

LA *PAIDEÍA* GRIEGA

¿Por qué y cómo educar? Paideía y política en Aristóteles

TOMÁS CALVO*

Resumen: El autor se propone destacar el importante papel que ocupa la educación en la filosofía de Aristóteles. El hilo conductor lo constituye la respuesta a estas cuatro preguntas: ¿Para qué se ha de educar? ¿Por qué se tiene que educar? ¿Cómo se ha de educar? ¿A quién corresponde educar? A través de las respuestas a estas cuestiones se muestra la fundamentación biológica, antropológica, ética y política de la concepción aristotélica de la educación.

Palabras clave: Aristóteles, paideia educación, virtud, ética, política.

Abstract: The author intends to throw light on the outstanding role played by education in Aristotle's philosophy. The author focuses on the four following questions: *What for* should human beings be educated, *why* they need to be educated, *how* they have to be educated, and finally, *to whom* is it to educate? Through the answers to these questions the author shows the biological, anthropological, ethical and political grounds of Aristotle's theory of education.

Key words: Aristotle, paideia, education, virtue, ethics, politics.

La palabra griega *paideia*, como es bien sabido, a veces se traduce a nuestra lengua como «cultura», y a veces se traduce como «educación». La asociación entre ambas nociones está presente también en nuestra lengua cuando, por ejemplo, decimos de una persona «inculta» que «carece de educación musical».

Estos dos usos de la palabra *paideia* se encuentran a lo largo de la obra aristotélica. En el primero de estos usos una persona «educada» es una persona «cultura». Si analizamos someramente este concepto, veremos que, negativamente, la educación en este sentido *se opone a la profesionalidad*: la persona culta que posee, por ejemplo, cultura o educación musical no es un músico profesional, no es alguien que se dedica profesionalmente a la música. Positivamente, la educación en este sentido se caracteriza por el buen criterio y por la *capacidad de juicio* acerca del asunto de que se trate: así, y siguiendo con nuestro ejemplo, el que tiene cultura musical, aunque no sea un profesional de la música, es capaz de juzgar con acierto acerca de la calidad de una pieza musical, o acerca de su ejecución por parte de una orquesta o de un músico profesional¹.

Fecha de recepción: 15 de octubre de 2003. Fecha de aceptación: 26 de noviembre de 2003.

* Dirección: Facultad de Filosofía. Universidad Complutense. Ciudad Universitaria. 28040 MADRID. E-mail: tcalvo@ucmail.ucm.es

1 «Respecto de toda especulación e investigación parece que caben dos disposiciones, una de ellas la ciencia, la otra un cierto tipo de educación (*paideia*). Es propio, en efecto, del bien educado el ser capaz de juzgar acertadamente en qué es buena y en qué es mala una exposición». Así comienza el tratado aristotélico *Acerca de las partes de los animales* (I 1, 839a1-4). Cf., también, *Met.* IV 4, 1006a5-8.

Este «buen juicio» de la persona que consideramos culta es, sin duda, el resultado de una educación específica. De este modo pasamos al segundo sentido de la palabra *paideia*, a su sentido más abarcador y general que se refiere a la *formación integral* del ser humano en todas sus dimensiones: en lo que se refiere al *cuerpo* (educación física), en lo que se refiere al *carácter* (educación moral) y en lo que se refiere a los *conocimientos* (educación intelectual). En este sentido amplio y radical, la educación es un asunto de enorme trascendencia que afecta, en primer lugar, a los individuos, y les afecta desde que nacen (más aún, según Aristóteles les afecta desde antes de su nacimiento) hasta que se incorporan plenamente a la vida ciudadana. (Aristóteles distingue tres ciclos educativos, cada uno de ellos de siete años: desde el nacimiento hasta los siete, desde los siete hasta los catorce y desde los catorce hasta los veintidós años). Pero la cuestión de la educación no afecta solamente a los individuos: afecta a las familias y afecta, sobre todo, al estado. En definitiva, para Aristóteles la educación no es otra cosa que *la formación integral del individuo humano en el seno de una comunidad política*.

