

EL CONTENIDO DE LA EDUCACION SEGUN ARISTOTELES

CAPÍTULO PRIMERO

Sentido sociológico de la educación

Una tradición, ya generalmente aceptada, atribuye a Aristóteles la frase de que «el saber en las prosperidades sirve de adorno y en las adversidades de refugio. Que los padres que instruyen a sus hijos, son preferibles a los que solamente los engendran, pues éstos les dan la vida, pero aquéllos la vida feliz» (1). Admitida la autenticidad de estas afirmaciones hay que hacer notar que el concepto de educación a que aquí se alude es el concepto individualista que de la «παιδεία» ha postulado en sus libros éticos. Se concibe allí la «παιδεία» como una cultura del espíritu y del carácter y en este sentido viene a ser algo así como una recreación ideal del hombre. No es una propiedad entitativa de la naturaleza humana, sino más bien un atributo operativo de su ser. De ahí que, como sostiene Otto Willmann, no pueda concebirse la «παιδεία» como un pertrecho o una cualidad excrescente del hombre, sino como un «adorno», como una «joya del hombre» (2). Como una corona de oro que presta honor y brillo al que la posee, la define Diógenes, un contemporáneo de Aristóteles (3).

Desde el punto de vista del individuo la «παιδεία» es sinónimo de cultura, de formación humana, pero desde el punto de vista de la sociedad, la educación consiste en otra cosa. Esta consistencia viene desde luego fundada en su esencia, pero la función que la «παιδεία» comporta dentro de la «πολις» relevan importantes con-

(1) Diog. Laert. Lib. V. Aristóteles, 10.

(2) OTTO WILLMANN: *Teoría de la formación humana*. Madrid, 1948, tomo I, pág. 180.

(3) Cf. JUAN DAMAS: Stob. Ecl. phys. et eth. II, 92.

notaciones que especifican un concepto sociológico de la educación. No fué una circunstancia fortuita el que el tema de la educación se planteara en los libros de la Política. Ni tampoco el que se abordara su estudio señalándose su función social dentro de la vida de la ciudad. En este nuevo planteamiento la « παιδεία » amplía su cometido pasando de simple «organon» ordenado al perfeccionamiento interior del individuo, a imperativo del Estado en su esfuerzo por realizar su particular «ethos». No puede desatenderse el Estado de la educación. Esta función estatal que se irroga la « παιδεία » en la « πόλις » es consustancial para la propia conservación del Estado. El legislador de la ciudad no puede relegar a un plano secundario su preocupación por la «educación» del ciudadano, «porque como reconoce Aristóteles, de descuidarla perjudica al Estado» (4). Al Estado incumbe por consiguiente la normación de la « παιδεία » en su dimensión sociológica (κοινή) (5).

La dimensión sociológica de la educación supone una nueva distinción que resalta la vertiente privada y pública de la vida humana. Habrá por tanto un ideal de educación privada y un ideal de educación pública. Cada uno de estos ideales responde a dos órdenes de existencia escindibles en el ciudadano, en el hombre de la «πόλις». El primer ámbito de su existencia viene delimitado por el marco de su vida particular y privada, en el que sabe todo lo que le es propio (ἴδιον). El segundo orden de su existencia está configurado por su «βίος πολιτικός» y en él entra todo lo común (κοινόν). La educación privada tiende a la realización del ideal de mejor vida individual. Como especie de este tipo de educación habla Aristóteles de la «educación que los padres deben dar a sus hijos, no por útil ni necesaria, sino por liberal y noble» (6). La educación pública, en cambio, tiende a la modelación del ciudadano de acuerdo con la forma de gobierno existente en su comunidad. El «ethos» individual debe impregnarse del «ethos» colectivo aceptando los naturales condicionamientos y limitaciones que éste impone sobre aquél. Se da por consiguiente una subordinación fenoménica de la

(4) Pol. VIII, I, 1337 a. 13-14: καὶ γὰρ ἐν ταῖς πόλεσιν ἐ' γιγνόμενον τῷτο βλάπτει τὰς πολιτείας.

(5) Pol. VIII, I, 1337 a. 33-34: ὅτι μὲν οὖν νομοθετητέον περὶ παιδείας καὶ ταύτην κοινήν ποιητέον, φανερόν.

(6) Pol. VIII, 3, 1337 b, 22-24.

educación individual a la colectiva desde el punto de vista sociológico. Concebido el individuo como parte del todo social y tendiendo la ciudad entera a un fin definido por el «bien común», la unidad y homogeneidad de la educación pública se impone a Aristóteles como conclusión necesaria. «Es evidente que la educación debe ser una y la misma para todos, pública, no particular», dice el Estagirita (7). El ideal de este tipo de educación no se contraponen al de la educación individual, ya que sus contenidos son distintos. Uno y otro se aplican a campos distintos: el uno, al ámbito intrínseco de su propio perfeccionamiento. El otro, al ámbito extrínseco del complejo repertorio de relaciones interindividuales de las partes entre sí y de éstas con el todo. El contenido de la educación individual es para Aristóteles «lo conveniente» para cada uno; el de la educación pública, «lo que interesa en general». No chocan estos dos campos ni siquiera desde el punto de vista sociológico. Dentro de la construcción orgánica del Estado cada ciudadano no vive para sí, sino para el Estado, del que es parte integrante. El cuidado de cada una de las partes, concluye Aristóteles, es el cuidado del todo (8). Tampoco se contraponen desde el punto de vista individualista. La educación de la comunidad para Aristóteles, no es la que enseña a obrar por ejemplo a los oligarcas o a los demócratas, sino la que conserva la misma oligarquía o democracia (9).

