

LA FILOSOFIA DE LA EDUCACION COMO FILOSOFIA PRACTICA

Juan Carlos Pablo Ballesteros

I.- Necesidad de la explicación filosófica de la educación

Como objeto de estudio la educación no puede ser analizada en todos sus aspectos esenciales por la ciencia, ni por la suma de las ciencias que en mayor o menor medida se refieren a ella, porque ninguna ciencia particular puede considerarla en relación con toda la realidad (Dios, hombre, mundo). Sólo la Filosofía de la Educación puede hacerlo. Claro está que esto no significa que este saber vaya a suplantarse al de las ciencias de la educación, ni tampoco que pueda desvincularse de ellas. Si bien la filosofía es un saber libre (independiente), porque indaga sobre sus propios principios y tiene su fin en sí misma, nunca estuvo separada totalmente de las ciencias particulares. Por eso dice con razón Heidegger (1) que la excelencia de la ciencia natural de los siglos XVI y XVII reside en que todos los investigadores eran filósofos que comprendían que los hechos son los que son a la luz de un concepto fundamentador. Lo trágico de la situación científica actual, escribe Heidegger, es creer que se puede superar el positivismo con positivismo. Solamente cuando los hechos científicos son iluminados por la reflexión filosófica, como en los casos de Einstein, Bohr, Heisenberg y tantos otros, se pueden crear nuevos planteos y sobre todo perseverar en su problematicidad. También el filósofo tiene que estar bien informado de los progresos de la ciencia particular. En lo que atañe a la Filosofía de la Educación, quien la cultiva no puede ignorar los aportes de la psicología contemporánea, en sus coincidencias y divergencias con una antropología filosófica que si bien, como veremos más adelante, no constituye el contenido de la Filosofía de la Educación, le proporciona conceptos prerrequeridos fundamentales.

(1) Heidegger, Martín: *La pregunta por la cosa*, Ed. Orbis, Madrid, 1985, p. 57/58.

Ahora bien, ¿qué puede aportar la filosofía para esclarecer los problemas de la educación que no lo pueda hacer la ciencia? Tal vez el aspecto más destacado es aquel que esencialmente le corresponde a la filosofía por ser tal: la visión de totalidad, que permite considerar el objeto -en este caso la educación- en relación con el todo (Dios, hombre, mundo). Cada ciencia que toma, directa o indirectamente, a la educación como objeto de estudio, lo hace desde su punto de vista particular y con un método más o menos ligado a lo fáctico, lo que nos indica la necesidad del conocimiento filosófico de la educación. Por eso la filosofía debe realizar un análisis epistemológico de los distintos saberes científicos relacionados con la educación, pues como saber estructurador y totalizador debe buscar el orden y coherencia entre estos saberes que ninguna ciencia particular, forzosamente parcial, puede proporcionar.

A la Filosofía de la Educación le compete, en consecuencia, superar las insuficiencias de las ciencias que tratan sobre la educación, insuficiencias originadas por su reducción de la realidad educativa al *factum*, su transitoriedad histórica y sus límites conceptuales y metodológicos. Con el debido respeto por cada saber particular a la Filosofía de la Educación le compete entonces establecer los fundamentos para la sistematización del saber acerca de la educación, aportando además a dicha sistematización criterios normativos para establecer la legitimidad de los fines y de las estructuras curriculares.

Otra función que le compete a la Filosofía de la Educación es la crítica de las teorías pedagógicas. Para el que filosofa ser crítico significa "preocuparse de que no quede nada fuera de consideración". La filosofía no puede renunciar al tratamiento de ningún objeto que pueda ofrecerse como materia de conocimiento, pero dicho tratamiento debe hacerlo a partir de su formalidad propia. Para el filósofo de la educación son también objetos de estudio las teorías científicas de la educación, a las que considera en sus fundamentos y en su coherencia interna. Claro está que no le compete la crítica de estas teorías en lo que las mismas tienen de científico, ya que, como afirmaba Aristóteles, el conocimiento del "todo" implica la renuncia al conocimiento ajustado y preciso de las partes. Pero sí le corresponde señalar, por ejemplo, que en la teoría del aprendizaje de Skinner se niega la espiritualidad humana

o que hay un naturalismo biólogo en la concepción de la inteligencia de Piaget. No puede, en cambio, criticar los hechos empíricos que Piaget utiliza para demostrar la existencia de la noción de cantidad o del conocimiento reversible. La extralimitación que en ese sentido han hecho algunos filósofos no hace sino acentuar la desconfianza o desprecio que algunos científicos tienen por la filosofía. La disposición de apertura a la verdad del filósofo le permite mirar más allá de lo fáctico, con sentido de los problemas fundamentales y facultad de distinción. Y si bien el filósofo no busca la utilidad en sus estudios, es grande el servicio que el filósofo de la educación puede hacer en la crítica de las teorías pedagógicas, iluminándolas desde sus causas, mostrando sus principios y señalando -cuando corresponde- la desnaturalización de la esencia humana que presuponen algunas de estas teorías.

También le corresponde como función a la Filosofía de la Educación la clarificación del lenguaje utilizado en el discurso pedagógico. Es preciso señalar aquí que este "análisis del lenguaje" no supone adherir necesariamente a la llamada "Filosofía Analítica". Si bien esta postura, nacida en el medio anglosajón, ha dado un gran impulso a esta actividad, entendemos que la clarificación del vocabulario de los diversos discursos, incluido el filosófico, es casi tan antigua como la filosofía misma y por ende puede efectuarse desde diferentes posturas filosóficas. Esto de aclarar el lenguaje es sin duda algo importante, pero contra lo que algunos creen la preocupación por determinar el uso correcto de los términos no comenzó en Cambridge. Ya en el *Arte Poética* de Horacio podemos leer lo que éste escribió al respecto diez años antes de Cristo: "Muchos vocablos renacerán que ya han caído, y caerán los que ahora están en honor si lo quiere el uso, en cuyas manos está el arbitrio, el derecho y la ley del hablar". Y Santo Tomás dice: "...nada hay que impida dar a cualquier cosa un nombre equívoco, si así lo permite el uso de los que hablan" (2). Claro está que jamás pasó por la mente del Aquinatense que pudiese reducirse el campo de la filosofía a indagar el uso de los términos. Para la Filosofía de la Educación esta tarea no sólo es conveniente sino necesaria, ya que el discurso educacional, en

(2) Tomás de Aquino: *Suma contra los Gentiles*, I, 42.

sus distintos niveles formales, ha recibido términos procedentes de diferentes ciencias y por ello se ha vuelto parcialmente ambiguo o equívoco. Pero, claro está, su tarea no se reduce a esto.

