

EL DINAMISMO ETICO-SOCIAL Y LA EDUCACION DEL HOMBRE SEGUN ARISTOTELES

Preciso es reconocer la hondura y la penetración —aun dentro de sus límites históricos y sociales— de un pensador tal como Aristóteles. Ubicado existencialmente en la Grecia del siglo IV a.C., su pensamiento es aún hoy objeto de fructíferos estudios.

Su obra comprende una amplísima gama temática: desde la problemática metafísica hasta la física y la biología, pasando por investigaciones tan diversas como la lógica, la ética, la política, la poética y la retórica. En sus escritos están igualmente presentes las grandes especulaciones teóricas y las agudas observaciones prácticas.

Por nuestra parte, intentaremos aquí abordar la cuestión educativa desde la perspectiva de este filósofo. Poco fue lo que de Aristóteles nos ha llegado explícitamente acerca de la educación, pero de sus textos se desprende un claro sentido educativo. Como en todo pensador griego, el ideal de la *paideia* está siempre presente y busca las vías de su más perfecta realización.

Si bien este tema es susceptible de diversos tratamientos, proponemos introducirnos en él a través de la ética. La razón de ello estriba en que, aunque la contemplación teórica constituye la cúspide —lindante con lo divino— de la perfección del hombre, Aristóteles no olvida que este ideal del sabio es infrecuente y que aún si así no fuera, el hombre no es un ser aislado sino que está inserto en una comunidad de semejantes al punto que la dimensión ético-social no es un agregado externo sino constitutiva del hombre mismo.

Por ello, la conducta de un ser humano, evidenciada en el *dominio que tenga de sí mismo* y en *las relaciones con los otros*, es su expresión viviente y visible: “el hombre tiene entre los animales el privilegio especial de ser el principio y la causa de ciertos actos, porque de ningún otro animal puede decirse, como del hombre, que realmente obra”.¹

En el obrar el hombre se muestra como hombre. En sus acciones confluyen su pensamiento, su voluntad y su sentir. Cada ser humano, dotado de ciertas disposiciones naturales, inserto en determinadas circunstancias particulares, rodeado de otros seres con los que se vincula, talla los perfiles de su humanidad a lo largo de su existencia. Si este desenvolvimiento existencial se despliega “virtuosamente” redonda en una creciente “humanización” o —en términos contemporáneos— en la personalización progresiva del individuo, proceso en el cual la educación juega un papel de suma importancia. El hombre es por esencia un ser educable, el único ser educable en sentido propio, a tal punto que *humanidad* y *educación* aparecen siempre como términos indisolublemente unidos.

¹ ARISTÓTELES, *Moral*, Espasa-Calpe, Buenos Aires, 1945, *Moral a Eudemo*, II, 6, p. 154.

I - EL COMPORTAMIENTO MORAL DEL HOMBRE EN CUANTO ANIMAL RACIONAL Y SOCIAL

a) *La génesis de la acción:*

Si el hombre accede a su perfeccionamiento mediante un obrar virtuoso, habrá que determinar cuál es el mejor modo de proceder. Pero, para ello, antes será preciso analizar el accionar humano: ¿cuál es la *fente de la acción*? Según Aristóteles

El alma de los animales se define por dos facultades: la de discernimiento, que es obra de la intelección y de la sensación; y por la de moverse con movimiento local.²

Efectivamente, mientras que los vegetales no poseen sensación sino sólo el movimiento de crecimiento y perecimiento, común a todo ser viviente, la vida animal —y por ende también humana— se diversifica en una función *cognoscitiva* y una función *motriz o apetitiva*, generadora de acción, ya que “el movimiento es propio del ser que huye o trata de obtener algo”.³

Ambas funciones o facultades son susceptibles de diferentes grados. En el hombre, el conocimiento progresa en abstracción y complejidad desde la sensación hasta la intelección pasando por la imaginación y el pensamiento discursivo. También en la facultad motriz o apetitiva existe una progresión, desde el mero deseo sensible a la voluntad,⁴ que guarda cierto paralelo con los niveles del conocimiento. Así, el deseo sensible o pasión⁵ se halla estrechamente vinculado a la sensación, “porque donde hay facultad sensitiva, hay dolor y placer; y donde éstos, hay necesariamente apetición”.⁶

El apetito sensible resulta entonces, de la afección que se produce a causa de la sensación. Por ello, apetito y sensación son dos funciones estrechamente vinculadas. Cuando un objeto es percibido como agradable o desagradable, se lo busca o se lo evita. Así, “la facultad que apetece y que huye no difieren mutuamente, ni de la sensitiva; sólo son distintos sus conceptos”,⁷ esto es, deseo y aversión son diferentes funciones de la sensación. A partir de esta íntima unión entre conocimiento y acción a nivel de la sensación, se establece la correspondencia en los niveles superiores.

En suma, el origen de la acción se encuentra en la facultad apetitiva⁸ que comprende tres estadios: el *apetito sensible o concupiscencia*, la *ira o impulsión* y la *voluntad o anhelo razonado*, de las cuales, las dos primeras provienen de la parte irracional del alma mientras que la última pertenece al ámbito de la racionalidad (es el deseo acompañado de razón).⁹

² ARISTÓTELES, *Tratado del alma*, Espasa-Calpe, Buenos Aires, 1943, III, 9, 432 a 15-17, p. 239.

³ *Ibid.*, 432 b 28-29, p. 243.

⁴ Cfr. *ibid.*, 432 b 5-7, p. 241.

⁵ El término “pasión” ha de ser entendido en el sentido antiguo, imperante hasta el siglo XVII, como sentimientos o estados afectivos.

⁶ *Ibid.*, II, 2, 413 b 23-24, p. 103. Cfr. 3, 411 a 33, 414 b 3, p. 109.

⁷ *Ibid.*, III, 7, 431 a 13-14, p. 229. Cfr. 431 b 10-13, p. 233.

⁸ Cfr. *Moral*, Espasa-Calpe, Buenos Aires, 1945, *La gran moral*, I, 11, p. 44. *Trat. alma*, III, 10, 433 a 31, p. 247.

