

EL SENTIDO FILOSÓFICO DE LA FINALIDAD Y SU ANALOGÍA APLICADA AL PROCESO EDUCATIVO.

W. R. DARÓS
CONICET

EL SENTIDO FILOSÓFICO DE LA FINALIDAD.

1. El concepto de *analogía* es uno de los que ofrece a la mente humana las más ricas posibilidades del pensar. Indudablemente, este concepto posee una base metafísica que no todos los filósofos han querido admitir explícitamente; porque el ser, en su relación con los entes, es el que funda esta relación. Las cosas son, y en este sentido, por relación al ser, participan en cierto modo igualmente del ser; pero, además, son entes diversos de modo que no tienen la misma esencia y, en este otro sentido, son desiguales. Mas así como es imposible pensar los entes (que son limitaciones del ser) sin el ser, así también es imposible pensar lo diverso sin incluir una relación con lo igual, estableciéndose una cierta proporcionalidad entre los entes¹.

Esta igualdad y diversidad ontológica es la que posibilita el pensar analógico y el proceso de *abstracción*: la consideración que distingue los elementos en una totalidad. Este poder de abstracción, a su vez, es el que posibilita pensar la *finalidad de las acciones*, tanto de la naturaleza física, como de la naturaleza humana y educativa. Algunos autores, al no aplicar el concepto de finalidad analógicamente, lo han excluido en ciertos sectores de la realidad (como en la física) y no en otros; pero no han faltado filósofos que terminaron excluyendo todo concepto de finalidad, asumiendo una concepción básicamente irracional o pragmática de la realidad tanto física como humana.

2. Para los griegos -especialmente para Aristóteles- la finalidad (*τελος*: fin, término, frontera, cima, cumplimiento) era aquello a lo que una naturaleza (es decir, todo aquello que el un ente traía al nacer) tendía y, lográndolo, alcanzaba su perfección, su plena madurez, con lo que de hecho actuaba todo lo que podía ser. Quien había logrado su finalidad no era una potencia pasiva (alguien que podía llegar a ser lo que aún no era), sino una potencia activa (había alcanzado su pleno poder para ser y hacer).

Para Aristóteles -como luego para Tomás de Aquino- algo era evidente: que las cosas se movían². Esto podía significar dos cosas: que algo o alguien *necesitaba moverse* para alcanzar una perfección que aún no tenía; o bien que podía ser, hacer y mover porque ya había alcanzado su finalidad y la contenía en sí y, *sin necesidad de moverse*, como un motor inmóvil, como finalidad para otros, atrayendo a los demás que aún buscaban perfeccionarse. Por ello, para él, explicar el mundo (en su totalidad y en cada una de sus partes o componentes de este mundo) consistía en explicar el movimiento. No se trataba indudablemente de explicar sólo el movimiento físico o aparente; sino, ante todo, *por qué era posible* el movimiento. En otras palabras, ¿cuál era el *ser* del movimiento?

¹ Cfr. DARÓS, W. *La analogía en el concepto de ciencia aristotélico-tomista* en *Sapientia*, 1984, Vol. 39, p. 19-37.

² ARISTOTELES. *Física*, I, 2, 1185 a 12-14.

3. La *naturaleza* de una cosa o ser viviente es aquello que *trae al nacer*. Nuestra naturaleza no nos hace nacer perfectos, sino ella es solamente todo aquello que nos pone en condiciones de operar y perfeccionarnos. Por el hecho de que un ente tenga una naturaleza (el hombre tiene la suya, el caballo la suya) no implica que posee una entidad inamovible; sino que la naturaleza de algo es *su principio de organización inmanente* y, en los entes que se mueven, constituye también el principio de movimiento.

Por el contrario, en nuestro siglo algunos existencialistas, como Jean Paul Sartre, han identificado a la naturaleza con la esencia, y a ésta con algo ya hecho, como una idea irreformable. Por ello, este filósofo afirmaba que el hombre no tiene esencia, ni ser, ni naturaleza fija; sino que es existencia entendida como un permanente hacerse³.

Según Aristóteles, el hombre no tiene una naturaleza ya hecha hasta tal punto que no sea ella la que nos posibilita ser y hacernos. El hombre tiene una naturaleza porque tiene una finalidad a la que tiende por esa naturaleza; pero los hombres deben alcanzar esa finalidad con conocimiento, decisión y esfuerzo; porque si bien le es dada la *posibilidad* no le es dada la *realización* de ser hombres en forma adecuada a su naturaleza. De hecho el hombre nace de una relación (la de los padres) y se halla relacionado a otros, con los que se realiza, por lo que el hombre es por naturaleza un ser social. Aristóteles ha pensado el concepto de finalidad en forma analógica, lo que le posibilita ver tanto el mundo físico como al humano en una manera integrada, aunque con matices diversos.

Cabe notar además que la *finalidad natural* de un ente es su *bien fundamental*, propio y adecuado, lo que (de realizarlo) lo hace feliz (o, mejor dicho, *contento*: contenido en sus propios límites) y *autosuficiente*. Adviértase que el hombre puede *no* vivir de acuerdo con su naturaleza, puede actuar contra su finalidad natural, ya sea por azar, por una circunstancia que él no decide, o porque no lo desea; mas en este último caso el hombre vive voluntariamente contra su naturaleza.

"La *naturaleza* de una cosa es precisamente *su fin*, y lo que es cada uno de los seres cuando ha alcanzado su *completo desenvolvimiento* se dice que es su naturaleza propia, ya se trate de un hombre, de un caballo o de una familia. Puede añadirse que este destino y este fin de los seres es para los mismos *el primero de los bienes*, y *bastarse a sí mismo* es, a la vez, un fin y una felicidad. De donde se concluye evidentemente que el Estado (la *polis*) es un hecho natural, que el hombre es *un ser naturalmente sociable*, y el que vive fuera de la organización y no por efecto del azar es, ciertamente, o un ser degradado o un ser superior a la especie humana".⁴

4. Si bien la naturaleza está constituida por la finalidad que posee cada ente al nacer, y que lo constituye como tal, esa constitución (que no depende lo que desea el individuo) se da en un lugar y tiempo determinados, por lo que unos hombres pueden nacer naturalmente enfermos y otros naturalmente sanos, unos libres y otros esclavos. Esto no suprime que quienes nacen libres no puedan esclavizarse y viceversa. Para Aristóteles, "es esclavo por naturaleza el que puede entregarse a otro (no le falta conocimiento y voluntad para ello); y lo

³ "La filosofía existencialista es ante todo una filosofía que dice: la *existencia precede a la esencia*, debe ser vivida para ser verdaderamente sincera". El existencialista no tomará jamás al hombre como fin, porque siempre está por realizarse. Y no debemos creer que hay una humanidad a la que se pueda rendir culto a la manera de Augusto Comte...El hombre está continuamente fuera de sí; es proyectándose y perdiéndose fuera de sí mismo como hace existir al hombre...Recordamos al hombre que no hay otro legislador que él mismo y que es en el desamparo donde decidirá de sí mismo". (SARTRE, J.-P. *El existencialismo es un humanismo*. Bs.As., Huascar, 1972, p. 45, 42-43).

⁴ ARISTOTELES, *Política*, I, 1.

que precisamente le obliga a hacerse de otro es el no poder llegar a *comprender la razón* sino cuando otro se la muestra, pero *sin poseerla en sí mismo*".⁵

El hombre, al no ser capaz de comprender y poseer la razón por sí mismo, nace y se hace naturalmente esclavo. La razón que es inteligente (*el lógos* que capta el *vous*) es la que hace al hombre nacer y ser libre, *autónomo, poseedor de sí mismo en la racionalidad de las normas (nomoi)*. En este sentido Aristóteles llama "libre al hombre que existe siendo causa sí mismo (*αυτου ενεκα*) y no de otro"⁶.

El hombre es hombre específicamente por su inteligencia, esto es, por el poder que recibe y posee el sujeto al estar bajo lo inteligible que lo hace inteligente (*πασχειν τι...του νοητου*). En la naturaleza del hombre hay algo semejante a una luz inmortal, nada material: la *inteligibilidad* y lo *inteligible* en sí mismo (*το νοουν και το νοουμενον*) que lo ilumina y lo hace inteligente, capaz de inteligir las cosas. Esta luz inteligible (elemento divino que viene "de afuera" del alma) es la que hace naturalmente a la inteligencia y al inteligente en potencia, de modo que éste puede comenzar a inteligir las cosas. Como se advierte la naturaleza de la inteligencia y su *finalidad natural (captar lo inteligible)* no suprime la actividad y el esfuerzo, por parte del hombre, de inteligir; por el contrario, es lo que lo posibilita⁷.

En realidad, el hombre no puede crear, o establecer él, cuál es su finalidad natural. El hombre nace con una naturaleza que posee una finalidad propia -más allá y anterior a la libertad del sujeto- a la que naturalmente tiende: en cuanto es inteligente tiende a inteligir y a querer lo que conoce como a su propio bien, pues la finalidad natural es la bondad natural (lo bueno naturalmente) para cada uno. *El hombre no crea la finalidad de propia naturaleza, pero puede consciente y libremente aceptarla y realizarla (alcanzado su propio desarrollo y esto es hacerse bueno) o puede rechazarla y degenerar en su propia naturaleza*. Una vez que acepta realizarse, realizando la finalidad que naturalmente le es propia, debe buscar los medios para lograrla⁸.

5. Según Aristóteles, cabe hablar de dos formas fundamentales del ser y de ser: *ser en acto* (*ενεργεια*: acto, energía, apto para ser; y por eso, quien es plenamente en acto ha alcanzado su plena finalidad), o bien *ser en potencia* (*δυναμις*: por lo que puede ser tendiendo a lo que aún no es en acto o perfección). En la concepción griega aristotélica, los seres humanos y las cosas de nuestro mundo sub-lunar son imperfectas, pero se mueven teniendo una finalidad, y en ella alcanzan la perfección.

Las cosas, pues, se mueven como perfectas, teniendo en sí mismas la propia finalidad; o se mueven porque son imperfectas y tienden a una finalidad que ellas no poseen en sí mismas. En este contexto, Aristóteles piensa que *todo tiende a una finalidad*: no hay casualidad. Propiamente hablando existe solo *un motor inmóvil* (*ακινητον*), eterno, perfecto, que no necesita moverse de lugar o cambiar y que, en última instancia, justifica que todo lo demás se mueva y cambie, porque todo tiende a él como a su finalidad última, como supremo inteligible y deseable.⁹

⁵ Idem.

⁶ ARISTOTELES. *Metafísica*, A, 982 b 25.

⁷ ARISTOTELES, *Del alma*, III, 5, 430 a 10-17. Cfr. ROSMINI, A. *Aristotele esposto ed esaminato*. Padova, Cedam, 1963, Vol. I, p. 139, 136. DAROS, W. *Razón e inteligencia*. Genova, Studio Editoriale di Cultura, 1984, p. 47-84. MONDOLFO, R. *El infinito en el pensamiento de la antigüedad clásica*. Bs.As., Imán, 1952, p. 127.

⁸ ARISTOTELES, *Ética a Nicómaco*, III, 5, 1112 b 11-16.

⁹ ARISTOTELES, *Metafísica*. A, 7, 1072, b 7-8, a 26.

