

LA TEORIA DE LAS TRES VIDAS DEL HOMBRE EN LA DOCTRINA ARISTOTELICA DE LA EDUCACION (*)

P R E N O T A N D O S

Comencemos afirmando que todo intento de reconstruir el pensamiento aristotélico sobre el problema de la educación viene condicionado por lagunas y vacíos claramente patentes en el «opus» del Estagirita. Dos géneros de limitaciones gravan la reordenación orgánica de esta teoría. En primer término la pérdida de tratados de transcendental importancia para el esclarecimiento del pensamiento político aristotélico. De conservarse los escritos políticos, de los que la tradición nos legó sólo noticia, es muy probable que el núcleo de cuestiones referentes al orden político y a la pedagogía, quedara iluminado con una nueva y más escudriñante luz. El núcleo de libros extraviados comienza con los dos tratados sobre el «Político», compuestos probablemente sobre el modelo de la obra de Platón del mismo nombre y con los cuatro libros del diálogo «De la Justicia». Estas obras, junto con el otro diálogo «De la Educación», nos permitiría un conocimiento más fundado de las conexiones y relaciones de su pensamiento con el de Platón en lo que atañe a este núcleo de problemas. El diálogo «Alejandro o De las Colonias» completaría nuestra imagen aportándonos datos sobre su etapa de madurez. La obra «De la Monarquía» nos sería por otra parte de extraordinaria utilidad en la fijación del concepto sociólogo de la «*παιδεια*» (1).

En segundo lugar, el repertorio de insuperables dificultades que la interpretación recta del texto de la «Política» aristotélica nos ofrece. Los ocho libros conservados de esta obra forman un conglomerado de partes no perfectamente enlazadas en el que se amal-

(*) Artículo póstumo.

(1) HEITZ: *Die verlorenen Schriften des Aristoteles*.

gaman cuestiones diversas y problemas abordados indistintamente desde diversos puntos de vista. Ello ha impuesto la necesidad de reordenar el material amontonado en el plan tradicional con arreglo a nuevos principios. Wilamowitz fué quien primero conjeturó la superposición de escritos posteriores sobre el fondo primitivo de la obra (2). A partir de él se han ido sucediendo diversas teorías sobre la auténtica ordenación cronológica de sus partes componentes. El orden propuesto por H. von Arnim es el siguiente. I (1-7), III, IV-V, VI, VII, VIII (3). Jaeger, a partir de la distinción del grupo VII-VIII que contienen el planteamiento del estado-ideal, y del conjunto IV-VI que registra la exposición del estado-empírico, considera los libros II-III y VII-VIII como la parte más antigua de la política. El libro III es bastante probable que constituyera el comienzo de la obra (4). Este es el orden aceptado por Ross en su estudio sobre Aristóteles (5).

Estos dos tipos de graves dificultades forzosamente han de condicionar todo recorrido por la línea discontinua e interferida del pensamiento aristotélico pedagógico. El repertorio de ideas sobre el concepto de educación viene afectado por tanto por una no perfecta interna coherencia, y al mismo tiempo, conforme quedará matizado más adelante, sólo ofrece un unilateral planteamiento sociológico de la cuestión. Todas las investigaciones sobre nuestro tema se resienten precisamente por esta preliminar dificultad. Jaeger en su monumental estudio sobre la «Paideia» detiene el tratamiento del tema en el mismo pórtico aristotélico. Otto Willmann, en su obra sobre «Aristóteles como pedagogo y didáctico», se limita a trazar una paráfrasis del libro V de la Política aristotélica (6). La alusión a las internas dificultades del planteamiento de

(2) WILAMOWITZ-MOELENDORF: *Aristoteles und Athen*. Berlín 1893, vol. I, página 356.

(3) H. VON ARNIM: *Zur Entstehungsgeschichte der Aristotelischen Politik*, 1924, Viena Leipzig.

(4) W. JAEGER: *Aristoteles*, pág. 396.

(5) W. R. ROOS: *Aristote*. París, 1930, págs. 326 ss.

(6) W. JAEGER: *Paideia*. Berlín, 1935, 2.^a ed.; O. WILLMANN: *Arist. als Pädagog und Didaktiker*. Berlín 1913; Vid. J. BURNET: *Aristotle on education*. Cambridge, 1, 1904; E. PASSAMONTI: *Le idee pedagogiche di Aristotele*. Riv. It. de Filos, 1891.

nuestro tema queda registrado en el estudio de M. Defourny (7).

Poco nos sirve en este punto la exégesis humanista del texto de la Política, en líneas generales casi siempre centrada en el comentario de la construcción ideal del Estado aristotélico (8). Tampoco aporta ningún dato nuevo la afortunada recuperación de la «Constitución de Atenas», escrita por el propio Aristóteles.

La doctrina de la educación está directamente abordada en el libro VIII de la «Política». Al mismo tema hacen referencia algunos textos de los libros III, IV, V y VII. Hay asimismo alusiones marginales a la cuestión en el «De ánima» y en la «Ethica ad Nicomachum», así como en el «Protreptico». El tema ha sido brevemente comentado por H. Borrahus en sus «Commentaria de Arte discendi...» (Basilea, 1551).

En el conjunto de los textos pedagógicos aristotélicos se pueden perfectamente distinguir dos grupos. El uno integrado por los textos procedentes de los libros III y VIII, estrechamente ligados a través de mutuas referencias. El segundo grupo está formado por los libros IV-V de redacción posterior y en los que apenas se encuentra huella alguna del viejo espíritu platónico de la etapa de transición. Estos dos últimos libros tardíos no presentan el más tenue vestigio de los primeros diálogos aristotélicos. Tiene su importancia el tener siempre en cuenta el momento de composición de estos libros, a los efectos de nunca perder de vista la exacta significación coherente de los textos. La consideración de este extremo, por otra parte, en todo momento contiene cualquier intento de expeditiva y coherente simplificación y tiene la virtud de recordarnos la heterogénea procedencia y significación del texto aristotélico.

Interesa destacar el que el planteamiento del problema de la

(7) M. DEFOURNY: *Aristote et l'éducation*. Annal. de l'Inst. Sup. de Phil. Louvain, IV, 1920, págs. 1-76.