⁹ Cfr. *ibid.*, 9, 432 b 5-6, p. 241.

El hombre actúa entonces, a causa de estos tres principios¹⁰ que tienden cada uno a su modo, hacia el objeto apetecido, sea éste un bien sensible o inmaterial, real o aparente.

Claro que estos impulsos no siempre están en concordancia: “(el apetito) vence a veces y mueve a la voluntad; otras por el contrario, la voluntad vence al apetito”.¹¹ Esta oposición entre los *deseos* y la *razón* sólo se da en el hombre y no en los animales, puesto que aquél está dotado de sentido del tiempo: la concupiscencia impulsa a actuar considerando sólo el presente, mientras que *la razón ordena resistir en vistas de los proyectos lanzados hacia el futuro*.¹² Precisamente, de las relaciones que se establezcan entre estos diferentes móviles resultará la incontinencia o el dominio de sí.

No obstante, aun cuando se produzcan apeticiones contrarias entre sí, la *fuerza de la acción* sigue siendo la facultad *apetitiva* en su conjunto, y, naturalmente, el objeto apetecible en tanto que es captado por la sensibilidad o la inteligencia como un *bien*.

b) *Las acciones propias del hombre:*

Pero si bien el hombre puede emprender múltiples acciones, no todas se corresponden con su naturaleza propia.

Aristóteles ha definido al hombre, por una parte, como “animal racional” considerando que la *racionalidad* es el carácter que distingue por excelencia lo que es humano de lo que no lo es; y por otra, lo ha caracterizado como “animal político”, como *viviente en una organización social*: la polis o ciudad que él mismo realiza.

Acorde con esta definición, las acciones propias del hombre, vale decir, aquellas que atañen a su esencia, son las racionales que, al par, tienen consecuencias éticas y sociales.

Ahora bien, según Aristóteles, en el alma humana pueden distinguirse dos partes: una *racional*, la otra *irracional*. A su vez, en esta última se diferencian la *función vegetativa* —común a todos los vivientes y totalmente ajena a la racionalidad— y la *parte apasionada o instintiva*, que puede participar de la razón hasta cierto punto y obedecerla.¹³

Por consiguiente, la actividad de la razón se desarrolla también en torno a una doble tarea: por una parte, el conocimiento puramente teórico, y por otra, la dirección del deseo y del obrar mediante la aplicación del conocimiento a los fines prácticos. De estos dos modos de ejercer la razón entonces,

¹⁰ Cfr. *ibid.*, 11, 434 a 15, p. 253. ARISTÓTELES, *Moral a Nicómaco*, Espasa-Calpe, Madrid, 1978, VI, 1 p. 201. Se ha tenido en cuenta la versión bilingüe *The Nicomachean Ethics*, Harvard University Press, Cambridge-Mass., 1956.

¹¹ *Trat. alma*, III, 11, 434 a 14-15, p. 253-253.

¹² *Ibid.*, 10, 433 b 5-15, p. 247.

¹³ Cfr. *Moral Nic.*, I, 11, pp. 83-85. ARISTÓTELES, *La Política*, Espasa-Calpe, Buenos Aires, 1946, IV, 13, p. 151. Se ha tenido en cuenta la versión bilingüe *Politics*, Harvard University Press, Cambridge-Mass., 1959.

el uno es "científico" ya que por él conocemos las verdades universales y necesarias que constituyen la ciencia (*razón teórica*), y por el otro, "deliberante y calculador", pues se refiere a la estimación de las cosas variables y contingentes relativas a nuestra acción (*razón práctica*).¹⁴

Puesto que el bien del hombre, como el de cualquier ser, es la *virtud* —excelencia o perfección— de su función propia, la virtud humana consistirá en el *ejercicio de la vida racional* en todas sus manifestaciones, y en ello reside su felicidad. Así, la actividad de la pura razón da lugar a las virtudes *intelectuales*, mientras que la actividad de la parte capaz de obedecer a la razón, vale decir, del instinto guiado por la razón práctica, genera las virtudes *éticas o morales*, referenciadas a la voluntad y al quehacer social.

Por tanto, el proceder óptimo, que constituye el estado del hombre virtuoso, se da cuando la voluntad, en conjunción con la razón, ejerce un *dominio* sobre los apetitos, entendiéndolo por dominio no una sujeción despótica o represiva sino el encauzamiento de las pasiones por las vías que la inteligencia ha mostrado adecuadas.

c) *La virtud moral:*

Se ve, pues, que existen diversos grados en el ejercicio de la actividad racional. Según Aristóteles, las virtudes intelectuales —cuya más alta expresión reside en la sabiduría contemplativa— son superiores a las virtudes éticas, porque aquellas constituyen la perfección de lo mejor que hay en nosotros: la razón. La contemplación aproxima al hombre a lo divino, es la actividad más pura, la más continua, la más autárquica porque es deseable en sí misma y no requiere de ninguna otra cosa para ser ejercida.¹⁵ El sabio es el hombre más feliz¹⁷ porque imita —tanto como es posible para un ser humano— la vida divina, el pensar que se piensa a sí mismo. Pero también por ello, es éste un estado infrecuente, difícil de alcanzar. Incluso el mismo sabio no puede desplegar su actividad contemplativa de manera completa y permanente, puesto que todo hombre es siempre un compuesto de cuerpo y alma, de racionalidad e irracionalidad, y está inserto en una comunidad, sujeto a las acciones que la vida social y cotidiana suponen (aunque en rigor, el ideal contemplativo de Aristóteles no se opone a su visión realista del hombre en la sociedad). No obstante, la vida contemplativa es un ideal al que siempre debemos aspirar aunque no lo logremos absolutamente.

Por el contrario, la virtud ligada a la condición habitual de los hombres —y la única con la que deben conformarse la mayoría de los individuos— es la virtud práctica,¹⁸ punto de partida y fundamento de toda otra virtud. Ella se refiere tanto a la relación del individuo consigo mismo como con la comunidad. Es la que caracteriza al buen ciudadano, porque sin ella no hay orden ni justicia político-social, y es imprescindible para el sabio, porque si

¹⁴ Cfr. *Moral Nic.*, VI, 1, p. 201.

