

neologia d'aquesta feble conquesta que anomenem la racionalitat i que, en definitiva, ara sabem que és, només, una de les racionalitats possibles. Per això mateix, pensar Condorcet no és únicament situar-lo en el seu context sinó enfrontar-lo amb els seus crítics. Una comparació Volney-Condorcet podria dur-nos ben lluny en aquest camí, fins a mostrar com el primer representa la vella aristocràcia incapaç d'adherir-se a una labor transformadora que vagi més enllà de l'assumpció de tòpics formals<sup>23</sup>.

Si, d'entrada, trobem una certa similitud de punts de vista, conseqüència d'una evolució intel·lectual i una militància política compartida, la diferència bàsica entre ambdós consisteix en la capacitat per a donar la benvinguda als temps nous i a l'inconegut que, mentre espanta el comte Volney, exalta i il·lusiona el marquès de Condorcet pel que significa d'expansió de la raó. Així, mentre que Volney reclama un «cabdill poderós» que exerceixi d'ordenador en el caos postrevolucionari, i assumeix el tema platonitzant del legislador universal, bé que amarat d'un empirisme ingenu<sup>24</sup>; Condorcet, més radical, rebutja l'idea d'un ordre establert en la natura i entén el dret natural com a realització col·lectiva de la raó i com a desenvolupament de potencialitats constructives alliberades del jou de l'antigor i l'autoritat no acreditada per la pràctica social.

Però, el punt central de la teoria il·lustrada de la història i, per tant, de l'*Esbós* és l'afirmació de la racionalitat —i de la ciència— com a constructora de la vida. Malgrat que aquesta postura hagi estat derrotada pels qui demanen al passat: «*Cor! Ardor! Sang! Humanitat! Vida!*»<sup>25</sup>; resta, però, la

<sup>23</sup> Constantine François de Chasseboeuf, comte de Volney (1757-1820), és també absent del *Diccionari de Filosofia* de J. FERRATER MORA. Pot localitzar-se encara la traducció castellana de *Les Ruïnes de Palmira* a cura d'Armando Ruiz Gómez, Ed. EDAF, Madrid 1975, amb informacions sobre la seva vida i obra.

<sup>24</sup> VOLNEY, *op. cit.*, p. 72, capítol XIV, «Es millorarà el gènere humà?».

<sup>25</sup> HERDER: *Encara una filosofia de la història*, edició a cura de Lluís Sala i Molins, Ed. Laia, Barcelona 1983, p. 102. Per a la confrontació dels models d'història il·lustrada i història romàntica, vegeu les pp. 71, 82, 95, 100, 101, 103, 109 i 150 del text d'Herder, adreçat contra Voltaire. Per a la crítica neoil·lustrada d'Herder, vegeu NIETZSCHE: *El viatger i la seva ombra*, paràgraf 118.

pregunta de si el concepte romàntic de la història, amb la seva visió prometeica de la labor humana i el seu subjektivisme absolut, podrà donar-nos la lucidesa necessària en aquest final de mil·lenni, per contra, cal tornar a la confiança en una raó il·lustrada, lliure fins i tot d'una excessiva confiança en ella mateixa.

Ramon Alcoberro

Octavi FULLAT, *Verdades y Trampas de la Pedagogía (Epistemología de la educación)*, Ed. CEAC, Barcelona 1984.

#### *Vers una crítica de la raó educativa*

Sembla admès per la major part de pensadors que l'estri fonamental a utilitzar per la filosofia és la racionalitat, el *Logos*. Tanmateix, la raó no es pot fer servir sense conèixer els seus límits, és per això mateix que al llarg de la història de la filosofia han aparegut *crítiques* epistemològiques: cal limitar el *Logos*, cal posar-li fronteres.

La filosofia de l'educació (entenent aquesta com la reflexió sobre les finalitats, el procés educatiu i els seus components) necessita qüestionar les diverses «formes» que pren la raó aplicada a la *paideia*. Aquest és l'objectiu prioritari del darrer llibre del professor Octavi Fullat: *Verdades y Trampas de la Pedagogía*.

L'autor estructura la seva obra sota quatre grans apartats:

1. Una introducció sobre l'origen del fenomen educatiu i les relacions que *grosso modo* es poden establir amb la racionalitat.

2. Anàlisi de la raó teòrico-educacional.

3. Anàlisi de la raó pràctico-educacional.

4. Anàlisi de la raó crítico-educacional.

Passem tot seguit a analitzar-los.