6. Todo en el mundo *tiende a*: tiene *in-tenciones*, tiene *finalidades*, aunque sólo los hombres las advierten. Solo los hombres tienen intenciones conscientes, las advierten como finalidades naturales de las acciones racionales. Las cosas materiales al moverse tienden a su propio desarrollo sin advertirlo; las plantas y animales tienden a su desarrollo cuando realizan acciones, mas sus acciones son movidas instintiva, ciegamente hacia una finalidad. Toda la naturaleza en su conjunto, tanto la física como la animal y la humana, posee un movimiento natural determinado por una causa final. Lo que produce algo, en efecto, se llama causa ($\alpha\iota\tau\iota\alpha$: lo que responde por algo, lo que justifica algo), y lo que posibilita el movimiento al proponerse como finalidad última, se llama *causa final última*. Está claro que no debe confundirse la causa *eficiente* (que es el sujeto que se mueve y hace algo) con la causa *final* (aquello en vistas de lo cual hace -sabiéndolo o no- algo).

Esta concepción no era un *antropomorfismo*, con el que Aristóteles le atribuía a las cosas y animales el moverse por finalidades, como lo advertía en los hombres; sino que el colocar finalidades (aunque no fuesen conscientes) era *una manera metafísica de explicar el ser* del movimiento.

7. Ahora bien, el movimiento puede ser: a) local, externo y constituye una *translación*; b) puede ser el pasaje de una posibilidad a una realización y entonces es un *cambio perfectivo*, como cuando una fruta pasa de un estado de inmadurez al de madurez; este cambio puede ser *inconsciente* en las cosas y animales, pero puede ser *consciente y querido* en los hombres; c) o puedes ser un movimiento inmanente, interior, *perfecto* de un ser ya perfecto, como el ejercicio de la perfección que ya no lo puede perfeccionar, propio del motor inmóvil que se contempla a sí mismo y goza.¹⁰

Mas no debe confundirse el término del movimiento (donde se suspende el movimiento, como en la muerte) con la finalidad. La finalidad es lo que motiva, mueve sin ser agente y desarrolla las posibilidades de un ente: el logro de la finalidad perfecciona. La finalidad no es lo último ($\epsilon\sigma\chi\alpha\tau\omicron\nu$) sino lo que mejora ($\beta\epsilon\lambda\tau\iota\sigma\tau\omicron\nu$) a la naturaleza y, en última instancia, al sujeto de esa naturaleza.¹¹

8. Mas no todos los filósofos aceptaron la concepción finalista de Aristóteles. Ya su antecesor Empédocles sostenía que los organismos vivientes se constituían por combinaciones fortuitas, por coincidencias felices.

Los *mecanicistas*, basados en una *visión atomista* de la naturaleza, sostenían que era suficiente *postular átomos, movimiento y azar*, para justificar la existencia del mundo, e incluso para justificar la aparición infrecuente de anomalías (monstruos) que perecen porque no se adaptan¹². Para ellos no existía una mente que ordenaba el universo, ni por lo tanto existía una finalidad preestablecida, sino propiamente un generarse de las cosas por azar, mediante el choque de los átomos, y una destrucción por colisión.

"Demócrito sostuvo la misma teoría que Leucipo sobre los elementos...Hablaban como si las cosas existentes estuviesen en constante movimiento en el vacío; hay innumerables mundos que difieren en tamaño. En algunos no hay ni sol ni luna, en otros son más grandes que los de nuestro mundo y en otros más numerosos...Algunos están creciendo, otros están en su plenitud y otros están decreciendo...Se destruyen mediante colisión mutua...Algunos atribuyen al azar la

¹⁰ Cfr. LÓPEZ SALGADO, C. *Etapas de la filosofía griega hacia la trascendencia. Sentido y alcance teológico de la filosofía de Aristóteles*. Córdoba, UNC, 1983. MUGNIER, R. *La théorie du premier moteur et l'évolution de la pensée aristotélicienne*. Paris, Vrin, 1930, p. 176.

¹¹ ARISTÓTELES. *Física*, II, 2, 194 a 29-33.

¹² ARISTÓTELES. *Física*, II, 198 b 17-32.

causa de este firmamento como de todos los mundos; pues del azar nacen el remolino y el movimiento que, mediante separación, llevó al universo a su orden actual".¹³

Al no haber una mente ordenadora en el mundo, tampoco hay libertad para ordenar. Las cosas suceden por azar y ese es su destino.

El presocrático Anaxágoras de Clazomene parece haber sido el primero que, oponiéndose a la concepción atomista de la realidad, postuló que existe una "Mente infinita, autocrática (*vous απειρον και αυτοκρατες*), que no está mezclada con ninguna cosa, sino que es por sí misma...La Mente ordenó todas las cosas" en el cosmos (*διεκοσμησε*, las cosmetizó: hizo con ellas un cosmos u orden hermoso)¹⁴

Aristóteles rechaza esta interpretación pues ella no explica la *constancia y la regularidad* con que se repite la naturaleza en la reproducción biológica de todos los individuos de la misma especie¹⁵. La reproducción regular de tipo específico en la generación de los vivientes es, para Aristóteles, una prueba suficiente de la existencia de una finalidad en la naturaleza (*τα φυσει*), que tiende a reproducir la especie, y no el resultado de la suerte (*απο τυχης*).¹⁶

En resumen, según Aristóteles, "todo lo que sucede tiene una finalidad o es accidente casual de lo que tiene una finalidad"¹⁷.

9. Tomás de Aquino retomó esta mentalidad aristotélica y veía al mundo como una concatenación ordenada de causas, a partir de la primera causa: Dios creador. Tomás de Aquino, como Aristóteles, no veían al mundo como un caos, sino como un *cosmos*: con un orden hermoso y relativamente constante aun dentro de algunas excepciones.

"Vemos que algunas cosas, las cuales carecen de conocimiento, como por ejemplo, los cuerpos naturales, se comportan de cara a un fin, lo cual se pone de manifiesto por el hecho de que siempre o con mucha frecuencia se comportan de la misma manera, y persiguen lo que es lo mejor; ahí se manifiesta que ellas consiguen el fin no por casualidad, sino desde una intención. Pero aquellas cosas que no poseen ningún conocimiento, no tienden a ningún fin, a no ser que estén dirigidas por otro ser cognoscente e intelectual, como la flecha por el tirador. Hay, pues, algo inteligente por lo que *toda cosa natural está dirigida al fin*; y a a esto llamamos Dios".¹⁸

La última felicidad que el hombre puede alcanzar en esta vida consiste en la *consideración de las causas hasta llegar a la primera*. De este modo Tomás de Aquino se unía al modo de pensar de Aristóteles y lo evangelizaba: en esto consiste la vida eterna, en que te conozcan a ti Dios verdadero¹⁹. Referido al hombre, el cuerpo humano está organizado de modo que el alma es el principio de esa organización y de su movimiento; es la forma constituyente y motora del hombre. El alma, a su vez, es la forma (del compuesto sustancial hombre) informada por el ser participado, iluminada por una participación de la luz divina de

¹³ HIPOLITO. *Ref.* I, 13, 2 (DK 68 A 40). ARISTOTELES, *Física*, B, 4, 196 a 24

¹⁴ ANAXAGORAS, Fr. 12. Simplicio, *Física* 164, 24 y 156, 13. Cfr. KIRK, G.- RAVEN, J. *Los filósofos presocráticos*. Madrid, Gredos, 1974, p. 518-519.

¹⁵ ARISTOTELES. *De part. animal.* I, 1, 641 b 26-28.

¹⁶ ARISTOTELES. *Física*, II, 198 b 34-36.

¹⁷ ARISTOTELES. *Del alma*, III, 12, 434 a.

¹⁸ TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologica*, I, q. 2, a. 3.

¹⁹ TOMÁS DE AQUINO. *In librum De Causis*. Prooemium, 1-6.

la cual depende. El alma, en efecto, subsiste en el ser participado²⁰. El alma intelectual del hombre posee algo de infinito, por el ser infinito que ella participa y que la ilumina. Las inteligencias están *abiertas a lo infinito*; ese infinito se convierte en la *finalidad a la cual ellas tienden a conocer plenamente*²¹. Todos los entes están compuestos de *finitud* (la naturaleza y esencia que ellos son) y de *infinito* (el ser que reciben por participación y que los hace existir, sin ser Dios); pero el hombre es el único ente de esta tierra que *conoce la infinitud del ser* del que participa por creación.

10. En esta concepción, el hombre, al ser creado por Dios, es dependiente de Él por naturaleza. Dios, al participarle el ser, *le deja una finalidad natural: tender a conocer y amar el ser plenamente*; no sólo su ser propio como sujeto humano, sino el ser infinito que el hombre participa mediante la luz de la inteligencia. El hombre, pues, no puede ponerle una finalidad a su naturaleza: él ya nace con esa naturaleza y con esa finalidad impuesta. Podrá, sin embargo, consciente y libremente realizar esa finalidad o no.

En este contexto, Tomás de Aquino distingue: a) *ser subsistente* ("*per se stare sive subsistere*"), de b) *ser dueño de sí (causa de sus actos)*. Ser por sí o *subsistir* significa que un ente "no tiene otra causa de ser que él mismo".

"Por consiguiente, si por *subsistir por sí mismo (stans per seipsum)* se entiende que *no depende de ningún agente superior*, entonces el subsistir por sí mismo sólo pertenece a Dios que es la causa primera de la cual dependen todas las causas segundas.

Pero si por subsistir por sí mismo se entiende que lo que subsiste por sí mismo *no es formado por ninguna otra cosa sino por su forma*, entonces el subsistir por sí mismo conviene a todas las sustancias inmatrimales."²²

Este subsistir por su propia forma inmaterial es lo que hace a cada persona, y la hace distinta. Por *persona* se entiende a la sustancia completa (cuerpo y alma), a la unidad viviente, subsistiendo en una naturaleza intelectual²³.

11. Como se advierte, según Tomás de Aquino, ninguna creatura es *autónoma* en sentido de que no dependa del Creador y ella misma se dé las leyes constitucionales de su forma de ser. Por el contrario, Dios, al establecer la naturaleza del hombre, abierta y dirigida al ser infinito, *le establece naturalmente la finalidad*, le agrade o no al hombre, realice o no su finalidad libre y conscientemente. Pero la persona humana, por su alma inmaterial, posee una *relativa autonomía de acción*: "las creaturas racionales se gobiernan por sí mismas". "Quien tiene dominio de su acto es libre al obrar. Es libre quien es causa de sí; pero quien tiene necesidad de otro para obrar está sujeto a servidumbre. Solamente la naturaleza intelectual es libre"²⁴.

"El hombre se diferencia de las otras creaturas irracionales en esto: que es señor de sus actos (*suorum actuum dominus*). Solamente se llaman *humanas* las acciones de las que el hombre es

²⁰ "Intelligentia est quaedam forma subsistens et immaterialis; sed quia ipsa non est suum esse, sed est subsistens in esse participato, comparatur ipsa forma subsistens ad esse participatum sicut potentia ad actum et ut materiam ad formam" (TOMÁS DE AQUINO. *In De Causis*. Prop. IX, n. 230).

²¹ "Intelligentiae...sunt infinitae propter acquisitionem suam, idest participationem a Primo quod est infinitum purum, idest essentialiter, a quo habent non solum infinitatem, sed etiam esse...Intelligentia est *infinitum participative*" (TOMÁS DE AQUINO. *In De Causis*. Prop. 16, n. 325 y 328).

²² TOMÁS DE AQUINO. *In De Causis*, Prop. 26, n. 413.

²³ TOMÁS DE AQUINO. *De potentia Dei*, q. IX, a.4. *In Sent. IV*, lib. I, dist. 23, q.1, a. 2 contra.