¹⁵ Cfr. *ibid.*, I, -11, p. 85.

¹⁶ Cfr. *ibid.*, X, 7, p. 326.

¹⁷ Cfr. *ibid.*, 8, p. 328.

¹⁸ Cfr. *ibid.*, VI, 5, pp. 209-210.

no impera la disciplina entre las pasiones no es posible la armonía interior del alma y la inteligencia se ve obstaculizada para ejercer su actividad contemplativa.

Aristóteles la define del siguiente modo: "la virtud es un hábito o disposición permanente de la voluntad, consistiendo en un justo medio respecto de nosotros, determinado por la razón y tal como lo determinaría al hombre prudente"¹⁹

En esta definición se conjugan diversas variables que será preciso establecer:

1. — En primer lugar, la virtud —tanto como el vicio— *depende de nuestra voluntad*, puesto que está en nuestro poder actuar o no de tal modo. En consecuencia, Aristóteles se opone al intelectualismo socrático según el cual sólo se procede mal por ignorancia. Contrariamente, el que yerra por ignorancia no es culpable (a menos que sea responsable de esa ignorancia),²⁰ mientras que el que obra mal, lo hace a sabiendas. Con ello, Aristóteles logra distinguir claramente razón y voluntad, saber y querer, aun cuando se trate de facultades complementarias.

Así, el filósofo explica cómo tanto el hombre templado, que domina sus deseos, como el intemperante, que no logra ordenarlos, obran en realidad libremente, aunque en el primero los deseos parezcan forzados por la razón y en el segundo, la razón por los deseos.

Esto, sin duda, es exacto si se aplica a sus partes, pero el alma entera del hombre templado y del intemperante obra voluntariamente, sin que ni uno ni otro obren por coacción, siendo sólo uno de los elementos que residen en ellos mismos el que obra por fuerza, puesto que tenemos naturalmente en nosotros los dos móviles a la vez.²¹

Por otra parte, si la virtud y el vicio no fueran resultado de la voluntad libre, no tendría sentido la alabanza ni la reprensión de que son objeto.²² Así lo testimonian nuestra experiencia personal y el proceder de los legisladores, que dictan leyes e imponen castigos para los culpables.²³

2. — Ahora bien, no todo acto voluntario es libre, si bien todo acto libre es voluntario. Los animales y los niños pueden actuar voluntariamente no obstante estar privados de libre arbitrio, porque la acción se genera en ellos mismos, espontáneamente, y no en un agente externo.²⁴ Para que la voluntad sea voluntad libre —*elección consciente*—, se requiere la actividad de la razón, la *deliberación* que es función del intelecto práctico. La deliberación, y la consiguiente intención, que permiten la elección consciente, la decisión voluntaria, se dan pues, sólo en los seres dotados de razón.

Pero Aristóteles considera realistamente que no es posible deliberar acerca de todas las cosas, sino sólo acerca de las que están sometidas a nuestro

¹⁹ *Ibid.*, II, 6, p. 98.

²⁰ Cfr. *ibid.*, III, 2, p. 110.

²¹ *Moral Eud.*, II, 8, p. 161.

²² Cfr. *La gran moral*, I, 10, pp. 42 y 46.

²³ Cfr. *Moral Nic.*, III, 6, p. 120.

²⁴ Cfr. *ibid.*, 3, pp. 112-113.

poder. La razón práctica no se aplica a las verdades científicas, universales y necesarias, ni a las cosas azarosas.²⁵

Por otra parte, la deliberación se refiere a los medios para lograr el fin y no al fin mismo,²⁶ puesto que la voluntad, aunque obre mal, siempre tiene como único fin supremo el bien: "por naturaleza quiere el bien, y sólo quiere el mal contra naturaleza y por perversidad".²⁷ En efecto, puede que la voluntad, en vez de optar por los bienes verdaderos y los medios correctos que la aproximen al bien supremo, equivoque el camino:

El bien es el objeto de la voluntad, pero... para cada uno en particular, es el bien tal como le aparece. Y así, para el hombre virtuoso y modesto, es el bien verdadero, para el malo, es lo que el azar le presenta.²⁸

Por ello, aunque la acción siempre se produce en vistas a un objeto apetecible, éste puede ser un bien real o sólo aparente.²⁹

3.— Volviendo entonces a la virtud, sabemos que ésta proviene de la libre actuación de la voluntad. Pero la virtud no consiste en actos aislados sino que es un *hábito*, una manera de actuar constante, "porque una sola golondrina no hace verano"³⁰ ni un buen acto basta para llamar a un hombre virtuoso. La virtud, y también el vicio, son formas de proceder que se han hecho propias del individuo merced a su constante repetición y por las cuales aquél se vuelve virtuoso o lo contrario de ello. "Los actos repetidos, de cualquier género que sean, imprimen a los hombres un carácter que corresponde a estos actos".³¹ He ahí por qué es tan importante contraer buenos hábitos desde la más temprana infancia.³²

4.— Ahora bien, ¿cuándo un acto es virtuoso? Cuando se halla en el *justo medio* entre dos extremos viciosos, el uno por defecto, el otro por exceso (si bien, aclara Aristóteles, hay vicios y virtudes de los cuales no es posible determinar el justo medio). El carácter de orden, armonía y proporción es inherente a la virtud.

Pero ese medio no es un término absoluto, establecido matemáticamente, y no puede serlo porque está referido a un sujeto en determinadas circunstancias particulares. Por eso, es un justo medio en relación a nosotros, a lo que somos y a la situación en que nos encontramos.³³ Así, cada sentimiento puede experimentarse de modo excesivo, deficiente, o bien —y en ello consiste la virtud— de modo justo, cuando se debe y respecto a lo que se debe.

5.— Precisamente por esa razón, el justo medio es, con frecuencia, difícil de lograr. Su determinación proviene de la razón práctica, que delibera y

²⁵ Cfr. *ibid.*, 4, p. 115.

²⁶ Cfr. *ibid.*, p. 116.

²⁷ *Moral Eud.*, II, 10, p. 170.

²⁸ *Moral Nic.*, III, 5, p. 119.

²⁹ Cfr. *Trat. alma*, III, 10, 433 a 26-28, p. 247.