Aristóteles considera que la educación constituye una cuestión fundamental, tanto desde el punto de vista ético como desde el punto de vista político, y a la educación dedica muchas páginas y mucha reflexión, en la *Ética a Nicómaco* y, muy especialmente, en la *Política*. ¿Qué juicio global nos merece la reflexión aristotélica acerca de la educación? En primer lugar, ha de reconocerse que Aristóteles en este punto es un claro heredero de la filosofía de Platón. Platón fue, sin duda, el filósofo griego que más importancia concedió a la educación, tanto desde el punto de vista del individuo como desde el punto de vista del estado. El reconocimiento de la importancia de la educación, y algunas tesis sustanciales respecto de la misma, pueden considerarse herencia platónica en Aristóteles, como veremos. Por lo que se refiere a Aristóteles mismo, considero que su gran contribución consiste en el modo en que fundamenta y orienta su proyecto educativo. Creo que en este punto el diálogo con Aristóteles continúa teniendo una gran vigencia y una notable actualidad para nosotros. Y esto es lo que trataré de mostrar en mi exposición. Naturalmente, no pretendo exponer el pensamiento pedagógico de Aristóteles en todos sus aspectos y detalles, sino que me centraré en torno a *cuatro cuestiones* que considero fundamentales, y en las cuales se despliegan las dos preguntas que figuran en el título de este trabajo: ¿*Para qué* se ha de educar? ¿*Por qué* se ha de educar? ¿*Cómo* se ha de educar? ¿*A quién* corresponde educar?

I

La respuesta más simple, más obvia, y también la más genuinamente aristotélica a la pregunta ¿*para qué* se ha de educar? sería sencillamente: se ha de educar *para la vida*. Educar es enseñar a vivir, pero no cualquier forma de vida, no la vida de un delincuente, o de un marginado social, o de un ignorante, sino una vida digna de un ser humano. La mera enunciación de esta obviedad pone de manifiesto que el problema de la educación es un problema que pertenece radicalmente al *ámbito de la ética*. La concepción aristotélica de la educación se configura a partir de los principios fundamentales de su teoría ética, que son los siguientes.

1. En primer lugar, la vida es fundamentalmente *actividad*. Ortega y Gasset decía que la vida humana es «quehacer». Esta fórmula orteguiana constituye, en mi opinión, la traducción más afortunada al castellano de la afirmación aristotélica según la cual «la vida es praxis» (*ἡ βίος πρᾶξις*: *Pol.* I 4, 1254a7), es actividad, es quehacer. Esto, como veremos más adelante, tiene una gran importancia, no solamente para la concepción aristotélica de la educación en general, sino también para algunos aspectos específicos de la misma.

2. La vida es, pues, actividad o quehacer. Ahora bien, todas las actividades y quehaceres, todos nuestros actos y elecciones están orientados a un fin. Por su parte, el fin último que todos perseguimos con nuestras acciones no es otro que la felicidad, lo que Aristóteles denomina una «vida buena»². Debemos decir, por tanto, que *educar para la vida es educar para la felicidad*. Esta es, a mi juicio, la primera gran lección de Aristóteles: hay que educar, no para la renuncia o para el sacrificio, sino para que el individuo pueda ser feliz. La educación exigirá renunciaciones y exigirá sacrificios, sin duda, pero las renunciaciones y los sacrificios no constituyen en absoluto el fin de la educación.

3. Ciertamente, la respuesta que acabamos de dar con Aristóteles (que el fin último es la felicidad) es una respuesta excesivamente vaga e inconcreta, ya que queda aún sin determinar en qué consiste una vida feliz, y sin determinar en qué consiste una vida feliz es imposible orientar la educación. Dada la vaguedad de esta afirmación (que todos aspiran a la felicidad), todo el mundo estará seguramente de acuerdo con ella (¿quién no aspira a una vida feliz?), pero el desacuerdo surgirá de inmediato cuando procedamos a concretar en qué consiste la felicidad. Aristóteles es consciente de esta dificultad y de hecho recorre y comenta los distintos bienes en que unos y otros cifran y han cifrado la felicidad: el placer, las riquezas, el poder y el reconocimiento social, la virtud, el saber. Toda una galería de tipos humanos y todo un muestrario de formas de vida. A pesar de ello, Aristóteles piensa que es posible avanzar hasta determinar razonablemente en qué consiste una vida feliz.

