

FILOSOFÍA ANALÍTICA Y EDUCACIÓN

Esperanza GUISÁN

O'Connor, con su obra *An Introduction to the Philosophy of Education*¹, fue el pionero de cuantos en la actualidad nos preocupamos por relacionar los resultados obtenidos del presente estadio de la investigación filosófica con lo que constituye la «educación» o la «teoría de la educación».

No es del todo novedoso, sin embargo, que el teórico de la filosofía abandone de cuando en cuando su «torre de marfil» e intente proyectar de algún modo los resultados de sus teorías en los problemas prácticos de su entorno social. Incluso un filósofo tan antiguo como Sócrates se ocupó principalmente de analizar filosóficamente problemas que concernían directamente a la Teoría de la Educación y a la Teoría Moral.

El mérito de O'Connor reside, frente a algunos de sus predecesores, en un intento de rigurosidad y claridad lógica, en una especie de «vuelta a Sócrates», en su deseo de esclarecer los problemas, más que de procurar pretenciosas o falsas soluciones.

Si bien me propongo seguir en una importante medida la línea de razonamiento postulada por O'Connor, deseo a mi vez hacer unas cuantas precisiones y aclaraciones.

En primer lugar, considero que es importante señalar, cosa que O'Connor omite, que la Teoría de la Educación se ha venido entendiendo comúnmente en un sentido innecesariamente restringido, como Teoría relativa a la «socialización inicial», desestimando el proceso total de socialización que abarca indudablemente el período escolar pero que se extiende a todas las edades y comprende todos los agentes de socialización que los *mass media* procuran. Dicho de otro modo, me propongo considerar aquí la educación, en cuanto sinónimo de proceso de socialización o socio-génesis, esto último en el sentido en que es utilizado por Waddington².

En tal sentido, la *educación* es un proceso que abarca desde el nacimiento hasta la defunción de cada individuo en particular, y los problemas filosóficos no difieren por lo que a un tipo u otro de socialización se refiere.

Es decir, a diferencia de los restantes animales, la evolución humana acontece no sólo al nivel biológico, sino al sociológico también. Desde que el individuo nace, cualesquiera que sean sus inclinaciones «innatas», éstas se ven sometidas a toda serie de presiones sociales que hacen imposible el discernimiento entre aquello que es herencia biológica y lo que constituye herencia social.

Como quiera, pues, que el proceso de socialización se enfrenta al individuo «educándolo» y transformándolo de acuerdo con determinados objetivos o fines que un sistema político o educativo se propone como meta, es interés del filósofo, como de todo individuo consciente, determinar en qué medida el sistema político o educativo en cuestión, y las normas concretas que postula, son moralmente válidas.

Por supuesto que el filósofo no posee la panacea de los males de la humanidad, ni siquiera está dotado de intuición especial alguna que le permita detectar el «bien» y el «mal», pero parece excesivamente drástica la posición adoptada por E. Best, respecto a que la filosofía ha de limitarse a esclarecer el planteamiento de los problemas y que poco o nada puede decir por lo que a los fines y a los objetivos de la educación se refiere³.

A mi modo de ver, existen dos tipos de posiciones extremas que es necesario combatir con igual énfasis: *a)* el dogmatismo ingenuo, que, como ha sido el caso de la metafísica tradicional, se cree capacitado para definir, de una vez para siempre, la moralidad de las acciones, aunque, de hecho, no hace sino absolutizar lo que es correcto de acuerdo con patrones culturales o religiosos vigentes; y *b)* el relativismo exacerbado que desemboca irremediabilmente en un nihilismo ético.

La filosofía analítica en cuanto posición crítica ha tenido la feliz consecuencia de ofrecernos los argumentos idóneos que paralicen el pensamiento dogmático en su marcha histórica, pero, llevada a sus últimas consecuencias, podría, aunque no necesariamente tenga que ser así, llevarnos asimismo, a una auténtica «parálisis» valorativa, de tal suerte que los juicios éticos se reducirían, como pretende Ayer, a simples exclamaciones de apro-

¹ *An Introduction to the Philosophy of Education*, Routledge and Kegan Paul, Londres 1957.