#### 1. Introducció

L'home —s'ha dit— és un animal racional. Què significa això? Tot allò que succeeix davant

l'*Anthropos* és filtrat, és «posat en raó». Per això mateix, la realitat humana és condemnada a la racionalització. Aquesta és una dada primària. Ben aviat apareix una segona: l'home és un animal educand. L'educació «és aquí —com a mínim— des de l'*Homo habilis*, fa 1.800.000 anys» (p. 19). Si posem ambdues dades en connexió, sorgeix la *raó educativa*.

L'educació, escriu Fullat, es constitueix al voltant de la paraula. Igual que la raó. Per això aquesta esdevindrà *raó educativa* (p. 25).

Aviat descobrim que el *logos* educatiu es mostra sota tres possibles bifurcacions: raó teòrica, pràctica i crítica.

## 2. La raó teòrica educacional

És possible saber-ho tot sobre la realitat humana? Lévi-Strauss contestaria afirmativament; Fullat, en canvi, opta per una resposta negativa. La raó teòrica educacional analitza les dades educatives des del punt de vista absolutament científic (és l'àmbit propi de les ciències de l'educació). Aquest mode de racionalitat ens proporciona un «esquema del món».

## 3. La raó pràctica educacional

La major part del text està dedicada a l'estudi de la raó pràctica educacional. Fullat distingeix tres modalitats epistemològiques «pràctiques»:

- a) la raó pràctico-pràctica,
- b) la raó pràctico-tecnològica,
- c) la raó pràctico-justificadora.

La primera consisteix en una anàlisi de la moral aplicada al camp educatiu. Si l'home és una simple dada reductible als estris dels científics, destruïm la possibilitat de parlar d'ètica. Aquesta, doncs, començarà quan en l'àmbit de la naturalesa hi ha una ruptura, una esquerda. Apareix, aleshores, la cultura. És ara quan s'obrirà un abisme insuperable entre *allò que hi ha* i *allò que hi ha d'haver*, entre l'ésser i l'haver d'ésser. La raó pràctico-pràctica s'instal·la en l'espai de l'haver d'ésser.

Immediatament ens trobem amb un segon problema: quina forma ha de tenir aquesta moral?

Fullat creu —amb Kant— que ha d'ésser deontològica i categòrica, i mai hipotètica o teleològica. La moral serà sempre prescriptiva, autònoma, sense cap dependència d'autoritats socials. Des d'aquesta perspectiva quedaran oposades absolutament *moral* i *política*. No es poden identificar en cap moment, car es mouen en plans diferents.

En l'apartat b) l'autor passa revista a les tecnologies educatives, entre les quals hom té present la cibernètica i el conductisme.

Finalment apareix el tercer tipus de racionalitat pràctica: la justificadora. Aquesta es bifurcarà en dues grans direccions: la justificadora de la conservació (*ideologia*) i la legitimadora de la protesta (*utopia*). Analitzem la primera. La raó esdevé, en aquest cas concret, l'estri que proporciona justificants als aparells socials establerts: la identitat nacional, el poder polític i el poder econòmic.

El segon aspecte d'aquest mode epistemològic pren la forma de la legitimació de la protesta, de la utopia. Però Fullat distingeix entre utopies sensates i insensates. Tota pedagogia necessita d'un element utòpic, un anhel de millorar la realitat present, actual. Neill exemplifica aquesta modalitat utòpica. En el fons aquest pedagog sap que mai no assolirà aquesta utopia, perquè —com el seu nom indica— no és enlloc. Sols, però, des d'aquest anhel utòpic pot erigir-se la llibertat. Exemples d'utopies sensates són J. Maritain, Dom Milani i P. Freire.

Per l'autor existeix també el que s'anomena «utopia insensata». Aquesta utopia és una amenaça contra l'home mateix. Ivan Illich, creu Fullat, és un exemple característic d'aquest mode d'utopia.

## 4. La raó educacional crítica

Si la *filosofia de l'educació* té una epistemologia pròpia, aquesta no és altra que la *raó crítica*.

Els sabers humans no es redueixen a l'àmbit teòric o pràctic, és a dir, no entren sempre necessàriament dins les fronteres de la científicitat. Hi ha també el *discurs crític*, el qual no és científic, però tampoc ideològic ni utòpic. La seva tasca està a valorar els altres sabers (p. 116). No es tracta ara d'assolir una determinada veritat objectiva, sinó d'analitzar la coherència interna dels altres dis-

curiosos. Per això diu Fullat que «l'esperit crític és eròtic —d'eros— (...); el crític és «philo-sophos», un apassionat d'aquell saber que no posseeix» (p. 118).