4. No debemos olvidar, por otra parte, que la palabra ‘felicidad’ se utiliza para traducir la palabra griega *eudaimonía*, y que hemos de ser muy cautos y precavidos cuando utilizamos aquella palabra al exponer la concepción aristotélica de una vida feliz. Aún recuerdo de mis años de estudiante que el Prof. Aranguren solía comentar que la palabra ‘felicidad’ nos resulta, decía él, o excesivamente solemne o excesivamente trivial. Yo añadiría que en la actualidad predomina la trivialización más absoluta y la irresponsabilidad más descarada en el uso de esta palabra: cualquier pequeño éxito puntual, cualquier regalo nimio, cualquier halago intranscendente hacen exclamar a cualquiera que eso le hace feliz, que se siente muy feliz e, incluso, que se siente «superfeliz». Cuando Aristóteles —los griegos, en general— hablaban de felicidad entendían que la felicidad es algo serio, y por eso hay que educar para ella; entendían que la felicidad se refiere a la totalidad de la vida: tiene que ver, no con situaciones ocasionales, sino con el *modo de vida* que uno lleva, no con acontecimientos puntuales, sino con *la vida entera*: como señala Aristóteles, recordando a Solón, sólo después ya de que uno se ha muerto es posible juzgar si su vida ha sido realmente feliz³.

5. La felicidad consistirá, por tanto, en un modo de vida adecuado al ser humano, en un modo de vivir digno y satisfactorio. Ahora bien, la única manera de determinar qué tipo de vida es la más adecuada para un ser humano consistirá, según Aristóteles, en analizar cuál es la actividad o actividades propias del ser humano, las que corresponden a las exigencias de nuestra naturaleza.

De manera general podemos contestar con Aristóteles que la actividad o la función propia del ser humano es vivir, pero no cualquier tipo de vida: también viven las plantas y viven los animales, pero su forma de vida es radicalmente distinta de la vida humana. Lo característico del ser humano es la inteligencia, la razón, y por tanto, la forma de vivir específicamente humana consistirá en

2 La discusión de esta temática se extiende a lo largo del libro primero de la *Ética a Nicómaco*, en particular, los cc. 1-9

3 *Et.Nic. 9-10, 1100a3-11.*

vivir racionalmente. Pero ¿en qué consiste este «vivir racionalmente» que es característico del ser humano y que constituye el fin último de la educación?

Tanto en la *Ética a Nicómaco* (I 13, 1102a26-3a10) como en la *Política* (VII 15, 1334b15 ss.), al referirse expresamente a los objetivos de la educación, Aristóteles distingue dos partes en la naturaleza humana, en tanto que es una naturaleza racional. Hay en el ser humano una parte *racional*, la razón o entendimiento, cuya función es el conocimiento, y hay además una parte *irracional*, aquella que corresponde a las pasiones y a los apetitos. Esta parte, aun siendo de suyo irracional, puede, sin embargo, «obedecer» a los dictados de la razón. Por tanto, para el ser humano «vivir racionalmente» tiene una doble vertiente: en primer lugar y como aspiración más elevada, vivir racionalmente consistirá en cultivar el conocimiento, en *ejercitar la actividad intelectual*; en segundo lugar, vivir racionalmente consistirá en *acomodar los deseos y las pasiones a los dictados de la razón*. A la primera de estas dos dimensiones corresponde la educación intelectual que se lleva a cabo mediante la enseñanza y el razonamiento; a la segunda de estas dimensiones corresponde la educación moral que se lleva a cabo mediante la formación del carácter.

II

La finalidad última de la educación es, por tanto, preparar a los individuos de modo que les sea posible llevar una vida digna y satisfactoria, de acuerdo con los criterios que acabamos de establecer. Pero, ¿por qué hay que educar? ¿por qué es necesaria la educación?

La primera respuesta que se nos ocurre para esta pregunta es una respuesta también obvia, y también fundamentalmente aristotélica: es necesario educar a los seres humanos porque *nuestra dotación natural es muy escasa*. Aristóteles afirma en la *Política* (y también en otros lugares de sus obras) literalmente que «*todo arte y educación vienen a completar lo que la naturaleza deja incompleto*» (VII 17, 1337a1-3). La escasez natural que nos aqueja en el ámbito del conocimiento es notoria y no necesita de argumentación: la experiencia muestra que a los seres humanos hay que enseñarles todo desde la infancia, hay que enseñarles a hablar, a leer y a escribir, a sumar y a restar, y así sucesiva y progresivamente hasta los conocimientos más complejos y los saberes más especializados. Como anteriormente he señalado, esta es la función de la educación intelectual, de la educación para el ejercicio de la actividad racional. La deficiencia natural en este ámbito es, pues, evidente y universalmente reconocida. Pero ¿en qué sentido y de qué manera nuestra naturaleza es deficiente e incompleta respecto de la otra parte de nosotros mismos, es decir, respecto de aquella parte irracional en que residen los apetitos y las pasiones?