² *The Ethical Animal*, trad. cast. de Mario A. Marino: *El animal ético*, Eudeba, Buenos Aires 1963, pp. 30-31.

³ «Common Confusions in Educational Theory», *Philosophical Analysis and Education*, ed. por Reginald D. Archambault, Routledge and Kegan Paul, Londres 1972, pp. 53-55.

bación o desaprobación que no pueden ser verificadas ni justificadas⁴.

Sin embargo, posturas como la de O'Connor nos devuelven la esperanza de que, a tenor de nuevas matizaciones en el método analítico, seremos capaces de alcanzar el instrumental adecuado que, a la par que nos muestre la improcedencia de algunos planteamientos y valoraciones, nos ponga en camino de descubrir en qué habrá de consistir un tipo de juicio moral que pueda ser «vindicado»⁵.

Por supuesto que sería ingenuo esperar de la filosofía más de lo que la filosofía puede ofrecernos. En este sentido considero muy acertada y realista la postura de O'Connor. Es inútil pretender convertir el método filosófico en el sustituto racional del Decálogo. Aunque es práctica en algunos teóricos de la educación el remitir la resolución de problemas enojosos a la «filosofía», la filosofía decididamente no contiene en sí misma la solución de los problemas morales y, por añadidura, no puede dar una respuesta única y definitiva en lo que a los sistemas de valores que han de ser transmitidos mediante la socio-génesis atañe.

La filosofía analítica, sin embargo, proporciona el instrumento adecuado para afrontar la Teoría de la Educación desde una perspectiva determinada. O lo que es igual, la filosofía analítica contemporánea, al igual que la filosofía socrática, supone una actitud peculiar frente al mundo y una consiguiente valoración específica del hombre.

Por poner un ejemplo, veremos que la desestimación de todo enunciado de índole metafísica presupone una valoración concreta de lo humano y tiene una inmediata repercusión práctica: es indudable que, puesto que no podemos fiarnos de ningún sistema de valores meta-empíricos, tendremos que fijar nuestros ideales valorativos en las metas que el hombre, como individuo que convive con otros hombres, se fije en dicha convivencia.

⁴ *Language, Truth and Logic*, versión cast. *Lenguaje, Verdad y Lógica*, Eudeba, Buenos Aires 1958, pp. 131 y ss.

⁵ Sobre el concepto de «vindicación» véase la obra de J.J.C. SMART, *Between Science and Philosophy*, Random House, Nueva York 1968, especialmente pp. 183-185, quien a su vez lo toma de Herbert FEIGL: *De principiis Non Disputandum...?*, en *Philosophical Analysis*, ed. por Max Black, Cornell University Press, Ithaca 1950, pp. 119-156.

A mí, por lo menos, se me hace difícil comprender cómo, desde una perspectiva analítica, puede ser rechazado un sistema de valores que tengan como finalidad «la máxima felicidad del mayor número», pongamos por caso, mientras que, a tenor de los presupuestos analíticos, me parecen claramente repudiables éticas que se propongan el cumplimiento del «deber por el deber», o inciten a la auto-disciplina o la auto-negación, como valores en sí mismos, o el sometimiento a una determinada autoridad.

Sin embargo, desafortunadamente, posturas tan extremadas como la de Ayer y, en cierto modo la definida por E. Best, propician el malentendido de que, desde una perspectiva analítica, resulta tan falaz una ética de corte utilitarista como una ética que propugne la abnegación o la humildad como valores máximos.

La formulación de la Falacia Naturalista por parte de Moore⁶, fue en cierto modo responsable del clima de confusión y «asepsia» con relación a los valores morales: si existe un corte insalvable entre lo que *es* y lo que *debe ser*, carecemos de fundamento empírico alguno para decidarnos a favor o en contra de determinada práctica social y, por ende, es tan justificado un sistema moral, un orden político y social, como otro.