(8) H. BORRHAUS: *Annot. in Ar. Polit. sive de Rep. lib. octo*. Basilea 1945; J. FABER STAPULENSIS: *Introd. in Poli. Ar.* París, 1535; *Com. in Pol. Econ. Ar.* París 1506; R. VOLATERRANUS: *Argum. super Ar. Polit. ad Nic.* Venecia 1543; J. G. SEPÚLVEDA: *Enarra. in Ar. de Rep. lib. VIII*. París 1548; MONTECATINUS: *A. Com. in Ar. Polit.* Ferrara, 1594; D. LAMBINUS et P. VICTORIUS: *Interpret. in Ar. Polit. lib. octo*. Basilea 1582; P. MELANCHTON: *Com. in Ar. aliquot Lib. Polit.* París 1536; J. CLICHTOVEUS: *Com. in Polit. Ar.* París 1535.

educación centra la atención del Estagirita desde el primer momento de la composición de la «Política» hasta una etapa bastante avanzada de su evolución ideológica. En los primeros libros compuestos deja caer ya algunas alusiones al tema. Pero es en los libros medios VII-VIII donde tiene el problema un amplio tratamiento. El planteamiento de la cuestión, por razones que se desconoce, quedó, sin embargo, incompleto. Escritos los libros sobre la educación en un momento de su evolución doctrinal en que ya hacía bastante tiempo que había superado su fase de transición, tiene la teoría un sabor típicamente aristotélico. Algunos textos de los libros IV-V, más tardíos, acentúan la progresiva evolución que en este y en muchos otros puntos de su sistema experimenta Aristóteles. Ello nos impone la conveniencia de no perder de vista la doctrina platónica de la «παιδεία». El tema es ampliamente desarrollado en el «Menón» y en el «Protagoras». En ambos diálogos se abordan la cuestión de la enseñanza de la virtud, así como la de su condicionamiento. Lisimaco y Melesias resaltan en «Laches» la importancia y transcendencia que la educación tiene en la vida individual del ser humano. La importancia del tema es relevado por el mismo Sócrates en el «Eutidemo». Y hasta en la «República» queda registrada la dimensión sociológica del ideal de la educación ciudadana.

Esta contrastación con el pensamiento platónico nos permite resaltar las sustanciales divergencias de una y otra teoría. La comparación de los dos núcleos de escritos señalados en la «Política» nos introduce en esta distinción. El libro VII de la «Política», por ejemplo, es completamente platónico si se considera que en él se identifica el fin del Estado con el fin ético propio del individuo. El estado ideal platónico será aquel que alcance la perfecta armonía de sus elementos componentes, en la que se asegura la mejor vida posible para el ciudadano. Hay, por tanto, en esta construcción ideal, una subalternación del plano de la individualidad a la superestructura de la «polis». El meollo de la teoría desarrollada en el libro V sobre el concepto de la educación en la ciudad perfecta supone una clara y terminante diferenciación del orden político y del orden ético. Es la órbita de lo político la que se subalterna ahora a la de lo ético. Y en este sentido es al Estado a quien corresponde contribuir a garantizar para el individuo la realización

de su ideal de «vida mejor». El Estado empírico aristotélico propugna ya esta subordinación de la estructura sociológica del plano de la individualidad. Esta subalternación llega hasta el extremo de no concebirse el Estado más que como organización sociológica creada para la educación pública (9).

LA TEORÍA DE LAS TRES VIDAS DEL HOMBRE

La actualidad propia del hombre consiste en su vivir. Tan consustancial es la vida en el hombre que bien puede definirse como un ser creado para la vida. Ahora bien este componente vital del ser humano no es atributo entitativo de su naturaleza. El hombre en sí es una cosa muy distinta a su vida, aunque sea a través de la vida como se manifiesta. Su misma capacidad para objetivarla le está ya relevando que es algo distinto a ella. Pero en este acto de objetivación de su vida, ésta se le manifiesta como una realidad primaria implícita, incluso en su misma reversión sobre sí mismo. El hombre que analiza su vida es, en primer lugar y ante todo, un ser vivo. Se da cuenta que en último término es una cosa bastante distinta a su vida, pero por muy violento que sea su esfuerzo de disociarse respecto de su vida, nunca podrá arrancarse de ella. Arrastrará hasta la eternidad el «pondus» gravitatorio de su vida.

En la conciencia de su disociación respecto de la vida se le revela el que aunque no sea su vida, aunque no se le pueda definir de un modo absoluto y exclusivo en función de solo ella, consiste en su vida. Ahondando en la vía de la interiorización por los caminos de su conciencia, es por donde se le descubre la vida como un atributo operativo de su ser. El hombre es un ser viviente, y como tal ser viviente actualiza su operatividad en la vida.

Este su vivir es precisamente lo que califica como ser animado y lo que le distancia ópticamente del puro ser inanimado. «Lo animado se distingue de lo inanimado, dice precisamente Aristóteles, por vivir» (10). El que el ser animado viva, y, por consiguiente, el que el ser humano viva, quiere decir que tiene un modo

(9) ARISTÓTELES: *Política*, III, 9, 1280 b 5, 31, 39 y 1281 a 2.

(10) *De Anima*, II, 2, 413 a.

particular de ser y comportarse que le diferencia y peculiariza sustancialmente, respecto de los seres no dotados de vida. No podemos entrar por el momento en el análisis pormenorizado de lo que sea este acto de su vida, pero sí hemos de señalar que es algo mucho más complicado que lo que anima al puro ser dotado de movimiento inmanente. También hemos de considerar la extremada complejidad del vivir propio del hombre. El hombre es un ser abierto a un intrincado y complejísimo funcionalismo. Múltiples y variados son los tipos de vivir que puede realizar el hombre. Cada uno de estos tipos viene especificado por un ámbito concreto de actividades humanas. Y la órbita de sus actividades, aunque limitada, resulta a la postre inmensa. De ahí que pueda afirmarse con Aristóteles que «el vivir se dice en muchos sentidos» (11). Lo que quiere decir que en el hombre puede realizarse una multiplicidad de tipos de vida. En el repertorio bastante extenso de estos tipos de vida habrá tipos de vida superiores y tipos de vida inferiores.

