelaboration is relevant for the discussion about the importance of educational paradigms. A human person is something "open" to the being and value and consequently, to educate is to communicate values through personal paradigms.

## 1. Introducción.

Entender a fondo la importancia del modelado en educación exige detenerse en ciertas reflexiones de índole ontológica y antropológica que serán objeto prioritario de atención en estas páginas. Un buen modo de ilustrar dicha importancia puede ser advertir la índole "abierta" de la persona humana, algo que ha sido teorizado de una manera particularmente radical por Heidegger, a través de su análisis del concepto de *Weltoffenheit*. Antonio Millán-Puelles ha reelaborado, a partir de Aristóteles y Tomás de Aquino, algunas de las intuiciones más sustantivas contenidas en dicho análisis. La noción de *apertura al mundo* –categorizada también como *libertad trascendental*– entiendo puede proporcionar los elementos teóricos más apropiados para recuperar un viejo asunto pedagógico relegado hace no poco tiempo a un injusto ostracismo. El presente trabajo trata de articular estas categorías con lo que pienso debe constituir la base de todo empeño educativo: ofrecer al educando modelos de conducta que constituyan referencias concretas –personales– para el uso de su libertad. Para lograr este objetivo comenzaré mostrando, por un lado, la socialidad como característica antropológica fundamental y, por otra parte, que el hombre necesita aprender a comportarse como lo que es.

## 2. Personalidad y "extra-versión".

Aristóteles dijo que el hombre es un "animal social"<sup>1</sup>, no puede desarrollar su vida de una manera aislada: necesita de la ayuda de sus congéneres. Justamente esa ayuda (*subsidium*) es lo que constituye formalmente la sociedad (*societas*). Como señala Millán-Puelles, los socios no lo son sólo por vivir unos junto a otros sino por la ayuda que mutuamente se prestan para conseguir un mismo objetivo. "En su acepción más estricta, el término 'sociedad' significa un conjunto de personas cuya unidad se debe a un fin común (...). La coincidencia de las voluntades de los elementos del conjunto es una 'unidad moral' (no un nexo físico que las enlace entre sí según el modo en que las partes de estos elementos se mantienen unidas). De ahí que la sociedad reciba el nombre de 'persona moral', por analogía con la 'persona física' y únicamente en virtud de esta pura y simple analogía, que incluye una irreductible diferencia esencial"<sup>2</sup>.

El pensamiento moderno oscila intermitentemente entre los dos polos del siguiente dilema: la afirmación del hombre como un átomo absoluto, según la tesis del individualismo ilustrado, por una parte, y, por otra, cierta interpretación del ser social humano que deprime al máximo su propia individualidad. Tal es el caso, por ejemplo, del positivismo comteano que, en este punto, coincide con el planteamiento hegeliano. "El hombre propiamente dicho no existe", afirma Comte; "es la Humanidad lo que puede existir, ya que la integridad de nuestro desarrollo, sea cualquiera el aspecto que de éste se considere, se debe a la sociedad. La causa de que la idea de *sociedad* continúe pareciendo una abstracción de nuestra inteligencia es el antiguo régimen filosófico, porque lo cierto es que ese carácter pertenece a la idea de *individuo*, al menos en nuestra especie"<sup>3</sup>.

De mayor amplitud de miras, la noción de persona en Boecio recoge bien la peculiaridad ontológica del hombre como individuo (*individua substantia*) y su virtual apertura –cognoscitiva y desiderativa– hacia lo otro-que-él (*rationalis natura*). Dicha apertura está ya implícita en la

<sup>1</sup> Aristóteles, *Política*, I, 2, 1259.

<sup>2</sup> A. Millán-Puelles, *Léxico Filosófico*, Madrid, Rialp, 1984, 528, (cit. *Léxico*). Afirma también R. Spaemann: "La conocida proposición aristotélica 'el hombre es por naturaleza un animal político' no quiere decir que viva, como las hormigas o las abejas, en unidades sociales, sino que sólo logra realizar su naturaleza conviviendo con los demás en una comunidad política": "La ética como doctrina de la vida lograda", *Atlántida*, 1990 (1, 3), 24.