²⁴ TOMÁS DE AQUINO. *Summa contra Gentiles*, lib.III, cap. 112.

señor...Propiamente se dicen humanas aquellas acciones que proceden de la deliberada voluntad"²⁵.

El hombre obra autodeterminándose cuando él, como sujeto y señor de sí, elige libremente después de haber conocido lo que va a elegir; pero el acto de elegir depende de un objeto, que es el fin natural del acto de elegir. En este sentido, "*todas las acciones humanas se hacen por una finalidad*": si no tuviesen finalidad no serían humanas, como cuando inadvertidamente nos tocamos la barba. La deliberación de la razón es el principio de los actos humanos: lo que hemos pensado y deliberado se coloca como la *finalidad* de un acto típicamente humano²⁶. Para que exista un acto voluntario, libre, se requiere que el principio que mueve a hacer el acto esté, como finalidad propuesta, dentro del acto, "con algún conocimiento de la finalidad". Para realizar un acto libre, *el hombre previamente debe conocer el fin (o los fines)* por el cual lo hace; y esa libertad es bilateral cuando elige entre dos posibles finalidades. La finalidad es la condición de posibilidad para actuar racionalmente y elegir. El hombre no puede elegir sin una finalidad: no habría motivo para elegir, no habría causa suficiente para moverse racionalmente a elegir o a no elegir, o a elegir esto o aquello. En este sentido, *el hombre al elegir no elige la finalidad que le posibilita elegir*; más una vez conocida la finalidad puede aceptarla como finalidad para su acto y actuar eligiéndola, o bien no actuar y no aceptarla como una finalidad válida para su acto. Somos dueños de nuestros actos, no de la finalidad misma que nos posibilita nuestro acto. En este sentido, como seres racionales, los hombres no son libres de querer o no querer en general. Por la naturaleza de la inteligencia, abierta a la luz que la ilumina, el hombre quiere y ama conocer, tiende naturalmente al ser que se le participa como a su fin último. El hombre no es señor de su finalidad última²⁷.

12. Según Tomás de Aquino, se da un *doble conocimiento de la finalidad* de un acto: de una manera perfecta, cuando no solo se aprehende *la cosa* que es una finalidad para un acto, sino cuando además *se conoce que es una finalidad*, y que el acto se ordena a ella. Por el contrario, una finalidad es conocida imperfectamente cuando solo se conoce algo a lo cual se tiende, como sucede con lo que sienten los animales. El animal, aprehendido el fin, no delibera acerca del fin y de los medios, sino que súbitamente tiende a él, con un apetito irracional. En el hombre, por el contrario, la *voluntad libre* es un apetito racional, *mediado por la razón*, la que le presenta la finalidad del acto como una finalidad explícita, consciente, deliberada²⁸. De aquí que los Escolásticos hayan distinguido: a) la finalidad que puede tener la naturaleza de una cosa (*finis operis*: la finalidad de una casa se halla en ser habitable); de b) la finalidad que puede tener el agente, quien hace (*finis operantis*), en este caso, la casa (por ejemplo, ganar dinero, expresar con su realización algo bello, etc.). Los escolásticos distinguieron también: a) el fin *próximo* (al que la acción está inmediatamente ordenada), del b) fin *remoto*; c) fin *último* (no ordenable a otro) de d) el fin *intermedio* (deseable en función del fin último).

13. La mentalidad aristotélica -asumida luego por Tomás de Aquino en una visión teológica y providencialista- era una *mentalidad organicista*: todo el universo estaba organizado, con tendencias, de modo que cada uno de los elementos (tierra, agua, fuego y aire) tendía a su lugar apropiado. Una piedra tiende hacia abajo porque está compuesta de

²⁵ TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologica*, 1-2, q. 1, a. 1. Q.6, a. 2 ad 2.

²⁶ Idem.

²⁷ "De appetitus ultimi finis non est de his quorum domini sumus" (S.Th. 1, q. 82, a. 1, ad 3).

²⁸ TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologica*, 1-2, q. 6, a. 4.

tierra y tiende a la tierra; el fuego de una vela tiende hacia arriba, hacia el sol, fuente del fuego. Cada elemento era una parte dentro de una totalidad. Esta mentalidad fue asumida también por los estoicos y reforzada con la idea del destino y la providencia. La concepción judeo-cristiana, centrada en la idea de un Dios creador, acentuó también la fuerza de esta mentalidad en la cual la naturaleza (en general y en cada uno de sus elementos) tiene finalidades, y las creaturas racionales tienen finalidades conscientemente asumidas. Se da, pues, una finalidad analógica. Como los entes son solo análogamente iguales, la forma en la cual tienen es también análoga. Los entes inanimados alcanzan o cumplen su finalidad sin conciencia ni autodeterminación; los entes sensibles buscan su finalidad con el sentimiento; los racionales persiguen su finalidad además en forma consciente y libre.

De aquí se sigue que la finalidad del proceso educativo, de un hombre llegado a su madurez no puede ser alcanzada más que en un ámbito de conocimiento y libertad. La educación es un proceso que tiende al desarrollo pleno de la naturaleza propia del hombre, lo que implica llega al estado plenamente realizado (*per-fectum*) del hombre en cuanto es hombre; o sea, supone el desarrollo correcto de todas sus posibilidades o potencias, lo cual lo ubica en un estado de moralidad o virtud²⁹. Por un lado la educación no tiene una finalidad puramente intelectual, sino que llega hasta el núcleo de la persona, hasta su libertad y responsabilidad moral; y, por otro lado, la educación si bien puede ser un proceso ayudado por los demás, termina siempre siendo un proceso de autoeducación. La *finalidad de la educación* no es extraña al ser del hombre, no depende de la veleidad de un docente, o de un Estado; sino que no es más que el desarrollo, primero espontáneo y luego consciente y libre, de lo que puede ser el hombre por su misma naturaleza humana³⁰.

14. El contexto organicista y finalista estuvo presente en el Renacimiento y en la Modernidad, pero con un creciente sentido secularizado. William Harvey, descubridor de la circulación sanguínea, al inicio de la modernidad, sostenía que el corazón no era una bomba sino "el soberano" de la sangre y una morada íntima en la que la sangre recobraba su excelencia. Harvey atacaba la posición de los atomistas, porque "no reconocen esa causa eficiente y divina de la naturaleza que obra siempre con arte, providencia y sabiduría consumadas, y siempre con alguna finalidad y por algún fin bueno"³¹.

Gilbert, Bruno, Kepler creían todavía que el sol y los planetas poseían un alma, esto es, un principio intrínseco de movimiento y, al ser el movimiento circular un movimiento perfecto respecto de su centro, debían poseer un alma superior a las cosas que se mueven en forma rectilínea. La finalidad justificaba el movimiento: los planetas deberían tener una finalidad, la de dar gloria a Dios con sus movimientos que imitaban lo perfecto.

Más Renato Descartes, Galileo Galilei, Isaac Newton comenzaron a considerar al mundo como si fuese una *máquina*, esto es, sin un alma que le diese un movimiento por una finalidad. Surgía una *mentalidad mecanicista* que acabaría con la organicista. Esta mentalidad mecanicista retomaba la idea de los atomistas Demócrito y Leucipo, aunque trataba de no oponerse a la mentalidad cristiana y a la supervisión de la Sagrada Inquisición. Estos autores no negaban que Dios hubiese creado el mundo, pero creían que Dios, al ser omnipotente e infinitamente inteligente, creó las cosas dando *leyes propias*; de este modo Dios no debía

²⁹ TOMÁS DE AQUINO. *S. TH.* Suppl. III, q. 41, a. 1.

³⁰ DARÓS, W. *Educación y función docente en el pensamiento de Tomás de Aquino en Sapientia*, Bs. As., 1983, Vol. 38, nº 147, p. 45-66.

³¹ HARVEY, W. *De motu cordis*. Cap. 8. Cfr. KEARNEY, H. *Orígenes de la ciencia moderna 1500-1700*. Madrid, Guadarrama, 1970, p. 86. RANDALL, J. *La formación del pensamiento moderno. Historia intelectual de nuestra época*. Bs.As., Nova, 1952, p. 104-105.

intervenir sosteniendo o guiando a cada cosa³². Ahora las cosas debían explicarse recurriendo a la *idea de Naturaleza* y ésta debía entenderse como el conjunto de las leyes o constantes de los fenómenos. La Naturaleza era como un gran reloj que, una vez puesto en funcionamiento, funcionaba por sí mismo: crecía con fuerza la idea de la *autonomía*. Esta era entendida como el funcionamiento de cada cosa de acuerdo a sus propias leyes.

El hombre, en su cuerpo, era regido por las leyes del mundo material; pero en su espíritu, al ser libre, no era regido por ninguna ley exterior a él; sino que él como *señor soberano* debía establecer sus propias leyes de conducta: era, en una palabra, *autónomo*.

15. Descartes se opuso a la mentalidad organicista propia de Aristóteles y contribuyó a generar una *mentalidad mecanicista*. No creía que los planetas estuviesen hechos de una sustancia (éter) diversa de las sustancias de la tierra. Rechazó también la idea de los *movimientos naturales regidos por un finalidad* de modo que todo lo que tenía tierra tendía a la tierra y lo que tenía fuego tendía hacia arriba, hacia el fuego del sol, la luna o las estrellas. *Todo* el universo estaba compuesto de *átomos o partículas* movidas por remolinos cósmicos.

Distinguió netamente, en el hombre, el alma (que podía ser libre) del cuerpo (regido como un autómatas por las leyes físicas, mecánicas, lo mismo que las plantas y los animales).

"Y me prestó un excelente servicio la consideración de las máquinas. La sola diferencia que veo entre las máquinas y los objetos naturales es que los trabajos de las máquinas, en su mayor parte, son ejecutados por aparatos lo suficientemente grandes para ser perceptibles por los sentidos; mientras los procesos naturales casi siempre dependen de partes tan pequeñas que eluden por completo nuestros sentidos...Y es exactamente tan 'natural' para un reloj compuesto de tales y tales ruedas el marcar el tiempo como para un árbol el nacer de tal semilla y producir tales frutos".³³

16. Torricelli advirtió que el vacío era posible, como lo habían postulado los atomistas; y el sacerdote y matemático Pierre Gassendi, del círculo del jesuita Mersenne, sugirió que como Tomás de Aquino había bautizado las ideas del pagano Aristóteles, los hombres de la modernidad podían bautizar las ideas del *atomismo* si lo reducían a la *materia* creada por Dios en forma de átomos y no incluyendo al alma.

Mas no todos los filósofos aceptaron esta división de cuerpo y alma. Thomas Hobbes consideró a la naturaleza humana como puramente material, regida por una visión mecanicista, y sobre esta construyó un sistema de ética y de política. Consideró como esencial el movimiento en la vida humana. Los hombres siempre apetecen algo, porque como sostiene Galileo, es natural el movimiento no la quietud. El universo y el hombre carecen de finalidades racionales. El hombre, como los animales, sigue lo que apetece, y el hombre es un lobo para todo otro hombre. La racionalidad del hombre no es más que un cálculo³⁴. El hombre tiene por *finalidad instintiva* la felicidad y ésta no es más que la tendencia ciega, insaciable de poder; y sólo puede asegurar este poder con la posesión de más poder³⁵. Ante el caos que reina entre los hombres regidos por sus ciegos apetitos, surge la necesidad de calcular los daños y las ventajas, y de crear un artífice de orden social (el Estado) que asegure la paz entre los hombres. El mantenimiento del Estado a cualquier precio (precio que será

³² DESCARTES, R. *Carta a Mersenne*, 15/4/1630 en *Obras de Descartes*. Edic. Adam-Tannery, Vol. I, p. 144.