Todas estas formas de vida, pese a sus diferencias, están dotadas, sin embargo, de cierta interna estructura fundamental. En todos los casos se trata de una operatividad intencional, esto es, tiende a algo, se mueve en determinada dirección. El vivir es un acto dinámico dotado de una ilimitada capacidad, hasta cierto punto, para describir trayectorias. En el circuito recorrido en estas trayectorias hay siempre un principio o punto de partida, unas metas o fines alcanzados o alcanzables y la materialidad del mismo enrutado que sigue la vida en su actualización. Cada uno de estos elementos tipifica peculiares tipos de vida.

En función de estos fines propuestos a la vida es ya clásica la teoría de las «tres vidas del hombre». En germen está ya desarrollada la teoría aristotélica en el «Protréptico», al cuestionarse las direcciones posibles del «vivir bien». Pero es a la *Ética* a quien corresponde la determinación del fin de la vida (*σκοπὸς τοῦ καλοῦς*). El planteamiento de la «*Ética a Eudemo*» está todavía cargado de resonancias platónicas. La determinación de la vida por sus fines cualifica el mismo «vivir» de un modo «*sui generis*». Lo que se propugna en este caso es el modo de consecución de la vida perfecta y feliz que Platón considera en el «*Filebo*» (12).

(11) *Loc. cit.*

(12) PLATÓN: *Filebo*, 22 a.

Esta particular cualificación de la vida ordenada a unos fines permite distinguir el simple y nudo «vivir» del «vivir bien». La distinción está ya sugerida en el «Protréptico». Distintos son el «vivir» y el «vivir bien». El vivir bien comporta un grado de perfección superior al del simple vivir. Vivir bien es sinónimo de vivir ordenado conforme a su propia naturaleza. Supone una máxima actualización del ser portador de vida. Viene a ser una especie de más vivir en toda su plenitud. El hombre que simplemente vive, deja que la vida siga su curso, se desenvuelva ella misma por los caminos por los que va lanzada. Vivir en este sentido es un «dejar vivir». En cambio, el hombre que vive bien pone en su vivir un esforzado tipo de vida superior. Vivir bien supone la realización de un tipo de vida atenta al curso de su propio despliegue en el tiempo, un tipo de vida en el que se domina y controla en todo momento cada circunstancia. En el simple vivir hay cierta predominancia del plano pasivo sobre el activo. En el vivir bien la preponderancia corresponde al plano activo.

El hombre que vive bien se está continuamente «desviviendo». Esta paradógica cualidad del vivir bien nos está ya insinuando que se trata de un vivir tenso en el escorzo para alcanzar una forma de vida más alta. Esta forma de vida es más perfecta, más auténtica y más noble que la que se seguiría dejando que la vida siguiera directamente su curso. En ella se pone en ejercicio un número mayor de facultades y disposiciones humanas potenciándose hasta el máximo el propio ser. De ahí que el vivir bien contenga una mayor riqueza de vida, una sobreabundancia efusiva de vivir. Es además la forma de vida que individualiza y especifica al hombre. Si el hombre simplemente viviera apenas se diferenciaría de otros muchos seres que también viven. El vivir bien es el vivir propio del hombre, su verdadero vivir. En esta forma de vida se pone en ejercicio la parte más noble del hombre. A esta forma de vivir sobrehumano llega a designarla Aristóteles como un «vivir divinamente» (13).

«Vivir bien» no es vivir una gran vida, en el sentido mezquino y empequeñecido de esta expresión. En este darse la gran vida que constituye el acto propio de la segunda forma de vida apun-

(13) *Eth. ad Eud.* I, 1, 1214 a 30; 3, 1215 a 10.

tada hay ya contenida una gran dosis de pasividad. El ideal del vivir bien es la realización de la vida mejor, del tipo de vida más alto y elevado. El tipo de existencia que comporta está, por consiguiente, proyectado a una incrementación de su propio ser, a su mejor dotación.

Ahora bien; tanto en el «vivir bien» como en el puro vivir, es el hombre el que se determina. Esta determinación existencial actualiza el propio ser del hombre. En esa determinación está puesto el hombre y sólo el hombre en toda su intrincada complejidad. La naturaleza del hombre está, por tanto, condicionando su vida. Definido el hombre como el ser abierto al triple esencial funcionalismo de los deseos, de los conocimientos y de los afectos, era lógico pensar que las formas posibles de vida se desarrollaran por estas direcciones. Si la operación propia del hombre seguía a su ser, con mayor razón el acto de su operación seguía a la misma función operante.

A ese tripartito funcionalismo puede reducirse en última instancia toda la operatividad humana. El hombre es en primer lugar un ser cognoscente, un ser que conoce, un ser que capta la realidad de su mundo circundante, integrándole de algún modo en su interioridad. Pero al mismo tiempo es un ser que se propone objetivos, fines a alcanzar. Es un ser dotado de una impulsividad espontánea o consciente que la determina a la realización de deseos, al cumplimiento de motivaciones propuestas a su voluntad. Es, en una palabra, un ser que aspira y quiere cosas. El último reducto de su actividad viene dado en el mundo de las afecciones. El hombre es un ser que siente y se resiente bajo los efectos del devenir de las cosas. Tiene una sensibilidad que registra el íntimo repertorio de resonancias que le suscita la misma actualización de su vida en el marco de sus particulares circunstancias. Es un ser susceptible de afectarse, de sentir el dolor y el placer, de turbarse removido por sentimientos superiores.

Cada uno de estos tres tipos de actividad están proporcionados a la consecución de un determinado objeto. El objeto propio del conocimiento consiste en la captación de la verdad. Hacia la verdad tiende en todo momento la operación propia de la inteligencia. El contenido del acto de la voluntad radica, en cambio, en la posesión del bien, en su consecución se consuma el acto

voluntario. Por último, el sustrato recóndito de la actividad sentimental del hombre está constituida por su tensión bajo los efectos del placer. Por todos los caminos busca el hombre el placer de su alma y el placer de su cuerpo.

Esta triple dimensión de la actividad humana define al hombre bajo la también triple perspectiva de espíritu cognoscente, sujeto moral y ser sensible, o lo que es mejor, ser sensibilizado. En la integración de ese complejo funcionalismo consiste el ser dinámico del hombre. Ahora bien; pese a esta complejidad, el ser dinámico humano tiene un modo de manifestarse unitario. El hombre que conoce es a un mismo tiempo el ser que quiere y el ser que siente. No se trata de tres tipos de ser distintos, sino de una única entidad que tiene una triple fundamental forma de exteriorizarse. Cada una de estas formas de manifestación pueden constituir tipos posibles de vida humana. Pero con ello no se quiere indicar que existan tres clases de vida humana separadas del hombre. Las tres se dan en el mismo hombre, aunque el acento pueda venir colocado en una concreta de ellas. La conciencia de la verdad, la valoración de los deseos y la experiencia del sentir son los contenidos de esas tres formas de vida.