Queda, por último, señalar la función más propia y fecunda para la tematización de la Filosofía de la Educación: la del conocimiento esencial de su objeto y la fundamentación de las normas que lo rigen. Aristóteles sostiene que el filósofo no conoce sólo cosas determinadas, sino que de una u otra forma abarca el todo de aquello a que su saber se refiere, el dominio entero de las cosas que le conciernen. Al filósofo de la educación le concierne, en tanto que filósofo, la búsqueda de la verdad, y por su objeto de interés, le concierne precisar la esencia de la educación, llevando su indagación hasta las últimas causas y los primeros principios, los principios de su entidad como tal. La Filosofía de la Educación tiene entonces por objeto el estudio de los problemas esenciales de la educación. Pero, ¿cuáles son estos problemas esenciales? Cabe preguntarse además si la necesidad de la explicación filosófica de la educación, por ser ésta una actividad específicamente humana, nos remite a cuestiones previas a la educación misma, como son las de la esencia y destino del hombre para justificar o negar la posibilidad o la legitimidad de la educación. Pero esos problemas, si son previos, no constituyen el contenido propio de nuestra disciplina, si bien están exigidos por una tarea de fundamentación antropológica. Si la Filosofía de la Educación considera problemas esenciales que se refieren a su propio contenido, los fines y medios educativos deben ser sometidos a un análisis crítico en su relación con la realidad y los ideales humanos. Pero todos estos temas nos remiten a problemas metafísicos, antropológicos, éticos y axiológicos. Se nos plantea entonces la siguiente cuestión: ¿la Filosofía de la Educación es filosofía teórica o filosofía práctica? ¿Incluye los saberes precedentemente mencionados o se subordina a ellos? Esta es la cuestión que en adelante trataremos de dilucidar.

II.- La filosofía práctica

La cuestión acerca del carácter teórico o práctico del conocimiento se planteó ya en la filosofía griega, por lo que es necesario

retroceder hasta los orígenes de su uso en el discurso filosófico, para poder así resolver la formalidad propia de la filosofía de la educación.

A diferencia de su uso actual, el término *theoría* tenía para los griegos un sentido más profundo. Esta palabra significó, entre otras cosas, "visión divina". Proviene del verbo griego *theorein*, que significa ver, observar, contemplar, y de donde deriva *theoretikós*, especulativo, contemplativo, y *theoría*, acción de observar, de ver una fiesta. Del mismo origen es *théatron*, lugar para ver. E igual sentido habría tenido para designar en los juegos olímpicos al veedor, "el que ve mejor".

A su vez esta palabra estuvo directamente ligada a *sophía*, o sabiduría. Fue precisamente la gran creación griega la *sophía* como *theoría*, ya que se refiere a ese "ver por ver", al modo o actitud del hombre para situarse frente a las cosas para indagar su verdad. De allí que Aristóteles entre las formas de "estar en la verdad" destaca la de aquel que ve lo que las cosas son en sí mismas, la acción que consiste en un saber que tiene su fin en sí mismo.

Permaneció así inalterable por largos siglos la idea de que lo teórico es aquello que es movido por la verdad, y que en su sentido más puro está condicionado por la intención amorosa, pues la actividad teórica es aquella que se dirige hacia lo que se desea conocer, y goza con su posesión. Allí está, sin duda, el sentido más profundo de la sabiduría (*sapientia*, sabor, gusto, sabiduría): el gozo que produce ese "ver" desinteresado. Tomás de Aquino lo dice de una manera que vuelve superfluo cualquier comentario: "El estudio de la sabiduría es el más perfecto, sublime, provechoso y más alegre de todos los estudios humanos" (3).

La teoría significó originariamente, entonces, una atenta contemplación del mundo en su conjunto, en toda su interconexión, hasta el fundamento último de su existencia. Esta "visión del todo", que constituye una nota esencial de la filosofía, no impide filosofar sobre un ámbito determinado y particular de la realidad, que tendrá que ser considerado en relación necesaria y vinculante con el todo para con-

(3) Tomás de Aquino: *Suma contra los Gentiles*, I, 2.

servar su carácter propio, es decir, filosófico. Es así como aparecen ya desde Platón diversas partes de la filosofía, especificada cada una de ellas por sus respectivos objetos de estudio. Pero además de esta forma de ordenar los saberes filosóficos existe la tradicional distinción entre filosofía teórica y filosofía práctica, señalada ya por Aristóteles y continuada por Santo Tomás. La distinción de Aristóteles se refiere -como la de Santo Tomás- a diversas "ciencias". Vamos a conservar provisoriamente este término para considerar el aporte de estos autores y luego retomaremos la diferenciación actualmente admitida entre ciencia y filosofía.

Afirma Aristóteles que "todo pensamiento es práctico, productivo o teórico" (4). Esto es lo que sirvió de base para distinguir las ciencias teóricas, las prácticas y las poiéticas o productivas, aunque estas últimas, por referirse al ámbito del hacer, serían más propiamente artes que ciencias.

Esta diferenciación entre el conocimiento teórico y el práctico se fundamenta en las dos funciones de la razón. Para Santo Tomás la razón práctica versa acerca de lo operable, que es singular y contingente, pero no acerca de lo necesario, que es objeto propio de la razón especulativa: "la razón especulativa (...) versa principalmente sobre cosas necesarias, invariables en su modo de ser, y por eso sus conclusiones, lo mismo que los principios universales, contienen la verdad sin defecto; mientras que la razón práctica se ocupa de cosas contingentes, que son el ámbito de las acciones humanas, (...) en orden a los principios generales de la acción, sea especulativa o práctica, la verdad o rectitud es idéntica en todos los hombres e igualmente conocida por todos ellos. Respecto de las conclusiones particulares de la razón especulativa, la verdad es idéntica en todos, pero no todos la conocen igualmente. Así, por ejemplo, es verdad para todos los hombres que el triángulo tiene tres ángulos iguales a dos rectos, pero no todos conocen esta verdad. Respecto de las conclusiones particulares de la razón práctica, la verdad o rectitud ni es idéntica en todos los

(4) Aristóteles: *Metafísica*, Lib. VI, 1025b.

hombres ni, en aquellos en que lo es, es igualmente conocida (5). En el comentario al *Libro del Alma* de Aristóteles expresa Santo Tomás que pertenece al intelecto práctico "lo que tiene relación con la acción", y al especulativo "lo que no tiene relación con la acción" (6).

Para Santo Tomás, entonces, el conocimiento especulativo se distingue del conocimiento práctico en que el especulativo tiene por objeto la verdad que considera de un objeto necesario, mientras que el práctico ordena la verdad considerada a la operación (a la acción del operante) como a un fin. Pues la materia del conocimiento práctico son aquellas cosas que pueden ser hechas por el hombre, porque de esta manera su conocimiento puede ser ordenado a la operación como a su fin. La materia del conocimiento especulativo, en cambio, son cosas que no son hechas por el hombre y por ello su consideración no puede ser ordenada a la operación (7).