Aristóteles tiene también una respuesta coherente y bien fundada a esta pregunta, una respuesta que se basa en su explicación de la praxis, en lo que hoy se denomina usualmente «teoría de la acción». Y, a mi juicio, un mérito importante de la teoría aristotélica de la acción consiste en que Aristóteles la elabora a partir de una consideración biológica de la naturaleza humana. Para Aristóteles va de suyo que la explicación de la praxis humana ha de tomar como punto de partida la explicación general de la praxis de los animales. Por eso, cuando pretende explicar las estructuras fundamentales de la acción, lo hace en tratados de biología y de zoología como, por ejemplo, en el tratado *Acerca del alma*, y muy particularmente en un pequeño y precioso tratado zoológico que se titula *Acerca del movimiento de los animales* (AMA en lo sucesivo).

En el AMA Aristóteles se pregunta cuáles son los principios y las causas de los movimientos de los animales (y por tanto, de los movimientos del ser humano), y concluye que son dos: el *cono-*

cimiento —es decir, el discernimiento— y el *deseo* (*órexis*). El esquema más elemental de acción sería, por ejemplo, el de un perro que anda suelto, *ve* agua (es decir, conoce, reconoce, discierne el agua), *desea* beber y *actúa* en consecuencia: va hasta donde está el agua y bebe. Así pues, el esquema más elemental de acción consiste en que (1) el conocimiento hace que el deseo se actualice y (2) el deseo, a su vez, desencadena la acción correspondiente⁴.

No voy a analizar pormenorizadamente el juego recíproco del discernimiento y del deseo. Sin discernimiento de los objetos del mundo la intencionalidad del deseo no se actualizaría, y a su vez, sin el deseo el conocimiento sería ineficaz: el conocimiento sin deseo no movería al animal, no podría determinar actividad alguna. El conocimiento y el deseo, por separado cada uno de ellos, son causa necesaria de la acción, y actuando conjuntamente son su causa suficiente. Recuerden una vez más el esquema elemental de acción que proponíamos: el perro ve agua, esta visión actualiza su deseo de beber y este deseo lo mueve a actuar.

El circuito de «conocimiento-deseo-acción» es, sin duda, más complicado, tanto en los animales como en el ser humano. Aristóteles sabe muy bien que a ese complejo mundo del deseo están asociados factores tan importantes como son *las pasiones* y las afecciones de *placer* y *dolor*. Ya en el *AMA* señala que «las partes orgánicas son dispuestas pertinentemente por las pasiones, las pasiones por el deseo y el deseo por la imaginación que, a su vez, se origina o por la sensación o por el pensamiento» (c.8, 702a18). El proceso es, pues el siguiente: *el conocimiento* hace que se actualice *el deseo*, el deseo moviliza *las pasiones*, y con las pasiones se disparan *las reacciones consiguientes*. ¿Y cómo son y actúan las pasiones?

1. Las pasiones, las reacciones emocionales —en tanto que son disposiciones naturales, biológicas— se extienden a lo ancho de un espectro o escala amplia que se prolonga hacia unos extremos difíciles de definir en su extremosidad. Así, por ejemplo, la reacción emocional ante un peligro amenazador puede ser desde un miedo inmovilizador hasta la más absoluta temeridad, pasando por todos los grados intermedios de la escala. Además de la escala de las pasiones, y asociada a ella, está la escala de las acciones, de las conductas iniciadas por la propia pasión. En el caso de los animales la variabilidad y desajuste en el espectro de ambas escalas es escasa o casi nula: las reacciones emotivas y las acciones correspondientes están reguladas instintivamente y, por tanto, están en gran medida prefiguradas por la naturaleza⁵. Ahora bien, en el ser humano no se da esta fijeza

4 La introducción del deseo como causa, y como causa última del movimiento de los animales, constituye una propuesta original y de largo alcance en la explicación de Aristóteles.