La teoría de las tres vidas tiene en la «Ética a Eudemo» un tratamiento conectado con las doctrinas de los bienes que el hombre puede proponerse conseguir. Tres son los bienes que el hombre puede proponerse: la virtud, la prudencia y el placer. Notemos de pasada que en el planteamiento de la «Ética a Eudemo» el bien de la verdad queda sustituido por uno de los efectos de su contemplación: el hábito intelectual de la prudencia. Tres son los tipos de vida que el hombre puede adoptar: la vida filosófica, la vida política y la vida hedonística. Cada uno de estos tres tipos de vida se propone la realización de uno de aquellos bienes concretos. La vida fundada en el conocimiento, la vida filosófica, realiza el bien de la «*phrónesis*», la vida política practica la virtud y, por último, la vida hedonística actualiza la experiencia del goce y del placer (14).

(14) *Et. Eud. I, 4*, 1215 a 31-36: τῶν δι' εἰς ἀγωγῆν εὐδαιμονικῆν ταπτομένων τριῶν ὄντων, τῶν καὶ πρότερον ῥηθέντων ἀγαθῶν ὡς μεγίστων τοῖς ἀνθρώποις, ἀρετῆς καὶ φρονήσεως καὶ ἡδονῆς, τρεῖς ὁρῶμεν καὶ βίους ὄντας, οὓς οἱ ἐπ' ἐξουσίας τυγχάνοντες προαιρῶνται ζῆν ἅπαντες, πολιτικὸν φιλόσοφον ἀπολαυστικόν.

El mismo Aristóteles nos explica en la «Ética a Eudemo» el contenido asignado a cada uno de estos tres tipos de vida. La vida filosófica conlleva un claro predominio de las funciones típicamente expeculativas. Se trata de un tipo de vida fundamentalmente teórica, preferentemente consagrada a la contemplación de la verdad. La vida política releva el predominio de la «praxis» sobre la «theoria». Este vivir práctico propugna la ejecución de todo un género de acciones honestas determinables como virtudes. La vida calificada como hedonística realiza el tipo de vida propio del «soma». Este tipo de vivir persigue esencialmente el cuidado de los placeres propios del cuerpo (15).

La doctrina se replantea en la «Ética a Nicomaco», pero desde un nuevo punto de vista. El punto de vista adoptado en la «Ética a Eudemo» hemos visto que era rigurosamente óntico. Los tipos de vida quedaban allí definidos en función de los bienes que se propugnaran. El planteamiento de ahora es fundamentalmente subjetivo. No se determinan los tipos de vida por los bienes, sino antes al contrario, los bienes por los tipos de vida. Esto es, a través de los tres tipos de vida por donde alcanzamos el conocimiento de lo que los hombres sobreentienden por el bien ideal. La inversión del nuevo planteamiento tiene para Aristóteles pleno sentido. Los resultados a los que puede llegarse en esta inversión son tan válidos como los alcanzados en el primer planteamiento. No es completamente erróneo el formarse una idea del bien y de la felicidad, piensa Aristóteles en función de lo que acontece a cada uno en su vida propia (16).

Los diversos tipos de vida postulan ideales distintos de bien. El ideal de la vida de goce es placer. Es el ideal que parece propugnar los hombres vulgares y groseros que sólo aman la vida de los goces. El hombre que adopta este tipo de vida es siempre esclavo de su cuerpo y sigue el curso más ínfimo de su vivir que más analogías guarda con el vivir de los animales (17). El ideal de la vida política o pública (εἰρημένος), como también la desig-

(15) *Et. Eud.* I, 4, 1215 b, 1-5: τῶτων γὰρ ὁ μὲν φιλόσοφος βέλεται περὶ φρόνησιν εἶναι καὶ τὴν θεωρίαν τὴν περὶ τὴν ἀλήθειαν, ὁ δὲ πολιτικὸς περὶ τὰς πράξεις τὰς καλὰς (αὗται δ' εἰσὶν αἱ ἀπὸ τῆς ἀρετῆς), ὁ δ' ἀπολαυστικὸς περὶ τὰς ἡδονὰς τὰς σωματικὰς.

(16) *Et. Nic.* I, 3, 1095 b 14-18.

(17) *Et. Nic.* I, 3, 1095 b 19-22.

na ahora Aristóteles, es el honor o la gloria. El contenido de la vida política, que en la «Ética a Eudemo» era la virtud desde un punto de vista ideal, que transsubstanciado en la «Ética a Nicomaco» en el honor o la gloria, desde un punto de vista empírico. Persigue este ideal un tipo de hombre más elevado que el anterior, fundamentalmente práctico, por centrar todo su vivir en la acción con preferencia. Que sea precisamente el honor el ideal de este tipo de vida se explica si se considera que es el fin más habitual de la vida política (18). Pero el hombre no es sólo animal político, es algo mucho más preeminente. Es precisamente este margen de ser preeminente el que nos revela la insuficiencia del honor como ideal de vida humana, y nos patentiza su subordinación a la virtud. El hombre práctico está sujeto en última instancia a la virtud; pero, con todo, tampoco ella llena completamente la plenitud de su ser. Ni la virtud, ni la vida política constituyen el verdadero fin del hombre (19). No es el hombre un ser autónomo que pueda autoregular siempre su propia vida bajo los dictados de la virtud pura. No basta sólo con la virtud para acercarse al ideal de vida. Una virtud que llene totalmente la vida del hombre agotándola por completo, sola, aislada y centrando todo el curso del vivir, es incompleta. Puede estar la vida del hombre ordenada rigurosamente a la virtud y, sin embargo, vivir en un prolongado sueño y dentro de una permanente inacción (20).