<sup>3</sup> *Cours de philosophie positive*, cap. III n. 55, citado por Millán-Puelles, *Léxico*, 533.

noción griega de persona como *prósopon*. Refiriéndose a esta respectividad señala Ballesteros: "La admisión de derechos inalienables (...) y por parte del propio titular, implica una concepción de persona distinta de la liberal como mónada aislada y autosuficiente, y de la tardomodernista como 'máscara lúdica'. Requiere la comprensión de la persona de acuerdo con su terminología originaria, como *prósopon*, como ser abierto a lo real, como relación con el Origen, con los otros, con la naturaleza"<sup>4</sup>. La naturaleza racional, en efecto, proporciona al hombre una respectividad de la que carecen los seres inertes y los cognoscentes inferiores. En éstos, la inepticia para autotrascenderse —que no les supone realmente privación alguna, puesto que su forma sustancial no posee el grado de inmanencia suficiente para ello— les confiere una índole isolativa que les hace estar como reclusos en su mero ser físico. El yo humano, por el contrario, está vertido hacia el no-yo. Esta no-obturación conviene a la persona en virtud de aquello que le es más propio y formal, a saber, la inteligencia y la voluntad, una suerte de "aberturas" en su ser "físico" —por mejor decir, en su naturaleza— que le permite estar abierto a la totalidad de lo real, no de un modo material sino en la forma de poder, en cierto sentido, apropiárselo. La persona humana, en fin, experimenta una originaria "tensión" hacia el ser en general. Justo por consistir en una no-sujeción total al propio ser físico, a la capacidad respectiva, vista desde su ángulo positivo, bien se le puede denominar *libertad trascendental*, como hace Heidegger. Por otra parte, esto ya lo había detectado Aristóteles. Afirma, en efecto, el Estagirita que el alma humana es, "de alguna manera, todas las cosas"<sup>5</sup>, porque todas las puede conocer y a todas puede abrirse la capacidad volitiva.

Tomás de Aquino completó esta noción con su teoría de las propiedades "trascendentales" del ser. Entre ellas, interesan especialmente aquí la verdad y la bondad ontológicas, realmente idénticas entre sí y con el acto de ser (*actus essendi*), del cual se distinguen sólo lógicamente (*quoad nos*), haciéndonos explícito algo que ya está implicado en su misma realidad; en concreto, que no hay nada en el ente, en principio, que haga contradictorio su ser entendido o que haga imposible su ser querido. El ente en tanto que ente (*ens qua ens*) posee de suyo, aunque sólo de manera virtual, la índole de objeto posible de una aprehensión cognoscitiva verdadera y la de objetivo posible de una apetición co-

<sup>4</sup> J. Ballesteros, *Postmodernidad: decadencia o resistencia*, Madrid, Tecnos, 1989, 147. J. Ferrer Arellano caracteriza a la persona como *subsistens respectivum* en "Persona y respectividad", *El problema del hombre* (Memorias del XIII Congreso Internacional de Filosofía, vol. II), Universidad Nacional Autónoma de México, México D.F., 1963, 125-138.

<sup>5</sup> Aristóteles, *De Anima* III, 8, 431 b 21 y 5, 430 a 14 y ss.

recta. El *verum* y el *bonum transcendentale*, como propiedades consecutivas del acto de ser (se siguen o son consecuencia de él), se benefician también de la analogía de éste: pueden darse según grados de intensidad mayor o menor dependiendo de la categoría ontológica de cada realidad, es decir, de su mayor o menor actualidad o perfección entitativa.

En consecuencia –y aquí es decisivo subrayarlo– estas propiedades trascendentales no convienen al ente por su situación fáctica de ser objeto u objetivo, sino por tener la aptitud correspondiente, o sea, por poder serlo. Cuando de hecho esta virtualidad ontológica del ente para ser inteligido o apetecido se corresponde con una intelección o apetición actual, el sujeto de tales actos queda, por decirlo así, impregnado del ser intencional de las realidades que conoce o quiere. Ello no quiere decir que al conocer o al querer algo lo des-realicemos, lo destruyamos, sino que nos enriquecemos con ese algo en la forma de posesionarnos intencionalmente de su realidad<sup>6</sup>.

Ahora bien, la relación de la subjetividad con la realidad transobjetual no es exactamente la misma cuando se trata de una intelección que cuando se trata de una apetición.

### 3. La mutua apertura de la inteligencia y el ser: *libertas transcendentalis-verum transcendentale*.

Al conocer algo engendramos en nosotros, no una copia material, sino una semejanza intencional de lo conocido –bien sea la especie sensible, bien la inteligible, también llamada *verbum*– de manera que mediante ella asimilamos la forma de lo conocido (lo sentido o lo inteligido). Valga decir que la "introyectamos" en nuestra subjetividad, haciéndola de alguna manera semejante a nosotros. Esto no significa necesariamente que todo conocer, en nuestro caso, sea un modo de antropomorfizar. Al conocer aprehendemos algo ajeno en tanto que ajeno (la forma de lo conocido), bien que lo hacemos mediante la conformación

<sup>6</sup> Cognoscitivamente, en concreto, lo que ocurre es que engendramos en nosotros "semejanzas" intencionales de las cosas que conocemos. Como es bien sabido, estas semejanzas son lo que los escolásticos tomistas suelen denominar "especies" (*speciei*, que a su vez procede de la palabra latina *speculum*, espejo). Las especies, entonces, *reflejan* en nosotros lo que las cosas son: bien su lado sensible, si son especies sensitivas (imágenes), bien su aspecto inteligible, si se trata de especies intelectuales (especies inteligibles impresas o expresas, éstas últimas también denominadas "conceptos"). Tomás de Aquino describe el conocimiento diciendo que es la unión intencional, no física, del cognoscente en tanto que cognoscente con la forma de lo conocido en tanto que conocido.