(a) En primer lugar, es una propuesta original. Aristóteles pretende encontrar una fuerza o *impulso interior* que sea a la vez radical y común a todos los animales, incluido el hombre. Para ello acuña el término *orexis* que traduzco como «deseo». Curiosamente (y curiosamente desde el punto de vista de la filosofía) Aristóteles es quien *utiliza por primera vez* el sustantivo *órexis* que no existe, por ejemplo, en Platón. Antes de Aristóteles existe el verbo *orégesthai*, y Platón lo utiliza, verbo que solemos traducir como «desear», y que originalmente significa «alargar la mano para coger algo», esforzarse por alcanzar y conseguir algo. Este «impulso desiderativo» forma parte de la estructura vital de todos los animales.

(b) La afirmación del deseo como impulso interno que determina a la acción es importante, además, porque por medio de ella Aristóteles reconoce y afirma *la intencionalidad de la acción*, pero tanto en el animal como en el ser humano. Este «alargar la mano», este dirigirse a los objetos del mundo es lo que distingue la conducta animal de los movimientos meramente mecánicos.

5 «La mayoría de los animales viven sobre todo guiados por la naturaleza, aunque en escasa medida son guiados también por los hábitos, mientras que el ser humano es guiado también por la razón que sólo él posee» (*Pol.* VII 13, 1332b2-5).

en las reacciones emotivo-conductuales. Los biólogos y los antropólogos suelen referirse a esta diferencia entre los animales y el ser humano señalando que en la naturaleza humana los instintos se han perdido definitivamente, se atrofiaron en un momento determinado de la evolución. Lo cierto, en cualquier caso, es que las reacciones emotivo-conductuales no están naturalmente prefijadas de modo inalterable en el ser humano, y por tanto, son susceptibles de desplazamientos, de desajustes y de ajustes dentro de la escala correspondiente. Pues bien, *los ajustes adecuados en esta escala no son otra cosa que los hábitos morales* o virtudes del carácter, mediante las cuales las reacciones emocionales y conductuales se sitúan en el «término medio». «La virtud ética —dice Aristóteles en *EN III 6*— se refiere a las acciones y a las pasiones, y en éstas se da el exceso, el defecto y el término medio» (1106b16-17).

2. Pero además de las escalas de las reacciones emotivo-conductuales está la escala correspondiente al placer y al dolor, escala que posee las mismas características que aquélla. Nuevamente hemos de señalar que en los animales la escala del placer y del dolor está naturalmente ajustada a la escala de las reacciones emotivo-conductuales, por una parte, y a la escala del bien, por otra parte: las acciones placenteras se orientan naturalmente al bien del animal. Este ajuste tampoco está prefijado en el ser humano. Por lo que se refiere a la educación moral del ser humano, *la escala del placer y del dolor es de capital importancia*, como no podía ser menos. La virtud moral, hemos visto, tiene que ver con las pasiones y con las acciones. En la *Ética a Nicómaco* Aristóteles insiste en que la virtud tiene que ver también con los placeres y con los dolores, y para mostrar que es así recurre a varios argumentos. Uno de ellos es tan simple como que «si las virtudes se refieren a las acciones y a las pasiones, y toda acción y toda pasión van seguidas de placer o de dolor, por esto mismo la virtud se ha de referir a los placeres y dolores» (*EN III 3*, 1104b13-16). Otro argumento, tan interesante como sugestivo, es el siguiente: «La virtud moral se refiere, ciertamente, a los placeres y dolores. En efecto, por causa del placer hacemos lo malo y por causa del dolor nos apartamos de lo bueno. De ahí la necesidad de haber sido *educados de cierto modo ya desde jóvenes*, como dice Platón, para poder *complacerse y dolerse con las cosas que conviene*. *En esto consiste, en efecto, la buena educación*» (*EN III 3*, 1104b9-13). Lo que en este texto nos dice Aristóteles es precisamente (1) que la escala del placer puede no estar ajustada adecuadamente a la escala del bien (el placer nos lleva a hacer lo malo, el dolor nos hace apartarnos de lo bueno) y (2) que la educación moral consiste precisamente en ajustar la escala de los placeres a la escala de los bienes. «Para las acciones —dice más adelante— no es de poca importancia *el complacerse y el contristarse bien o mal*» (1105a6-7).