El ideal de la vida contemplativa (τρίτος) o teórica es la posesión de la verdad. El estudio de lo que sea esa vida contemplativa queda aplazado por Aristóteles en la «Ética a Nicomaco» para «más adelante». También se omite en este planteamiento la referencia a la «phronesis», para reaparecer más adelante vaciada ya de su significación platonizante. En el «Protréptico» y en la «Ética a Eudemo» la «phronesis» es sinónimo de conocimiento esencial y arquetípico de la realidad, manteniendo la significación propia del «nous» platónico, en el que al contemplar el ser eterno se contempla a un mismo tiempo el Bien Sumo. En el Lib. VI de

(18) *Et. Nic. I, 3, 1095 b 23-24*: δι δὲ χαριέντες καὶ πρακτικοὶ τιμὴν τοῦ γὰρ πολιτικοῦ βίου σχεδὸν τοῦτο τέλος.

(19) *Et. Nic. I, 3, 1095 b 24-30*.

(20) *Et. Nic. I, 3, 1095 b 30-34*: τάχα δὲ καὶ μᾶλλον ἂν τις τέλος τοῦ πολιτικοῦ βίου ταύτης ὑπολάβοι, φαίνεται δὲ ἀτελεστέρας καὶ αὐτῆς.

la «Ética a Nicomaco» se define la «phrónesis» como una virtud dianoética que guiada por la verdad y la razón determina a la voluntad a obrar bien (21). Teniendo en cuenta que la función propia de la vida teórica es intelectual, Aristóteles precisa el cometido de la inteligencia contemplativa y teórica, no la práctica ni la activa, cuyo bien y mal es precisamente la verdad y falsedad (22). Su oficio específico es la sabiduría, de tal forma que es la vida filosófica la que hace al sabio. Política y sabiduría, dice Aristóteles, no pueden confundirse. (23). La sabiduría es unión de la ciencia y de la inteligencia ordenada a la consideración de todo lo que es por naturaleza más admirable y elevado. La «phrónesis», en cambio, como hábito de la vida política, sólo se aplica a las cosas esencialmente humanas, a todas las cosas de orden práctico, en cuyo discernimiento es posible la deliberación de la razón (24). Esto último supone el que la vida política y la prudencia son uno solo y mismo hábito y que divergen exclusivamente en el modo de ejercitarse dicha disposición (25). En el orden de las relaciones que rige el Estado, en el ámbito de las acciones interindividuales comunes a muchos individuos, la prudencia toma el nombre de política. Cuando se aplica principalmente al individuo mismo y a uno solo mantiene el nombre específico de «phrónesis». Insiste Aristóteles en las diferencias del acto propio de la inteligencia y el de la «phrónesis». Uno y otro de hecho versa sobre los mismos objetos, y no obstante ello, la inteligencia (σύνεσις), que comprende las cosas, y la «phrónesis», que las ejecuta, no son hábitos idénticos. La «phrónesis» es imperativa (ἐπιτακτική) y delibera sobre lo que es preciso hacer o no hacer. La «sinesis», por el contrario, es crítica (κριτική) y se limita a discernir sobre las cosas (25).

(21) *Et. Nic. VI*, 5, 1040 b. 5-10.

(22) *Et. Nic. VI*, 2, 1039 a. 15-17.

(23) *Et. Nic. VI*, 7, 1041 a. 28-29: φανερόν δὲ καὶ ὅτι οὐκ ἄν εἴη ἡ σοφία καὶ ἡ πολιτικὴ ἡ αὐτή.

(24) *Et. Nic. VI*, 7, 1041 b. 8-9: ἡ δὲ φρόνησις περὶ τὰ ἀνθρώπινα καὶ περὶ ὧν ἐπιβλεῦσασθαι.

(25) *Et. Nic. VI*, 7, 1041 b. 23-24: ἐς δὲ καὶ ἡ πολιτικὴ καὶ ἡ φρόνησις ἡ αὐτὴ μὲν ἕξις, τὸ μέντοι εἶναι οὐ ταῦτον αὐτᾶς.

(26) *Et. Nic. VI*, 11, 1143 a. 6-11.

La génesis de esta teoría de las tres vidas (βίος ἀπολαυστικός, βίος πολιτικός y βίος θεωρητικός) que hemos visto expuestas en las dos Éticas aristotélicas se suele remontar a Pitágoras (27), admitiendo para ello la autenticidad del relato de Heráclides, según el cual fué Pitágoras el que primero afirmó que la función propia de la «vida filosófica» era el «theorein» la realidad, el mirar penetrante y escudriñante de los misterios de las cosas. Al rechazar Jaeger esta explicación se inclina por la tesis de una originación platónica de esta teoría, común a Heráclides y a Aristóteles (28). El antecedente histórico inmediato está en la teoría de Platón sobre las tres partes del alma (Aισθησις, ὄρεξις, νόος), a las que corresponden tres tendencias o inclinaciones (ἐπιθυμία, θυμός, y βουλή) y de las que procede las tres «βίαι» y las tres especies de «ἡδονή» (29).

El análisis que de la doctrina de las tres vidas traza Aristóteles en la «Ética a Nicomaco» contiene ya los supuestos para el establecimiento de su ordenación jerárquica. El tipo de vida superior corresponde a la «vida filosófica», el inferior a la «hedonística» y en una posición intermedia corresponde a la «vida política» o «civil», según la traducción al latín de Dionisio el Joven. El βίος θεωρητικός postula el tipo de vida humana más perfecta, no sólo en el orden de la perfección moral, como hemos visto, sino incluso en la ordenación de los tipos de felicidad humana individual posibles. La eudemonia, en su más alto grado, sólo es posible a través del βίος θεωρητικός. El mismo sobreeminente rango ocupa la vida «teorética» en la construcción empírica del Estado aristotélico. A la determinación de un tipo de vida teorética abierta a la práctica debe ordenarse el funcionalismo del Estado mejor y la tarea concreta de la educación de sus ciudadanos. En el Lib. VII de la Política plantea Aristóteles la cuestión de cuál es el tipo de actividad que más ajustadamente corresponde al Estado: el βίος πολιτικός y πρακτικός o el βίος θεωρητικός. Ambas actividades consideradas absolutamente, totalmente aisladas una de la otra, le parecen inválidas. Es inválido el solo y exclusivo βίος πολιτικός como ideal de vida para el ciudadano libre, si se atiende a que el puro dinamismo no contiene la razón intencional de sus metas y objetivos

(27) BURNET: *Die Anfänge der griechischen Philosophie*, pág. 86.

(28) JAEGER: *Aristóteles*, págs. 475-476 (trad. esp.).