³⁰ *Moral Nic.*, I, 4, p. 70.

³¹ *Ibid.*, III, 6, p. 121.

³² Cfr. *ibid.*, II, 1, p. 88.

³³ Cfr. *ibid.*, 2 p. 89.

calcula adaptando los medios a los fines. Claro que esta habilidad intelectual es pasible de un uso ambiguo: para que constituya no una mera astucia sino una verdadera virtud intelectual —la *sensatez* o *prudencia*— debe estar acompañada por una buena disposición del carácter. Se manifiesta nuevamente aquí el realismo aristotélico, su modo concreto de pensar al hombre racional en relación a su base biológica y a su dimensión social contingente y cambiante.

Las virtudes éticas requieren pues además del conocimiento y la voluntad, buenas tendencias naturales que les sirvan de base,³⁴ a tal punto que sin el auxilio de la naturaleza nunca se llegará a ser el más virtuoso de los hombres, aunque si se tiene ese noble propósito se será mucho mejor.³⁵ Si existe una adecuada inclinación natural, el intelecto práctico buscará las vías correctas para la realización del bien —la recta regla— y será posible constituir un buen hábito moral.

La función de la prudencia consiste en fijar la acción en su fórmula correcta. Ese razonamiento moral, según Aristóteles, adopta la forma de un silogismo práctico donde la premisa mayor es una máxima moral, la premisa menor indica la circunstancia actual y la conclusión se manifiesta en la acción voluntaria.³⁶

6. — *Razón* y *apetición* se conjugan pues, en el obrar humano en medio de circunstancias concretas: “no se puede hacer el bien ni tampoco lo contrario del bien, en la esfera de la acción sin la intervención de la inteligencia y del corazón”.³⁷ La razón es estimulada por el deseo, y el deseo guiado por la razón.

Claro que, como habíamos dicho, estas tendencias no siempre se hallan en perfecto acuerdo, e incluso pueden producir fuertes contradicciones. Está lejos de la intención de Aristóteles el *reducir* el hombre a la racionalidad: en él está siempre presente el sentimiento, el deseo y la pasión. No obstante, el hombre no obra plena y verdaderamente sino cuando obra empleando su razón.³⁸

La naturaleza quiere que sea la razón la que mande, puesto que la razón debe existir en nosotros cuando nuestra organización nativa está abandonada a su propio desenvolvimiento y no ha sufrido alteración, lo cual no impide que la pasión y el deseo tengan en ella su asiento, puesto que las hemos también recibido a la par que la vida.³⁹

En suma, en el obrar intervienen —sobre la base de ciertas disposiciones naturales— el *conocer* (la razón práctica), el *querer* (la voluntad) y el *sentir* (las pasiones y sentimientos). En la medida en que se logre la *armonía dinámica* entre ellos se alcanzará una mayor o menor calidad moral.

³⁴ Cfr. *Polit.*, IV, 12, p. 149.

³⁵ Cfr. *La gran moral*, I, 10, p. 44.

³⁶ Cfr. *Trat. alma*, III, 11, 134 a 16-20, p. 253. *Moral Nic.*, VII, 3, p. 230.

³⁷ *Moral Nic.*, VI, 1, p. 202.

³⁸ Cfr. *Moral Eud.*, II, 8, p. 160.

³⁹ *Ibid.*, pp. 161-162.

Casi todos los animales están sometidos solamente al imperio de la naturaleza; algunas especies, pocas, están también sometidas al imperio del hábito; el hombre es el único que lo está a la razón, a la vez que a la costumbre y a la naturaleza. Es preciso que estas tres cosas se armonicen; y muchas veces la razón combate a la naturaleza y a las costumbres, cuando cree que es mejor desentenderse de sus leyes.⁴⁰

7. — Habíamos dicho ya que en lo que hace a las relaciones entre virtudes intelectuales y éticas, Aristóteles considera la sabiduría teórica específicamente superior a la práctica. La prudencia está referida a las cosas puramente humanas, mientras que la contemplación constituye la vida propiamente divina.⁴¹

Sin embargo, la moralidad es condición necesaria para el desarrollo de la actividad intelectual, al establecer orden y armonía en el alma humana.

Obrar según la recta razón es obrar de manera que la parte irracional del alma no impida a la parte racional realizar el acto que es propio de ella... Así, pues, cuando las pasiones no impiden a la inteligencia realizar su función especial, las cosas se hacen entonces según la recta razón.⁴²

Pero, por otra parte, cuando Aristóteles se aboca al estudio de las virtudes éticas, parece dejar de lado su diferencia jerárquica respecto de las intelectuales, otorgándoles un valor propio. Los actos morales son buenos y nobles en sí mismos.

De todos modos, ambas perspectivas resultan perfectamente compatibles. La moralidad, relacionada con los sentimientos que derivan de nuestra naturaleza corporal y social, es la vida virtuosa del *hombre íntegro*, compuesto de cuerpo y alma, y es la fuente de una felicidad "humana" que bien puede ser, en algunos seres privilegiados, la antesala de una felicidad casi "divina" proveniente de la pura actividad del entendimiento.

d) *El hombre prudente:*

El hombre dotado de sabiduría práctica, que ha logrado unidad e integridad armónica entre el sentir, el conocer y el querer, es el *hombre prudente*. Sólo él es capaz de determinar correctamente el justo medio que constituye la virtud.

El hombre virtuoso sabe siempre juzgar las cosas como es debido y conoce la verdad respecto de cada una de ellas; porque según son las disposiciones morales del hombre, así las cosas varían, y las hay especialmente bellas y agradables para cada uno. Quizá la gran superioridad del hombre virtuoso consiste en que ve la verdad en todas las cosas, porque él es como su regla y medida, mientras que para el vulgo el error, en general, procede del placer, el cual parece ser el bien, sin serlo realmente. El vulgo escoge el placer, que toma por el bien, y huye del dolor, que toma por el mal.⁴³

El hombre prudente es el que encarna el máximo nivel de moralidad y, por ello —siendo el más capaz de captar objetivamente la verdad— es *regla*

⁴⁰ *Polít.*, IV, 12, p. 149.