³³ DESCARTES, R. *Principia Philosophiae*, part. IV, cap. CCIV.

³⁴ HOBBS, Th. *Leviatán*. Madrid, Ed. Nacional, 1980, p. 149.

³⁵ Idem, p. 199. Hegel luego establecerá que la atendencia y finalidad fundamental del hombre se halla en el *reconocimiento* (o *fama*, que, según Aristóteles, es una de las formas de conceptualizar la felicidad, fin último pero no adecuado, al que tienden todos los hombres). Hoy Francis Fukuyama ha vuelto a revivir esta finalidad como la propia del hombre y la que explica el sentido de la historia humana. Cfr. FUKUYAMA, F. *El fin de la Historia y el último hombre*. Bs.As., Planeta, 1992, p. 193-204.

siempre menor que el de la guerra de todos contra todos) se convierte, de este modo en el principio y en la *finalidad artificial y racional de la justicia y de la educación* de los hombres.

17. Con Isaac Newton se completó la concepción de la *mentalidad mecanicista* del mundo y el *abandono de la finalidades últimas*.

Newton creía en Dios, y en que Dios no era una causa mecánica; pero la física que él estudiaba no debía ocuparse de esa última causa, ni hacer hipótesis sobre ella. La física debía estudiar los objetos y movimientos de los cuerpos observables. En la Física, el método

"consiste en hacer experiencias y observaciones, en sacar por inducción conclusiones generales, y en no admitir objeción alguna contra las conclusiones que no sean tomadas de alguna experiencia o de otras verdades ciertas; porque para las hipótesis no es necesario tener alguna consideración en la filosofía experimental".³⁶

La ciencia debe buscar las relaciones próximas de los fenómenos; pero no es necesario remontarse hasta causas últimas ni postular finalidades en las cosas que suceden. En la *primera regla de razonamiento* que se propuso, Newton afirmaba: "No tenemos que admitir más causas de las cosas naturales que las que son a un tiempo verdaderas y suficientes para explicar las apariencias. A este propósito los filósofos dicen que la Naturaleza nada hace en vano, y es tanto más vano cuanto menos sirve"³⁷. De esta manera, Newton establecía un principio pragmático de economía del pensamiento: la ciencia es un instrumento para explicar las cosas con los menores recursos posibles. Lo que se ve debe ser *explicado con leyes*, esto es, estableciendo la relación constante y matemática que se dan entre los fenómenos, sin necesidad de recurrir a la metafísica, pues la física no es metafísica. Newton al abandonar la búsqueda de las causas últimas -cosa que se había puesto de moda en la época y mentalidad moderna- *abandonaba la búsqueda del sentido o finalidad de las cosas*. Se contentaba con decir *cómo sucedían las cosas*, sin importarle decir porqué sucedían o como deberían ser en última instancia. A Newton no le interesaba probar la existencia de una fuerza oculta que empujaba los planetas hacia el sol según la ley del cuadrado de la distancia, aunque podía creerse en ella. Para él era suficiente establecer esa ley y no hacer más hipótesis³⁸.

"No considero estos principios (masa, gravedad, cohesión) como cualidades ocultas, los cuales se supone que resultan de las formas específicas de las cosas, sino como leyes generales de la naturaleza, que rigen la formación de las cosas; su verdad se nos aparece a través de los fenómenos, aunque no se hayan descubierto sus causas todavía, pues éstos son cualidades patentes y sólo sus causas son ocultas.

Los aristotélicos dieron el nombre de cualidades ocultas no a las cualidades patentes, sino a las que se suponían escondidas en los cuerpos y tenidas por las causas desconocidas de los efectos patentes. Así serían las causas de la gravedad, de las atracciones magnética y eléctrica y de las fermentaciones, si supiéramos que estas fuerzas o acciones provienen de cualidades desconocidas para nosotros, y que no pueden descubrirse ni tornarse manifiestas. Estas *cualidades ocultas constituyen una valla para el progreso* de la filosofía natural (o física), y por eso se las ha rechazado en los últimos años".³⁹

³⁶ NEWTON, I. *Traité d'optique*. Paris, Gauthier-Villar, 1955, p. 492. Cfr. p. 444.

³⁷ NEWTON, I. *Isaaci Newton opera quae exstant Omnia*. London, Ed. Samuel Horsley, 1979, Vol. II, p. 160. Cfr. BURTT, E. *Los fundamentos metafísicos de la ciencia moderna. Ensayo histórico y crítico*. Bs. As., Sudamericana, 1960, p. 240.

³⁸ HULL, L. *Historia y filosofía de la ciencia*. Barcelona, Ariel, 1983, p. 206. Cfr. DAROS, W. *Razón e inteligencia*. Genova, Studio Editoriale di Cultura, 1984, p. 103.

³⁹ NEWTON, I. *Optica*, p. 377. Cfr. BURTT, E. Op. cit., p. 244.

18. Pero la postura asumida por Newton contenía implícitamente hipótesis metafísicas que le daban sentido: admitía, por un lado, un orden o legalidad en la Naturaleza y, por otro, que ese orden es inteligible⁴⁰.

Las mismos principios científicos o leyes científicas, algunas veces, carecen de sentido en la realidad, pero se les supone un sentido, para interpretar esa realidad. Así por ejemplo, *el principio de inercia* afirma que un cuerpo aislado abandonado a sí mismo conserva su velocidad inicial, es decir, permanece en reposo si estaba en reposo, o bien toma un movimiento rectilíneo uniforme si estaba en movimiento. Se trata de un enunciado que nunca nadie ha visto ni verá, pues nadie puede ver un cuerpo que se traslada en forma indefinida hasta el infinito de los tiempos, en línea recta, con velocidad constante. Más aún, carece de sentido hablar de un cuerpo aislado, pues el movimiento es siempre relativo, por los cambios de distancia de un cuerpo respecto de otro que se toma como referencia. "Se supone que, de no existir la acción del resto de la materia, un cuerpo cualquiera tomaría el movimiento rectilíneo uniforme"⁴¹.

19. Carlos Darwin avanzó en la concepción de que *no hay finalidades* en la naturaleza. Darwin siguiendo el ejemplo de Lyell en la Geología, coleccionó gran cantidad de hechos que mostraba la variación de los animales y plantas. Pronto advirtió que la *selección* era la clave del éxito del hombre para lograr razas útiles de los animales que criaba y de las plantas que criaba. ¿Pero como se daba esta selección en la naturaleza (selección natural)? En 1838, leyendo el escrito *Population* de Malthus, aplicó la idea de la *lucha instintiva por la existencia* a las especies, y así se le ocurrió que "las variaciones favorables tenderían a conservarse mientras que las desfavorables serían destruidas"⁴². "La *selección natural* no es perfecta en su acción. Tiende solamente a hacer a cada especie todo lo más apta posible en la batalla por la existencia con las otras especies, en circunstancias maravillosamente complejas y cambiantes"⁴³. Esto pone al hombre y al mosquito "en la misma categoría", sin ser necesario postular ninguna producción intencional⁴⁴.

20. De hecho, la idea de evolución biológica por selección natural sigue siendo hasta nuestros días el principio básico de la ciencia biológica⁴⁵. Pero si bien, para los biólogos el hombre no nace ni posee una finalidad biológica, esto no quita que el hombre no pueda proponerse finalidades, e incluso finalidades abiertas a muchas posibilidades. Más aún ha transformado su ser biológico en función de esas finalidades.

"La mano carece de finalidad biológica. Ha dejado de ser un apéndice locomotriz primero, de prehensión después, para asumir dos funciones distintas que ni siquiera tiene en el antropoide: instrumento de acción sobre el mundo exterior y de expresión de las intenciones o sentimientos de la persona".⁴⁶

⁴⁰ Cfr. PAPP, D. *Filosofía de las leyes naturales*. Bs.As., Troquel, 1980, p. 79.

⁴¹ BUTTY, E. *Alcance de la ciencia*. Bs. As., Troquel, 1987, p. 11.

⁴² DARWIN, F. *Autobiografía de Darwin*. Bs. As., Nova, 1945, p. 72,

⁴³ Idem, p. 174.

⁴⁴ Idem, p. 180. Cfr.. DARWIN, C. *The Origin os Species*. Oxford, Univesity Press, 1958, p. 4. MAYR, E. *Population, Species and Evolution*. Cambridge, Harvard University Press, 1990. TEMPLADO, J. *La teoría de la evolución a los cien años de la obra de Darwin*, en *Revista Universidad Madrid*, 8, 1959, p.17-47. Para una concepción atenuada de la selección natural véase: LEITH, B. *El legado de Darwin*. Barcelona, Salvat, 1986.

⁴⁵ Cfr. HUXLEY, J.-KETTLEWELL, H. *Darwin*. Barcelona, Salvat, 1985, p. 99. CRUSAFONT, M.-MELENDEZ, E.-AGUIRRE, S. *La evolución*. Madrid, BAC, 1987, p. 826.

⁴⁶ MERANI, A. *De la praxis a la razón*. Barcelona, Grijalbo, 1985, p. 15.

Hasta tal punto se estima, en este contexto biológico, que la vida del hombre no tiene finalidad que corre el riesgo de su propia extinción.

"Si la evolución fue diseñada y dirigida por la fuerza sobrenatural, no hay duda que dicha dirección es bastante deficiente. Lejos de progresar en forma rectilínea de lo simple a lo complejo, de la adaptación menos perfecta a la más perfecta, o de organismos inferiores a los superiores, hasta el hombre, la evolución estaría obrando a tientas, lo que habitualmente lleva a la catástrofe y sólo raras veces al éxito. La 'catástrofe' consiste, por supuesto, en la muerte y extinción. Uno de los rasgos más notables de la evolución, revelado por la paleontología, es que la mayoría de las líneas evolutivas representadas por los fósiles que se encuentran en las rocas, a la larga se han extinguido, sin que en la actualidad haya descendientes vivos de las mismas".⁴⁷

"La selección natural carece de finalidad. Sólo el hombre puede tenerla"⁴⁸. La evolución del hombre, su finalidad, en consecuencia, está en manos del hombre mismo. Aquí son indispensables la religión, la filosofía, el arte, el conjunto de la sabiduría y experiencia acumulada por la humanidad⁴⁹. En el hombre ha quedado, pues, en manos del hombre y de un poquito de suerte.

En este contexto, donde el 99,9% (alrededor de dos mil millones) de las especies se han extinguido, el hombre tiene alguna posibilidad de supervivencia si utiliza su inteligencia si sabe dominar tanto el equilibrio como los desequilibrios (en todos los sentidos, tanto biológicos como culturales) en su evolución. La finalidad no está creada y establecida para el hombre; por el contrario, en un mar de circunstancias, la mayoría imprevisibles, debe saber actuar, elegir, seleccionar, creando sus propias finalidades de supervivencia biológica y cultural.