3. La educación moral tiene como objetivo, por consiguiente, ajustar de manera adecuada estas tres escalas de modo que nuestras acciones, nuestras reacciones emocionales y nuestra experiencia de placer y dolor se sitúen en el punto adecuado, *en concierto y coincidencia con lo marcado en la escala del bien*. ¿Y qué ocurre con la escala del bien? Porque resulta que ya desde nuestra propia constitución biológica, pasando por las ofertas culturales con que nos encontramos y por la memoria de nuestras propias vivencias individuales, toda nuestra experiencia pone de manifiesto que hay una pluralidad de bienes y que la propia noción de bien no es unívoca. Hay que hablar también, por tanto, de un espectro o *escala de los bienes*. ¿Y quién fija el orden y los ajustes en esta escala? La respuesta de Aristóteles es que esta tarea corresponde a la «prudencia», es decir, al discernimiento moral, a la parte racional en su dimensión práctica. A la razón le corresponde, pues, fijar los puntos adecuados en la escala de lo bueno, y a la educación moral, mediante la formación

de los hábitos, le corresponde acompañar el resto de las escalas (acciones, pasiones, placer y dolor) a los puntos fijados en la escala de los bienes⁶.

III

Tras analizar las dos primeras de nuestras preguntas (¿para qué, y por qué hay que educar?), pasemos ya a la tercera de ellas: ¿Cómo se ha de educar?

Al igual que en el caso de las dos preguntas anteriores, esta tercera pregunta ha de responderse también, según Aristóteles, atendiendo a la propia naturaleza del ser humano. En el libro VII de la *Política* Aristóteles señala que los tres factores fundamentales que inciden en la educación son «la naturaleza, el hábito y la razón» (VII 13,1332a38 ss.). La naturaleza —es decir, el temperamento y las dotes e inclinaciones naturales de los educandos— constituyen un factor muy importante para el éxito de la educación, pero se trata de una condición previa que escapa, en principio, a la acción del educador. Quedan, pues, como factores decisivos *el hábito* (la formación de hábitos) y *la razón* (es decir, la docencia o instrucción). Más adelante, en el capítulo siguiente, Aristóteles reinicia la cuestión de la educación del siguiente modo:

«Ya hemos explicado anteriormente que se requiere naturaleza, hábito y razón, y de estos puntos hemos definido ya cuál debe ser la naturaleza de los ciudadanos. *Nos queda considerar si la educación ha de comenzar por la razón o por el hábito.* Ambos deben estar entre sí en la mejor armonía, pues es posible que la razón no atine con el mejor objetivo y que los hábitos produzcan un extravío semejante.

Una cosa, al menos, es evidente: que, como en los demás casos, la generación procede de un principio, y el fin de algunos principios puede referirse a otro fin. Ahora bien, en nosotros *la razón y la inteligencia son el fin de la naturaleza*, de modo que a ellas deben ordenarse la generación y la formación de los hábitos. En segundo lugar, lo mismo que el alma y el cuerpo son dos, hallamos también que las partes del alma son dos, la irracional y la dotada de razón, y que son dos las disposiciones respectivas de estas, el deseo y la razón. *Y lo mismo que el cuerpo es anterior en la generación al alma, también la parte irracional es anterior a la dotada de razón.* La prueba de ellos es que los niños pequeños, aun los recién nacidos, tienen animosidad [sc. genio, voluntad y apetito, y en cambio el razonamiento y la inteligencia sólo se desarrollan en ellos al avanzar en edad.

Por tanto, el primer lugar, el cuidado del cuerpo debe ser anterior al del alma, y ha de ir seguido de la educación de los deseos; y ciertamente, la educación del deseo está ordenada a la inteligencia, y el cuidado del cuerpo al alma» (VII 15,1334b6-28).

El texto es suficientemente claro y expresivo y, por tanto, me limitaré a ofrecer un breve comentario sobre él.

6 Todo esto aparece expresado tan rigurosa como concisamente en la propia *definición de la virtud moral* que dice lo siguiente: la virtud moral es (1) «un hábito de la elección», por tanto es un hábito de la articulación del discernimiento y el deseo, (2) «que consiste en un término medio relativo a nosotros», podemos decir que consiste en el ajuste apropiado a nuestro caso entre pasiones y acciones, placer y dolor, (3) ajuste, añade Aristóteles, «determinado por una razón o medida, aquélla con la que realizaría el ajuste el hombre prudente» (III 6, 1106b35-7a2).