⁴¹ *Cfr. Moral Eud.*, II, 8, p. 160.

⁴² *Ibid.*, 12, p. 107.

⁴³ *Moral Nic.*, III, 5, p. 119.

y medida de la virtud. El no ha logrado únicamente el dominio de sí, porque eso implicaría que aún existen pasiones desordenadas que requieren un esfuerzo para ser contenidas, sino que además su voluntad misma se ha convertido en una "segunda naturaleza", de tal modo que la sensualidad ya no se rebela contra la razón, sino que se desenvuelve permanentemente por los caminos que ésta prescribe. En ello reside una moralidad perfecta.

Aristóteles describe consecuentemente al hombre prudente y templado como aquél que sabe mantenerse en el equilibrio justo, que siente aversión hacia los placeres violentos y los desórdenes, que no goza de lo que no debe gozar, ni tampoco con furor, sin afligirse en demasía por causa de alguna privación. La moderación y la mesura son sus notas distintivas pues sólo hace lo que le dicta la recta razón.⁴⁴ Busca los placeres que contribuyen a la salud y al bienestar y los que no resultan dañinos ni exceden el alcance de su fortuna, puesto que —contra la opinión de muchos— el placer no es ni bueno ni malo en sí mismo sino que todo depende del acto al que acompañe: si el acto es bueno, el placer también lo es, y constituye un complemento que embellece la acción, aunque no le agrega ningún mérito.⁴⁵

La templanza respecto de las tendencias inferiores —que son las más difíciles de ordenar— se completa con otras cualidades como el valor, la magnanimidad, la veracidad, la modestia y, sobre todo, la *justicia* respecto de los demás, virtud fundamental para la vida en sociedad.

Lograr tal equilibrio y armonía no es indudablemente fácil. Como ya vimos, se requieren *buenas disposiciones naturales*, una *elección reflexiva* que sepa lo que hace y quiera actuar de ese modo, y la *firme decisión* de no obrar jamás de otra manera.⁴⁶ Pero además, supone un largo proceso existencial, por el cual se produce el tránsito de una cierta moralidad natural inicial, más o menos indeterminada, a la adquisición de una moralidad consciente y plenamente asumida, el paso de una moral heterónoma infantil a una moral autónoma adulta. En esta evolución, la *educación*, en todas sus manifestaciones, constituye un factor de extrema importancia.

II - LA PAIDEIA EN LA CONCEPCION ARISTOTELICA

a) *El proceso educativo:*

He aquí por qué desde la primera infancia, como dice muy bien Platón, es preciso que se nos conduzca de manera que coloquemos nuestros goces y nuestros dolores en las cosas que convenga colocarlos, y en esto es en lo que consiste una *buena educación*.⁴⁸

El ser humano debe ser orientado hacia el bien desde un comienzo; debe ser ayudado por las costumbres para adquirir las virtudes morales. La educación, en la primera infancia, constituye una suerte de "preparación" que

⁴⁴ Cfr. *ibid.*, 12, p. 137.

⁴⁵ Cfr. sobre la teoría del placer, *ibid.*, VII, 10, 11, 12 y 13, pp. 246 y ss.; X, I, 2, 3, 4 y 5, pp. 309 y ss. *La gran moral*, II, 9, pp. 95 y ss.

⁴⁶ *Moral Nic.*, VI, 11, p. 221.

⁴⁷ Cfr. *ibid.*, II, 4, p. 93.

⁴⁸ *Ibid.*, 3, p. 90.

ordenando física, volitiva e intelectualmente al individuo, le posibilita progresivamente hacerse dueño de sí mismo. Mediante esta ayuda, el señorío sobre sus pasiones lo torna libre de las tendencias desordenadas, para acceder a la contemplación de la verdad y la práctica del bien.

En razón de que todos somos niños antes de ser hombres, la heteronomía, entendida como docilidad hacia preceptores honestos —padres, maestros y legisladores— consiste en la vía normal de acceso a la autonomía. No obstante, la educación no es únicamente propia de la infancia y la juventud. No basta que los hombres reciban una buena educación sólo en los albores de su vida, sino que aquélla —hecha leyes racionales en la polis— constituye el auxilio constante para que la existencia entera de los hombres se oriente hacia la virtud y la ciencia.⁴⁹

Ahora bien, así como las disposiciones naturales de todo ser humano se desarrollan cada una a su tiempo, así también la educación —que al fin y al cabo tiene por objeto “llenar los vacíos” de la naturaleza⁵⁰— debe seguir un orden determinado. Por ello, Aristóteles se propone indagar “si la educación de la razón debe preceder a la del hábito”.⁵¹

Esta cuestión debe entenderse en el marco preciso de la antropología aristotélica. El hombre constituye una unidad, un compuesto sustancial de cuerpo y alma; además, en el alma pueden distinguirse dos partes diferentes: una *irracional*, la otra *racional*. Siendo ésta la constitución natural del hombre, y como la educación acompaña y perfecciona la naturaleza, ambos órdenes de desarrollo —natural y educativo— seguirán una evolución análoga.

Si el crecimiento del cuerpo precede al del alma, la formación de la parte irracional es anterior a la de la parte racional. Es fácil vencerse de ello; la cólera, la voluntad, el deseo, se manifiestan en los niños apenas nacen; el razonamiento y la inteligencia no aparecen, en el orden natural de las cosas, sino mucho más tarde.⁵²

El proceso educativo en sentido amplio, parte entonces de la base de ciertas disposiciones naturales —físico-biológicas, psíquicas e intelectuales; unas propias de la especie, otras, individuales—, dedicándose en primera instancia al cuidado del cuerpo, luego al dominio del instinto por medio de las costumbres y el hábito, y finalmente, al desarrollo de la razón que abrirá el camino para aspirar a un desempeño virtuoso en la praxis político-social e incluso —en ciertos casos excepcionales— a la vida contemplativa.