El antecedente histórico de esta distinción estaba ya claramente formulado en Platón. Discernía perfectamente Platón dos tipos de «παιδεία». En un sentido restringido designaba como «παιδεία» a la formación humana en cualquier género de ocupaciones que pudiera desempeñar el individuo. En este sentido habla Platón de la «παιδεία» o «ἀπαιδευσία» en la profesión del comerciante o del navegante (10). En un sentido más amplio llamaba «παιδεία» la educación del carácter para la «ἀρετή» iniciada desde la infancia y ordenada a convertir al hombre en un ciudadano perfecto que gobierna

(7) Pol. VIII, 1. 1337 a, 22-25: φανερόν ὅτι καὶ τὴν παιδείαν μίαν καὶ τὴν αὐτὴν ἀναγκαῖον εἶναι πάντων καὶ ταύτης τὴν ἐπιμέλειαν εἶναι κοινὴν καὶ μὴ κατ' ἴδιον.

(8) Pol. VIII, 1, 1337 a. 27-29.

(9) Pol. VI, 7. 1321 a. 23-27.

(10) PLATÓN: Leyes 643 d, 7-e, 2.

y obedece de acuerdo con las instancias de lo justo (11). La primera forma de educación prepara para un cometido parcial y unilateral de la vida. La segunda, en cambio, especificada por la función social del hombre, prepara para la «αρετή» total, y es designada como « ἡ πρὸς ἀρετῆν παιδεία » como cultivo de la perfección humana. La consecución de esta «αρετή» es el ideal propugnado por toda legislación (12).

La raíz sociológica de este concepto de la educación general puede decirse, en términos generales, que es un producto típico de la época. Se trata de una concepción general muy extendida en todo el pensamiento del siglo IV, período histórico en el que se consuma el tránsito de la «πολις» antigua a la «πολις» moderna. En un proceso de secularización progresiva en el que se racionaliza las creencias religiosas y las ideas filosóficomorales llegó a acuñarse una fórmula como la que rezaba: «Educado en el «ethos» de la ley», extensamente difundida en el Estado del siglo IV (13). Este enunciado, cuyo tremendo significado positivista se nos evidencia inmediatamente, está denunciando la férrea estructura ideal bajo la que se organiza la vida entera en ese período, a partir del establecimiento de unos principios jurídicos universalmente válidos promulgados en un dilatado repertorio de constituciones, cuya recopilación inició el mismo Aristóteles. La construcción ideal del Estado se impone sobre todas las manifestaciones de la vida del todo colectivo y de sus partes individuales de un modo implacable imprimiéndole un sello característico. El Estado es imagen y proyección del orden de la razón pura, y se expresa objetivamente en la ley, enunciado de la razón y cauce obligado del orden práctico. El valor absoluto de la Ley queda expresado en el concepto de *Nomos Basileus*, postulado a los pocos años. Platón construye en el Lib. IV de la República el Estado ideal perfecto sobre la base de la división del trabajo de sus miembros componentes, montando sobre la división profesional una división social o jerarquía de funciones en la que cada una de ellas realiza plenamente una particular virtud. El «ethos» individual encuentra así su más perfecta realización en

(11) PLATÓN: Leyes 643 e, 3.

(12) PLATÓN: Leyes, 630 e.

(13) PLATÓN: Leg. 625 a, 751 c. ISÓCRATES: Paneg. 82. ARISTÓTELES: Pol. VIII, 1, 1337 a, 14.

el «ethos» de la ciudad. Aristóteles conexiona los diversos tipos de hombres con formas particulares de Estado y ecuaciona la necesidad de que el «ethos» del estado ideal se imponga en el «ethos» de los ciudadanos. La enorme fuerza de la «polis» sobre la vida de los individuos, que Jaeger funda en la idealidad del pensamiento de la polis (14), tiene su inmediata exteriorización en el profundo sentido sociológico de la «παιδεία».

La radicalidad con que se presenta esta dimensión sociológica de la educación viene además fundada en una concepción antropológica organicista, en el caso de Aristóteles. Esta teoría organicista del hombre está ampliamente desarrollada en la *Ética a Nicomaco*, y tiene ya antecedentes en Platón. Está dotado el hombre de una doble naturaleza: de una naturaleza individual y de una naturaleza social. Concebido el hombre individualmente se nos manifiesta en su naturaleza entitativa como «ζῷον λογικόν». En este concepto se nos da el hombre en su singularidad esencialmente, tal como es en su misma realidad. La consideración social del hombre nos lo define como un «ζῷον πολιτικόν» (15). En este concepto se nos ofrece el hombre no tal como es en sí, sino tal como realiza su existencia. El hombre, además de vivir una existencia peculiarizada por una serie de rasgos, convive conscientemente con otros seres semejantes, y al convivir define un tipo de existencia, distinto totalmente al que se actualiza en su vivir inmanente. Esta dimensión extrovertida de su ser se le revela a través de su consustancial abertura a las cosas que le circundan. El hombre es un ser abierto a su mundo circundante, toma conciencia de esta ventana abierta a su exterioridad, y en esta toma de conciencia se descubre conviviendo con otros seres. A este encontrarse conviviendo no llega azarosa y fortuitamente. Vive con otros seres, en su contorno y en el mismo momento, porque un impulso ciego interior le dice que necesita de esa convivencia, y si no encontrara a su alrededor seres con los que convivir, llegaría incluso a crearlos fantasmagóricamente.

El principio de esa inclinación a la convivencia está dentro mismo del hombre. Aristóteles registra hasta tres formas fundamen-

(14) W. JAEGER: *Paideia*. Méjico, 1942, vol. I, p. 126. Cf. *El Estado jurídico y su ideal ciudadano*, p. 115 ss.

(15) *Pol.* I, 2, 1253 a, 3-4.

tales de convivencia realizadas en el plano histórico ; la familia, la colonia y la «polis». Y al indagar la fundamentación histórica de la persistencia del Estado establece que la razón de su permanencia radica en que ofrece el máximo de oportunidades para el desenvolvimiento completo de la naturaleza social del hombre. «El hombre es por naturaleza, dice Aristóteles, un animal político» (φύσει πολιτικὸν ζῷον) (16). Por esta interior dimensión social, no solo se explica el que el hombre realice diversos tipos de existencia social, sino incluso manifieste y exteriorice esa connaturalidad política de su naturaleza a través de un repertorio de formas expresivas, entre las que se destaca el lenguaje. Su ocasional aislamiento o su vocación de soledad no contradice esta inclinación social de su ser, más bien la confirma si atendemos a los caracteres como se actualiza este apartamiento.