El debate en torno a la escisión entre el «is» y el «ought» ha cobrado una importancia y magnitud extraordinarias en la filosofía moral contemporánea⁷. Sin entrar ahora en detalles, convendrá señalar algunos puntos al respecto: *a*) en primer lugar, es necesario determinar qué se entiende por «es»; *b*) en segundo lugar, habrá de esclarecerse lo que se significa por «debe»; y *c*) en tercero y último lugar, habrá que decidir en qué sentido el «es» previamente establecido no implica, en algún sentido laxo de implicación, el «debe» al que se ha hecho alusión, así como la possibili-

⁶ Véase *Principia Ethica*, par. 10, p. 10. La auto-crítica de Moore a su versión de la «falacia naturalista» en *Principia* puede verse en el trabajo de C. LEWY «G.E. Moore on the Naturalistic Fallacy», *G.E. Moore: Essays in Retrospect*, Allen and Unwin, 1965, pp. 292-303, en el que se alude a un manuscrito inédito e inacabado de Moore que pretendía ser un nuevo prólogo a *Principia* y que debió ser escrito en 1920 o 1921 (*Principia* se publicó por primera vez en 1903).

⁷ Sobre este particular véase especialmente *The Is-Ought Question*, Mac Millan, Londres 1969.

dad de establecer algún otro tipo de relación lógica entre lo «fáctico» y lo «valorativo».

Respecto a *a)* y *b)* es curioso observar que mientras que es un lugar común el pretender hacer a Hume responsable de la escisión del «es» y el «debe», citándose su célebre pasaje, conocido ahora como el «pasaje del *is/ought*»⁸, de hecho se pasa por alto lo que Hume entiende por «es» y lo que Hume entiende por «debe». De una manera sumaria podríamos afirmar que el «es» al que Hume se refiere, como inadecuado para proporcionar base alguna a nuestros juicios éticos, es el «factum» desnudo de toda posible intervención subjetiva, es, por así decirlo, el «hecho bruto» previo a toda relación con un sujeto que contempla el mundo, lo utiliza y lo transforma. Es de ese «hecho bruto», si es posible hablar de él, previo a toda intervención humana, del que Hume predica su incapacidad para determinar qué ha de ser lo «bueno» y lo «malo» para el hombre. La línea seguida por Hume anticipa posiciones como la de Huxley o Waddington, que estiman que es sólo con la aparición del hombre cuando surge la eticidad y los valores morales. Es el hombre quien crea los «valores», pues es lo que él valora, en cuanto ser con capacidad de reflexión y de *sympatheia*, lo único que podemos considerar «valioso». Es decir del *hecho* de que el hombre valora *x*, en la ética humana, se sigue que *x* debe ser valorado, si bien, conviene puntualizar, no se trata de cualquier valoración de cualquier hombre, sino de aquella en que somos capaces de actuar reflexivamente como espectadores imparciales.

Así pues, es incorrecto, inexacto e inoportuno responsabilizar a Hume del corte abismal («*gap*») entre lo fáctico y lo ético, reduciendo los valores o bien, a un reino de cualidades «no naturales» al estilo de Moore, o a la nada de la no significatividad, cuando Hume se refería únicamente a los «hechos brutos» protagonizados por la naturaleza no humanizada, y no a *hechos* tales como los gustos, preferencias y simpatías experimentadas por los hombres.

En cuanto a *c)* es interesante recordar el postulado de Bentham relativo a que, al igual que exis-

te una lógica del entendimiento, existe asimismo una lógica de la voluntad⁹.

Posiblemente la no consideración de la lógica peculiar de la conducta humana ha fomentado el clima de «asepsia» ética vigente, por lo que será preciso dedicar alguna atención a tal respecto. Algo tan obvio y que nadie podría poner en duda como lo que sigue, no ha sido suficientemente considerado.