"Los procesos evolutivos sólo son posibles en sistemas abiertos pluralistas. La existencia de procesos de intercambio con otros sistemas y de una variabilidad y una tasa de transformación suficientes en el interior del sistema es la premisa básica para cualquier forma de evolución; pero tales fenómenos no deben rebasar ciertos límites, so pena de amenazar la existencia del sistema en cuestión".⁵⁰

La selección se produce en un doble sentido: por un lado, poniendo a prueba la coordinación interna del organismo y, por otro, su capacidad para enfrentarse con el mundo exterior⁵¹. En este contexto, *aprender* es un constante enfrentarse a problemas e intentar solucionarlos (haciendo hipótesis, interpretaciones y actuando con coherencia), implicando en ésto a todo el ser humano en su interacción con el medio (físico y cultural)⁵².

21. La idea de selección natural ha sido aplicada últimamente a la estructura del conocimiento científico. *El conocimiento no tiene por finalidad la verdad, sino la similitud*, esto es el acercamiento empírico, concreto, limitado, a la verdad la cual sigue siendo sólo una *idea rectora* de la investigación.

Karl Popper sostenía -en la línea kantiana- de que solo hay quizás verdades tautológicas ("el ser es el ser", "la nada es la nada", etc.) las cuales no dicen nada de este

⁴⁷ DOBZHANSKY, Th. *Herencia y naturaleza del hombre*. Bs. As., Losada, 1979, p. 161.

⁴⁸ Idem, p. 176.

⁴⁹ Idem, p. 177.

⁵⁰ ECCLES, J.-ZEIER, H. *El cerebro y la mente*. Barcelona, Herder, 1985, p. 39.

⁵¹ Idem, p. 28.

⁵² Idem, p. 110. Cfr. BARNETT, S. *La conducta de los animales y del hombre*. Madrid, Universidad, 1987, p. 280-281.

mundo ni nos ayudan a avanzar en el conocimiento de este mundo. Ante una actitud empírica, los conocimientos formales no sirven para nada real, sino sólo como medios para un pensar formalmente correcto. Que el ser en general sea la verdad en general no ayuda a nada para una mentalidad empirista. Por ello la idea de verdad en general no sirve para nada, excepto como un hipotético *ideal regulador* de la investigación.

"Una gran ventaja de la teoría de la verdad objetiva o absoluta es que nos permite afirmar, con Jenófanes, que buscamos la verdad, pero puede suceder que no sepamos si la hemos hallado o no; que no tenemos ningún criterio para establecer la verdad, no obstante lo cual nos dejamos guiar por la idea de verdad como *principio regulador* (como habrían dicho Kant o Pierce); y que, aunque no hay ningún criterio general mediante el cual reconocer la verdad, excepto quizás la verdad tautológica, hay algo similar a criterios de progreso hacia la verdad".⁵³

Para Popper, la verdad en sí misma "no desempeña un papel muy importante"; a él le importa la "verdad *interesante*", esto es, guiada por algún *interés práctico*; una verdad con "un alto poder explicativo, en un sentido que implica que es una verdad altamente improbable". En el mejor de los casos podríamos tener una *máxima verosimilitud*: esto es, que una teoría se correspondiera con todos los hechos reales⁵⁴. El hombre aprende no de la verdad; sino, escuchándonos unos otros, criticándonos aprendemos de los errores reconocidos, lo que nos acerca un poco a la verdad oculta. Es éste el enfoque crítico, propio del *criticismo kantiano*, intermedio entre el escepticismo, el empirismo y el dogmatismo racionalista e innatista⁵⁵.

Thomas Kuhn ha sido más radical en cuanto a considerar que *el conocimiento científico no se rige por finalidades como la verdad, sino por una selección natural* en la lucha social entre las teorías de los científicos. Y para sostener esta idea apela expresamente a Darwin. En el conocimiento científico existe una selección a través de la pugna, "sin el beneficio de una meta establecida, de una verdad científica fija y permanente, de la que cada etapa del desarrollo de los conocimientos científicos fuera un mejor ejemplo"⁵⁶. Un conocimiento científico es intrínsecamente un producto de un grupo, con profundas raíces sociológicas. Los valores compartidos determinan la elección de científicidad que el grupo avala. Esos compromisos del grupo "no se someten a prueba", sino que, a un determinado momentos cambian el *paradigma de lo científico*, esto es, el grupo de científico cambia el sistema de valores sobre lo que es o no es científico⁵⁷. La ciencia no solo tiene una lógica interna; posee, además, una historia externa de lucha social acerca de que es o no es científico. Lo que sea científico se aprende en un grupo que tiene cierto paradigma autorizado por el grupo acerca de lo que sea científico: "Esto es lo principal que aprenden los estudiantes al resolver problemas". El *paradigma* aparece como el criterio de lo que sea verdaderamente científico, como un "componente cognoscitivo de matriz disciplinaria" socialmente autorizada⁵⁸.

"Kuhn propone suprimir el teleologismo de la historia de la ciencia...La clase de progreso que tiene la mente es un progreso *desde* y *hacia*, por el que pueda decirse que desde tal sitio se

⁵³ POPPER, K. *El desarrollo del conocimiento científico. Conjeturas y refutaciones*. Bs. As., Paidós, 1967, p. 262.

⁵⁴ Idem, p. 272.

⁵⁵ Idem, p. 433.

⁵⁶ KUHN Th. *La estructura de las revoluciones científicas*. Madrid, FCE, 1975, p. 265-266.

⁵⁷ KUHN, Th. *La tensión esencial. Estudios selectos sobre la tradición y el cambio en el ámbito de la ciencia*. México, FCE, 1982, p. 21.

⁵⁸ Idem, p. 331.

avanzó a tal otro, en el que ahora estamos situados. De esta manera traslada a la ciencia el tipo de desarrollo que había propuesto la biología de Darwin. Las especies no van a ningún lado, no se desarrollan siguiendo un patrón ya dado *hacia* una meta; lo hacen desde tales bases, pero sin dirección apriorística. Los paradigmas crecen y se reemplazan igualmente *desde* donde están, implicando con ello un cierto desarrollo, mas no un lugar o una dirección dados. Avance *sin teleología* y, por lo tanto, *sin verdad al final del camino*".⁵⁹

22. La prescindencia de la finalidad, al a que se llega en la época actual, implica un notable cambio en el modo de concebir la *racionalidad* y, en última instancia, al *hombre*.

Para los filósofos más representativos de la antigüedad, el hombre era ante todo un animal racional. La racionalidad era un distintivo imprescindible del hombre y esa racionalidad era concebida como un discurso o discurrir (*λογος*) de la inteligencia, la cual antes de ser racional ya era inteligente por inteligir la luz inteligible⁶⁰.

Sobre todo en el ingreso a la modernidad, los filósofos tomaron una actitud empirista tal que para conocer lo que es la razón era necesario estudiarlo empíricamente a partir del análisis de lo que sentimos. En su inicio, para ellos, *sentir y conocer es lo mismo* o, en todo caso, conocer, tener una idea, es una imagen más tenue que el sentir. No hay, en esta actitud filosófica, un ser inteligible que hace inteligente al sujeto humano; por el contrario, el hombre es una especie con capacidad para sentir, como otros, pero que *ha podido construir su razón* abstrayéndose de las cosas y dominando el ensimismamiento. En este contexto, *la inteligencia no tiene finalidades*, ni tiene naturaleza; sino que el hombre, fundamentalmente *arracional*, existiendo se hace una naturaleza y se propone finalidades⁶¹.

23. Otra vertiente de la modernidad ha sido el *pragmatismo* que hace de la finalidad algo que el hombre construye a partir de la *advertencia práctica de las consecuencia* que siguen de sus acciones.

John Dewey, en la línea del empirismo, del conexionismo y pragmatismo de W. James, "no admite que la naturaleza humana permanece eternamente igual". La naturaleza humana no es otra cosa que la permanencia de las costumbres, sobre los impulsos caóticos, permanencia debida a la inercia y a los hábitos adquiridos.

"El hombre posee una mayor variedad de *impulsos* que cualquier animal inferior; y cada uno de estos impulsos considerado por separado es tan 'ciego' como puede serlo el instinto más bajo; pero debido a su memoria, a su poder de reflexión y de inferencia, el hombre, una vez que los ha producido y experimentado sus resultados, siente cada uno de ellos *en conexión con una previsión de tales resultados*. Así, pues, un impulso ejecutado podrá decirse que actúa, al menos en parte, *en razón de sus resultados*. Evidentemente *todo acto instinto de un animal con memoria dejará de ser 'ciego' una vez que ha sido repetido*, y debe acompañarse de previsión de su 'fin', en cuanto tal puede caer bajo el conocimiento del animal. Un insecto que pone sus huevos en un sitio donde nunca los viera encubados, ejecuta tal hecho del modo 'ciego' indicado; pero la gallina que ha empollado ya su nidada, apenas si puede considerarse que empolla la segunda vez con 'ceguera' completa".⁶²

⁵⁹ LORENZANO, C. *La estructura del conocimiento científico*. Bs. As., Zavalía, 1988, p. 120.

⁶⁰ Cfr. DAROS, W. *Racionalidad, ciencia y relativismo*. Rosario, Apis, 1980, p. 11-130.

⁶¹ "La voluntad e vivir es el principio inexplicable capaz de explicarlo todo". "El individuo recibe la vida como un don; sale de la nada, sufre luego por la muerte la pérdida de aquel don, y vuelve a la nada de donde salió" (SCHOPENHOUER, A. *EL mundo como voluntad y representación*. Bs.As., Biblioteca Nueva, 1942, p. 757 y 258). "Todos los instintos que se desahogan hacia afuera se vuelven hacia adentro. Esto es lo que yo llamo interiorización del hombre: únicamente con esto se desarrolla en él lo que más tarde se denomina su 'alma'." (NIETZSCHE, F. *La genealogía de la moral*. Madrid, Alianza, 1975, p. 96). Cfr. ORTEGA Y GASSET, J. *Historia como sistema*. Madrid, Rev. de Occidente, 1959, p. 31-32.

⁶² JAMES, W. *Compendio de psicología*. Bs.As., Emecé, 1951, p. 460.

24. Según Dewey, lo propio del hombre es que "actúa siempre y no puede remediarlo. En cualquier sentido *es falso que un hombre necesite un motivo para hacer algo*. Para un hombre sano la inactividad es la mayor de las calamidades"⁶³. El hombre es un *ser activo (active being)*: eso es todo lo que puede decirse al respecto, sin que para ello se necesite motivo o justificación alguna.

Dewey evita hablar de "naturaleza" humana, pues es "una palabra vaga y metafórica"⁶⁴. A lo más indica las condiciones iniciales (instintivas).

En este contexto, la *idea de finalidad* es el producto de la abstracción que separa las partes de una serie habitual de actos. "El 'fin' (*end*) es meramente una serie de actos cuya culminación se contempla en un futuro remoto; los medios (*means*) son esa misma serie vista en una etapa anterior...El 'fin' es el último acto en que se piensa, los medios son los actos que deben ejecutarse antes de llegar a él"⁶⁵.

Así, pues, la *naturaleza humana* está constituida por *impulsos* innatos y por el *conjunto de hábitos* que organizan y reorganizan la conducta y, en consecuencia, la naturaleza humana es adquirida en lo típicamente humano. Es una predisposición adquirida hacia formas o modos de acción que expresan un comportamiento. Ella no tiene una finalidad dada.

Educarnos es aprender, según Dewey, "pero aprendemos solamente porque, después de haber realizado el acto, observamos resultados que no habíamos notado antes"⁶⁶. Surge así la *finalidad y el ideal del crecimiento* en la concepción de la educación, como un ideal abstracto e irreal; porque este ideal no se halla al principio del proceso educativo. La *educación no se propone finalidades* (en realidad no sabemos lo que será de nosotros en el futuro, ni lo que queremos), sino que organiza y reorganiza al sujeto, al reorganizar sus experiencias (los actos en función de las consecuencias).