En la convivencia el hombre se correlaciona con otros seres de su misma naturaleza. El hombre solo convive con otros hombres, con el resto de los seres de la creación solo coexiste. Convivir es sinónimo de «vivir con otro». En la conciencia de la necesidad de la convivencia está ya contenida la exigencia de una alteridad de su mismo ser. Convivencia y coexistencia son cosas distintas. El hombre puede coexistir con otros seres e incluso con otros seres humanos en circunstancias especiales, y, sin embargo, no convivir. El hombre que convive con otros hombres no comparte su vida con los demás. Vive plenamente su vida y al mismo tiempo realiza un nuevo tipo de esencial vida marginal en la que se relaciona con la vida de los demás. Este trasiego de vida con la alteridad se puede dar en diversos planos sin que se de entre ellos interferencias. De hecho, siempre aparecen resonancias de la vida realizada en un plano en la de otro.

No es el hombre el único animal social de la naturaleza. Hay otros muchos seres vivos que hacen vida común en la realización de sus funciones biológicas. No obstante el tipo de sociabilidad que se da en el hombre, nada tiene que ver con otras formas sociables. La diferencia está registrada por el mismo Aristóteles. Hay animales

(16) Pol. Loc. cit. Et. Nic. I, 5, 1097 b, 11 ; VIII, 14, 1162 a, 17-18 ; IX, 8, 1169 b 18. Cf. ADOLF MENZEL: *Griechische Soziologie*, 1936. Vid. en caps. I, II y V un análisis extenso sobre la teoría del zoon politikon y del zoon koinonikon.

que son sociables (ζῷον κοινωνικόν) porque cooperan en una determinada actividad vegetativa o sensible. Pero el hombre, además de hacer vida común y ser por tanto sociable, es el único animal político (ζῷον πολιτικόν) que hace vida común inteligible. Tan consustancial es este hacer vida común humano, que Aristóteles no se explica el absoluto aislamiento más que por una de estas dos anormalidades: porque se es «una bestia o un Dios» (17).

Esta teoría aristotélica de la sociabilidad humana expuesta al principio de la Política, tiene amplio desarrollo en los capítulos que a la amistad consagra en sus Eticas. En los libros VIII y IX de la Etica a Nicomaco establece Aristóteles que la amistad constituye el sustrato subjetivo de la sociedad y del Estado. En el libro VII de la Etica a Eudemo vuelve a insistir en la teoría de la amistad desarrollando dentro de ella la doctrina de la sociedad civil y política (Cap. X). El capítulo XXIX del libro I y el XIII del libro II vuelve sobre el mismo problema insistiendo en que la amistad es la directa expresión de la sociabilidad humana y que la sociedad es el término de esta naturaleza social.

La dimensión sociable del «ζῷον πολιτικόν» queda desvirtuada en el aislamiento del ser humano, pero se potencia alcanzando su máxima perfección, conforme se actualiza en la vida en comunidad. De ahí que la vida en comunidad sea para el hombre de una importancia transcendental. No solo su vida social, sino incluso su vida individual se acrecienta al participar en la vida del Estado. La correlación de su vida individual con la del Estado llega hasta el punto de ser imposible el desarrollo de los más altos valores morales individuales y sociales al margen del Estado. De un modo recíproco, al Estado compete la función de la educación de los ciudadanos. Queda, por tanto patente, cómo la raíz sociológica de la «παιδεία» tiene su arranque en la misma naturaleza social del ser humano.

La educación tiene asignada un cometido de extraordinaria importancia social. A la educación corresponde elevar el rango sociológico de los ciudadanos, es decir, potenciar y desarrollar hasta su más alta perfección todas aquellas virtudes y hábitos que permiten una más completa integración del individuo en la vida del

(17) Pol. I, 2, 1253 a.

Estado. La educación, en su fundamental sentido sociológico, tiende por tanto a capacitar al mayor número posible de ciudadanos adecuadamente dispuestos y preparados para la vida del Estado. La ciencia política tiene un papel preponderante en esta formación del carácter de los ciudadanos a los que tiende a «hacer buenos y capaces de realizar buenas acciones». Ella determina las ciencias «que los ciudadanos deben aprender y hasta qué grado deben poseerlas»; «prescribe también, en nombre de la ley, lo que se debe hacer y lo que se debe evitar» (18). En la *Ética a Nicomaco* precisa Aristóteles el fundamento de la preeminencia de la educación sociológica sobre la educación individual y particular. Aunque «el bien es idéntico para el individuo y para el Estado, sin embargo es más perfecto e importante el procurar y garantizar el bien del Estado» (19)

La educación política sintetiza el dual proceso del cultivo de la inteligencia y del carácter, de cultura y de habituación. De ahí que para Aristóteles la Política se convierta en el mejor instrumento para la «*παιδεία*» total. La educación como cultura hemos visto que generalmente fallaba por el lado de la práctica. En cambio, la educación como proceso de habituación, fallaba por la vertiente de la teoría. La educación política integra la teoría y la práctica. «Para poseer la ciencia política, dice Aristóteles, es necesario unir la práctica a la teoría» (20). El repertorio de verdades enunciados en la *Política* vienen postulados en las leyes. «La ley es la obra y el resultado de la Política», ecuaciona Aristóteles (21). Pero al mismo tiempo de implicar en su contenido una máxima y una norma, la ley es un eficiente medio para alcanzar y garantizar la «*παιδεία*» «ya que solo por medio de las leyes se perfecciona la Humanidad» (22). La explicación que el Estagirita nos da de la eficiencia pedagógica de la ley en el Libro X de la *Ética a Nicomaco*, registra casi los mismos argumentos aducidos en el Libro IV de la *Política*. El ideal de «*παιδεία*» así alcanzado será más perfecto, cuanto más perfecta sea la construcción racional de Estado, y «el Estado más perfecto será aquel en el que el ciudadano puede practicar lo mejor posible la vir-

(18) *Et. Nic.* I, 1, 1094 a, 26-28.