Finalment Fullat ens recorda que potser ens hem basat excessivament en el *Logos* i que aquest —potser paradoxalment— no proporciona raons per a viure. L'home és *logos*, això és indubtable, però també *pathos* i —probablement— aquest sigui encara més important que l'altre. Per això al final del text apareix el desencís, i l'autor promet una segona part sobre les *passions educatives*, aspecte que promet ésser tan apassionant com aquesta epistemologia de l'educació, com aquesta *crítica de la raó educativa*.

Joan-Carles Melich

Víctor GÓMEZ-PIN, *El orden aristotélico*, Ariel, Barcelona 1984.

A pesar de todo, en el mundo hay armonía. Las cosas guardan en sí y entre sí una cierta proposición. A poco que nos fijemos, la Naturaleza y la Sociedad se nos manifiestan como un orden que jamás deja de ser objeto de admiración, por mucho que se nos aparezca como precario y, a menudo, poco logrado. La sensación de caos, siempre acechante, no debe impedirnos contemplar el Todo como un cosmos. En el origen, esto constituía una creencia absoluta: «el Todo está ordenado».

El profesor Víctor Gómez-Pin se propuso indagar, en un contexto académico —como puede ser el de una tesis de Estado realizada en la Sorbona—, qué ocurrió con esta creencia cuando dejó de ser tal y se planteó como una idea necesitada de fundamentación. La base de esa tesis se publicó en francés con el título *Ordre et substance* y ahora se nos ofrece traducida al castellano con un nuevo nombre, *El orden aristotélico*. En este libro asistimos a la búsqueda aristotélica de la ciencia más excelsa: aquella que tiene por objeto los primeros principios y causas. Con ello buscamos el *por qué* de este hecho: el Todo está ordenado. Lo buscamos porque es imposible mante-

nerse en la realidad del orden sin haber resuelto la búsqueda. Como dice el autor: «no cabe perdurar en la incertidumbre».

La insistencia en este último punto hace que *El orden aristotélico* no sea meramente un libro más entre los muchos que hablan sobre Aristóteles. También evita tener que compararlo con clásicos como los de Ross, Jaeger, Owens, Aubenque, etc. La obra de Gómez-Pin no se limita a contar con más o menos aciertos histórico-filológicos, sino que intenta exponer una investigación que nos debe afectar como filósofos «de ahora». Esto lo deja claro su siguiente convencimiento: «La pregunta acerca del por qué del *kosmos* es la única que confiere un sentido, una coherencia, a las especulaciones sin fin que de Tales a Heidegger han ocupado el pensamiento filosófico». Es decir, para el autor de *El orden aristotélico*, su objeto de estudio no es un fósil instalado en una vitrina; al contrario, se trata de aprehender aquello que hace que la filosofía sea algo vivo. La filosofía es digna porque nos afecta, y en ese afectarnos se pone en juego nuestra relación con el orden a través del objeto de la pregunta, a saber, la *xr xh* de que todo está ordenado.

Hagamos ahora un intento de comprensión abstracta de lo dicho. Comenzamos diciendo que la creencia que todo lo sustenta deja de ser tal y necesita por ello fundamentarse. La búsqueda del fundamento no tiene su primogenia importancia en lo buscado ni tampoco en la búsqueda misma, sino en el buscador, pues el buscador pone su existencia en esa búsqueda. El buscador se relaciona con lo fundado a través del fundamento. Esta mediación inexcusable hace que el resultado de la búsqueda inmiscuya al buscador. No nos puede dejar indiferentes que demos o no con el fundamento, pues somos buscadores.

¿Llega Aristóteles a dar con el fundamento? Para responder a esta pregunta, Gómez-Pin realiza un repaso, dentro de la mejor tradición académica, de innumerables textos de Aristóteles, principalmente de la *Metafísica* y en especial de su libro XII. A partir de todo ello, queda determinado que el principio del orden cósmico, aquello de que depende, el fundamento, es la *pura entidad*, traducción del término aristotélico *ouj ía* entendiéndolo en su acepción más excelsa. En la reconstrucción que Gómez-Pin realiza de la «ciencia buscada»,