(29) PLATÓN: *República*, IX, 581 c.

y éstos le deben ser postulados desde otro plano. Falla también el ideal del puro βίος θεωρητικός por el sentimiento de radical inadap-tación, respecto del marco en que se inserta, que constriñe al filósofo absoluto a rechazar completamente toda forma de gobierno como mera tiranía y a aislarse y apartarse de la política (30).

La razón sociológica de la preeminencia del βίος θεωρητικός estriba, según Aristóteles, en el preponderante papel de la función social del filósofo. En el marco de la ciudad la tarea asignada al filósofo es de la mayor trascendencia. Cumple un cometido muy importante, un cometido inserto en el grado de la más alta actividad creadora. A él le corresponde el planeamiento de la ciudad. Viene a ser como el gran «arquitecto» del organismo social y del mundo del espíritu (31).

De todas formas, la resolución del problema no es tan expeditiva como para poder postularse la clara, franca y neta primacía de la vida teórica sobre la práctica. Aristóteles vacila en este punto en más de una ocasión. En la misma Política admite ya que si la felicidad reside en la práctica, «la vida práctica será la preferible, tanto para toda colectividad como para el individuo» (32). La afirmación está condicionada líneas más adelante, con la admisión de que en último término «lo que obra es ciertamente la inteligencia que guía» (33). Donde son más patentes las vacilaciones es en la «Ética Magna». La separación de los dominios de la φρόνησις y de la σοφία está allí matizada con caracteres más acusados. La φρόνησις es la razón específicamente moral y práctica. La σοφία, en cambio, es el hábito propio de la razón teórica que capta los supremos principios universales de las cosas. La última parte del libro I de la «Ética Magna» llega incluso a cuestionar si no será la φρόνησις la fuerza dominante en el alma. No se llegará todavía a subordinar la σοφία a la φρόνησις; pero en el momento en que se componía la «Ética Magna» ya se había discutido en el Liceo la incuestionable primacía de la razón práctica sobre la razón teórica. La tradición nos ha legado el nombre del contradictor que dentro de la misma Escuela había defendido la pre-

(30) Pol. VII, 2, 1324 a, 27-41; 24 b, 1-5.

(31) Pol. VII, 3, 1325 b, 23.

(32) Pol. VII, 3, 1325 b, 15-17.

(33) Pol. VII, 3, 1325 b, 18-19.

eminencia del βίος πρακτικός sobre el βίος θεωρητικός, de la φρόνησις sobre la σοφία. Para Dicaarco de Mesina la función primordial del hombre era el πράττειν. La vida de la ciudad se regía, no por las normas establecidas por el filósofo, sino por las constituciones e instituciones creadas por el legislador y por los ciudadanos.

Para la realización de este triple ideal de vida el hombre está diversamente dotado. En algunos, la determinación para insertarse preferentemente en alguna de aquellas tres direcciones viene fundada en cierta inclinación o propensión natural. En otros, la realización de un tipo de vida se consume lentamente en su ejercitación. En ambos casos es preciso cierto esfuerzo individual para cumplir cada uno su destino. Lo que varía es el lugar desde donde se inicia la propia alteración. El principio puede residir en el propio ser o aparecer determinado extrínsecamente. En el primer caso estaba ya preparado para la actualización de esa particular forma de vida hacia la que propende. Solo le hace falta habituarse en ella. Pero puede ocurrir que no lo esté y entonces debe comenzar con su preparación.

La función propia de la educación estriba precisamente en esta tarea preparatoria o de habituación en orden a la realización de un ideal de vida. La educación por tanto tiene en el sistema aristotélico un valor de instrumento para la vida. Se propone como objetivo nada menos que la «elección de la vida mejor» y al mismo tiempo su ejercitación. No todos los tipos de vida señalados son susceptibles de aprendizaje. El tipo de vida «hedonístico», por ejemplo, escapa como objeto fuera de la educación. Para «vivir hedonísticamente basta seguir la naturaleza. En cambio, los tipos de vida política y filosófica reclaman cierto esfuerzo para vencer la naturaleza. El proceso de la educación se lleva a efecto en esos planos de nuestra actividad. Precisivamente el proceso de la educación se aplica a la rectificación de la voluntad, y esta es la razón de que Aristóteles plantee el tema de la educación al hablar de la vida política, pero también se ordena extensivamente al cultivo de la inteligencia.

En el proceso de la educación se produce una importante alteración en el ser de la inteligencia y de la voluntad del sujeto humano. La educación hace posible que el ser que existe en potencia de algún modo en el sujeto, se actualice, se convierta en realidad

perfecta, alcance su «ἐντελέχεια» no solo respecto a su inteligencia teórica (νοῦν), sino también en lo que atañe a su razón práctica (φρονεῖν). Se designaría equivocadamente esta transformación si se le denominara instrucción o enseñanza (διδασκαλία). Sin precisarlo, establece el Estagirita, que debe dársele otro nombre. Esta denominación que no llega a formularse, pero que, sin embargo, está insinuada, viene expresada en el término «educación» (34).

Ordenada la educación a actualizar un tipo concreto *de actividad*, comienza por ser ella misma un proceso de actividad, algo dinámico cuyo efecto trasciende su mismo acto. La imagen de cómo se lleva a cabo el interno proceso del conocimiento, esclarece a Aristóteles la índole esencialmente dinámica y trascendente de la educación. Cuando el hombre conoce la realidad, saliendo para ello del ámbito de la pura potencialidad, no es justo decir que en su interioridad se halla efectuado cierto «padecimiento», una especie de transformación pasiva de sus más profundos estratos. Lo que ha habido en su interior es cierta activa alteración en la que se ha recreado la misma realidad. En la educación igualmente, no sufre el educando íntimas alteraciones pasivas, sino que, por el contrario, se produce una especie de activo acrecentamiento de su ser. Las alteraciones que en el proceso de educación se verifican pueden ser de dos tipos. Los dos están ya consignados por Aristóteles. La primera alteración consiste en un cambio efectuado en disposiciones privativas (35) y que tiene lugar dentro del mismo ser en que se presenta. Cuando se produce, estaba ya en cierta manera preexistente. Es el tipo de alteración que se da preferentemente en el orden de la inteligencia. La segunda alteración origina cambios que conducen a la adopción de ciertos hábitos y de determinada naturaleza (36). Esta alteración se produce fundamentalmente en el ámbito de la voluntad.