Pero tanto el cuerpo como las diversas funciones del alma —sin ser ignoradas ni descuidadas—, deben estar orientadas hacia la mejor de ellas, la que es propia del hombre: la razón, porque, según Aristóteles, en el hombre

el verdadero *fin de la naturaleza* es la *razón* y la *inteligencia*, únicos objetos que se deben tener en cuenta cuando se trata de los cuidados que deben aplicarse, ya a la generación de los ciudadanos, ya a la formación de sus costumbres.⁵³

⁴⁹ Cfr. *Ibid.*, X, 10, p. 334.

⁵⁰ Cfr. *Polit.*, IV, 15, p. 161.

⁵¹ *Ibid.*, 13, p. 154.

⁵² *Ibid.*, p. 155.

⁵³ *Ibid.*, p. 155.

Por tanto, el orden a seguir en el proceso educacional no responde tan sólo a la evolución correlativa de su fundamento natural, sino que está orientado en última instancia en vistas a un fin: el máximo perfeccionamiento de la naturaleza racional e inteligente del hombre, aunque siempre sin olvidar su integridad corpórea y anímica, a la vez material y espiritual.

Así, la salud y la disciplina del cuerpo constituyen un fin deseable en sí mismo, pero a su vez es la base del dominio sobre el instinto y las emociones, esto es, de la virtud moral. Por su parte, la moralidad, la disciplina de los apetitos, es también deseable por sí misma, pero al par es el fundamento imprescindible para que la razón pueda desarrollar su función propia sin obstáculos. Por ello tiene tanta importancia “contraer desde la infancia y lo más pronto posible tales o cuales hábitos”.⁵⁴ La enseñanza teórica, los argumentos racionales, no surten el mismo efecto sobre quien ha disciplinado su alma mediante el hábito que sobre aquél en el que impera el desorden de sus tendencias irracionales.

La razón y la educación no ejercen influencia sobre todos los caracteres; siendo preciso que se haya preparado muy de antemano el alma del discípulo, para que sepa ordenar bien sus placeres y sus resentimientos, como se prepara la tierra que debe suministrar el jugo a la semilla que en ella se deposita.⁵⁵

En suma, se debe formar el cuerpo para servir al alma, y el instinto (alma irracional) para servir a la inteligencia (alma racional).⁵⁶ Este proceso pretende mejorar al hombre y logra plenamente su objetivo en el *hombre virtuoso*, en especial, en el buen ciudadano —miembro activo de la polis— y el filósofo —el sabio contemplador de lo divino. Desgraciadamente, la luz de este ideal al que tiende el pensamiento aristotélico ha dejado en la oscuridad lo que se podría hacer por la gran mayoría de personas humanas (esclavos, comerciantes, agricultores, etc.) a los que les resultaba imposible alcanzar este ideal en la sociedad griega de aquel tiempo.

b) *El sistema educativo:*

Una vez establecido el ideal de la educación, es posible determinar su *contenido* y su *método*. Mientras, por el contrario, no se tenga en claro cuál es la finalidad de la educación, cuál es la esencia de la virtud y qué medios han de emplearse para hacer a la juventud virtuosa, reina el desconcierto y la duda acerca de lo que debe comprender la educación. Ello ha generado, según Aristóteles, diferentes sistemas que han tenido sus partidarios, pero que no han logrado resolver el interrogante.

Ni aun se sabe a qué debe darse preferencia, si a la educación de la razón o a la del carácter. El sistema actual de educación contribuye mucho a hacer difícil la cuestión. No se sabe, ni poco ni mucho, si la educación ha de dirigirse a las cosas de utilidad real, o si debe hacerse de ella una escuela de virtud, o si ha de comprender también las cosas de puro entretenimiento.⁵⁷

⁵⁴ *Moral Nic.*, II, 1, p. 88. Cfr. *Polit.*, IV, 15, p. 159.

⁵⁵ *Ibid.*, X, 10, p. 334.

⁵⁶ Cfr. *Polit.*, IV, 13, p. 155.

⁵⁷ *Ibid.*, V, 1, p. 163.

Como Aristóteles ya ha determinado qué es la virtud y, en consecuencia, cuál es el papel de la educación, aborda entonces la cuestión acerca de qué cosas y cómo deben enseñarse.

En primera instancia distingue entre ocupaciones *liberales* o del espíritu —propias del hombre libre— y ocupaciones *serviles* o manuales —desempeñadas por los esclavos, artesanos y comerciantes. Estas últimas son “inútiles para preparar el cuerpo, el alma o la mente de un hombre libre para los actos y la práctica de la virtud”, incluso pueden deformar el cuerpo y su recompensa consiste simplemente en un salario. Estos oficios deben, pues, ser excluidos de la educación “porque quitan al pensamiento toda actividad y toda elevación” (aunque, como mero pasatiempo, puedan realizarse sin perjuicio ciertos trabajos manuales).⁵⁸

No ha de olvidarse que el sujeto de la educación, según Aristóteles, es el hombre libre, el niño y el joven futuro ciudadano, que dispone de tiempo libre (ocio) para cultivar su espíritu y ejercitar la virtud, y no la mayoría de la sociedad —artesanos, comerciantes, esclavos, ocupados exclusivamente en asuntos de pura utilidad (neg-ocio) que no son propios de las almas nobles ni de los hombres libres.⁵⁹

Este privilegio que posee el ciudadano de recibir una esmerada educación se corresponde posteriormente con una gran responsabilidad, puesto que habrá de participar activamente en el gobierno y será encargado de la elaboración de las leyes. De allí el carácter marcadamente moral y selectivo de la educación impartida. Los ciudadanos no tendrán necesidad de un trabajo remunerado. Son preparados para ser buenos soldados, para ser buenos gobernados y luego buenos gobernantes. El Estado es ante todo una institución legal y moral. Su función primordial no consiste en promover el bienestar material, sino en fundar un orden basado en la justicia y la virtud. Lo demás se da por añadidura.