(19) *Et. Nic.* I, 1, 1094 b, 6-9.

(20) *Et. Nic.* X, 10, 1181 a, 11-13.

(21) *Et. Nic.* X, 10, 1181 b, 1-2.

(22) *Et. Nic.* X, 10, 1180 b, 7-14.

tud y asegurar mejor su felicidad a través de las leyes» (23). Estos dos objetivos son los que siempre ha de tener presente el legislador en su función pedagógica de establecer y promulgar leyes: «procurar la máxima virtud y bienestar posible» (24).

CAPÍTULO II

La consistencia de la educación

La «*παιδεία*» designa en Aristóteles una función típicamente humana y esencialmente compleja que nada tiene que ver con el «amaestramiento» o «domesticación». Compara estas dos funciones: la una propia de los seres humanos; la otra propia en los animales, y no encuentra entre ellas líneas de engarce ni de sutura. El término «*παιδεία*» es una de esas expresiones felices que por su extraordinaria complejidad nunca ha dejado de producir los naturales espejismos. La razón de este enrevesamiento implícito en la entidad «educación» estriba en que integra un extenso repertorio de actos de diversa significación, algunos de ellos esenciales al proceso educativo, otros accesorios y secundarios. La discriminación de los planos fundamentales del proceso educativo nos permitiría captar su constitutivo esencial. Pero la esencia de la educación es difícil de precisar si atendemos a que la educación consiste en una función específicamente vital. La realidad última del proceso de la «*παιδεία*» es algo escurridizo y de extremada labilidad que escapa a todos los intentos de estática fijación. Hay que seguir a esa realidad en su marcha, a ser posible a su paso, e ir describiendo sus incidencias, sus transformaciones, sus efectos. Por esta dificultad inmediatamente ostensible en la captación de la esencia de la educación, no tenemos un concepto unívoco y acabado de ella. Esta realidad dinámica, operativa de la «*παιδεία*» solo puede determinarse describiendo en qué consiste. La fijación de su consistencia nos

(23) Pol. VIII. 10, 1337 a, 33-34; 21-24.

(24) Pol. VIII. 10, 1137 b, 13-14.

aboca a una fundamentación fenomenológica de esa función. Aristóteles, más que una exposición de la esencia de la educación, nos ha dejado en su obra un análisis profundo y concienzudo de su consistencia.

La «παιδεία» en su acepción más elemental es una cualidad del hombre. Es el hombre el sujeto propio de esta función. El hombre es el que puede ser o no ser educado, serlo en una mayor o menor proporción. La posible confrontación de los distintos tipos de «παιδεία» nos muestran enseguida que se trata de una cualidad mensurable, de una cualidad que se cuantifica de un modo diverso y que por tanto puede ser medible. Pero además de ser algo propio del hombre, es el producto, la resultante de un largo y prolongado proceso humano. Un proceso que tiene su escenario dentro del marco del mismo hombre y en el que el mismo hace de protagonista principal. Es el hombre el que llega a ser educado, en que realiza en su vida el ideal de la «παιδεία». Y al devenir la «παιδεία» en el hombre, la «παιδεία» es el hombre, es el signo de su humanidad más excelente, llega a confundirse y diluirse en la órbita de su dinamismo general.

La educación es consustancial al hombre. No es algo que pueda ser ajeno a él. Nada que no pueda asimilarse, incorporarse a su misma sustancia. Aristóteles emplea con frecuencia la metáfora de la nutrición para darnos una idea de lo que es la «παιδεία» para el espíritu humano. No se trata en este sentido de ninguna entidad externa programatizable que se le pueda superponer superficialmente. La «παιδεία» no se pega al hombre con el simple roce. Se requiere un más ahondado contacto, una más íntima interiorización para que sus efectos sean manifestables en el ser humano. Esta última connotación de la educación nos descubre una nueva característica. La «παιδεία» transforma al hombre haciéndole ser lo que debe ser al mismo tiempo que le limpia del ser que no debe ser. Ya hemos aludido a la índole dual de esta alteración transformante de la «παιδεία» ejercida en el hombre. Por el momento sólo nos interesa destacar que dicha transformación es reconocible en sus efectos.

Este preliminar análisis de su consistencia nos está ya evidenciando que cuando nos referimos a la «παιδεία» tratamos de algo más que una simple cualidad humana. Para calar en su exacta y verdadera significación funcional será siempre preciso dar un rodeo por

su alrededor, abrazar en un haz todas sus manifestaciones. Dar vueltas en torno a esta función siempre en movimiento y penetrar en su interior inesperadamente en el momento preciso e indicado. Sus elementos materiales al desmenuzarla, las fases señalables en el análisis de ese proceso nos dará entonces una imagen concreta de la consistencia de la educación.

Empecemos afirmando que la «*παιδεία*» consiste en una ocupación encaminada a la consecución de determinados objetivos. Esa ocupación está directamente fundida y montada sobre su efecto inmediato, sobre su misma actividad. El acto de la «*παιδεία*» en última instancia define un «estado», lo que pudiéramos llamar una situación. Estado y situación que a su vez comportan un particular modo de existencia. Aristóteles distingue diversos tipos de ocupaciones, y por tanto, de modos de existencia. «Entre los diversos géneros de vida o de existencia, dice Aristóteles, hay unos que nada tienen que ver con esta cuestión de la felicidad y que no aspiran a ella. Se practican solo porque responden realmente a necesidades sentidas y absolutamente precisas» (25). En este género de ocupaciones integra Aristóteles diversas «*τέχνης*». La «*παιδεία*» define un modo de ocupación que hace directa referencia a un ideal de perfección humana, o si se quiere, siguiendo la terminología aristotélica a la felicidad. En la *Ética a Nicomaco* y en la *Política* afirma que el género de actividad propio de la «*παιδεία*» tiende a la realización del «ethos» del Estado perfecto, que hemos visto se ordenaba también a la realización del «ethos» del ser ideal humano. Priva entonces la dimensión sociológica en la determinación de las finalidades implícitas en la educación. En la *Ética a Eudemo*, y más patentemente en la *Ética Magna*, su concepción se altera en el sentido de que afirmara en adelante que es la consecución de la felicidad el ideal de la «*παιδεία*».