Sobre esta distinción de la razón se realiza la de las ciencias. Hay un conocido texto de Santo Tomás en la Suma Teológica (8), que puede servirnos para orientar este análisis. Allí se señala que las ciencias especulativas y las ciencias prácticas se distinguen por el objeto, el modo y el fin. Según esto, cuando un conocimiento es teórico o especulativo por el objeto, el modo y el fin, el mismo es especulativo "*simpliciter*" (simplemente) o "*tantum*" (solamente, exclusivamente); cuando el conocimiento es práctico por el objeto, el modo y el fin, el mismo es práctico "*simpliciter*"; cuando el conocimiento es práctico por el objeto y especulativo por el fin, el mismo es "*secundum quid*" (relativamente) práctico y especulativo.

Cuando el conocimiento es de un objeto únicamente especulativo nunca puede ser práctico por el modo o por el fin, ya que dicho objeto por naturaleza no es ordenable a la operación. Sólo hay, en

(5) Tomás de Aquino: *Suma Teológica*, I-II, 94, 4c.

(6) Tomás de Aquino: *In III De Anima*, lec. 12 N^o 779.

(7) Tomás de Aquino: *In Boet. de Trin.* q. V a. 1.

(8) Tomás de Aquino: *Suma Teológica*, I, q. 14, a. 16.

consecuencia, tres tipos de conocimientos específicamente distintos: los absolutamente teóricos, los absolutamente prácticos y los que son relativamente teóricos y relativamente prácticos.

Por consiguiente, la ciencia que es especulativa por parte de las cosas que conoce es exclusivamente especulativa. La especulativa por el fin que se propone quien conoce un objeto operable, en parte es especulativa y en parte práctica, y el conocimiento cuyo fin es la operación concreta y singular es simplemente práctico.

Si bien se consideran tres principios para determinar el tipo de ciencia, sólo deben considerarse especificadores el objeto y el fin, ya que en la ciencia absolutamente teórica o especulativa el modo es resolutivo; en el conocimiento absolutamente práctico el modo es compositivo; y en la ciencia que es relativamente práctica y relativamente teórica el modo es compositivo pero también tiene un momento resolutivo. En este último caso, es decir cuando se trata de una ciencia de lo operable en cuanto especulable (es decir, en cuanto lo operable es considerado teóricamente), procede definiendo y dividiendo actos y finalidades: o procede componiendo (uniendo) lo analizado con la realidad existencial, para indicar lo que debe hacerse pero sin la intención de obrar.

Quando consideramos como principio especificador del conocimiento al objeto hacemos referencia al "objeto formal", es decir, al "distinto punto de vista bajo el que se mira lo cognoscible" (9). Objeto de la ciencia especulativa es lo necesario, es decir, aquello que no puede ser de otra manera. Objeto de la ciencia práctica es lo contingente, es decir, lo que tiene posibilidad de no ser, o de ser de otra manera. Aunque, más precisamente, son objetos de las ciencias prácticas cierto tipo de objetos contingentes, los operables (*operabilis*): lo que puede hacerse y obrarse, es decir, lo que es materia de un acto humano, lo que implica voluntariedad, elección, libertad.

En cuanto objetos de conocimiento práctico, los operables plantean a la inteligencia el interrogante sobre su deber ser, no el de su existencia.

(9) Tomás de Aquino: *Suma Teológica*, I, q. 1 a. 1 ad. 2m.

Guardan relación con el fin humano, pues, como afirma Aristóteles, toda *praxis* aspira a un fin, que es un *agathon*, un bien (10). Por eso, el conocimiento práctico ordena siempre, de alguna manera, la verdad considerada a la acción como a un fin (11). La filosofía práctica, que solo puede ser *secundum quid* (relativamente) práctica, no puede dejar de considerar su objeto operable en relación con el fin humano, pues las acciones humanas se ordenan como medios para los fines humanos. Pero tampoco puede dejar de considerar la existencia y esencia de esos objetos, aunque esto no le pertenezca esencialmente, ya que el obrar sigue al ser y en todo lo contingente hay algo de necesario. Si la filosofía práctica es sólo *secundum quid* práctica es porque algo tiene de teórica, y eso es el fin: conocer el deber ser de los actos humanos.

Aristóteles sostiene que sólo hay ciencia de lo universal y necesario, y lo contingente no reúne esas condiciones. Pero en los seres contingentes se encuentra cierta necesidad, puesto que no hay ser tan contingente que no tenga en sí algo de necesario. Luego puede haber ciencia de lo que hay de universal y necesario en esas realidades contingentes; en nuestro caso, los actos humanos.

En lo que respecta al fin, debe observarse que cada ciencia tiene el suyo, que está implícito o incluido en su objeto formal mismo. Así la metafísica será siempre teórica o especulativa y la ética será siempre práctica. Pero cuando se hace referencia al fin para especificar si un conocimiento es teórico o práctico, de lo que se trata es del fin del cognoscente y no del fin de la ciencia.

Dentro de la filosofía práctica se destaca la Etica. Debemos precisar que la Etica es práctica solamente por el objeto. No puede serlo también por el fin, ya que sería entonces práctica *simpliciter*, y no hay filosofía con esas características. Cuando lo que hoy llamamos ciencia estaba unido a la filosofía esta discusión sobre el fin se justificaba. Hoy, que distinguimos ciencia y filosofía, sólo puede admitirse

(10) Aristóteles: *Etica Nicomaquea*, I, 1094a.

(11) Tomás de Aquino: *In Boet. de Trin.* q. V a. 1.

una filosofía teórica *simpliciter* o una filosofía teórica *secundum quid* (relativamente): teórica por el fin del cognoscente, ya que la actitud (finalidad) del filósofo no varía (es siempre teórica), y práctica por el objeto operable. Este es el caso de la filosofía práctica (o teórica *secundum quid*, que es lo mismo).

En este caso el fin de la ciencia (filosofía) y el del filósofo necesariamente coinciden. Es impensable (no filosófico) que el fin del metafísico no coincida con el fin de la metafísica: la contemplación del ser por puro amor a la verdad. Si así no ocurriese, o no hay metafísica o no hay filósofo. Lo mismo ocurre con la filosofía práctica. El fin es teórico, porque es filosofía, el objeto es práctico porque es un operable. La Ética sólo tiene de práctico -y sólo por eso es filosofía práctica, o como dicen algunos autores, filosofía de lo práctico- el objeto: la acción humana ordenada al bien, pero su finalidad, en tanto filosofía, es conocer, no obrar.