de una semejanza suya en nosotros, apropiándonoslo mediante la especie que engendramos. La razón de esto es que todo lo que es recibido lo es según el modo del recipiente (*quicquid recipitur ad modum recipientis recipitur*); al conocer algo, en cierto modo lo hacemos "nuestro" mediante una especie, que no es, por cierto, el tema primario de nuestra aprehensión; puede serlo posteriormente, en el acto de la reflexión estricta, o puede ser, oblicuamente, co-tema en el mismo acto directo cognoscitivo de la cosa, si bien en esta modalidad sólo de manera consectoria o concomitante<sup>7</sup>. (La especie, como tal, no puede ser conocida directamente, sino sólo por reflexión. No es el objeto que conozco –*obiectum quod*– sino aquello mediante lo cual –*subiectum quo*– lo conozco).

El axioma aristotélico *anima est quodammodo omnia* significa, en definitiva, que el espíritu humano, debido a un alto grado de inmanencia vital que le capacita para poder realizar operaciones que son sustancialmente independientes de la materia, puede recibir cognoscitivamente el ser intencional de cualquier realidad, y ello, en último término, porque no hay nada en lo real que lo impida radicalmente. La apertura trascendental del espíritu humano hacia el mundo, caracterizada por Heidegger como *transzendentalen Freiheit*, sólo puede ser cumplida gracias a la respectiva apertura que a las cosas mismas les confiere su acto de ser, por virtud del cual poseen una suerte de originaria plasticidad para verse hacia el sujeto humano, ante el cual *pueden* manifestarse. Ahora bien, como dice Millán-Puelles, "la *veritas ontologica causalis*, como aptitud que todo ente posee, justo en tanto que ente, para ser conocido por un entendimiento que no lo produce, no es formalmente patencia o des-ocultación (*Unverborgenheit*), sino aptitud, capacidad o posibilidad radical de manifestarse. Ser-inteligible no es idéntico a estar-siendo-aprehendido por un intelecto limitado. *Ens et verum convertuntur* significa que todo ente es, en tanto que ente, verdadero: apto para ser entendido (sin quedar exhaustivamente comprendido) por un entendimiento finito, lo cual equivale a que todo ente, no por otra razón que por su propia entidad, es manifestable o presentable a una mente finita; pero manifestable o presentable no es lo mismo que efectivamente manifiesto o realmente presente"<sup>8</sup>.

<sup>7</sup> A mi modo de ver, la explicación más profunda de la actividad autotematizante del entendimiento humano en sus diversas inflexiones se debe a A. Millán-Puelles, "El ser de la tautología subjetiva", *La estructura de la subjetividad*, Madrid, Rialp, 1967, 320-376.

<sup>8</sup> A. Millán-Puelles, *Teoría del objeto puro*, Madrid, Rialp, 1990, 119. En cambio, "la patencia *in actu* es necesaria, para todo ente en cuanto ente, respecto del Lógos absoluto, pero en definitiva ello se debe al carácter absoluto de este Lógos, no a su logicidad, ni a que el hallarse presente o manifiesto a Él constituya el ser de la

Por tanto, la condición de posibilidad de la apertura intencional de la subjetividad al ser es que éste no se retraiga a aquélla, pero también que no se contraiga exclusivamente a su situación de ser objeto o, lo que es lo mismo, que la índole de objeto que el ser pueda revestir *de facto* no haga opaco justamente su lado transobjetual. El error de Kant, a mi juicio, es pretender mostrenco ese lado transobjetual, de manera que no cabría su versión objetual sin que la subjetividad le otorgara de manera espontánea (*a priori*) la posibilidad correspondiente. La consecuencia de este decisivo terciar de la subjetividad sería que lo transobjetual, en último término nunca llega a serme dado. De las cosas sólo conozco lo que previamente he puesto en ellas, o, dicho de otro modo, sólo el fenómeno es objeto, sólo conozco apariencias, no realidades. Para no caer en contradicción, debo "sospechar" que hay algo detrás, pero esta sospecha es un "pensamiento", no un "conocimiento", en el sentido kantiano de estas expresiones, el que el regiomontano formula en la doctrina de la subrepción trascendental de la razón pura. "La afirmación kantiana de las cosas en sí –subraya Millán-Puelles– es la tesis de algo que no podemos en manera alguna conocer, sino tan sólo pensar. Tal es el prejuicio anti-realista que en Kant funciona como contrapeso de la tesis de las cosas en sí: un prejuicio que no sólo es anti-realista, sino antimetafísico también, pues una efectiva metafísica no puede, en su orientación a lo real *ut sic*, construirse con pensamientos que no sean a la vez conocimientos"<sup>9</sup>.