Consiste la «*παιδεία*» por consiguiente, en una actividad subalterna a la órbita de la *Ética*. La educación es una función o un complejo de funciones que conducen a la realización de lo que Aristóteles llama el ideal de la vida perfecta (*ἀριεπέτατος βίος*). Habrá que determinar previamente cuál sea el género de vida preferible para su realización, el mejor ideal de vida, el modelo o arquetipo de vida

(25) Et. Eud. I, 4, 607 b, 20-24.

óptima (26). Este ideal reside, según Aristóteles, en la virtud. (πρός δέ τοὺς ὁμολογοῦντας μὲν τὸν μετ'ἀρετῆς εἶναι αἰρετώτατου) (27). Todos los hombres, afirma el Estagirita, desean la virtud y la felicidad, pero no todos la consiguen. A unos le es permitido su acceso y a otros no. lo cual es resultado a veces de las circunstancias, y a veces de la misma naturaleza (28). La «παιδεία» cumple dentro de una concepción rebosante de optimismo racionalista el transcendental cometido de servir de instrumento que acerca y aproxima al hombre a la consecución de ese añorado y lejano objetivo.

Queda bien patente que para Aristóteles es la «felicidad» el fin último de la «παιδεία». Define la felicidad tanto en la Política como en su Ética a Nicomaco como la «realización de la virtud y su práctica perfecta, no condicional, sino absoluta» (29). Precisa Aristóteles los sentidos que da en este texto a las expresiones «absoluto» y «condicional». (ἀπλῶς, ὑποθέσεως). «Entiendo por condicional (relativa) la virtud que hace referencia a ciertas circunstancias determinadas de la vida, y por absoluta, la que se refiere únicamente al bien en sí» (30). La distinción nos lleva de la mano a la diferenciación de funciones que son un acto de una virtud, pero que al mismo tiempo son necesarias, y funciones cuya perfección reside en el mismo acto y que, por ende, son absolutas. Las primeras tienen su validez no en que sean efectos de un principio, sino en que son necesarias para algo. Estas funciones instrumentales son válidas porque son necesarias. En las segundas, la validez está contenida

(26) Poli. VII, 1, 1323 a, 16 y 20.

(27) Pol. VII, 3, 1325 a, 3-4.

(28) Pol. VII, 13, 1331 b, 39-41: ὅτι μὲν οὖν τοῦ τ'εὖ ζῆν καὶ τῆς εὐδαιμονίας ἐφίενται πάντες, φανερόν. ἀλλὰ τὸ τῶν τοῖς μὲν ἐξουσία τυχεῖναι, τοῖς δὲ ἄλλοις, διὰ τινα τύχην ἢ φύσιν.

(29) Pol. VII, 13, 1332 a, 8-10: ἐνέργειαν εἶναι καὶ χρῆσιν ἀρετῆς τελείαν, καὶ ταύτην ἕκ ἐξ ὑποθέσεως ἀλλ'ἀπλῶς. λέγω δ'ἐξ ὑποθ. τἀναρχαία, τὸ δ'ἀπ. τὸ καλῶς. Vid. Et. Nic. V, 3, 1129 b, 31: τῆς τελείας ἀρετῆς χρῆσις.

Et. Nic. I, 8, 10-98 b, 29-31: ἀρετῆς ἐνέργεια.

Stob. Ecl. Eth. II, 6, 12: εὐδαιμονίαν δ'εἶναι χρῆσιν ἀρετῆς τελείας ἐν βίῳ τελείῃ προηγουμένῃ... προηγ. δὲ τὴν τῆς ἀρετῆς ἐνέργειαν διὰ τὸ πάντως ἀναρχαίον ἐν τοῖς κατὰ φύσιν ἀγαθοῖς ὑπάρχειν.

Cf. Spreusipo: ἕξις τελεία ἐν τοῖς κατὰ φύσιν ἔχουσιν (Zeller. PLATÓN, p. 579, 62).

(30) Vid. una amplia parafraſis sobre este texto en NEWMAN: *The Politics of Aristotle*. Vol. III, 9, pág. 424.

en el mismo acto que actualiza ese principio en ellas implícito virtualmente. La «παιδεία» cae de este lado de las «habituciones» de una virtud absoluta. Se trata, por tanto, también, de una función absoluta. Y si «la virtud y la bondad, tanto en el Estado como en el individuo, podemos añadir, no dependen del azar, sino que son resultados del conocimiento y de la voluntad», del mismo modo la «παιδεία» estará constituida por la ejercitación de operaciones cognitivas y volitivas (31).

La indagación de las vías por las que el hombre se hace virtuoso lleva a Aristóteles a dar un paso más en el camino de delinear nos la consistencia de la «παιδεία». Pasa ahora a estudiar los factores que integran el proceso educativo. «Los hombres se convierten en buenos y virtuosos por tres cosas: la naturaleza, el hábito y la razón (32). Como primera y fundamental condición debe la «παιδεία» considerar la naturaleza humana. Es su punto de partida y de arranque en su tarea de recrear una segunda naturaleza. La segunda naturaleza que la «παιδεία» crea, se reconstituye sobre los cimientos de la primera. No puede prescindir en absoluto de ella. Esta primera naturaleza es la que le tipifica como ser humano, diferenciándole del resto de los animales. Por profundas e intensas que sean las transformaciones que la «παιδεία» opera en esta primera naturaleza, siempre persistirá en lo fundamental sus rasgos y características más acusadas. La naturaleza es, por consiguiente, el supuesto inicial de la «παιδεία». Es el sujeto de su consistencia, el sustrato sobre el que debe operar, su principio material.