Aunque parezca una redundancia, el fin del conocimiento es conocer, no obrar. Aun en la verdad práctica lo que se procura es la perfección de la inteligencia, "*adaequatio intellectus*", aunque por la naturaleza de su objeto este conocimiento se refiere de algún modo a la operación -al obrar-, sea la intención del cognoscente actuar o no. Puede ser que la intención del que conoce un operable no sea actuar sino sólo conocerlo, con lo que este conocimiento se vuelve relativamente especulativo, pero eso no hace que deje de ser práctico. Y como los fines humanos se encuentran subordinados unos a otros, la finalidad práctica del cognoscente no puede sino culminar en un fin último que los sistematiza, el de una vida buena, principio supremo de la filosofía práctica, pues todas las obras están subordinadas a la vida humana, que en cierto sentido es ella misma una actividad que tiene su fin en sí misma (12).

Si delimitamos el ámbito de la filosofía práctica al orden práctico moral, la verdad práctica puede definirse como la adecuación de la razón con el apetito recto. Dos cosas debemos precisar al respecto: en primer lugar, la verdad, sea especulativa (teórica) o práctica, para

(12) Aristóteles: *Política*, I, 4, 1254a.

el realismo filosófico siempre es adecuación. No es "representación" ni "construcción", aunque esto último se puede admitir con ciertas reservas, siempre que tal "construcción" desemboque en una adecuación. En segundo lugar, si hay verdad práctica hay certeza (objetiva). Pero la verdad práctica es cualitativamente distinta de la teórica. La primera, siguiendo una clásica definición, es adecuación de la inteligencia con la cosa, o con el ser. La verdad práctica es adecuación del juicio formulado por la inteligencia al apetito recto o deber ser: "la rectitud del apetito del fin es la medida de la verdad en la razón práctica. Y según esto se determina la verdad de la razón práctica, según su concordancia con el apetito recto. Pero la verdad de la razón práctica es regla de la rectitud del apetito en relación a lo que es para el fin. Y por eso de acuerdo a esto se dice recto el apetito que prosigue aquellas cosas que fija la verdadera razón" (13).

Esta verdad práctica indica no sólo que (*quia*) algo debe ser, sino además por qué (*propter quid*) debe ser. Los principios de la razón práctica son los fines de los actos humanos, y ese conocimiento de los fines es relativamente universal, y sólo en este aspecto constituye una máxima para la acción individual concreta. Pero para la realización del acto individual no basta el conocimiento práctico, ya que el intelecto práctico no mueve al hombre a la acción, sino que sólo permite juzgar bien acerca del actuar. Para pasar a la acción es necesaria una operación ulterior, que es el mandar o prescribir que se proceda al acto. Y esto pertenece solamente a la prudencia, "recta razón en el obrar" que permite aplicar la norma universal al caso particular. Por eso las verdades de la filosofía práctica no dirigen la acción *hic et nunc*, sino más bien establecen el deber ser al que la acción debería adecuarse si el operante decide actuar en una situación siempre concreta e irrepitable.

Ya hemos destacado el papel de la Etica dentro de la filosofía práctica. A la Etica se subordinan otros saberes prácticos, entre los que se encuentra la Filosofía de la Educación, porque es a la Etica a la que le compete establecer los principios generales del obrar humano.

(13) Tomás de Aquino: *In Et. VI*, II, 1131.

Aunque comúnmente se establece como objeto de la Etica los actos humanos, éstos no son más que el aspecto visible del ethos, carácter o personalidad moral, verdadero objeto de esta disciplina filosófica, personalidad moral que se define a través de todos y cada uno de los actos y hábitos del hombre. Ya Aristóteles había establecido en la *Etica Nicomaquea* que el objeto material de la Etica no lo constituyen los actos aislados, sino insertos en la totalidad unitaria de la vida.

Ahora bien, si no quiere perder su condición creadora, esencial a toda filosofía, la Etica tiene que volverse al lenguaje de la realidad, considerando el bien que procura atendiendo a la oportunidad del tiempo histórico. Es filosofía práctica porque trata sobre un operable con el fin de conocerlo y no de actuar. Es directiva del obrar humano solamente en lo que se refiere a los principios generales, no a la dirección del obrar concreto. Pero para no quedarse en un puro "formalismo" demanda un contenido, que procede de la realidad moral vigente en cada circunstancia histórica. De este contenido procura desentrañar un deber ser universal, que señale el camino que haga posible una "vida buena", pues, como señaló Aristóteles, la *theoría* es la forma suprema de la *praxis*.

III.- La relación entre Filosofía Teórica y Filosofía Práctica.

Lo anterior nos plantea el problema de la relación entre el conocimiento teórico y el conocimiento práctico, importante para la Etica y también para la Filosofía de la Educación. Con respecto a esto debe considerarse que la adquisición del conocimiento humano no es lineal sino circular, porque vuelve una y otra vez al principio, elevándose cada vez más en mayores grados de inteligibilidad, ya que ningún saber humano se encuentra en estado perfecto, completo y definitivamente constituido. Lo mismo ocurre entre las diversas formas de conocimiento: el conocimiento teórico fundamenta el conocimiento práctico y éste posibilita a aquél. Teoría y praxis están íntimamente relacionadas y por ello es incorrecto plantear una oposición irreductible entre el conocimiento teórico y el conocimiento práctico, como se ha venido sosteniendo en la filosofía moderna desde Kant. Un buen ejemplo de la interpretación errónea sobre este tema lo tenemos en Haber-

mas, quien sostiene que para que se rompiera la barrera entre praxis y poiesis tuvo antes que caer la prerrogativa grego-cristiana de la clausura de la teoría contra la práctica. Pero ninguno de los grandes pensadores clásicos interpretó de esa manera la aludida relación. Por el contrario, desde Aristóteles la praxis ha sido entendida como el comienzo y la culminación de la actividad especulativa.

En cierta manera la *theoría* es un modo de la *praxis*. Aristóteles llamó a la primera *eupraxia*, la *praxis* perfecta, la forma más elevada de la actividad humana, que se basta a sí misma porque no busca una ulterior utilidad. Así lo indica en la *Política* al afirmar que: "...si la felicidad ha de consistir en el bien obrar, la vida práctica será entonces la mejor, así para la ciudad en general como para cada individuo. Sólo que la vida activa, contra lo que piensan algunos, no tiene necesariamente que ser con relación a otros, ni el pensamiento es práctico cuando se produce en vista de los resultados de su ejercicio, sino que lo son mucho más el pensamiento y la contemplación que tienen su fin en sí mismo y se ejercitan por sí mismo, porque el fin es el obrar bien, y por lo tanto cierta forma de acción" (14). No hay, en consecuencia, oposición entre teoría y praxis, ni puede romperse la unidad profunda que existe entre la función teórica y la función práctica de la razón.