#### 4. La peculiar apertura del querer como "éxtasis".

La correcta descripción de la vivencia de un acto de querer testimonia, como uno de sus aspectos fenomenológicamente más notables, el que en él no se da, en rigor, una asimilación del objeto por parte del sujeto, sino un "asimilarse" de éste respecto al objetivo. El movimiento de

---

entidad, dado que ni siquiera los *non entia* dejan de manifestarse o presentarse al conocimiento absoluto" Recuérdese también aquella concepción agustiniana del *Deus veritas*: "Nosotros conocemos las cosas porque son, pero ellas son porque Tú las conoces".

<sup>9</sup> A. Millán-Puelles, *Teoría del objeto puro*, 46. "(...) Lo que en definitiva impide todo humano conocimiento de las cosas en sí –de su existencia, no menos que de su esencia– es en Kant el relativismo de su modo de concebir al conocimiento sensorial. En la versión kantiana la experiencia no alcanza ningún 'en sí': está necesariamente recluida en el mundo de los fenómenos, los cuales, aunque basados en las cosas en sí, no las hacen patentes, antes por el contrario, las ocultan. Poco importa que en calidad de fundamentos del conocimiento sensorial y, por tanto, de los fenómenos, ponga Kant las cosas en sí como 'objeto trascendental'".

la *orexis* es inverso al de la *nóesis*. Se trata de un dinamismo no de introyección sino de éxtasis. Dicho con otras palabras, no es apropiación sino enajenación: la subjetividad se "enajena" de algún modo para verse hacia lo real. No puede interpretarse, con todo, este salir fuera de sí al modo en que Hegel habla de la alienación como momento negativo del proceso dialéctico; no estamos ante un éxtasis ontológico. Como en el caso del acto cognoscitivo, el movimiento apetitivo también es intencional e inmaterial.

Quizá lo más relevante para nuestro interés actual –la fundamentación ontológico-antropológica del modelado en educación– es advertir la doble modalidad que adquiere la tensión apetitiva en relación al tipo de realidad que le hace de tema o polo intencional. Aunque esencialmente posea la misma índole –la de una tensión apetitiva– ésta no tendrá las mismas características cuando su tema sea una realidad personal y cuando lo sea una realidad no personal. Una subjetividad orécticamente instada por otra subjetividad tiene un éxtasis muy superior. Si el polo intencional de mi acto de querer es también un centro personal, otro "yo", la tensión es más completa, puesto que mi intencional asimilarme a él encuentra mayor adecuación. Por el contrario, no me enriquece tanto la tensión hacia una mera "cosa"; el éxtasis no se cumple debidamente porque falta la adecuación. Dicho de otro modo, si el tema de mi querer son objetos, mi asimilación a ellos es reductiva para mí, que soy sujeto, mientras que si quiero a un sujeto, el asimilarme a él es, para mí, en tanto que término *a quo* de la tensión, creativo; abro mi subjetividad a una plenitud mayor porque el polo intencional de mi querer es, a su vez, otro ser abierto al mundo. Puesto que toda *orexis* es un modo de asimilarse al polo *ad quem* de la tensión, puede decirse que la relación con meras cosas es "cosificante", mientras que la relación con personas es plenificante, en la medida en que los sujetos implicados se personifican más (obvio decir que no en sentido ontológico sino ya, aquí, moral, según ha señalado Millán-Puelles<sup>10</sup>).

Con el querer pasa lo contrario, en este sentido, que con el conocer. Es mucho más perfecto el conocimiento de "cosas" que el de personas, bien que ni tan siquiera aquél, por detallado que sea, puede llegar nunca a ser, en nuestro caso, plenamente exhaustivo. Para conocer perfectamente aún el objeto más simple o burdo –como explica Millán-Puelles– tendríamos que conocer plenamente su esencia y su relación con todas las demás esencias reales, puesto que cada una de estas conexiones forma parte de su propia realidad. En definitiva, tendríamos que ser cognos-

<sup>10</sup> Millán-Puelles, "La formación de la persona", en VV.AA., *El pensamiento filosófico-pedagógico de Jacques Maritain*, Madrid, Fundación Universitaria San Pablo-CEU, 1988, 62.

centes perfectos<sup>11</sup>. Ahora bien, es imposible que se verifique un conocimiento perfecto en un ser que, aun siendo personal, no es perfecto, ni como ente ni como persona<sup>12</sup>. Pero aún menos perfecto será, para nosotros, el conocimiento, no de una cosa, sino de una persona, pues las personas tienen intimidad, vida interior, al contrario que las "cosas", que