Es en este momento cuando se nos patentiza la dual significación de la educación. La educación es a un mismo tiempo un «ἔθος» y una «ἀρετή». Aunque el editor inglés de la *Política*, W. L. New-

(34) *De Anim.* II, 5, 417 b, 8-16: ἀλλ' ἐτέρων ἐπωνυμίαν ἔχειν δίκαιον.

(35) *De Anim.* II, 5, 417 b, 15: ἐπὶ ταῖς ζῆρτικαῖς διαθέσεις μεταβολήν.

(36) *De Anim.* II, 5, 417 b, 16: ἐπὶ ταῖς ἔξεις καὶ τὴν φύσιν.

mann haya aludido en diversas notas críticas sobre el particular, las conexiones entre la « παιδείας » y estos dos conceptos, es frecuente que queden soslayados en un planteamiento del plan ideal de la educación (37). Este es el defecto esencial de cuantos planteamientos se han llevado a efecto sobre la teoría aristotélica de la educación, centrada más en una descripción del esquema de la educación postulado por Aristóteles, que en una indagación de los fundamentos teóricos de ese planeamiento.

Entre las funciones que el hombre puede ejercitar durante su vida, la más excelente es la « παιδείας ». Con la educación se desarrolla en el hombre una de las actividades de más alto rango. De ahí que corresponda a « τὴ ἥθη βελτίω ποιεῖν » (38). La educación, en cierto sentido, es el principio de la «habitución». Son incontables los textos aristotélicos en que aparecen conectados « παιδείας » y « ἔθος » (39). Pero de lo manifiesto de estas conexiones no se infiere que la educación sea una especie de hábito humano. Se trata más bien de una función teórica-práctica. Esta función supone en primer lugar cierta disposición, una particular «virtud», una especie de « ἀρετὴ » especial, y, al mismo tiempo, pone en ejercicio unos concretos hábitos. Más que definirse en función del hábito, en un sentido operativo, podría definirse en función de la acción ejercida de este hábito, que podríamos designar «habitución». El efecto de esta habituación actualiza una cierta segunda naturaleza virtual en el individuo y de rango superior generalmente (40). Esta segunda naturaleza reside germinalmente en el hombre. A estas conexiones, de claro sabor platónico, entre la « παιδεία » y la « ἀρετὴ » alude Aristóteles en varios fragmentos del libro IV de la «Política» (41).

El proceso de la educación hemos dicho que presentaba una doble dimensión intelectualista y voluntarista. En el primer senti-

(37) W. L. NEWMANN: *The Politics of Aristotle*. Oxford. Clarendon, 1897-1902. 4 vol. IV, pág. 603-604 y 692.

(38) Pol. VIII, 5, 1339 a 41.

(39) Pol. V, 9, 1310 a, 16; VII, 13, 1332 b, 10; VIII, 1, 1337 a, 14; 111, 18, 11288 b, 1.

(40) Vid. NEWMANN: Vol. IV, nota XL, 12, pág. 409.

(41) Pol. T. V, 4, 1291 b, 29; IV, 11, 1295 a, 26-29; Vid. PLATÓN: *Leyes*, 757 c.

do la «παιδεία» es sinónimo de «cultura», de cultivo del espíritu desarrolla lo por la vía de la inteligencia pura. En el segundo, lo es de «ἀρετή», de disposición ejercida por la «φρόνησις». Tanto la educación concebida como «cultura», como entendida como «virtud» se ordena hacia una vida honesta (Ζωὴ ἀγαθὴ). El problema se plantea para Aristóteles en la determinación del cual sea el sentido que de un modo más decisivo más influya en la realización de aquel ideal de vida (42).

El ideal de la educación está centrado para Aristóteles en la «εὐγένεια» que más que a la nobleza de nacimiento, alude a la nobleza de espíritu (43). El Aristóteles de la época de madurez se inclina por la concepción de la «παιδεία» como cultura de las clases elevadas y superiores de la ciudad (44). Releva esta interpretación la neta primacía de la «vida teórica» sobre la «vida política», a la que además de determinar señalándole metas y objetivos, encauza y conduce en todo momento con la postulación de los primeros principios del obrar. En la inteligencia reside el constitutivo óntico del hombre. De ahí que su vida se actualice siempre conforme al intelecto, y *que esta vida teórica sea la más feliz* (45).

La educación teórica supone una integración de saberes propios de la razón. En esta asimilación se desentraña el sentido oculto de las cosas convirtiéndonos en cierta manera dueños de ellas. Cuando se aprende una cosa (μανθάνειν) dice Aristóteles, se la comprende, y ésta se me hace plenamente inteligible, desde el momento que se puede utilizar la ciencia que se posee (46). En la conciencia y eficiencia de este saber adquirido y en acto está precisamente el término de la educación teórica. Recíprocamente se comprende bien una cosa, cuando al aprenderla se la ha previamente entendido. Dos son por tanto los elementos de la educación teórica: el aprender (μανθάνειν) y la comprensión (σύνεσις). Un

(42) Pol. III, 13, 1283 a, 24-25: πρὸς μὲντοι ζωὴν ἀγαθὴν ἢ παιδεία καὶ ἡ ἀρετὴ μάλιστα δικαίως ἂν ἀμφοβητοῦσιν.

(43) Pol. IV, 8, 1293 b, 37; VI, 2, 1317 b, 38-40.

(44) Pol. IV, 15, 1299 b, 24-26; III, 7, 1279 a, 35.

(45) Et. Nic. X, 7, 1178 a, 6-8: καὶ τῷ ἀνθρώπῳ ἤν ὁ κανὼ τὸν νῦν βίος, εἴπερ τῷτο μάλιστα ἀνθρώπος, ἔτος ἄρα καὶ εὐδαιμονέστατος.

(46) Et. Nic. X, 11, 1143 b, 11-13: ἔσι δ' ὅτε τὸ ἔχειν τήν φρόνησιν ὅτε τὸ λαμβάνειν ἢ σύνεσις, ἀλλ' ὡσπερ τὸ μανθάνειν λέγεται ζυγιέναι.

aprendizaje sin comprensión nada tiene que ver con el concepto de educación teórica. Una comprensión sin aprendizaje es absurda por ser impropia del hombre. La educación requiere por tanto como requisito una previa información sobre las cosas, pero lo que la tipifica es precisamente la comprensión de la realidad. Supone un buen conocimiento de la realidad (ἐθγνώμονας) pero para que se dé este buen conocimiento es preciso antes tener el conocimiento (ἔχειν γνῶμην). El contenido de este tipo de educación queda ceñido en el área de este conocimiento sapiente.