El segundo elemento de la consistencia de la educación es el hábito (ethos). La naturaleza era un supuesto estático de la «παιδεία» en cuanto la predeterminaba compuesto de alma y cuerpo a tener que cuidar tanto del cuerpo como del alma. El ideal de la «παιδεία» que armonizaba la más sublime belleza del cuerpo con la más excelsa bondad del alma, era la meta de la «παιδεία» desde este punto de vista. Pero esa naturaleza no es una entidad muerta, se trata, por el contrario, de una entidad viva, dinámica. Esa naturaleza está continuamente alterándose, transformándose, sufriendo cam-

(31) Pol. VII, 13, 1332 a, 14-18.

(32) Pol. VII, 13, 1332 a, 38-40: ἄλλα μὲν ἀγαθοί γε καὶ σπουδαῖοι γίγνοντα διὰ τριῶν. τὰ τρία δὲ αὐτὰ ἐστὶ φύσις ἔθος λόγος.

bios y a un mismo tiempo ejercitando acciones. La reiteración de movimientos crea en esa naturaleza una especial predisposición a que se repitan por la misma vía. Esta predisposición continuada y acrecentada llega incluso a alterar las «facies» de la naturaleza en muchos de sus planos. Esta capacidad transformante de estas predisposiciones está reconocida por Aristóteles al afirmar que «hay cualidades innatas que el hábito altera» (33). El «ethos» se constituye así en supuesto dinámico de la «παιδεία». Es el instrumento eficiente de su consistencia, el principio de su acción, su causa eficiente.

La razón «λόγος» es el tercero y último elemento de la consistencia de la «παιδεία» y al mismo tiempo, el fundamental. Cabe en este sentido conceptual el «λόγος» como el constitutivo esencial de la «παιδεία». Solo el hombre es el único «ζῷον λογικόν» de la creación. Ya hemos visto cómo existían algunos seres que de algún modo podían ser concebidos, si no como «ζῷον πολιτικόν» sí como «ζῷον κοινωνικόν». «Casi todos los animales, dice Aristóteles, están sometidos sólo al imperio de la Naturaleza; algunas especies, pocas desde luego, están sometidas además al imperio del hábito. Sólo el hombre está sometido al imperio de la razón, porque también sólo él está dotado de razón. Además de estar sujeto al dominio de la razón, lo está también al del hábito y al de la naturaleza» (34). El «λόγος» queda calificado en la teoría aristotélica de la educación como el supuesto sustancial de la «παιδεία». Es el principio formal que informa y ordena las funciones propias de la «παιδεία».

La «παιδεία» no puede actualizarse de espaldas a estos principios. Los tres están integrados en el proceso de la educación, siempre y cuando no se den entre ellos transcendentales divergencias. «Por lo tanto, dice Aristóteles, la naturaleza, el hábito y la razón deben armonizarse, mas no siempre están de conformidad, ya que el hombre obra en muchas cosas contra la naturaleza y el hábito, si la razón le convence que debe obrar así» (35). En este último caso la «παιδεία» viene determinada exclusivamente por el «λόγος».

Insiste Aristóteles en que, propiamente hablando, la «παιδεία»

(33) Pol. VII, 13, 1332 b, 5-7.

(34) Pol. VII, 13, 1332 b, 1-5.

(35) Pol. VII, 13, 1332 b, 6-8.

cae dentro de la órbita de la razón y del hábito. Razón y hábito deben converger en un idéntico esfuerzo de perfección de la Naturaleza. dice Aristóteles, «y cuando lo están integran la mejor armonía» (36). La razón y el hábito se conciertan como principios convergentes del proceso de la educación. La razón determinando la función teórica; el hábito, la función práctica, «*πρᾶξις*» y «*θεωρητικὰ*» son los elementos funcionales complementarios de la «*παιδεία*». Aislados, separados estos dos principios y estas dos funciones, cada una por su lado, no hacen progresar la «*παιδεία*». La razón puede errar y fracasar en la realización del ideal supremo de la vida y el hábito no está sujeto a menos errores» (37). La capacidad para el error es, desde luego, superior en el ámbito del hábito que en el de la razón. Las desviaciones y desvirtuaciones de la voluntad son más frecuentes que las de la razón. De ahí que en esa convergencia de razón y hábito en la «*παιδεία*» la primacía corresponda a la razón. «En el hombre, según el Estagirita, la razón y la inteligencia son el fin a que tienden la Naturaleza» (38).

Esta primacía del «*λόγος*» en la «*παιδεία*» tiene pleno sentido si se atiende a que la razón en la ejercitación de su acto propio abarca los tres dominios. No funciona la razón desligada completamente de la naturaleza, como tampoco prescindiendo del hábito. La razón regula y ordena en primer lugar la actividad propia del orden natural. Esta normación racional de la naturaleza viene postulada en un repertorio de leyes y reglas positivas que se imponen obligatoria y coactivamente. El ejercicio de este control de la naturaleza por la razón corresponde precisivamente al legislador. En cambio, a la «*παιδεία*» atañe la otra tarea de la regulación de la actividad particular del hábito y de la misma razón (39). La razón no sólo se irroga funciones de ordenación respecto del hábito, sino incluso sobre su mismo acto. Regula el ejercicio del hábito y al mismo tiempo puede autoregularse a sí misma. Ello es posible gracias a un doble funcionalismo de la razón.

Fundamenta Aristóteles la normación racional de la naturaleza con el argumento de la preeminencia del «*λόγος*» sobre la «*φύσις*».

(36) Pol. VII, 15, 1334 b, 10.

(37) Pol. VII, 15, 1334 b, 11-12.

(38) Pol. VII, 15, 1334 b, 16.