<sup>11</sup> Millán-Puelles, *Léxico*, 591-592. "La adecuación de nuestro espíritu a la realidad que le es objeto no puede darse de una manera absoluta. Ningún ser manifiesta por completo a nuestra potencia de entender. La adecuación de nuestro entendimiento a la realidad por él captada es siempre incompleta, relativa, porque, dada la limitación de nuestro espíritu, no podemos captar la totalidad de los aspectos de lo que en cada uno de los casos se nos hace patente. Sea cualquiera la índole de lo que hace de objeto de nuestra facultad intelectual, sería preciso, para conocerla íntegramente, conocer también sus relaciones con las demás realidades, vale decir, conocer plenamente todos y cada uno de los seres, lo cual es cosa que sobrepasa los alcances no ya sólo de nuestra potencia intelectual, sino los de todo entendimiento limitado".

<sup>12</sup> El ser personal es el modo más alto de ser posible, por las razones aludidas. Ahora bien, la personalidad es, como ha sido subrayado por algunos autores tomistas, una perfección pura o trascendental y, como tal, susceptible de darse según grados analógicos de intensidad mayor o menor, por ejemplo, J. Ferrer. Indudablemente, el modo de ser persona en el hombre no es el mismo que el modo en que Dios es persona. La personalidad en el hombre es posible como apertura trascendental hacia la totalidad del ser precisamente en virtud de su inacabamiento ontológico: el hombre puede completar su ser con el ser de la realidad exterior a él, entendiéndolo y queriéndolo, pero precisamente porque su ser personal indica una perfectibilidad básica, mientras que el ser persona en Dios no puede poseer esta característica de la apertura intencional, puesto que dicho ser es incompatible con la perfectibilidad. Por ser el ser de un ente absoluto, el ser –personal– en Dios presupone el conocimiento y la voluntad, pero no como potencialidades de apertura a la totalidad de lo real, vale decir, como facultades en sentido clásico, esto es, potencias activas susceptibles de ser, a su vez, actualizadas, puestas en ejercicio (acto segundo). (Una cosa es poder hacer algo y otra bien distinta es estar haciéndolo de hecho. Lo primero es condición necesaria pero no suficiente de lo segundo, de manera que ha de admitirse –en el caso humano– una esencial distinción entre ambas situaciones que, en la terminología escolástica, se designan con el nombre de "acto primero" y "acto segundo"). Como el Ser de Dios es absoluto –está absuelto de toda relación de vinculación o dependencia, como suele decir Millán-Puelles– no se perfecciona sino que perfecciona lo conocido y lo querido por Él. Por tanto, el ser persona indica, tanto en el hombre como en Dios, una dimensión extática de sus respectivos seres; pero mientras que en el hombre la intencionalidad del conocimiento y de la voluntad es el remedio de su radical inacabamiento, el ser persona en Dios no supone tal deficiencia, sino justo al contrario. Esto no cabe comprenderlo sin captar también que el ser de Dios, por ser un Acto puro, sin mezcla de potencia pasiva ninguna, es idéntico con su obrar. (La Teología de la fe católica enseña que las operaciones immanentes de Dios –el entendimiento y la voluntad– no son, como en el caso del hombre, puros accidentes, sino que poseen la vigencia hipostática del mismo ser de Dios: el entender de Dios es Dios (la Segunda Persona, el Verbo) y el querer de Dios también es Dios (Espíritu Santo). (Valga esto no como argumento sino como pura ilustración de las afirmaciones anteriores, por cierto todas ellas susceptibles de demostración filosófica *stricto sensu*).



son mera exterioridad<sup>13</sup>. (Sólo cabría hablar de la "interioridad" de las cosas en un sentido impropio o metafórico, es decir, por referencia a la interioridad de las personas. Las realidades no personales carecen de intimidad). Ello no significa que el ser de las "cosas" sea pura apariencia o manifestación a un sujeto –en definitiva, un pseudo-ser–, pero sí que su ser consiste en cierta plasticidad o apertura instrumental de posibilidades respecto de la persona. El ser de la "cosa" es ser-para-la-persona, mientras que la personalidad es, de algún modo, ser-para-sí. Hay que decir esto en un sentido axiológico, naturalmente, pero que no es en absoluto ajeno a la significación ontológica de la persona.

## 5. El hombre como "animal cultural".

Este doble movimiento de la subjetividad en su vertiente aprehensiva y oréctica constituye la base antropológica del modelo de imitación. En virtud de que la persona humana es un ser abierto al mundo –y de modo especial al mundo de las personas– y esa apertura es de suyo enriquecedora, cada hombre es un alguien que puede mirar a otro alguien y vivirse emulado por él. La presencia de unos valores que están realizados en la vida de una persona nos exige, nos estimula a encarnarlos también nosotros. La conducta valiosa de una persona puede ser paradigma de la conducta de otras. Y esto es, en lo moral y en lo social, lo propio del aprendizaje humano.