1. En primer lugar, obsérvese que inmediatamente después de formular la pregunta acerca de si la educación ha de comenzar por la formación de hábitos o por la persuasión mediante razonamientos, Aristóteles insiste en que *los hábitos y la razón han de estar en perfecta armonía entre sí*. Esta afirmación aristotélica se corresponde con las indicaciones que hemos hecho anteriormente al hablar del «ajuste» entre la escala del bien (que ha de ser determinada por la razón) y las escalas de las emociones y de los placeres y dolores (que han de ser ajustadas a aquella mediante la formación de los hábitos correspondientes).

2. En segundo lugar, ha de subrayarse cómo Aristóteles recurre, una vez más, a la estructura propia de la naturaleza humana, considerándola en este caso, no sincrónicamente, sino diacrónicamente, es decir, atendiendo al proceso natural del desarrollo de los seres humanos. Es el propio desarrollo natural del ser humano el que determina el sentido de la educación, y lo determina doblemente. (1) En primer lugar, lo determina estableciendo *una ordenación jerárquica* en cuanto a los objetivos de la educación: la educación del cuerpo ha de ordenarse a la educación del alma, y en el alma, la educación de la parte irracional ha de ordenarse a la de la parte superior, a la inteligencia o razón cuyo ejercicio constituye el fin último en la naturaleza humana. (2) Además y en segundo lugar, el curso natural del desarrollo humano determina *el orden y el modo* de la educación: puesto que en el niño no está aún desarrollada la razón, su educación moral no puede llevarse a cabo desde el principio mediante razonamientos, es inadecuado intentar persuadirlo apelando a argumentos y razones. La pregunta inicial del texto (*¿la educación ha de comenzar por la razón o por el hábito?*) ha de contestarse diciendo que la educación *comienza por la formación de los hábitos* para posteriormente, y en la medida de lo posible, *reforzarlos por medio la razón*.

Esta es la postura de Aristóteles, expresada también con contundencia y sin ambigüedades en la *Ética a Nicómaco* del siguiente modo:

«El llegar a ser buenos piensan algunos que es obra de la naturaleza, otros que del hábito, otros que de la instrucción. En cuanto a la naturaleza, es evidente que no está en nuestras manos, sino que por alguna causa divina sólo la poseen los verdaderamente afortunados; el razonamiento y la instrucción quizás no tienen fuerza en todos los casos, sino que requieren que, como la tierra destinada a alimentar la semilla, el alma del discípulo haya sido *modelada* previamente por los hábitos de modo que se deleite y aborrezca debidamente, pues *el que vive según sus pasiones no prestará oídos a la razón* que intente disuadirle, ni aun la comprenderá, y al que tiene esta disposición *¿cómo persuadirlo para que cambie?* *En general, la pasión no parece ceder ante el razonamiento, sino ante la fuerza*. Es preciso, por tanto, que el carácter sea de antemano apropiado de alguna manera para la virtud, y ame lo noble y rehuya lo vergonzoso» (X 9,1179b20-31).

IV

Esta posición de Aristóteles respecto de la articulación de los hábitos y de la razón en el proceso educativo nos conduce finalmente a la última de nuestras preguntas: *¿a quién* corresponde educar?

En efecto, la posición de Aristóteles, por lo que se refiere a la educación moral, parece colocar la tarea educativa en una situación doblemente paradójica. (1) Por una parte, hemos podido constatar que los hábitos, las costumbres, han de acomodarse a la razón, pero nos vemos obligados a reconocer que tales hábitos han de formarse cuando el razonamiento no se ha desarrollado todavía

suficientemente en el individuo: he aquí la primera paradoja. (2) Por otra parte, Aristóteles reconoce que «el razonamiento y la instrucción quizás no tienen fuerza en todos los casos»⁷, que «la pasión no parece ceder ante el razonamiento, sino solamente ante la fuerza», lo cual nos lleva a una segunda paradoja: que la persuasión mediante la razón parece sustituirse por el uso de la violencia.

La salida a esta situación doblemente paradójica solamente es posible si cabe encontrar una instancia que reúna las tres siguientes condiciones: (1) ha de ser *racional*, (2) ha de ser *exterior al educando*, puesto que la capacidad racional no se ha desarrollado aún suficientemente en él, y, en fin, (3) ha de estar *dotada de fuerza coercitiva*. Ahora bien, afortunadamente existe tal instancia, según Aristóteles, y no es otra que *las leyes*. Aristóteles lo expresa del siguiente modo en la *Ética a Nicómaco*:

«Pues bien, si como se ha dicho, para llegar a ser un hombre bueno uno tiene que haber sido bien criado y acostumbrado, y después vivir de este modo, entregado a buenas ocupaciones, y no hacer ni contra su voluntad ni voluntariamente lo que es malo, todo esto no será posible más que para los que vivan *conforme a algún tipo de inteligencia y de orden recto que disponga de fuerza*; ahora bien, las órdenes del padre no tienen fuerza ni capacidad para obligar, ni en general las de ningún hombre solo, a menos que sea rey o algo semejante; en cambio, *la ley tiene fuerza* para obligar, a la vez que *es razón* que dimana de cierta forma de prudencia o inteligencia» (X 9,1180a14-22).