(39) Pol. VII, 12, 1331 b, 20.

«Como el alma humana, dice el Estagirita, consiste de dos partes, una racional en sí, irracional la otra en sí, ésta es capaz de obedecer a aquélla» (40). La normación racional del hábito y la autonormación de la misma razón viene en cambio fundada sobre una distinción de la razón teórica y de la razón práctica». «La razón divide, según nuestra manera habitual de proceder, explica Aristóteles, en dos especies: razón práctica (λόγος πρακτικός) y razón teórica (λόγος θεωρητικός)... La división que aplicamos a esta parte del alma se aplica igualmente a los actos que ella produce... También la vida se divide en dos partes: actividad y reposo» (41). La razón práctica, ordenada preferentemente a la actividad, regula los hábitos. La razón teórica que se aplica en un sentido preciso al conocimiento de los principios de las cosas se autorregula a sí misma. El acto propio de la razón práctica está ordenado a la formulación de los principios de la acción. El acto adecuado de la razón teórica, a la postulación de los principios que rige la contemplación.

Al final de este recorrido sobre el tema de la consistencia de la «παιδεία» se nos revela el dominio del «λόγος» por encima de todos los factores que constituyen el proceso educativo. La «παιδεία» actualiza esta dominación siguiendo un orden preciso y determinado, prefigurado ya por el orden del desarrollo funcional del ser humano. El cuerpo, y en general cuanto cae en el ámbito de la naturaleza física, se desarrolla antes que el alma, y el repertorio de movimientos, tendencias y apetitos antes que la razón (42). La «παιδεία» sigue éste orden ocupándose primero del cuerpo, para pasar seguidamente a los hábitos y acabar en la razón. El cultivo del cuerpo se lleva a efecto en función del alma, estando por tanto condicionado por la razón y los hábitos. La formación del carácter o de los hábitos se realiza en función de la razón y se subalterna a la educación de la inteligencia (43). Quedan así perfiladas en la teoría aristotélica de la educación tres formas de «παιδεία»: la «παιδεία» del cuerpo, la «παιδεία» de la voluntad y la «παιδεία» de la inteligencia.

(40) Pol. VII, 14, 1333 a, 21.

(41) Pol. VII, 14, 1333 a, 26-32.

(42) Pol. VII, 15, 1336 a, 4-1337 a, 8.

(43) Pol. VII, 15, 1334 b, 25-29. Cf. VIII, 3.

CAPÍTULO III

«Logos» y Naturaleza

El concepto aristotélico de la «παιδεία» se ha elaborado lentamente en un esfuerzo distorsivo que arranca de la naturaleza y se remata en el «λόγος». A la «παιδεία» compete el fatigoso cometido de recorrer la distancia que hay desde la órbita de la pura naturaleza a la cima del «λόγος». La vida del hombre puede concebirse como un largo recorrido encauzado entre estos dos límites. La «παιδεία» debe vencer la imponderable dificultad de armonizar naturaleza y «λόγος», fenoménicamente en abierta y declarada antítesis. El proceso dinámico de la «παιδεία» se presenta para Aristóteles erizado de dificultades. «Instruirse, dice Aristóteles, no es una burla, y el estudio es siempre penoso» (44). Pese a lo arduo que es la «ascesis» de la educación, no puede ésta interrumpirse. Mientras el hombre tenga conciencia de su limitación y de su imperfección, estará mordiendo en su espíritu indefinidamente el aguijón de la «ἀπαιδευσία». No son posibles las paradas y detenciones en esta esforzada singladura de la educación, porque, como dice Aristóteles, «un ser incompleto no debe, mientras lo sea, detenerse» (45).

El camino a recorrer en este cometido no es del todo claro. Tropieza el hombre con insalvables obstáculos apenas inicia la marcha. El primero de ellos le viene ya dado en la misma elección de la trayectoria que debe escoger. El problema que en este punto se presenta a la «παιδεία» es poco menos que insuperable de un modo terminante y totalmente resolutorio. «En nuestro tiempo, afirma Aristóteles, se discute acerca de las tareas de la formación juvenil; no se está de acuerdo acerca de qué es lo que debe aprender la juventud para alcanzar sea la virtud, sea la felicidad en la vida; tampoco queda decidido si debe actuarse preferentemente sobre la inteligencia o sobre el carácter: la educación cotidiana deja la cues-

(44) Pol. VIII, 5, 1339 a. 27-28: οὐ γὰρ παίζουσι μανθάνοντες μετὰ λύπης γὰρ ἢ μάθης.

(45) Pol. VIII, 5, 1339 a. 30.

tión oscura y no pone al alcance de la mano la solución de si se debe cultivar lo que las exigencias de la vida reclaman o bien lo que se encamina a la virtud, o también estudios que superen todo esto; cada una de tales opciones han encontrado sus defensores» (46). La totalidad de los interrogantes postulados en esta vasta problemática, quedó parcialmente contestado en el planteamiento inacabado que de la teoría de la educación hace Aristóteles en la Política. De todas formas quedaron allí enunciados los supuestos ónticos de una respuesta satisfactoria a todas estas cuestiones.

El concepto de «*παιδεία*» surge en el pensamiento aristotélico como postulado del «*λόγος*». Un hombre desprovisto de razón no siente la necesidad imperiosa de la «*παιδεία*». Esta idea bulle en el pensamiento peripatético desde los primeros años de su formación platonizante. «Si un hombre lo tuviese todo, dice Aristóteles, pero la parte pensante de él estuviese corrompida y enferma, no sería la vida deseable para él. Los demás bienes no serían beneficio alguno para él.» «Nadie elegiría vivir, había dicho líneas anteriores, ni siquiera teniendo las mayores riquezas y poder que haya tenido jamás un hombre si hubiera de verse privado de su razón y loco, ni aun en el caso de andar gozando constantemente los más vehementes placeres» (47).