Corrientemente hablamos de las *operaciones* de la razón especulativa. Esto significa que ésta realiza praxis en el sentido lato de la palabra, a pesar de ser una facultad teórica. Pero la profunda relación existente entre lo práctico y lo teórico no debe llevarnos a confundirlos. El intelecto práctico y el intelecto teórico constituyen, evidentemente, una misma y única potencia del alma, pero ejerciendo su actividad cognoscitiva en dos direcciones diversas, distintas desde sus primeros principios hasta sus últimas conclusiones. Estas dos actividades no tienen la misma jerarquía, pues hay una preeminencia de la teoría sobre la praxis, pues por el orden práctico el hombre se encamina a su último fin, pero por la razón teórica llega a su posesión, que es contemplación. Pero es oportuno recordar que Aristóteles en

(14) Aristóteles: *Política*, VII, 3.

su *Política* sostiene que la actividad teórica no es asimilable a la vida del extranjero que se abstiene de toda participación política para dedicarse exclusivamente a la especulación (15). Pero si el teórico debe ser también *phrónimos*, éste no necesariamente debe ser teórico en el sentido de que debe él mismo realizar la *theoría*; basta con que reconozca el valor eminente de la teoría, que como hemos dicho es en sí misma una cierta praxis, ya que se trata de una cierta energía, incluso más práctica que otras actividades que otros consideran más excelentes.

Esta relación que estamos considerando se manifiesta particularmente entre la metafísica y la ética. Por de pronto debemos precisar que la ética no incluye, dentro de su ámbito específico, una consideración metafísica de la moralidad. Si bien todo ente, en cuanto ente, cae bajo la consideración metafísica y por lo tanto también los objetos de todas las demás ciencias, éstas no forman parte de aquélla, pues cada ciencia toma una parte del ente según un modo especial de considerarlo, distinto del modo por el cual es analizado en metafísica. Esto no implica una total separación entre ambos saberes. Precisamente la negación de su relación, consecuentemente con la afirmación de una total y radical autonomía de la moral, ha producido el emotivismo subjetivista y relativista tan extendido en nuestra época.

Como la historia de las distintas formas que ha adoptado la relación entre ética y metafísica excede el propósito de este trabajo, nos limitaremos a determinar de qué modo se establece tal relación, lo que implica por un lado fundamentarla y por otro precisar si hay subordinación o dependencia entre ambos saberes.

Cuando hacemos referencia a un principio metafísico de la ética se plantean dos alternativas: entenderlo como justificación última del filosofar sobre cuestiones éticas o como punto de partida de dicho filosofar. Si lo tomamos como punto de partida estamos ante la postura de quienes consideran que el sujeto moral guía su acción a partir de un conocimiento teórico de los principios de la realidad, deduciendo

(15) Aristóteles: *Política*, VII, 2, 1324a.

"more geométrico" los principios directivos del saber moral de aquellos principios metafísicos.

Esto implica otorgar al conocimiento metafísico un papel activo en la dinámica de la praxis moral. Pero las estimaciones morales primeras no son conclusiones de tesis metafísicas, aunque sea necesario algún conocimiento de éstas para que sea efectiva la evidencia de aquéllas, pues como veremos, la ética tiene principios propios que le dan cierta autonomía y la ponen fuera del ámbito metafísico. Esto no supone negar los fundamentos metafísicos del orden moral. Sólo afirmamos que -supuestos aquellos- la ética se constituye en un saber autónomo.

Aristóteles en sus dos *Éticas*, pero particularmente en la *Nicomaquea*, sostuvo que la filosofía moral tenía un carácter empírico e inductivo, estableciendo entre los dos saberes que nos ocupan una relación de subordinación sin dependencia, atendiendo sobre todo al principio de finalidad, ya que la contemplación de la verdad -Dios- es el objeto de la teoría y es también aquello hacia lo cual se ordena y dirige la vida moral.

El principio metafísico de la ética aristotélica, entendido como justificación última y no como punto de partida, es el principio de finalidad. Para Aristóteles la naturaleza en su conjunto es esencialmente teleológica, por lo que existe un orden cósmico que ubica cada virtud en el esquema armónico de la vida humana. Toda acción y elección tienden hacia algún bien; un bien que pueda ser practicado y poseído por el hombre, ya que entre los bienes, unos son realizados por el hombre y otros no (16).

De esa manera para Aristóteles el orden natural del cosmos establece una jerarquía determinada por la supremacía de los fines hacia los que tienden los entes. Lo mismo ocurre en el orden humano: "todo el que es capaz de vivir de acuerdo con su libre elección pone ante sí algún objeto o fin noble al que aspirar -o bien el honor, la gloria,

(16) Aristóteles: *Ética Eudemia*, 1217b.

la riqueza o la cultura-, y con los ojos fijos sobre el fin se plantea todos sus actos, ya que evidentemente es muestra de gran estupidez no tener la vida regulada por la mira a algún fin" (17). Todo este orden teleológico apunta a un fin último, que para Aristóteles no parece ser causa de la bondad de todo bien, sino más bien causa del orden mismo, ya que mueve como cosa amada (18), porque Dios "no es un gobernante en el sentido de que de El emanen órdenes, sino que es el fin en vista del cual la sabiduría da órdenes" (19). Dios, en consecuencia, no regula la vida moral directamente, pero la felicidad es la *theoría* que lo tiene por su objeto más alto.

En Santo Tomás hay una postura similar a la de Aristóteles, aunque con una importante diferencia: la existencia en su filosofía de un bien universal y por esencia, del cual participan todas las cosas buenas, fundamenta una vinculación más fuerte entre la ética y la metafísica. Escribe Santo Tomás en la *Suma contra los Gentiles*: "Todo ser bueno que no sea su misma bondad, es bueno por participación. Y lo que es por participación supone otro anterior, de quien recibe la razón de bondad. (...) Ahora bien, el bien tiene razón de fin. Es necesario, por lo tanto, llegar a un primer bien que lo sea, no por participación en orden a otro, sino por su esencia. Tal es Dios. Luego Dios es su propia bondad" (20). Y agrega poco más adelante: "Como todo lo apetecible es por razón del fin y la razón de bien consiste en ser apetecible, es preciso que cada cosa se diga buena o porque es fin o porque se ordena a él. Así, pues, en el último fin radica la bondad de todas las cosas. Mas Dios, como luego se probará, es el último fin. Luego El es el bien de todo bien." (21).

(17) Aristóteles: *Ética Eudemia*, 1214b.

(18) Aristóteles: *Metafísica*, 1072b.

(19) Aristóteles: *Ética Eudemia*, 1249b.

(20) Tomás de Aquino: *Suma contra los Gentiles*, I, 38.

(21) Tomás de Aquino: *Suma contra los Gentiles*, I, 40.