En su segunda dimensión, la educación se aplica preferentemente a la realización del ideal de la vida, en el orden práctico. El objetivo es ahora totalmente diferente. Es la virtud lo que debe esencialmente buscarse en la vida (47). En este punto, dice Aristóteles, convienen todas las escuelas filosóficas. Solo divergen cuando se aplican a la determinación del empleo que hay que dar a la vida. El problema radica en la fijación del mismo acto vital. Aborda este punto Aristóteles en el libro VII de la Política al precisar lo que sea la vida política. Distingue allí la vida moral del hombre libre, ordenada al desenvolvimiento de la propia vida y en cierto modo estática, de la vida política del hombre de gobierno, a quien corresponde la rectoría de la ciudad y fundamentalmente dinámica. Es este último tipo de vida práctica el que mejor patentiza que la felicidad solo se encuentra en la actividad (48). Con la idea fija de que «quien no hace nada no puede hacer el bien», toma el concepto de educación una connotación predominantemente dinámica. La educación práctica es una especie de «acción creadora» en la que el propio hombre se hace.

Este ámbito de la virtud como meta del dinamismo humano se desarrolla y desenvuelve por la educación de la voluntad. En este proceso educativo la voluntad se habitúa a siempre obrar conforme a la justa apreciación de la vida. La «phrónesis» (óρθος λόγος), encauza esta recta operatividad postulando juicios prácticos que en todo momento la determinan y la precisan. La ejercitación de esta virtud intelectual de la «phrónesis» es el término de este tipo

(47) Pol. VII, 3, 1325 a, 16: πρὸς δὲ τοὺς ὁμολογοῦντας μὲν τὸν μετ'ἀρετῆς εἶναι βίον.

(48) Pol. VII, 3, 1325 a, 32: ἡ γὰρ εὐδαιμονία πράξις ἐστίν.

de educación (49), que capacita al hombre no solo para la justa valoración de los actos de la voluntad, sino también para su recto ejercicio.

La educación como habituación práctica viene a ser una especie de educación «phonética». Ello quiere decir que no está del todo escindida de elementos intelectuales, a los que, por el contrario, de algún modo integran. «La virtud sola no basta, había dicho ya Aristóteles; hay que además poder para ponerla en acción» (50). Y esta habituación inicial es imposible si previamente no se propone por la inteligencia. Admitida la vida activa como la preferible, queda integrado el ámbito de esta actividad, no sólo por el camino que conduce al bien, sino también por los pensamientos y juicios (θεωρίας και διανοήσεις), independientes y perfectos en sí mismos, que regulan el bien-obrar (εὐπραξία) (51). La actividad consiste por tanto en un estado de la voluntad y a un mismo tiempo supone un conocimiento. Esta distinción claramente definida contra Platón va a permitir a Aristóteles señalar una diferencia no pequeña entre el concepto de bien supremo como posesión y de bien supremo como uso, entre el concepto del mismo como condición y su concepto como actividad.

Tanto la educación como cultivo del espíritu, como habituación de la voluntad persiguen bienes específicos: el bien del intelecto y el bien de la voluntad. El bien del intelecto se alcanza mediante el ejercicio de las funciones teóricas del aprender y del comprender, es el término de la enseñanza y de la experiencia. El bien de la voluntad, en cambio, es una resultante del hábito. Ambos tipos de educación son complementarios en cuanto tienden a la realización del doble constitutivo del ideal de la vida. La felicidad humana consiste fundamentalmente, dice Davidson comentando el texto aristotélico, en un bienestar (well being) y en un bienobrar (well doing) (52). El bienestar es el bien propuesto por la inteligencia y está directamente relacionado con la posesión de la ver-

(49) Pol. VII, 15, 1334 b, 14-18.

(50) Pol. VII, 3, 1325 b, 12-13: δεῖ δ' ὅτι μόνον ἀρετὴν ἀλλὰ καὶ δύνανται ὑπάρχειν, καθ' ἣν ἔστι πρακτικός.

(51) Pol. VII, 3, 1325 b, 19-21.

(52) Vid. DAVIDSON: *Aristotle and the Ancient Education Ideals*. New York, 1898.

dad. Es el término a que llega el filósofo consagrado a la vida contemplativa o teórica. El bien obrar, en cambio, es el bien perseguido por la voluntad y adquirido por el hábito. La vida de la actividad intelectual consiste esencialmente en un «bienestar», pero tiene también su «bien-obrar», si se atiende que el fin de la «*παιδεία*» es la preparación para la vida. La vida de la actividad práctica es fundamentalmente un «bien-obrar», pero tiene igualmente su «bienestar» proporcionado, alcanzado por el hábito. Este es el dual funcionalismo que se actualiza en la educación total.

El gran mérito de la teoría aristotélica de la educación estriba precisamente en haber fundado ónticamente el que la educación consistía en un doble proceso de «*θεωρεῖν*» y de «*πραττεῖν*». «*θεωρία*» y «*παιδεία*» integraban la compleja entidad de la «*πρόξις*». A esta conclusión llega Aristóteles después de mostrar cómo no se alcanzaba el ideal de la vida por la sola vía de la «*θεωρία*» o de la «*πρόξις*». La «*θεωρία*» en sí no produce el «bien-obrar», como tampoco la «*πρόξις*» puede alcanzar ella sola el «bienestar». La «*θεωρία*» estimula al hombre al «bienestar», pero es la «*πρόξις*» la que lo consigue.

† JOSÉ PERDOMO GARCÍA

Profesor de la Universidad de Madrid.

S U M M A R Y

The late author of this article being interested on historic-pedagogical questions begins the study of the educational problem in Aristotle by pointing out the difficulties of this question owing to the loss of several Aristotle's books and to difficulties arising from the interpretation of his «Politica».

He limits his study to that of the ideal of the three lives in man: hedonist life, political life, and philosophical life. Numberless quotations from the author and a complete study of the true meaning of education to Aristotle lead him to the finding out of the double educational process: theory and practice. The predominant philosophical approach of the problem permits him to find out the ontological essence of the question.