En cambio, el hombre máximamente educado, cultivado, será aquel mejor dotado de «*λόγος*». El hombre que está «cubierto de brillantes vestiduras», pero cuya alma se encuentra «en mal estado», tal como nos lo presenta la imagen del Protréptico, es la contracara del hombre «más altamente cultivado de espíritu» de la Política» (48). Si el estado del alma de un hombre es malo, ni la riqueza, ni la fuerza, ni la belleza es un bien para él. Al contrario, cuanto mayor sea el exceso en que estos estados se hallen presentes, tanto mayor es el daño que hacen al hombre que los posee sin poseer la *phrónesis*» (49). La perspectiva que ofrece el hombre dotado de razón es totalmente contrapuesta. «La felicidad... se encuentra con más frecuencia en los más altamente cultivados de

(46) Pol. VIII, 2, 1337 b, 1-9.

(47) *Aristotelis Fragmenta*. Ed. Rose. Berlín. Teuner, 1886. Fr. 55, pág. 65 I, 15-21, 4-7.

(48) Pol. VII, 1, 1332, a, 36.

(49) *Arist. Fragm.* Fr. 57, p. 68.

espíritu y carácter, pero que sólo tienen una moderada porción de bienes externos, que entre aquellos que poseen bienes externos hasta un grado superfluo, pero que son deficientes en materia de cualidades más altas» (50). Que la «παιδεία» es una función típica del «λόγος» está implícito en el siguiente texto de la Etica a Nicomaco, donde se atribuye a la «παιδεία» y no al «λόγος» la aptitud para convertir al hombre en ser virtuoso. «Los hombres, según se dice, se hacen y son virtuosos, ya por naturaleza, ya por hábito, ya mediante la educación» (51).

En el Cap. VI del libro VII de la Política alude Aristóteles a los conceptos «hombre culto», «pueblo culto», como sinónimo de las expresiones «hombre perfecto», «pueblo perfecto». «A cada uno le corresponde tanta felicidad como tiene sabiduría y virtud y conducta conforme a ellas... De lo que se sigue, concluye el Estagirita, y por las mismas razones, que también es feliz el estado más perfecto y que obra mejor» (52). Esta perfección propia del hombre o del pueblo educado puede entenderse en un doble sentido entitativo u operativo. A esta doble dimensión perfectiva se refiere Aristóteles en el Libro I de la Etica a Nicomaco. «La perfección para cada cosa varía según la virtud especial de esta cosa.» Por consiguiente, el bien propio del hombre es la actividad del alma dirigida por la virtud, y si hay muchas virtudes, dirigidas por la más alta y la más perfecta de todas» (53). La primacía de la razón sobre toda virtud concluye afirmativamente la perfección entitativa de la «παιδεία». Pero es que, además, hay que tener en cuenta que «se añade siempre a la idea simple de la obra la idea de perfección suprema que esta obra puede alcanzar, y así, si la obra del músico consiste en componer música, la obra del buen músico consistirá en componerla buena» (54). De forma análoga la «παιδεία» contiene operativamente el máximo ideal de perfección humana como acto del «λόγος», si se considera con Aristóteles que «lo propio del hombre será el acto del alma conforme

(50) Jamblico. Protréptico, p. 59, l. 27. Cf. Pistelli.

(51) Et. Nic. X, 10, 1179 b, 20.

(52) Pol. VII. 1, 1323 a, 15.

(53) Et. Nic. I, 4, 1097 a, 8.

(54) Et. Nic. I, 4, 1097 a, 1.

a la razón o por lo menos el acto del alma que no puede realizarse sin la razón» (55).

La «*παιδεία*» realiza una transmutación de la naturaleza en el orden de la perfección. Hombre educado, pueblo educado, viene de esta forma a significar cultivado, pulido, transformado. La naturaleza que se cultiva cambia de forma, removida en sus entrañas se transforma en algo fecundo, ubérrimo. Con la «*παιδεία*» la naturaleza se completa, su ser deficiente se perfecciona. «Las deficiencias de la naturaleza, dice Aristóteles, son las que tratan de llenar el arte y la educación» (56). El margen deficitario de la naturaleza puede estar integrado por elementos sustanciales o por elementos accidentales. La colmación de los primeros siempre es necesaria, en cambio la de los segundos es contingente. En el primer caso se impone una incorporación total de las zonas de ser que le faltan; en el segundo, la aportación puede ser parcial.

A esta diversa necesidad responden los conceptos de «*παιδεία*» integral y «*παιδεία*» funcional. La distinción está ya insinuada en la afirmación de que «la educación debe comprender entre las cosas útiles las que son de absoluta necesidad, pero no todas sin excepción», y en la diferenciación que líneas seguidas hace Aristóteles de las ocupaciones liberales y serviles (57).

La complejidad del ámbito que abarca la «*παιδεία*» impone a su actualización diversos condicionamientos que garantiza la consecución de sus objetivos. Estas condiciones recaen sobre el contenido de la «*παιδεία*» y son, según Aristóteles: «el justo medio, lo posible y lo conveniente» (58).

† JOSÉ PERDOMO GARCÍA

Profesor de la Universidad de Madrid.

S U M M A R Y

In his new work the late author of this articles shows his worry for the study of Aristotle's pedagogical aspects. He earnestly looks for the contents of education in Aristotle pointing out the sociological

(55) Et. Nic. I, 4, 1096 b, 34.

(56) Pol. VII, 17, 1337 a, 2.

(57) Pol. VIII, 2, 1337 b, 39.

(58) Pol. VIII, 7, 1342 b, 34.

sense which he attributes to education. A sociological sense consisting of the individual aspects included in the «paideia», the «ethos», and the political existence. These two considerations will give birth to public and private education which are perfectly compatible and susceptible of differentiation. Political education will coordinate both aspects: the practical and the theoretical one. Supposing that happiness is the ultimate end of education, he studies the three factors which are included in the educational process: nature, habit and reason. Aristotle affirms the pre-eminence of the «logos» which can be attained from nature through the «paideia», which accomplishes a transmutation in the order of perfection.