Para Santo Tomás el bien es convertible con el ser. Por ello las cosas, en la medida en que son, son buenas, y los bienes particulares son participados por el Bien Absoluto. Esta teoría no se encuentra en el pensamiento de Aristóteles, pero ambos coinciden en subordinar el bien supremo práctico al bien supremo de la teoría. En ninguno de los dos autores la ética se deriva deductivamente de la metafísica porque tiene principios propios *per se nota*, es decir, autoevidentes e indemostrables.

Aristóteles en algunos lugares hace referencia a los distintos hábitos del conocimiento teórico y del conocimiento práctico. Sin embargo, es en el espinoso capítulo 11 del libro VI de la *Ética Nicomaquea* donde establece la doctrina del *nous*, no ya en su alta función teórica sino en su función práctica, como aprehensión inmediata de los valores morales concretos. Si bien en Aristóteles la palabra *nous* puede designar el intelecto en toda su amplitud, su función o "modo de empleo" y también la cualidad o estado habitual del intelecto especulativo y del intelecto práctico, nos interesa esta última, con la que se refiere a la sabiduría práctica y su percepción intelectual de los valores morales concretos.

Si bien este *nous* práctico de Aristóteles es intelectual, ello no niega que tenga un carácter propiamente moral. Pero no parece que pueda interpretarse la función de este *nous* aristotélico como una captación (o intuición) de los primeros principios de la moral. Como señalan Gauthier y Jolif en su *Commentaire a l'Éthique a Nicomaque* (22), el hábito de los primeros principios del orden moral que es la *sindéresis* pertenece al pensamiento de Santo Tomás. En efecto, éste escribe en la *Suma Teológica* que "como en la razón especulativa hay cosas conocidas naturalmente, de las que se ocupa la inteligencia de los primeros principios, y otras que se conocen por medio de ellas, que pertenecen a la ciencia, así en la razón práctica preexisten ciertos principios naturalmente conocidos, que son los fines de las virtudes morales, ya que, como hemos dicho, el fin en el orden de la acción

(22) Gauthier, René Antoine et Jolif, Jean Yves: *Commentaire a L'Éthique a Nicomaque*. Deuxième édition. Tome II. Publications Universitaires, Louvain, 1970.

es como el principio en el del conocimiento" (23). La función de la sindéresis o hábito de los primeros principios prácticos es instigar al bien y condenar el mal (24). Evidentemente esto no se infiere ni se deriva de ningún principio teórico.

Hemos visto que la ética no se deriva de la metafísica. Tenemos ahora que indagar si las proposiciones prácticas lo hacen de las teóricas. En otras palabras: si de proposiciones de "ser", o premisas enunciativas, se pueden concluir proposiciones de "deber ser". Hay quienes rechazan de plano esta posibilidad. Pero esto supone una radical separación entre el orden teórico y el orden práctico. Esta es la concepción que está en la base de la llamada "ley de Hume", que condena el "paso indebido" entre estos dos tipos de proposiciones. En efecto, esta argumentación se remonta a David Hume, quien en su *Treatise of Human Nature* sostiene que en los sistemas morales de la tradición clásica se concluían proposiciones normativas de proposiciones enunciativas, crítica que ha sido retomada por algunos representantes de la filosofía analítica. La objeción de fondo está en el enunciado de la lógica escolástica, para la cual en un razonamiento válido no debe aparecer en la conclusión nada que no esté de algún modo contenido en las premisas. Luego, de proposiciones factuales, constatativas de hechos, no se pueden concluir proposiciones morales o de "deber ser". Sin embargo, no procede así la lógica escolástica, tributaria en gran medida de la aristotélica.

Aristóteles ya había advertido (25) que la relación de "hombre" con "vida buena" es semejante a la de "citarista" y "buen citarista", lo que comenta Santo Tomás de la siguiente manera: (Aristóteles sostiene) "que la actividad propia del hombre es una operación del alma que es según la razón, (...). Pero esto se encuentra en todos comúnmente, que es la misma la operación de una cosa puesta en un género y la operación de esta cosa

(23) Tomás de Aquino: *Suma Teológica*, II-II, 47, 6.

(24) Tomás de Aquino: *Suma Teológica*, I, 79, 12.

(25) Aristóteles: *Ética Eudemia*, I, 7.

si es buena. Sólo hay que agregar de parte de la operación lo que pertenece a la virtud. Como la obra del guitarrista es tocar la guitarra. Pero la obra del buen guitarrista es tocarla bien. Lo mismo sucede en todas las demás. Luego, si la operación del hombre consiste en cierta vida, es decir, que el hombre obre de acuerdo a la razón, se sigue que el obrar bien de acuerdo a la razón es propio del hombre bueno" (26). De las premisas enunciativas o factuales: "este hombre toca la guitarra cumpliendo con todas las reglas técnicas propias del instrumento" y "gana todos los primeros premios en concursos de guitarra" puede derivarse la conclusión valorativa "este hombre es un buen guitarrista". Pero para eso es necesario aceptar -tal es el planteo de Aristóteles- el carácter especial de algunos conceptos como "guitarrista", "escritor" o "violinista", ya que no se los atribuye a quien no escribe bien o toca mal el violín. Es lo que Alasdair MacIntyre denomina en su obra *Tras la virtud* "conceptos funcionales" y Enrico Berti "realidades teleológicamente orientadas". Esto significa que definimos tales conceptos en términos del propósito y función que característicamente se espera que cumplan un guitarrista o un violinista. Esto nos lleva a considerar que para que se mantenga el criterio del principio "ninguna conclusión valorativa de premisas enunciativas" o "ninguna conclusión debe de premisas es" deben excluirse las argumentaciones que contengan conceptos funcionales. Pero como señala MacIntyre, las argumentaciones morales de la tradición clásica aristotélica comprenden como mínimo un concepto funcional central que es el concepto de hombre entendido como poseedor de una naturaleza esencial y de un propósito o función esenciales.

Coincide con el planteo anterior Enrico Berti, que afirma que cuando se asumen como premisas descripciones de realidades teleológicamente orientadas, en las cuales el deber ser, es decir, el fin, está de algún modo ya inscripto en el ser o en la estructura del objeto considerado, es perfectamente legítimo deducir conclusiones de tipo prescriptivo en orden a la acción, que contengan la indicación de las acciones que se deben cumplir o evitar para conseguir el fin.

(26) Tomás de Aquino: *In Ethic*, I, X, Nº 127-128.

Además, en el origen de toda proposición normativa hay principios prácticos -los fines- que confieren practicidad a toda la argumentación, por lo cual lo que aparece en la conclusión está, de algún modo, contenido en las premisas.

Lo dicho hasta aquí nos lleva a concluir que no es posible establecer la relación entre ética y metafísica sin alguna referencia a la antropología, ya que todo depende, en última instancia, de aceptar o no que haya una teleología intrínseca que se corresponda con la esencia del hombre.