"La idea de *educación* se resume formalmente en la idea de la *reconstrucción continua de la experiencia*, idea que es distinta de la educación como preparación para un remoto futuro, como desenvolvimiento, como formación externa y como recapitulación del pasado".⁶⁷

En coherencia con estas ideas, no es raro prever que "la *filosofía de la educación* no origina ni pone *fin*es". "La educación es *autónoma* y debería ser libre para determinar sus propios *fin*es, sus propios objetivos. Salir fuera de la función educativa y tomar prestados objetivos de una fuente externa es rendir, entregar la causa de la educación...La educación es en sí misma un proceso para descubrir qué valores son dignos de ser perseguidos como objetivos"⁶⁸.

25. Indudablemente, después del kantismo, donde la razón se ha hecho un juicio a sí misma y ha declarado que no hay nada superior a ella y a sus supremas síntesis que la constituyen, los filósofos o bien han abandonado ya la búsqueda de alguna *inteligibilidad* en sí misma -fundamento trascendente del hombre-; o bien la han colocado (como *racionalidad*) en los lugares más diversos: en la relatividad de las perspectivas o de las culturas, en una hipótesis o interpretación, en la comunicabilidad del lenguaje, en el análisis, en las cosas sentidas, en la dialéctica, en la duda escéptica, en el consentimiento social, etc.⁶⁹

⁶³ Idem, p. 116.

⁶⁴ DEWEY, J. *Democracy and Education*. New York, The Free Press, 1968. Hay edición castellana: Bs.As., Losada, 1971, p. 128.

⁶⁵ Idem, p. 34.

⁶⁶ DEWEY, J. *Democracia y Educación*. Op. cit., p. 89.

⁶⁷ Idem, p. 91. Cfr. DEWEY, J. *Los principios morales en que cimienta la educación*. Op. cit., p. 15.

⁶⁸ Idem, p. 76 y 77.

⁶⁹ Cfr. HORKHEIMER, M. *Crítica de la razón instrumental*. Bs. As., Sur, 1973, p. 188.

En ese contexto, sólo cabe construir al hombre desde sí, sin dependencias en relación a una naturaleza, a un ser inteligible de por sí que genera la inteligencia y se establece como su norma fundamental. El hombre debe hacerse *autónomo*, crear sus propias leyes de conducta, como individuo o como grupo social con el cual comparte por consenso ciertas normas que ellos mismos establecen. No parece que pueda existir otra finalidad superior. Con lampante superficialidad metafísica, o con explícita negación de todo lo metafísico como condición de su posibilidad, se afirma que la razón no es más que un juego, sin privilegio alguno: "Nuevos juegos surgen otros envejecen y son olvidados"⁷⁰.

Mas sea cual fuere el fundamento que se le atribuya a la razón y a su racionalidad, la idea de finalidad reaparece, como ave fénix, en cuanto se la admite: la *finalidad* es una condición indispensable (aunque no suficiente) para el ejercicio de la racionalidad.

"Una acción es *racional* si hace el mejor uso de los medios disponibles para lograr un determinado fin. Puede ocurrir, sin duda, que sea imposible determinar racionalmente ese fin. Sea como fuere, solo podemos juzgar racionalmente una acción y describirla como racional o adecuada con respecto a un fin dado. Solo si tenemos un fin, y solo con respecto a ese fin, podemos decir que actuamos racionalmente".⁷¹

26. Aun en este contexto, la finalidad sigue siendo como la pensaba Aristóteles, la causa del que opera con inteligencia buscando medios para realizar una acción. O bien las acciones que realizamos son instintivas, no motivadas por una finalidad ni típicamente humanas; o bien son racionales y humanas por estar motivadas por una causa final. Todo el proceso de investigación de los acontecimientos *típicamente humanos*, en el que se relaciona una variable independiente o causante del fenómeno, con una variable dependiente o efecto, quedaría sin explicación si no se aceptase el principio de causalidad *final*: en este caso toda la actividad humana estaría realizada por una causa eficiente pero en forma instintiva e inconsciente.

La ciencia moderna ha abandonado o matizado muchas exigencias que postulaba Aristóteles para que hubiese ciencia (como la universalidad, la certeza, la evidencia); pero no deja de exigir que para halla ciencia los efectos, los fenómenos, los hechos, las conclusiones sean explicadas por la *causa*. La causa es la *razón suficiente* o *fundamento* del efecto. La ciencia es una forma sistemática de conocer que da razones, expone las causas de lo que sucede. Hoy, sin embargo, en la metodología contemporánea, el concepto de *causa* toma un camuflaje y se la llama "*variable independiente*", designándose a los efectos como variables dependientes. La causa (o las causas si son varias y concurrentes) es un elemento *necesario* para justificar al efecto, tantas veces como aparezca. En este sentido la causa es *lo universal* de la explicación: lo que explica al efecto o fenómeno todas las veces y cada vez que aparece. Mas el concepto de *causa* (αἰτία de αἰτιομαι: respondo) es *análogo*: en parte igual y en parte diverso. En parte igual porque toda causa es aquello que influye en el ser del efecto; pero esa influencia puede ser de muy diversas maneras; debida: a) a aquello de lo cual se hace una cosa (*causa material*); b) a aquello que constituye a una cosa o ente (*causa formal*) y le hace ser lo que es y no otra cosa; c) a la acción del agente que mueve y produce el efecto (*causa eficiente*) al darle la forma; d) a los medios y condiciones con los cuales el agente puede hacer algo (*causa instrumental*, *causa segunda* respecto de la causa eficiente que se considera causa primera); e) a aquello en vista de lo cual (*causa final*) el agente hace algo. Muchas pueden ser las finalidades por las que el agente obra; pero podemos distinguir al

⁷⁰ "What we do is to bring words back from their metaphysical to their everyday use". (WITTGENSTEIN, L. *Philosophical Investigations*. New York, Macmillan, 1960, p. 48 e, n. 116). GARGANI, A. (Comp.) *Crisis de la razón. Nuevos modelos en la relación entre saber y actividad humana*. México, Siglo XXI, 1993, p. 252.

⁷¹ POPPER, K. *El desarrollo del conocimiento científico*. Op. cit., p. 412.

menos *tres grandes géneros* de finalidades en relación con la naturaleza antropológica del ser humano: α) el objeto, finalidad para la acción del agente, puede ser *sentido, apetecido e instintivamente perseguido*; con frecuencia se atribuye a las cosas inertes el tender a un fin ("la piedra *tiende* a la tierra") lo que no es más que un antropomorfismo; β) puede ser conocido mediante *una idea o ideal* y el agente tiende a él conscientemente; γ) o bien puede ser conocido consciente y *además libremente* buscado por la voluntad, lo que es una finalidad propia y adecuada al ser humano en cuanto es *humano*.

Dicho brevemente, la voluntad libre (la libertad) se mueve por una finalidad, sin por esto dejar de ser libre. La *finalidad* es, en efecto, la condición necesaria, pero no suficiente, del obrar típicamente humano.

EL PROBLEMA DE LOS FINES DE LA EDUCACIÓN.

27. Encuadramos aquí la temática de los fines de la educación en el contexto del hombre. Abandonamos entonces la cuestión de si los animales son o no educables, o más bien domesticables.

El concepto de *educación* se enmarca entonces en el contexto del hombre en cuanto éste *es en potencia lo que aún no es*; y, en consecuencia, *no es en la actualidad todo lo que le es posible ser*. Bajo estas premisas, el concepto de la educación aparece ligado al concepto de desarrollo, de posibilidad de ser, de educabilidad del hombre. De este modo, el concepto de educación implica, en última instancia, en una instancia filosófica, una *ontología* (una teoría del ente y del ser) y una *antropología* (una teoría del hombre). En este sentido, *esclarecer los fines últimos* de la educación siempre ha sido considerada una tarea propia de la *filosofía de la educación*.

Quienes obvian el planteamiento filosófico deben quedarse en lo que el hombre es positivamente y presentarlo también como lo único que es, puede y debe ser. Sin planteamientos filosóficos, el concepto de educación se convierte en algo estático, positivamente aceptado como realizado en la actualidad, sin posibilidad para la utopía, para la crítica, para el cambio, sin apertura al futuro.

28. En realidad, el tema de las finalidades es un tema *antropológico* por excelencia, un tema *humano y humanista*. Históricamente, surge en el ámbito del derecho y de la teología, cuando el hombre advierte que es capaz de responder ($\alpha\iota\tau\omega\mu\alpha\iota$: se inculpa, acusa) por sus acciones dando la causa de las mismas⁷².

Respecto de la finalidad en la educación podemos establecer tres cuestiones:

- a) Si la hay, cuál es.
- b) Quien la establece.
- c) Quien la realiza.

Respecto de la primera cuestión, sólo pueden admitir que haya una finalidad quienes aceptan, como *condición de posibilidad*, que la educación implica: a) no un hecho concluido sino, ante todo, el *hacerse* de un sujeto, en el que algo de su ser o naturaleza, *permanece* (como potencialidad) y algo *cambia* (actualizándose, realizándose), en un tiempo y en un lugar; que b) ese hacerse no se halla determinado, sino *sujeto a libertad*, de modo que no se produce necesaria, ni espontánea, ni ciegamente; c) que este poder hacerse del hombre es un índice, por un lado, de su finitud y, por otro, de su *apertura* a lo indefinido, o mejor aún, a lo infinito. Por otra parte, solo pueden admitir que haya fines generales *comunes* en el proceso educativo quienes admiten que los hombres, aun en la diversidad de los individuos y

⁷² JAEGER, W. *La teología de los primeros filósofos griegos*. México, FCE, 1980.

personas, poseen algo en común, esto es, una *naturaleza*, un *ser humano que es común* a todos los hombres: antes, durante y después de sus individualidades.

29. Respecto de cuáles sean los fines generales implicado en el concepto de educación, estos fines dependen de la concepción antropológica que se asuma. Lo que sea el hombre (*la idea de hombre, realizado perfectamente* en sus posibilidades) se pone como finalidad a alcanzar para el hombre mismo en su devenir. En este contexto, el *deber ser* del hombre no es un imperativo exterior al hombre mismo, sino una exigencia de su ser no desarrollado, pero con la legítima posibilidad de desarrollo. El educarnos aparece entonces no tanto como un deber cuanto como *un derecho al desarrollo propio* que no puede ser moralmente impedido.

Ahora bien, lo que sea el hombre (el ser del hombre) puede ser considerado dentro de ciertos límites: a) para algunos, el hombre se halla perfectamente realizado cuando despliega sus posibilidades en todo su *ser hasta sus últimas consecuencias pensables*, y son entonces los *filósofos metafísicos* los que hacen las hipótesis de lo que es el *ser* del hombre y de sus finalidades. b) Para otros, el hombre *agota su ser en la sociedad* y son entonces los *sociólogos* los que estudian las finalidades que cada sociedad establece en un tiempo y lugar determinado. c) Para algunos, el ser del hombre se agota en la psicología individual; es algo exclusivo, *íntimo y personal* de cada hombre cuya finalidad es puesta por cada hombre y cuyo objeto es estudiado en la psicología y los *psicólogos*. d) Para otros, el ser del hombre es un *misterio* solo captable por una vía religiosa, mística o revelada y son entonces las grandes *personalidades místicas* o los *teólogos*, consultando los textos revelados, los que establecen los fines del proceso educativo. e) Indudablemente que muchas más pueden ser las perspectivas desde las cuales se define cual es el ser del hombre (la biología, el lenguaje, la cultura, el arte, la política, etc.). Pero una cobra particular importancia: aquella que prescindiendo de la finalidad que posee el proceso de educar (pues quizás sea imposible de establecerse o no haya una autoridad que lo pueda definir indiscutiblemente), estima que éste radica en *la facilitación de medios* para que cada hombre o grupo social decida lo que debe ser.