Nadie tiene que justificar aquello que produce satisfacciones (ya sean propias o ya sean otros individuos los afectados). Habitualmente, por el contrario, exigimos únicamente justificación en el caso de acciones de índole represiva. «Se ha acostado porque tenía sueño», «se ha ido al cine porque necesitaba distracción», etc., etc., son enunciados que se autojustifican, *a no ser que* los actos a los que aluden supongan que otra serie de necesidades o apetencias hayan sido inhibidas o suprimidas, en cuyo caso, sería necesaria una ponderación de las consecuencias favorables y desfavorables *totales* de los actos en cuestión. En ausencia de tales consecuencias desfavorables es perfectamente racional y lógico que quien tiene sueño duerma, o que quien desee distraerse busque distracción.

«Comió porque no tenía apetito» o «se casó con ella porque no la amaba», parecen ser sentencias contextualmente anómalas¹⁰ y, en cierto modo, adolecen de una «irracionalidad» que viene determinada por unas «leyes» o «tendencias» de la voluntad humana que hacen que unos actos sean más lógicos que otros, en el sentido benthamiano. «No se sentó porque estaba cansado», o «se puso a bailar porque no le gustaba hacerlo», aluden a situaciones patológicas, o cuando menos anómalas.

Por otra parte, son racionalmente insuficientes enunciados del tipo: «No debes comer esto porque te lo ordeno» o «debes sacrificar aquello que más amas», etc., etc. Tal tipo de mandatos *podrían* ser justificados racionalmente sin embargo si en el caso, por ejemplo, de «no debes comer esto porque yo te lo ordeno», se sobreentiende «yo te or-

⁹ *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, University of London, The Athlone Press, 1970, p. 8.

¹⁰ Sobre el concepto de «lógicamente anómalo» (logically edd.) véase NOWELL-SMITH, *Ethics*, Penguin Books, 1969, pp. 72-75.

⁸ *Treatise*, III, I, i ad. final.

deno que no comas eso en atención a tu estado de salud, mis conocimientos médicos que me permiten saber que tal tipo de alimentación no sería el más adecuado para ti, etc., etc.». O si en el caso de «Debes sacrificar aquello que más amas» se entiende que tal sacrificio conllevará futuras satisfacciones que proporcionarán una felicidad que compensará con creces el sacrificio que ahora se demanda.

Es decir, existen razones relevantes que justifiquen los enunciados morales, como Nowell-Smith y O'Connor parecen convenir.

La admisión de tal tipo de razones relevantes que fundamenten los enunciados valorativos es, sin duda, un paso importante, por parte de la filosofía analítica, hacia el esclarecimiento del tipo de «educación» o «socialización» más idóneo. Conectar este tipo de «razones relevantes» con la lógica peculiar de la conducta humana, sería el siguiente e importante paso a realizar.

Por supuesto que la valoración de la conducta humana requiere mucho más que una buena dosis de análisis filosófico. Como indica L.A. Reid: «El análisis es una ocupación fascinante para un individuo, y una necesaria y legítima parte de la cultura filosófica. Pero es una parte sólo. No es una adecuada ocupación para toda una vida, y una cultura enteramente dedicada al análisis resultaría decadente... El análisis es, de hecho, un momento, un énfasis, en la vida estrictamente indivisible de la filosofía; la síntesis es otro»¹¹.

Posiblemente la filosofía en su dimensión práctica, y muy en particular en su conexión con el problema de la «socio-génesis» o «educación» — en el sentido laxo en que he venido empleando este último término — tendría que, sin desestimar los logros del análisis filosófico, volverse más sintética y dedicar más atención, aunque ello suponga decididamente más esfuerzo, a los resultados proporcionados por las ciencias sociales o incluso algunas ciencias naturales, particularmente la Biología.

El «anatemata sit» mooreano a los enunciados valorativos de base natural y empírica es posiblemente el fruto de una filosofía de «sillón» que omi-

te la consideración de las necesidades reales del hombre en su convivencia social.