La ética depende relativamente de principios y conclusiones que pertenecen al campo propio de la antropología filosófica (27). Pero depende directamente de sus principios propios *per se nota*, que son el objeto del intelecto práctico perfeccionado por la sindéresis. Su dependencia de la antropología filosófica, en consecuencia, sólo es relativa, en cuanto ésta proporciona los fundamentos teóricos de algunos de sus temas. Esto ya había sido advertido por Santo Tomás, que comentando el *Libro del Alma* de Aristóteles afirma que "el conocimiento acerca del alma parece que beneficia mucho a toda la verdad que se enseña en el marco de otra ciencia. En efecto, proporciona elementos a todas las partes fundamentales de la filosofía, (...) Y sin duda alguna, si atendemos a la Moral, no podríamos alcanzar perfectamente la Filosofía Moral, a no ser que conozcamos las potencias del alma" (28).

Los conocimientos propios de la antropología filosófica son entonces necesarios para la ética, ya que no se puede indagar sobre la moralidad de los actos humanos sin tener algún conocimiento de lo que es el hombre. Sin embargo, tales conocimientos no constituyen el campo propio de la ética, que conserva su relativa autonomía. Esto aparece claramente formulado en la *Ética Nicomaquea*, donde Aristóteles afirma que "es preciso que el político posea algún saber de las cosas del alma, mas que lo estudie por razón de las virtudes, y no más de lo que sea

(27) Cfr. Soaje Ramos, Guido: *Ética y Antropología filosófica*. Rev. Ethos N° 16-18, Buenos Aires, 1992, p. 53 a 105.

(28) Tomás de Aquino: *Comentario al Libro del Alma*, Libro I, lec. 1, no. 7.

menester para nuestra actual investigación, pues agudizar más este examen sería tal vez de sobra laborioso para los fines antes propuestos" (29).

La ética presupone, entonces, alguna interpretación de la esencia del hombre y, sobre todo, alguna interpretación del *telos* humano. La ética aparece así como un saber intermediario entre la naturaleza humana y esa misma naturaleza humana tal como podría ser si alcanzara su fin, aunque la vida virtuosa no es meramente un medio para que el hombre llegue a su fin último, sino que ella misma es un componente del mismo. Por eso el bien concreto para el hombre sólo puede ser conocido por una reflexión sobre la naturaleza humana tal como se la conoce por la experiencia y la consideración intelectual.

Por otra parte, si bien el fin último del hombre es la contemplación, lo que surge de la consideración de su esencia, este fin no se alcanza sin el concurso de las virtudes morales. Y en el caso de inteligencia práctica, ésta requiere el conocimiento y la posesión del bien, ya que "es claro que un hombre no puede tener inteligencia práctica si no es bueno" (30).

La vida virtuosa conduce a la felicidad pero sus logros están subordinados al fin último contemplativo, objeto de la metafísica. A la metafísica no le corresponde la prueba directa de los principios propios de otros saberes, y la ética tiene sus propios principios. Es un saber práctico de algún modo regulativo, pero la regulación de algo no puede hacerse si no es conocida la naturaleza de lo que es regulado. Y esta última es una tarea metafísica. Hay pues, relación e independencia de la ética con respecto a la antropología y a la metafísica. Como indica Ch. Wenin, "a pesar de la imbricación mutua de las idas y venidas del pensamiento especulativo, una antropología debe gozar de una independencia relativa en relación a los planteamientos que sostienen la constitución de una ética o de una metafísica. Los esclarecimientos que persigue la antropología no tienden ni a

(29) Aristóteles: *Ética Nicomaquea*, I, 13.

(30) Aristóteles: *Ética Nicomaquea*, VI, 12.

reunir el carácter normativo propio de la ética ni el carácter de fundamento último que persigue el planteo metafísico" (31).

Resumiendo, la ética tiene fundamentos metafísicos pero eso no niega su autonomía, ya que tiene objeto y principios propios. No ocurre lo mismo entre la filosofía de la educación y la ética. La educación es un acto humano, por el cual el hombre se perfecciona mediante hábitos buenos. Y el fin -universal- de la educación se subordina al fin de la vida humana. Todo parece indicar que la filosofía de la educación se subordina a la ética. Ahora bien, en la estructura de toda filosofía práctica se deben considerar los principios de donde parte, el sujeto y el fin. La subalternación debe darse entonces según estos tres elementos: por razón del fin, cuando el fin de la subalterna depende del fin de la subalternante; por razón de los principios, cuando en la subalternante se determinan las razones últimas o puntos de partida de las cosas conocidas en la subalternada (32); por razón del sujeto, cuando el sujeto (*subjectum scientiae*) de una está contenido en el sujeto de la otra. La filosofía de la educación está subalternada a la ética cumpliendo con los tres requisitos.

IV.- la filosofía de la educación es filosofía práctica

Como ya vimos, el fin de la filosofía práctica es el conocimiento del deber ser de los actos humanos. En el caso de la ética, ese conocimiento está formalmente dirigido a su especificación moral, por la cual considera a los actos humanos buenos o malos, a los hábitos en vicios o virtudes y el *ethos* en su conjunto con la vida buena frente a una vida sin sentido. En el caso de la filosofía de la educación, el conocimiento está formalmente dirigido al proceso o actividad que permite perfeccionar al hombre a través de sus actos, sus hábitos y su modo de vida, y al fin o producto de esa actividad que le permite

(31) Wenin, Christian: *Liberté, raison et motivation*. En *De Homine. Studia hodiernae antropologiae*. (Acta Congressus Thomistici Internationalis). Vol. II, Roma, 1972, p. 307.

(32) Tomás de Aquino: *In Boethium de Trinitate*, q. V. a. 1 ad. 5m.

encaminarse hacia su fin último. El hombre no vive para educarse, se educa para vivir mejor. En consecuencia el fin de la educación y el fin de la vida humana no coinciden, pero el primero no tiene ningún significado si no presupone el segundo.

Por razón de los principios: afirma Santo Tomás que los preceptos de la ley natural son respecto de la razón práctica lo mismo que los primeros principios de la demostración respecto de la razón especulativa: unos y otros son principios evidentes por sí mismos. Pero, siguiendo a Boecio, sostiene que hay ciertos axiomas o proposiciones que son universalmente evidentes en sí mismos para todos los hombres. Otros, en cambio, sólo son evidentes "para los sabios que entienden la significación de sus términos" (33). En el orden práctico, el bien es lo primero que aprehende la razón práctica, ordenada a la operación, puesto que todo agente obra por un fin, el cual tiene naturaleza de bien. En consecuencia, el primer principio de la razón práctica será el que se funda en la naturaleza del bien: "*Hoc est ergo primum praeceptum legis, quod bonum est faciendum et prosequendum, et malum vitandum*". El primer principio práctico es obrar y proseguir el bien y evitar el mal. De este principio supremo y universalísimo se deducen los demás principios prácticos. Así el primer principio de la filosofía de la educación se fundamenta en aquel principio *per se nota* de la ética, y es aquel cuyo enunciado expresa que "se debe conducir al hombre a su perfección intelectual y moral". Esta no es una proposición universalmente evidente en sí misma para todos los hombres, sino sólo para aquellos que entienden la significación de sus términos.