30. Respecto a la cuestión de la segunda cuestión (*quienes establecen esos fines*) ésta se reduce a averiguar la anterior y detectar quienes poseen poder intelectual para establecer cual sea el ser del hombre; o quienes poseen real injerencia en la *constitución* del ser o de la naturaleza del hombre. Porque una cosa es *descubrir cuáles son* los fines de la educación humana en general, y otra cosa es advertir quién o qué es *la razón que los establece* por lo que puede generarse en el hombre un deber o al menos un derecho a lograrlos.

El tercer género de cuestiones, acerca de *quienes realizan* el proceso educativo (los padres, los docentes, la comunidad civil o religiosa, el poder político, etc.) es una cuestión de hecho que debe ser observada empíricamente en cada época y lugar, pues esto no parece depender exclusivamente de la naturaleza o ser del hombre.

31. El ser, en general o en algunos de sus aspectos, establecido como finalidad se convierte en un *valor*, por el que vale el efectuar la acción de alcanzarlo, logrando con ello un desarrollo del sujeto que crece con la búsqueda o posesión del valor.

Mas la finalidad, como los valores generalmente se hallan escalonados, esto es, formando escalas de valores y de fines, de los cuales solo uno el es final o último. Ahora bien, es este valor y finalidad última la que establece el valor dependiente de los demás, los cuales se convierten en medios respecto de este fin último. Así, por ejemplo, el *desarrollo cognitivo* (o *el afectivo, el físico, el técnico, la propia autonomía*) puede ser un valor y una finalidad del proceso educativo: a veces puede ser considerado *un valor último* cuando se considera que no

hay otro superior a él; otras veces constituye solamente un *valor de medio* para lograr otros valores superiores o últimos. Mas es siempre la finalidad última la que *rige y designa* todo el sistema de acciones educativas. De este modo se puede hablar, por ejemplo, de una educación *conductista* porque el conducir heterónomamente la conducta de los alumnos sea considerado el valor supremo de ese sistema; se puede hablar de una educación *no directivista o autónoma*, cuando la autonomía se presenta como la finalidad y el valor supremo de ese sistema educativo. La educación *liberadora* puede ser considerada como un sistema de ideas y de acciones tendiente a producir una educación que asume como *valor supremo y como finalidad* a la liberación; la *pedagogía del oprimido*, por el contrario, puede considerarse como un sistema basado en el valor (o desvalor) y en la *finalidad de mantener la opresión* (social, económica, psicológica) sobre los educandos. La educación *holística* tiende a una formación sistémica e integrada de todas las posibilidades del ser humano⁷³.

32. Desde un punto de vista histórico, podemos establecer que *dos* han sido las grandes corrientes de pensamiento (que a su vez se han subdividido en otras) con respecto a las fuentes que deben alimentar la búsqueda de los fines en la educación: a) o bien, por un lado, el ser humano es humano por el *ser trascendente* que lo hace humano haciéndolo ser; en este caso la finalidad del ser humano y de la educación se encuentra más allá de este mundo; b) o bien, el ser humano agota todo su ser en el *transcurrir histórico, evolutivo, inmanente* a la especie; en este caso el hombre no debe esperar nada fuera de sí mismo como individuo y como grupo social, y de las pautas de conductas que el establezca⁷⁴.

33. De hecho, desde el Renacimiento se acentuó una tendencia secularizante, preocupada cada vez menos por el más allá y cada vez más por una felicidad alcanzable en este mundo. Para los pensadores de la Ilustración, la "mayor felicidad posible consistía en la mayor abundancia posible de objetos capaces de dar satisfacción a los hombres y en la máxima libertad para gozar de ellos". Creían ellos en un progreso futuro de la sociedad hacia un estado de felicidad mediante el crecimiento de la opulencia que dependía del aumento de la justicia y de la libertad, pero también de la ampliación y difusión del saber⁷⁵.

Muchas son las causas (sociales, políticas, intelectuales, religiosas, culturales, económicas, etc.) que llevaron a pensar que la historia concreta es la historia del trabajo de los hombres en su lucha con la naturaleza, con el fin de asegurar su sobrevivencia; a sospechar de toda teoría y a sostener finalmente que toda verdad objetiva no es una cuestión teórica sino práctica. Lo que hoy parece ser ante todo valioso es lograr (o intentar lograr) que cada uno sea artífice de su propio destino: el hombre parece definirse, ante el animal, como un ciudadano *autónomo*, con posibilidades de libertad. De los tres ideales propuestos por la revolución francesa (libertad, igualdad, fraternidad), la *fraternidad* (propuestas por las diversas denominaciones creyentes) llevó a veces a procesos inquisitoriales en los que se suprimió la libertad de pensamiento, por lo que se ha desconfiado de las autoridades religiosas; la *igualdad* o comunidad en los bienes materiales de producción, impuesta por la fuerza, ha caído bajo el muro de Berlín; solo la *libertad*, las autonomías individuales y regionales, en todo sector, parece ser la estrategia largamente acariciada y propiciada por Occidente.

⁷³ SEED, Ph. *Developing holistic education*. London, Falmer Press, 1992.

⁷⁴ Cfr. PADOVANI, U. *Metafisica classica e pensiero moderno*. Milano, Marzorati, 1981.

⁷⁵ BURY, J. *La idea del progreso*. Madrid, Alianza, 1991, p. 160 y 162. Cfr. FRANCHINI, R. *L'idea di progresso. Teoria e storia*. Napoli, Giannini, 1989. RANDALL, J. *La formación del pensamiento moderno*. Bs.As., Mariano Moreno, 1989. DARÓS, W. *Razón e inteligencia*. Genova, Studio Editorial di Cultura, 1984, p. 85-107. DARÓS, W. *Fundamentos antropológico-sociales de la educación*. Villa libertador San Martín, Universidad Adventista del Plata, 1994.

La creencia en una necesidad de las leyes económicas pertenece a la prehistoria de la sociedad. La creencia de que la vida verdaderamente humana comienza con la supresión de la propiedad privada de los medios de producción y de la alienación de los individuos que ella produce ha dado lugar -tras la autofrustrada experiencia comunista rusa- a otra: la supresión revolucionaria del régimen capitalista no trae consigo de forma necesaria la emancipación de los individuos. Nos hallamos así en una época posmoderna, viviendo las consecuencias del proceso de racionalización desencadenado por la Ilustración, que lleva a una administración total de la sociedad en forma de un *estado tecnocrático autoritario*. De este modo, la razón por sí misma parece llevar a una nueva barbarie ilustrada, sin libertad. Entre los epígonos del endiosamiento de la razón, J. Habermas sigue creyendo que *la razón tiene una función práctica*: se cree que ella, sin abandonar su trono, es la única capaz de superar los dogmatismos y prejuicios, y asegurar una conducta racional para el individuo y para la sociedad en su conjunto, a través de un *interés emancipatorio, en una racionalidad comunicativa* que lleve a la concertación y al consenso.

34. En ese contexto posmoderno e inmanentista, la filosofía vuelve a tomar a la *autonomía* (entendida como posibilidad de tomar decisiones libres mediadas por la reflexión y sin coacción alguna) como el valor y la finalidad típicamente humana y social. El hombre ha quedado clausurado, para su comprensión, en el *contexto de la evolución histórico-social-política* como único marco posible de comprensión. La *discusión libre*, la argumentación, entendida como expresión de *autonomía*, aparece como el ideal del hombre hecho ciudadano, como tarea y única propuesta válida para las instituciones educativas.

"La vía del proceso social de formación no está marcada por nuevas tecnologías, sino por *fases de reflexión que desmontan la condición dogmática de ideologías* y de formas superadoras de dominación, que subliman la presión del marco institucional y que liberan la acción comunicativa en cuanto acción comunicativa. De esta manera, se anticipa el fin de este movimiento: la organización de la sociedad sobre el *fundamento exclusivo de la discusión libre de toda dominación*".⁷⁶

"Las argumentaciones hacen posible un comportamiento que puede considerarse racional en un sentido especial, a saber: el de *aprender de los errores* una vez que se los ha identificado".⁷⁷

Habermas propone un principio único de ética discursiva: el "principio de la universalización", según el cual toda norma moral válida *debe ser aceptada autónomamente por todos los que son afectados* por ella en su seguimiento. De este modo, la autonomía, la decisión personal y libre sobre las propias pautas de conductas es el criterio fundamental. Se debe, por otra parte, abandonar sin prejuicio alguno toda otra pretensión de fundamentación última⁷⁸.

35. En esta segunda opción, que la modernidad y la posmodernidad han hecho por la razón y por su crítica, para salvaguardar la autonomía del hombre, al menos en la

⁷⁶ HABERMAS, J. *Interés y conocimiento*. Madrid, Taurus, 1990, p. 66. BENGOA RUIZ DE AZÚA, J. *De Heidegger a Habermas. Hermenéutica y fundamentación última en la filosofía contemporánea*. Barcelona, Herder, 1992, p. 130. POWER, M. *Habermas and Transcendental Arguments en Philosophy of Social Sciences*. Vol. 23, 1993, n. 1, p. 26-49 GUIDDENS, A. et al. *Habermas y la modernidad*. Madrid, Cátedra, 1988.

⁷⁷ HABERMAS, J. *Teoría de la acción comunicativa. I: Racionalidad de la acción y racionalización social*. Madrid, Taurus, 1989, p. 15.

⁷⁸ Cfr. BENGOA RUIZ DE ARZÚA, J. O.c., p. 138. Cfr. MONDOLFO, S. *Linee di storia sociale del pensiero e dell'educazione dall'Illuminismo ad oggi*. Catania, Edizione Greco, 1994. GROTTI, C. *Nichilismo ed esperienza religiosa dell'uomo moderno*. Bologna, Edizioni CUSL, 1991.

argumentación y consenso y a veces por reacción contra el predominio de la razón, el *ser del hombre* y, en consecuencia, *los fines de la educación* a lograr, han quedado *reducidos*, por ejemplo, a ser y realizar:

- Un ser que se construye totalmente en su historia y en ella se conoce como individuo y como especie (como en el pensamiento de W. Dilthey)⁷⁹.
- Un ser básicamente biológico que se supera a sí mismo mediante una lógica formal (J. Piaget)⁸⁰.
- Un ser con capacidad de utilizar conocimientos científicos y técnicos (A. Whitehead)⁸¹.
- Un ser que fundamentalmente se distingue de los otros vivientes por el lenguaje y por la capacidad de análisis del lenguaje (G. Kneller)⁸².
- Un ser básicamente interpretador de signos (O. Oñativia)⁸³.
- Un ser con capacidad de instrucción (J. Bruner)⁸⁴.
- Un ser que se guía a sí mismo rectamente por el conocimiento (P. Hirst)⁸⁵.
- Un ser conducido por otros iluminados (B. Skinner)⁸⁶.
- Un ser escolarizado que debe desescolarizarse (I. Illich)⁸⁷.
- Un ser psicológicamente libre (C. Rogers)⁸⁸.
- Un ser emotivo que se rige por la afectividad, por las razones del corazón (M. Contini)⁸⁹.
- Un ser práctico, un ser que consume, un ser dominador epistemológico de técnicas empleadas como medios, sin importar mucho los fines, pues los fines del hombre son incognoscibles y ajenos a la ciencia (W. Brezinka)⁹⁰.
- Un ser proletario que lucha por la desaparición de las clases y por el bien común (A. Ponce)⁹¹.
- Un ser reflexivo acerca de la praxis social y la racionalidad comunicativa para lograr consensos sociales (W. Carr.-Kemmis)⁹².
- Un ser con autonomía, con autodeterminación, que se autoconstruye ante valores que no se mencionan ni imponen (D. Benner)⁹³.