El hombre es el único animal que necesita aprender a comportarse como lo que es. Los demás animales no lo necesitan: poseen en su propia dotación genética –vale decir, en su naturaleza– las pautas, fijas y estereotipadas, de su conducta. Pero el hombre no es sólo genética, sino también cultura, *traditio*. Necesita recibir de los demás –en primera instancia de los padres– lo necesario para comenzar a conducirse en la vida como lo que es. Por eso el hombre es un animal social. Gehlen y

<sup>13</sup> El hecho de tener intimidad hace a la persona aún menos accesible cognitivamente. Incluso para el propio interesado resulta difícil ese acceso, como manifiesta a veces la experiencia. Esto no ocurre, sin embargo, con la intimidad divina. Ésta resulta, para Dios mismo, autotransparente de modo exhaustivo, no así para la inteligencia humana, que no puede penetrar en ella; sólo puede saber que la hay. Intimidad es, por tanto, en coherencia con la imperfección de nuestro ser y de nuestro conocer, cierta opacidad. Y si la intimidad de las personas es lo que nos resulta más recóndito e ignoto de ellas –también incluso para ellas mismas– con mayor razón ha de serlo oscura e impenetrable la intimidad divina. (Ello no obstante, la Teología de la fe católica enseña que el trato con Dios que un cristiano puede alcanzar mediante la piedad filial –por una especie de connaturalidad que en este caso es una gratitud sobrenatural– constituye un cierto conocimiento mucho más profundo y vital que el que puedan proporcionar las nociones filosófico-ontológicas más depuradas).

Portmann, desde la Antropobiología, han visto cómo los hombres adquieren la suficiencia biológica generalmente más tarde que los miembros de cualquier otra especie animal. La "no-especialización" de su anatomía para afrontar las dificultades y retos que el mundo físico plantea a su desenvolvura biológica es patente en su inadaptación fisiológica y en la precariedad de su dotación instintiva, fragilidades aún más notables si comparamos nuestra especie con cualquier otra especie animal<sup>14</sup>. Ello hace que, en nuestro caso, la viabilidad biológica sea por completo inexplicable desde las leyes generales de la evolución y que sea necesario acudir al factor cultural para dar cuenta, no sólo de su suficiencia sino también de su superioridad sobre todo el orden animal. Cualquier animal no humano se adapta al medio en el que vive, y para ello posee una habitud natural, pero el hombre adapta el medio físico a su propia vida y a sus necesidades y conveniencias, para lo cual precisa de una habilitación cultural. Tal es el fundamento de la distinción que propone J. von Uexküll entre mundo y medio. El hábitat de los irracionales se restringe al medio o entorno físico concreto para el que la naturaleza ha habilitado a cada uno. Por el contrario, el hombre puede desenvolverse en cualquier medio porque tiene la capacidad de configurarlo culturalmente —mediante la técnica— haciéndolo a su medida<sup>15</sup>. No se reduce su hábitat, por tanto, a un concreto entorno o "perimundo" —según la traducción que propone Millán-Puelles para la expresión alemana *Umwelt*— sino que se extiende, más allá de un medio físico determinado, al mundo en su totalidad (*Welt*).

Por otra parte, cualquier animal no humano —así, en rigor, debe ser designado en este contexto— encuentra en su dotación instintiva la respuesta apropiada —y única— para dar satisfacción a cada necesidad que vive. En sentido estricto, el hombre, sin embargo, no tiene una conducta única para las diversas situaciones en que se encuentra; cada una supone para él un reto, un problema, en cierta medida una alternativa, a cuyo desenlace debe consagrar esfuerzo imaginativo, capacidad inventiva: debe encontrar respuestas nuevas. En relación a ello me parece interesante traer algunas reflexiones de N. Grimaldi sobre la voluntad humana como "creación continua": "Si la humanidad es, por esencia, his-

<sup>14</sup> A. Gehlen, *El hombre. Su naturaleza y su lugar en el mundo*, Salamanca, Sígueme, 1980.

<sup>15</sup> J. Ortega Y Gasset, *Meditación de la técnica*, Madrid, Espasa Calpe, 1965, 21: Ortega define la técnica como "la reforma que el hombre impone a la naturaleza en vista de la satisfacción de sus necesidades". "El mundo, la circunstancia se presenta desde luego como primera materia y como posible máquina. Ya que para existir tiene que estar en el mundo, y éste no realiza por sí y sin más el ser del hombre, sino que le pone dificultades, el hombre se resuelve a buscar en él la máquina oculta que encierra para servir al hombre".

tórica, es porque cada generación se hace en algunos años, a fuerza de vigiliias y de esfuerzos, tan vieja como la humanidad entera. Del suelo en que está arraigada saca toda la savia, la asimila y la incorpora: a esa transubstanciación es a lo que se llama cultura. Como por medio de la cultura es la humanidad entera lo que se encuentra en cada hombre viviente, también por ella cada hombre ha conseguido asimilar todos los descubrimientos y todos los inventos que le habían precedido. En tanto que, sin cultura, seríamos, pues, anacrónicos, al hacernos heredar el pasado, la tradición nos hace acceder de hecho a nuestra modernidad. Como la humanidad no continúa, pues, más que por la laboriosa y perseverante libertad que la crea en cada hombre, la voluntad que la *recrea* es sin duda una creación continua"<sup>16</sup>.