En suma,

la educación debe comprender, entre las cosas útiles, las que son de absoluta necesidad, pero no todas sin excepción. Debiendo distinguirse las ocupaciones en liberales y serviles, la juventud sólo aprenderá, entre las cosas útiles, aquellas que no tiendan a convertir en artesanos a los que las practiquen.⁶⁰

En segundo lugar, Aristóteles estima como *materias* de enseñanza escolar las cuatro tradicionalmente reconocidas por la educación ateniense de aquella época: letras (lectura, escritura y gramática), gimnástica, música y dibujo.⁶¹

En cuanto al orden que debe seguirse en la enseñanza de ellas, ya sabemos que “se debe pensar en formar las costumbres antes que la razón y el cuerpo antes que la mente”.⁶² Por tanto, se debe comenzar por la *gimnástica*,

⁵⁸ *Ibid.*, 2, pp. 163-164.

⁵⁹ Cfr. *ibid.*, 3, p. 166.

⁶⁰ *Ibid.*, 2, p. 163.

⁶¹ Cfr. *ibid.*, p. 164.

⁶² Cfr. *ibid.*, 3, p. 166.

destinada a procurar al cuerpo salud y vigor. Mediante ella se pretende hacer valerosos a los jóvenes, pero jamás feroces.⁶³ Por ello, si bien esta formación es valiosa y deseable, no es un fin en sí misma; por el contrario, es preciso que esté acompañada por otras cualidades morales como la dulzura, la magnanimidad y la nobleza. De otro modo, al otorgar excesiva importancia a este aspecto secundario de la educación en desmedro de otros más relevantes, se convierte a los educandos en aptos para una única ocupación en la sociedad, y aun en esta especialidad, resultan inferiores a otros que han recibido una formación más apropiada. La educación debe ser integral y dar a cada potencialidad del hombre el lugar que corresponda. Una educación desequilibrada va en perjuicio del ser humano. La ejercitación física es, pues, necesaria, pero tiene sus límites en función de otros niveles de formación.⁶⁴

En lo que respecta a las *letras*, resultan imprescindibles no sólo en la vida cotidiana y el comercio sino que también hacen posible el estudio de las ciencias, las ocupaciones políticas, y la adquisición de innumerables conocimientos. El *dibujo*, por su parte, no es sólo objeto de uso diario sino que, fundamentalmente, nos capacita para juzgar mejor las obras de arte y brinda un conocimiento más exquisito de la belleza de los cuerpos.⁶⁵

Finalmente, la música presenta dificultades acerca de su finalidad, pero Aristóteles concluye que se trata de una digna ocupación para los momentos de ocio, porque al par que entretiene y otorga un mejor sentido estético, constituye un poderoso instrumento de formación moral. Así como la gimnástica influye en los cuerpos, la música lo hace en las almas. No se trata de aprender música al modo de los artistas de profesión que sólo intentan agradar al público, sino que se aconseja practicar la música utilizando los cantos e instrumentos apropiados, con fines que trascienden la simple maestría en el uso de la voz o los instrumentos.⁶⁶

Pero si interesa saber *qué* se debe enseñar, igualmente habrá que determinar *cómo* y *quién* ha de enseñar.

Indaguemos, pues, cómo se educan los hombres en la virtud. Ciertamente, si esto fuese posible, sería preferible educarlos a todos a la par, sin ocuparse de los individuos uno a uno; pero la virtud general no es más que el resultado de todos los particulares.⁶⁷

Aristóteles considera entonces que la educación debiera ser *pública* y *común*, fundándose en la idea de que, puesto que el Estado tiende a un mismo fin (el bien común), la educación debe ser objeto "de una vigilancia pública y no particular". La educación debe ser impartida en común por cuanto cada ciudadano no constituye un ser aislado sino que siempre es miembro del Estado y, en consecuencia, "los cuidados de que son objeto las partes deben concordar con aquellos de que es objeto el conjunto".⁶⁸

⁶³ Cfr. *ibid.*, pp. 166-167.

⁶⁴ Cfr. *ibid.*, p. 167.

⁶⁵ Cfr. *ibid.*, 2, p. 165, 3, p. 166.

⁶⁶ Cfr. *ibid.*, 4, 5, 6 y 7, p. 168 y ss.

⁶⁷ *Ibid.*, IV, 12, p. 149.

⁶⁸ *Ibid.*, V, 1, p. 162.

Además, un hombre no puede regularmente llegar a ser plenamente virtuoso sin el concurso de las leyes. Como la familia es generalmente más indulgente, la educación no puede quedar librada a su sola acción, sino que le corresponde al Estado imponer las buenas costumbres a los futuros ciudadanos mediante la firmeza de sus leyes, que, por su imparcialidad impersonal, no parecerán nunca odiosas. La educación privada y doméstica se hace necesaria sólo donde falta la del Estado, aunque es preciso reconocer que la enseñanza particular tiene ciertas ventajas al permitir que cada uno reciba la clase de atención que le corresponda según sus peculiaridades personales.⁶⁹

En suma, los hombres deben ser educados

por una cierta dirección de la inteligencia o por un cierto orden regular que tenga el poder de hacerse obedecer. El mandato de un padre no tiene este carácter de fuerza, ni de necesidad, como en general no tiene el de ningún hombre solo, a menos que sea un rey o tenga alguna dignidad semejante. Únicamente la ley posee una fuerza coercitiva igual a la de la necesidad, porque es, hasta cierto punto, la expresión de la sabiduría y de la inteligencia.⁷⁰

Por tanto, la educación es como debe ser si está regida por las instituciones del Estado como también por las palabras y costumbres de los padres, hacia los cuales nos inclina no sólo la obediencia sino asimismo el amor.⁷¹

Puede afirmarse pues, que en el proceso educativo concurren múltiples factores y que la educación, en sentido amplio, es impartida por la *familia* y el *Estado* (a través de sus legisladores), en lo que respecta particularmente a la praxis ético-social (la cual reviste un cierto carácter compulsivo para garantizar la formación de hábitos morales), y por la *escuela* más específicamente en lo que se refiere a la formación física y, sobre todo, al aprendizaje teórico de las ciencias: "Ya hemos dicho mediante qué condiciones los ciudadanos pueden ser una materia a propósito para la obra del legislador; lo demás corresponde a la educación, que obra mediante el hábito y las lecciones de los maestros".⁷² Nótese de paso cómo estas palabras dejan traslucir el amor de los griegos por la patria, que en casos de extrema necesidad, es capaz de exigirle al ciudadano su vida para defenderla. En este sentido la ciudad-estado interviene en la programación de la educación, pero su intervención no es totalitaria (como acontecía en la República de Platón) y no podía serlo desde el momento en que Aristóteles concedía tanta relevancia a lo individual y concreto. En efecto, en la polis aristotélica hay lugar para la participación privada y para la iniciativa de los maestros, manteniéndose una relación equilibrada entre individuo y sociedad, entre bien particular y bien común.

c) *El fin de la educación:*

Por todo lo dicho, se ve que el fin de la educación presenta dos dimensiones diferentes, aunque complementarias: apunta a la vez a la *perfección*

⁶⁹ Cfr. *Moral Nic.*, X, 10, pp. 335-336.