⁷⁹ DILTHEY, W. *Fundamentos de un sistema de pedagogía*. Bs.As., Losada, 1960.

⁸⁰ PIAGET, J. *Biología y conocimiento. Ensayo sobre las relaciones entre las regulaciones orgánicas y los procesos cognitivos*. Madrid, Siglo XXI, 1969.

⁸¹ WHITEHEAD, A. *Los fines de la educación*. Bs.As, Paidós, 1985.

⁸² KNELLER, G. *La lógica y el lenguaje en la educación*. Bs.As., Ateneo, 1969. SANCHOS CAMACHO, M. *Ética y filosofía analítica. Estudio histórico-crítico*. Pamplona, EUNSA, 1985.

⁸³ OÑATIVIA, O.-ALURRALDE, G. *Semiótica y educación. Los sistemas de signos y la evolución de la inteligencia humana*. Salta, Yesica, 1992.

⁸⁴ BRUNER, J. *Hacia una teoría de la instrucción*. México, UTHEA, 1982.

⁸⁵ HIRST, P. *La educación liberal y la naturaleza del conocimiento* en PETERS, R. *Filosofía de la educación*. México, FCE, 1987, p.162.

⁸⁶ SKINNER, B. F. *Tecnología de la enseñanza*. Barcelona, Labor, 1983.

⁸⁷ ILLICH, I. et al. *La escuela y la represión de nuestros hijos*. Salamanca, Atenas, 1989.

⁸⁸ ROGERS, C. *Libertad y creatividad en la educación en la década de los ochenta*. Barcelona, Paidós, 1986.

⁸⁹ CONTINI, M. *Per una pedagogia delle emozioni*. Firenze, La Nuova Italia, 1992.

⁹⁰ Cfr. BREZINKA, W. *Metatheorie der Erziehung*. München, Basel, 1978, p. 33). "La ciencia empírica de la educación empuja la cuestión normativa hacia el campo no científico de la filosofía de la educación, en concreto al de la pedagogía práctica, porque no se trata de conocimientos sino de decisiones y valoraciones. Estas serían siempre subjetivas y no fundamentables en el sentido de la ciencia racional. La construcción científico-teórica de la racionalidad de los medios y de la irracionalidad de las finalidades y pretensiones conduce nuevamente a la pedagogía hacia dificultades insolubles". (HEITGER, M. *Pedagogía normativa: posibilidades y límites* en *La filosofía de la educación en Europa*. Op. cit., p. 57).

⁹¹ PONCE, A. *Educación y lucha de clases*. Bs.As., Cartago, 1984.

⁹² CARR, W.-KEMMIS, St. *Teoría crítica de la enseñanza*. Barcelona, Roca, 1988.

⁹³ BENNER, D. *Pedagogía sistemática. La pedagogía y su fundamentación científica* en BARCENA ORBE, F. et al. *La filosofía de la educación en Europa* Madrid, Dykinson, 1992, p. 44-46. Alemania, tras la experiencia

- Un ser individual y socialmente integrado con la vida, como ideal de la persona autónoma (J. Mantovani).

"La educación sigue a la vida del hombre en su doble y correlativa realidad individual y social. Es, por un lado, un proceso de socialización: se aprende a pensar y hacer según el modo común y se adquieren normas para convivir con los semejantes. Por otro lado, es un proceso de individualización: se desenvuelven y maduran poderes para la propia creación y responsabilidad. Así se logra la aspiración de Juan Piaget: 'autonomía en la cooperación'. En el seno de la comunidad, bajo la influencia de la cultura y de estímulos formativos, el individuo se eleva a la categoría de persona, fin supremo de la educación"⁹⁴.

LAS FINALIDADES ANALÓGICAS DE LA EDUCACIÓN SEGÚN J. MARITAIN.

36. Pocas voces se han alzado contra la *autonomía* entendida como finalidad suficiente para el proceso educativo. En el ámbito teológico, la Encíclica *Veritatis Splendor* ha llamado la atención sobre el falso concepto de autonomía que se propone como una finalidad absoluta del operar moral humano.

En ámbito filosófico, J. Maritain ha reivindicado la necesidad de clarificar, ante todo, la *finalidad* en el proceso educativo. Según este filósofo, todo el proceso educativo implica una clara idea de hombre. Educarnos es "*llegar a ser lo que somos*"; es "guiar el desenvolvimiento dinámico por el que el hombre se forma a sí mismo y llega a ser un hombre"⁹⁵.

37. Ahora bien, una idea completa de hombre no la puede dar solamente una perspectiva científica: "sólo conseguiríamos deformar y falsear esa misma idea". Ésta debe ser completa con una visión filosófica y religiosa del ser humano.

J. Maritain creía ver un cierto consenso "analógico", en cuanto *lo que es el hombre* a partir de las tres vertientes que constituyen nuestra civilización: la judía, la griega y la cristiana. En todas ellas se acepta la importancia de la dignidad del espíritu, de la acción y de la cooperación humana en un clima moral⁹⁶.

"A nuestra pregunta: "¿Qué es el hombre?", podemos dar como respuesta la idea griega, judía y cristiana del hombre: 1) El hombre es un animal dotado de razón cuya suprema dignidad está en la inteligencia; 2) el hombre es un individuo libre en relación personal con Dios, y cuya suprema "justicia" o rectitud consiste en obedecer voluntariamente a la ley de Dios; 3) el hombre es una creatura pecadora y herida, llamada a la vida divina y a la libertad de la gracia, y cuya suprema perfección consiste en el amor"⁹⁷.

catastrófica del Nazismo, ha hecho de la *tolerancia* el principal valor educativo en el intento de eliminar todo dogmatismo. Pero este intento no fue acompañado de una filosofía del hombre, por lo que los jóvenes deben decidir arbitrariamente por impulsos más o menos irracionales o coyunturales. "El miedo a 'imponer' al educando la propia visión del mundo y las valoraciones morales del educador ha hecho que la educación quede vacía de contenido axiológico...La no-intervención afirmativa en el proceso de autoformación (*Selbstbildung*) exige pensar la educación como un 'dejar ser' al individuo. Aquí radicaría la condición de posibilidad de la verdadera educación, que es autoeducación, una prometeica autoconstrucción del individuo". (BARRIO MAESTRE, J. *La filosofía de la educación y la realidad pedagógica alemana en la segunda mitad del siglo XX en La filosofía de la educación en Europa*. Op. cit., p. 27).

⁹⁴ MANTOVANI, J. *Educación y vida*. Bs.As., Losada, 1980, p. 72.

⁹⁵ MARITAIN, J. *La educación en este momento crucial*. Bs. As. Desclé, 1950, p. 12.

⁹⁶ Idem, p. 20. "Dos errores opuestos debe, a nuestro entender, evitar la filosofía de la cultura: el que somete todas las cosas a la univocidad y el que dispara todas las cosas en la equivocidad...Corresponde a la filosofía de la *analogía* la verdadera solución". MARITAIN, J. *Humanisme intégral. Problèmes temporels et spirituels d'une nouvelle chrétienté*. Aubier, Éditions Montaigne, 1968, p. 145.

⁹⁷ MARITAIN, J. *La educación en este momento crucial*. O. c., p. 21.

38. En este contexto, el fin principal de la educación es la finalidad acorde a la persona humana: es, ante todo, "la conquista de la libertad interior", origen de las otras libertades. Pero la libertad no es un despliegue de facultades sin ningún objeto determinado: no existe una autonomía que sea una finalidad autosuficiente. Las actividades propias del ser humano "son actividades intencionales, y tienden por naturaleza hacia un objeto, hacia un fin objetivo que las medirá".

Ahora bien, el hombre tiene una gran variedad de necesidades (la de alimentarse, la de habitaran, etc. compartidas con los animales); pero es el ser objetivamente conocido (de cada persona, cosa y acontecimiento) lo que constituye la *verdad* y la necesidad típicamente humana de *amarla*; y es la verdad la que *hace libre* y la que *justifica* las acciones del hombre⁹⁸.

39. Un primer error de la educación en este momento crucial que vive la humanidad se halla en el desconocimiento de la finalidad propia de la vida humana. Un segundo error se halla en que nos hacemos falsas ideas respecto de esa finalidad. El tercer error se encuentra en que los educadores atribuyen más importancia a los medios, técnicas o recursos, que a los fines: "El culto de los medios (no por el fin, sino sin el fin) termina en una especie de adoración psicológica del sujeto"⁹⁹.

El hombre no se explica en sí mismo y por sí mismo. El hombre no es absolutamente autónomo. Aún siendo señor de sí mismo, sus actos se regulan por la verdad. El cuarto error que se comete en educación consiste, pues, en "poner en el acondicionamiento social la suprema regla y el único patrón de la educación". La educación para la comunidad requiere antes que nada la *educación para la persona*, aunque ésta sea prácticamente imposible sin aquella, porque es la vida de la comunidad en donde se despiertan la inteligencia y las virtudes sociales. Ahora bien, la educación en las virtudes morales requiere no sólo inteligencia; sino sobre todo *ejercicio personal de la voluntad*, lo que suele faltar en nuestras instituciones educativas.

Un séptimo error, pues, de la educación consiste en creer que todo puede ser enseñado y aprendido. Pero la educación requiere una experiencia personal irremplazable: nadie puede educarse por otro, nadie puede ser libre o virtuoso por otro. El deber primordial de los educadores se halla en ilustrar y fortalecer la razón; pero la finalidad primera del sujeto que se educa se halla en lograr una voluntad libre capaz de buscar y amar la verdad, la cual lo desarrolla en lo más típicamente humano¹⁰⁰. El concepto de finalidad no debe comprenderse pues en forma unívoca, ni equívoca, sino analógica.

40. Existe pues una finalidad primordial para el *sujeto* que consiste en llegar a ser dueño de sí mismo, y conquistar la capacidad de autodeterminarse; pero existe además una *finalidad objetiva* para el sujeto, dada por su propia naturaleza: estar abierto al conocimiento y reconocimiento (amor) del ser de las cosas, los acontecimientos y personas. En otras palabras, la educación debe ser integral para un humanismo integral, humanismo que no es antropocéntrico, sino teocéntrico¹⁰¹. Le educación se integra dentro de la obra suprema del cuerpo social y éste, "si no se ordena a los bienes superiores de la persona, requerirá por sí al

⁹⁸ Idem, p. 28.

⁹⁹ Idem, p. 31.

¹⁰⁰ Idem, p. 53.

¹⁰¹ Idem, p. 149. Cfr. MARITAIN, J. *Humanisme intégral...* O. c., p. 36.

hombre entero y disputará celosamente el hombre a Dios y a sí mismo: pues Dios es precisamente el supremo interés -absolutamente insubordinable- de la persona"¹⁰².

¹⁰² MARITAIN, J. *Humanisme intégral...* O. c., p. 199.