En cuanto al sujeto puede fácilmente constatarse que la filosofía de la educación no es una simple "parte" de la ética, pues aunque materialmente considera el mismo sujeto, el acto humano, aquella lo hace bajo una razón formal diferente que determina su carácter de hábito específico. En el caso de subalternación que estamos considerando, el *subjectum* de la subalternada contrae el de la subalternante

(33) Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, I-II, 94, 2.

y le añade una diferencia accidental que lo deja fuera de su ámbito propio. La ética considera los actos humanos en cuanto ordenados al bien moral. La filosofía de la educación, en cambio, considera un determinado bien particular, la educación, ordenado formalmente a la formación de los hábitos que perfeccionan al hombre según su naturaleza o esencia.

Lo que afirmamos sobre la educación y su fin universal exige comprender qué son los diversos fines y cómo se relacionan unos con otros, lo que requiere conocimientos propios de la filosofía teórica, presupuesta por la filosofía de la educación. Pero también exige el análisis de las virtudes en sí mismas, en relación con la felicidad, con los demás bienes y entre sí, lo que presupone el conocimiento de la ética. Pero al mismo tiempo se pone en evidencia el ámbito peculiar de la filosofía de la educación, pues sin ella no sería posible considerar los principios prácticos que fundamentan las prácticas educativas concretas.

El filósofo de la educación puede lícitamente no considerar problemas que le son propios con el objeto de restringir el campo de su investigación, pero no está en libertad de considerar problemas que no son filosóficos. Hay quienes piden a los filósofos de la educación que orienten a sus colegas docentes de otras disciplinas para resolver los problemas que plantea la práctica educativa, pero la función de los filósofos no es dar respuestas prácticas, "*simpliciter*", pues como dice Platón (34), el filósofo se aparta del acostumbrado "en qué te agravo yo o me agravias tú a mí", para considerar la justicia y la injusticia en sí mismas, qué es lo propio de cada una y la diferencia que entre ellas o respecto a todo lo demás puede establecerse, en general y en su último fundamento. Lo mismo vale para la educación, sobre la que cabe formularse problemas filosóficos teóricos y prácticos. La filosofía de la educación presupone y puede considerar algunos problemas teóricos, pero se interesa más bien sobre lo que debe hacerse en el ámbito educacional. "Las respuesta a las cuestiones teóricas describen o explican los hechos; las respuestas a las cuestiones prác-

(34) Platón, *Teeteto*, 175.

ticas establecen las normas o definen los valores que determinan lo que deben hacer los hombres, pues son los patrones por los que distinguimos entre una elección mejor o una peor en todos los casos en que nos encontramos ante alternativas, y todo problema práctico está constituido en último término por alternativas que estamos en libertad de escoger. Si no hubiera alternativas entre las que podríamos elegir libremente no habría problemas prácticos" (35). Pero, como ya hemos dicho, no todos los problemas prácticos de la educación son filosóficos. Los únicos que así pueden considerarse son aquellos que pueden resolverse por juicios prácticos que tienen la condición de conocimiento intelectual en sentido estricto, que consideran su objeto en relación con la realidad total y al que dan una fundamentación última según su naturaleza. La filosofía de la educación, en consecuencia, trata sólo acerca de problemas que se hallan en el grado más universal en el orden del pensar práctico sobre educación. No puede, por ejemplo, determinar qué medios o qué técnicas son las más apropiadas para un acto educativo singular y concreto, ya que esto no puede resolverse filosóficamente.

Como afirmaba Aristóteles, el conocimiento del concepto universal y abstracto de la idea de bien no proporciona ninguna guía para dirigir la acción concreta. La filosofía de la educación, en consecuencia, no es imprescindible para el "hacer" educativo. Hay buenos maestros que educan en función de fines correctos y de una concepción verdadera sobre la educación que ignoran las cuestiones propias de la filosofía de la educación, y filósofos de la educación que no son buenos maestros. Es posible ser un buen educador sin *partir* de una filosofía de la educación, porque de este saber no se *deducen* reglas de acción educativas. La filosofía de la educación reclama respuestas universalmente válidas lo que no implica desinteresarse de las dimensiones colectivas e históricas de la praxis humana. Busca el fundamento de los juicios prescriptivos, indagando *por qué* se debe hacer lo que recomiendan las normas que se proponen para dar sentido al proceso

(35) Adler Mortimer: "*En defensa de la filosofía de la educación*", en Kilpatrick W.H. y otros: *Filosofía de la Educación*. Ed. Losada. Buenos Aires, 1962, p. 214.

educativo. La fundamentación de tales normas conduce (aunque algunas filosofías contemporáneas quieran obviarlo, para lograr un mayor "consenso") a algún "fundamento último" de las mismas, tanto en el orden práctico como en el orden teórico.

RESUMEN

Para delimitar la formalidad propia de la Filosofía de la Educación es necesario precisar si ésta es filosofía teórica o filosofía práctica, si incluye en su argumentación conceptos metafísicos, antropológicos y éticos o si se subordina a ellos sin incluirlos.

La Filosofía de la Educación como saber práctico se subordina a la Ética. Esta es filosofía práctica porque trata sobre operables con el fin de conocerlos y no de actuar. Es directiva del obrar humano solamente en lo que se refiere a los principios generales, no a la dirección del obrar concreto. Las estimaciones morales primeras no son conclusiones de tesis metafísicas, aunque sea necesario algún conocimiento de éstas para que sea efectiva la evidencia de aquéllas. Tampoco se derivan las proposiciones prácticas de proposiciones teóricas, por lo que no hay "paso indebido" como pretendía la "ley de Hume".

El fin de la filosofía práctica es el conocimiento del deber ser de los actos humanos. En el caso de la Filosofía de la Educación, el conocimiento está formalmente dirigido al proceso o actividad que permite perfeccionar al hombre a través de sus actos, sus hábitos y su modo de vida, y al fin o producto de esa actividad que le permite encaminarse hacia su fin último.

Lo que afirmamos sobre la educación y su fin universal exige comprender qué son los diversos fines y cómo se relacionan unos con otros, lo que requiere conocimientos propios de la filosofía teórica, presupuestos por la Filosofía de Educación, que busca el fundamento de los juicios prescriptivos, indagando *por qué* se debe hacer lo que recomiendan las normas que se proponen para dar sentido al proceso educativo.