En definitiva, la iniciativa humana sólo puede desarrollarse sobre la base de una habilitación recibida no genética sino culturalmente. Los hábitos de conducirse en la vida personal montan sobre un "haber" recibido de quienes nos han precedido. Y aunque el enfrentar cada alter-nativa es un acto en el que nadie puede ser sustituido, la manera de ello presupone siempre un bagage que se nos ha ido transmitiendo.

Esto es educar: habilitar la libertad, porque en el hombre ésta no es absoluta, necesita un subsuelo. Se ha dicho, con acierto, que "la libertad no es producto espontáneo, ni es lo primero que nace en el hombre; es fruto tardío y problemático de la educación y del ejercicio que la posibilita y pone en práctica. La libertad es un bien humano difícil, precario, para el que hay que prepararse, que hay que proteger, cuidar y reivindicar; nunca lo tenemos del todo garantizado ni frente a las amenazas exteriores, ni frente al sinsentido. La libertad no crece espontáneamente; se aprende, se educa, se fomenta, o se bloquea, se estanca, se falsea, etc. Hay un tipo de educación que coarta, dificulta y trata de impedir el ejercicio de la libertad. Pero sin algún tipo de educación, tampoco hay libertad. A ser libre se aprende"<sup>17</sup>.

## 6. ¿Resucitar la "mimesis"?

Quizá el rechazo contemporáneo del modelo de imitación se deba en buena parte al descrédito generalizado en el que ha caído, desde Kant, toda "pretensión" metafísica de la razón pura. El primer "ensueño de la razón" se encuentra, históricamente, en la tradición parmenídeo-plató-

<sup>16</sup> N. Grimaldi, "La voluntad como creación continua", en VV.AA., *Dimensiones de la voluntad*, Madrid, Dossat, 1988, 9.

<sup>17</sup> A. Hortal, "Educación y libertad", *Revista de Educación*, 1992 (297), 75.

nica. El modelo en Platón es paradigma o tipo: una hipóstasis absoluta y absolutamente separada de este mundo, existente sólo en otro superior (el *cosmos noetós*). Todo lo que pertenece al mundo sensible es mala imitación (*mimesis*) de las ideas separadas, de modo que su estatuto es el de pseudo-realidad, mera apariencia de ser. En otras palabras, la realidad de las "cosas" es su parecerse a las correspondientes "ideas", pero, *eo ipso*, su no-serlas. Este carácter *utópico* de las ideas y, en el terreno práctico, de los valores, es, con todo, su mejor "activo" antropológico, y, aunque parezca paradójica, pienso que tiene una importancia grande para un planteamiento *realista* de la tarea educativa. Aquello a lo que el hombre aspira, aunque en sentido estricto es irreal, constituye parte esencial de su realidad. Lo ha visto muy bien Millán-Puelles, si bien en un sentido diverso del aludido por Platón<sup>18</sup>. Cada hombre puede ser descrito también por lo que no es pero que, sin embargo, pretende ser. La mentalidad "pragmática" que envuelve en gran parte nuestra cultura, nos ha llevado a ver los grandes ideales –encarnados ejemplarmente por los modelos– como algo extraño a nuestra realidad. Este modo de concebir al hombre, traducido al espacio pedagógico, ha llevado a plantear la educación exclusivamente como un "proceso" técnico en el que deben emplearse las estrategias convenientes para alcanzar metas asequibles, factorializables, pero, sobre todo, pequeñas, cortas de miras, puesto que cuanto más altas sean las metas, más grande es el peligro de frustración. Siendo esto verdad, no cabe entenderlo como una invitación a la mezquindad que justifique un mero atenuamiento a lo que hay, a lo que se dice, se hace o se espera sociológicamente de la educación. Quien se ha empeñado seriamente en educar sabe que si al que sólo puede dar ocho se le pide diez, quizá no los dé, pero se esforzará más cuando se le pide más, se sentirá más satisfecho de que se le considere más capaz y crecerá su nivel de autoestima que, en dosis razonable, siempre es necesaria para el logro pedagógico.