⁷⁰ *Ibid.*, v. 335.

⁷¹ Cfr. *ibid.*, p. 336.

⁷² *Polit.*, IV, 12, p. 149.

del hombre individualmente considerado y como miembro de la sociedad, vale decir, tiende al logro de un hombre y de un Estado virtuosos. Ambos aspectos se corresponden, en realidad, con la naturaleza propia del hombre: animal racional y político, persona individual y social al mismo tiempo.

1. — *En lo que hace al individuo*, la educación resulta una guía y una ayuda para que todas las potencias del hombre se ordenen según la instancia superior racional (el entendimiento y la voluntad libre), en vistas al logro de un orden integral y armónico. Esencialmente, pues, la educación es el auxilio indispensable en el proceso de estructuración personal.

Esta transformación gradual, redundando en el plano del *conocimiento teórico* en la liberación de la inteligencia de todo obstáculo interior que le impida el ascenso hacia la contemplación de la realidad. La inteligencia descubre progresivamente las formas inteligibles en lo sensible, la estructura inteligible del universo, y —en el extremo— la Forma Inteligible Suprema: Dios, alcanzando la sabiduría.

A *nivel comportamental*, la educación permite la formación de buenos hábitos, tendientes al logro de la virtud moral. La acción educativa de padres, legisladores y maestros pretende ordenar la pasionalidad del individuo para regular la armonía del alma y las relaciones con sus semejantes en la polis.

2. — *En lo que respecta a lo político-social*, Aristóteles manifiesta el convencimiento de que un buen Estado sólo se garantiza mediante una buena educación. “El Estado no es virtuoso sino cuando todos los ciudadanos que forman parte del gobierno lo son, y ya se sabe que, en nuestra opinión, todos los ciudadanos deben tomar parte en el gobierno del Estado”.⁷³

Por ello es que, como vimos, el sistema educativo, al menos en parte, ha de estar bajo el cuidado del Estado y el legislador reviste un papel de suma importancia como educador del ciudadano. “Dondequiera que la educación ha sido desatendida, el Estado ha recibido un golpe funesto”. Como cada forma de gobierno se constituye y se conserva merced al carácter particular de sus ciudadanos, las leyes que los educan deben estar siempre en relación con el principio que sustenta la constitución. “Las costumbres democráticas conservan la democracia, así como las costumbres oligárquicas conservan la oligarquía, y cuanto más puras son las costumbres, tanto más se afianza el Estado”.⁷⁴ Aunque para Aristóteles las constituciones de las ciudades son elaboraciones históricas y cambiantes, él piensa el sistema educativo en función del mantenimiento de la constitución vigente en la Atenas de su tiempo. En efecto, lo importante parece ser no tanto la forma particular de gobierno —si bien Aristóteles tiene sus preferencias— como el comportamiento moral de gobernantes y gobernados. Este convencimiento tiene su faz negativa y positiva: por un lado, la aceptación de ciertas circunstancias epocales —como las divisiones sociales— considerándolas naturales e incuestionables, pero por otro, el destacar la virtud como la única base firme de la comunidad político-social.

⁷³ *Ibid.*, p. 149.

⁷⁴ *Ibid.*, V, 1, p. 162.

Consecuente con lo antedicho, Aristóteles critica a quienes, como Fáleas de Calcedonia, piensan que la cuestión central de un Estado es "la organización de la propiedad, origen único, a su parecer, de las revoluciones" y que, por consiguiente, es primordial la igualdad de fortuna entre los ciudadanos. Aunque para Aristóteles ésta no es una idea desatinada tampoco es relevante puesto que "lo importante es, no nivelar las propiedades, sino nivelar las pasiones, y esta igualdad sólo resulta de la educación establecida mediante buenas leyes".⁷⁵

Estas últimas palabras condensan en cierto modo la esencia de la *paideia* aristotélica. Ella consiste en la ordenación de cada hombre concreto, cuerpo y alma, en lo que hace a su interioridad —racional y emocional— y a sus relaciones con los otros, proceso que parte de condicionamientos naturales y sociales dados, así como de las circunstancias particulares en las que se encuentra el individuo, y que es guiado por la propia razón ayudada desde fuera por padres, maestros y legisladores. Se trata de *lograr* en el ser humano un *orden*, una *armonía* y una *belleza* si se quiere análogos a los del cosmos: unidad jerárquica y dinámica de sustancias, de cuerpos animados e inanimados determinados y organizados por sus respectivas formas inteligibles.

Parece entonces que el hombre se distingue de todos los demás seres del cosmos, no sólo por estar dotado de un alma inteligente, sino porque, a raíz de eso, no constituye como ellos una obra acabada: mientras las otras sustancias poseen un orden completamente definido, que a lo sumo no hace más que desplegarse en el tiempo, el humano nace con una constitución biológica y psíquica regida por ciertas leyes naturales pero, al par, con margen suficiente para que su *actividad inteligente y libre* defina los perfiles de su humanidad. Somos lo que somos, pero también lo que queremos ser. El orden y la armonía que el universo posee de forma perfecta y acabada, no es algo inherente al hombre. Adquirirlo —por cierto no sin un gran esfuerzo, con constancia y a lo largo de toda su existencia— es su misión y su mejor logro. Por ello precisamente, la *educación* constituye un *proceso de construcción consciente* y también por ello, como dijimos al principio, *humanidad y educación* van siempre juntas.

SILVANA FILIPPI

Rosario

⁷⁵ *Ibid.*, II, 4, p. 62.