Si queremos realmente combatir una «moral» y una «Teoría de la Educación» de base metafísica, no basta con proporcionar un instrumental tan neutral e incomprometido como el de *Principia Ethica*, apto para detectar falacias lógicas en los enunciados valorativos empíricos y metaempíricos por igual. Si, en otras palabras, queremos que los valores que hemos de transmitir a las generaciones venideras tengan un efecto saludable y beneficioso, no podemos desestimar lo que de hecho beneficia la convivencia colectiva.

El hombre es el único animal que, además de transmitir unos determinados caracteres biológicos a sus descendientes por mediación genética, no puede menos que transmitir socialmente un código moral. Renunciar a la posibilidad de fundamentar este código en las necesidades humanas es, decididamente, favorecer la indiferencia o el conservadurismo. Como indica J.P. Corbett, el ideal de una filosofía moralmente «neutral» es el fruto, sin duda, de un liberalismo que presupone una actitud no comprometida frente al mundo¹² pues, como el propio Corbett viene a afirmar con palabras análogas «admitirlo todo es rechazarlo todo» ya que, evidentemente, por poner un ejemplo, aceptar la socialización de los medios de producción como política más justa es incompatible con aceptar al mismo tiempo la «libre competencia» como doctrina igualmente candidata a la justificación moral.

Podríamos concluir, por tanto, suscribiendo el punto de vista de Corbett, que la pretensión de una filosofía supuestamente «neutral», no es fruto de una «neutralidad» ideológica, sino de una determinada política de corte liberal.

Pese a que un cierto «distanciamiento» académico con respecto a la realidad cultural o social en que el filósofo está inserto puede ser saludable y fructífera y que, momentáneamente, puede ser recomendable poner «en suspenso» o entre paréntesis todo aserto valorativo, es indudable también que de prolongarse excesivamente tal actitud, produciría un cinismo moral que nos per-

¹¹ «Philosophy and the Theory and Practice of Education», *Philosophical Analysis and Education*, ed. por Reginald D. Archambault, Routledge and Kegan Paul, Londres 1972, pp. 23-24.

¹² J.P. CORBETT, «Teaching Philosophy Now», *Philosophical Analysis and Education*, ed. por Reginald D. Archambault, Routledge and Kegan Paul, Londres 1972, p. 154.

mitiría repudiar, a conveniencia, cualquier sistema de valores.

Pretender que el filósofo haya de «dejar el mundo tal como está» es, paradójicamente, un enunciado tan valorativo como la antitética proposición de que es necesario que el filósofo cambie el mundo en lugar de explicarlo.

Por lo demás es excesivamente ingenuo pretender una actitud «neutral». «El que calla otorga» se dice en romance castizo. Una filosofía que «calla» los derechos de los individuos en una sociedad injusta es una filosofía que, de rechazo, favorece la injusticia.

Con todo, y a pesar de lo dicho, la filosofía analítica en versiones como la de O'Connor, nos ofrece el instrumental adecuado para evitar importantes errores del pasado. La obra de O'Connor a la que hemos hecho referencia al principio nos urge, en su totalidad, a que caigamos en la cuenta de que los juicios de valor no son del tipo de verdades auto-evidentes. Es preciso la justificación

de los mismos, pero esta justificación O'Connor nos sugiere que, aunque difícil, no es del todo imposible. El hecho de que en el actual estadio de la investigación analítica no nos sea dado formular explícitamente los criterios justificativos de los enunciados éticos, no priva para que estos criterios justificativos puedan ser proporcionados tras futuras investigaciones.

Por otra parte, como ya se apuntaba anteriormente, el análisis, posiblemente, habrá de ser complementado con algún tipo de «inducción» o «síntesis» a partir de los datos obtenidos de la experiencia. Si bien sería caer en un error mantener que los resultados de las ciencias, o que cualquier hecho aislado, puedan servir de justificación moral a una conducta, sería igualmente erróneo prescindir de aquellos datos de la experiencia relativos a las necesidades fisiológicas y psicológicas del ser humano en convivencia social, a la hora de explicar la eticidad de una conducta, o señalar los objetivos o fines de un sistema educativo.