La necesidad del modelado no puede extrañar si se percibe su virtualidad. Básicamente pueden resumirse en una las ventajas de una correcta aplicación pedagógica del modelado. Las personas jóvenes tienden de manera espontánea a fijar su atención en grandes ideales y nobles ambiciones que requieran esfuerzos heroicos. Son incapaces de ilusionarse con pequeñeces y detestan, por principio, la mezquindad. Al educar es preciso partir de esta condición natural de la juventud que es la exigencia y la generosidad: hay que ofrecer muy amplios horizontes, valores e ideales magnánimos, y mejor todavía si han sido efectivamente encar-

<sup>18</sup> Millán-Puelles, *Teoría del objeto puro*, 428: "En todo uso de la libertad –también en el uso práctico– lo irreal es imprescindible para la realidad de nuestro ser".

nados por personas concretas<sup>19</sup>, como han señalado las investigaciones sobre aprendizaje social. Subraya A. Bandura, en efecto, que hay determinadas conductas complejas que sólo pueden suscitarse con ayuda de modelos, gracias a los cuales es posible también acortar de modo muy considerable la adquisición de tales comportamientos<sup>20</sup>. Si el fin de la educación moral es ayudar a las personas a alcanzar ese grado de libertad que se caracteriza por la capacidad efectiva de querer el bien árduo, el educando se animará mucho más fácilmente a buscarlo si lo ve, no en ficciones o buenas palabras, sino en una personas de carne y hueso.

Esto hay que decirlo, en primer lugar, en relación a la conducta del educador, pues la relación educativa le pone, de manera natural, en una situación de autoridad moral frente a las personas a quienes tiene el deber de ayudar. Es profundamente desazonante –y destructivo– que la conducta del educador no responda a la expectativa de paradigma que inevitablemente concita. Por esta razón afirmaba M. García Morente, con muy buen sentido, que las obligaciones éticas comunes a los hombres, de alguna forma también se incluyen entre las exigencias profesionales del educador<sup>21</sup>. A su vez R. Guardini hace hincapié en esta misma idea al decir que "la primera cosa eficaz es el ser del educador; la segunda, lo que él hace; la tercera, lo que él dice"<sup>22</sup>.

Cuando se vuelve a oír hablar de la necesidad de "educar en valores", todo esto tiene un valor decisivo. Aunque no sea *realista* a los ojos del

<sup>19</sup> C.S. Lewis se lamentaba de que la denominada "nueva pedagogía" tendiera a reducir esos amplios horizontes: "Dos son los hombres a los cuales sería inútil proponer un artículo de fondo sobre el patriotismo y el honor: uno es el cobarde, el otro el hombre de honor y patriota. Nada de esto se ofrece a la atención del estudiante. Por el contrario, él es impulsado a rechazar el engaño de los 'mares de Drake' sobre la base de que así él demostrará que es un individuo al cual no es fácil sacarle el dinero": *The Abolition of Man*, Oxford, Oxford University Press, <sup>3</sup>1978, 11.

<sup>20</sup> Acerca de la teoría del aprendizaje social, A. Bandura, *Principles of behavior modification*, Rinehart, New York, 1966 (hay versión castellana en Sígueme, Salamanca, 1983); A. Bandura Y R.H. Walters, *Aprendizaje social y desarrollo de la personalidad*, Alianza, Madrid, 1974; A. Bruschi, *La teoria dei modelli nelle scienze sociali*, Il Mulino, Bolonia, 1971; I. Gobry, *Le modèle en morale*, PUF, París, 1962; Fielding, Hersh Y Miller, *Models of moral education. An appraisal*, Longman, New York, 1980.

<sup>21</sup> M. García Morente, *Escritos pedagógicos*, Espasa Calpe, Madrid, 1975, 210-212.

<sup>22</sup> R. Guardini, "Las edades de la vida", en *La aceptación de sí mismo*, Guadarrama, Madrid, <sup>2</sup>1964, 49.

pragmático, es mucho más *práctico* ofrecer altos modelos de conducta. Hoy en día no se habla prácticamente nada, en contextos pedagógicos, del modelado, pero se practica masivamente en todos los ámbitos de la vida social y cultural. Pero si se admite que la educación formal debe preparar a las personas para la vida, también para la vida en sociedad, no puede pretender mantenerse en una actitud de aparente neutralidad en relación a la esfera de los valores morales y sociales. Sí debe ofrecer ayuda para desarrollar habilidades críticas, aptitudes para enjuiciar actitudes y valores, pero eso no puede hacerse desde una olímpica e imposible neutralidad, sino proporcionando criterios de actuación y valoración, pautas concretas de conducta, valores que han sido ejemplarmente encarnados por algunas personas de quienes la raza humana, en ciertos aspectos puede sentirse deudora y orgullosa.

José María Barrio Maestre  
Departamento de Teoría e Historia de la Educación  
Facultad de Educación Universidad Complutense  
Ciudad Universitaria  
28040 Madrid España