Lo primero que cabe señalar es que en esta propuesta aristotélica hay mucho de herencia platónica. En efecto, platónica es la concepción de *la ley como expresión de la razón*, concepción que Aristóteles formula con gran expresividad al caracterizar la ley como «razón sin deseo»⁸. Y platónico es también el *atribuir a la ley una función esencialmente educadora*, a través de la persuasión y del castigo.

Además, esta propuesta aristotélica nos facilita la respuesta a la última de nuestras preguntas: ¿a quién corresponde educar? La respuesta aristotélica (proclamada también por Platón con anterioridad) es que la educación constituye *una competencia irrenunciable del estado*, de la comunidad política como tal. Por eso, recuerden Vs., comencé mi exposición diciendo que «para Aristóteles la educación no es otra cosa que la formación integral del individuo humano en el seno de una comunidad política».

En esta cuestión de la educación se muestra, por lo demás, la conexión estructural entre la ética y la política que es característica del pensamiento aristotélico. Esta conexión se basa en dos convicciones fundamentales: (1) en primer lugar, que el fin último de la vida humana es uno y el mismo, tanto desde la perspectiva del individuo como desde la perspectiva del estado, y este fin, como hemos señalado con anterioridad, no es otro que procurar que los individuos-ciudadanos puedan vivir de un modo digno y satisfactorio, es decir, y en último término, que les sea posible llevar una vida feliz; (2) en segundo lugar, que esta forma de vida digna y satisfactoria solamente puede conseguirse en el seno de una sociedad política, es decir, integrado en el marco de una vida ciudadana.

7 La expresión «el razonamiento y la instrucción» (*lógos kai didaché*) es una endfádis: se refiere a *la instrucción oral*, mediante consejos y razonamientos.

8 «El que defiende el gobierno de la ley defiende el gobierno exclusivo de la divinidad y de la razón, mientras que el que defiende el gobierno de un hombre añade un elemento animal, pues no otra cosa es el apetito, y la pasión pervierte a los gobernantes y a los mejores de los hombres. La ley es, por consiguiente, *razón sin deseo (noûs áneu orexeos)*» (*Política* III 16,1286a28-32. Cf. también, *EN* X 10, 1180a21).

Al estado corresponde, pues, la función educadora a través de las leyes. Pero, además, y dada la importancia de la educación, al estado (al legislador) le corresponde establecer también *leyes específicas* que regulen el proceso educativo desde la infancia. Al igual que Platón, Aristóteles alaba a aquellos estados que se preocupan por la educación de sus ciudadanos, muy particularmente a Esparta (aunque, como señalaré después, Aristóteles no está de acuerdo con la orientación de la educación espartana). Por el contrario, muestra su desacuerdo con aquellos estados, como la propia Atenas, que se desentienden de la educación, como si se tratara de un asunto puramente privado.

Aristóteles dedica la última parte del libro VII y todo el libro VIII de la *Política* a señalar, a grandes rasgos, los principios que han de tenerse en cuenta para una regulación adecuada de la educación. En cuanto a los contenidos de la misma, asume en líneas generales el tipo de educación y los contenidos socialmente establecidos en la práctica educativa ateniense que incluía la *Gimnasia* o educación física, las *Matemáticas* elementales y las *Humanidades*, incluida la formación musical, a la cual le concede Aristóteles una gran importancia para la formación del carácter y para la vida posterior en la edad adulta.

Entre los principios generales que establece Aristóteles respecto de la educación me referiré solamente a tres que me parecen especialmente interesantes para nosotros.

1. El primero de estos principios es que la educación ha de ser *pública y la misma* para todos los ciudadanos. La argumentación aristotélica al respecto es doble y se halla formulada del siguiente modo:

«Puesto que el fin de toda la ciudad es uno, es claro que también la educación ha de ser una y la misma para todos los ciudadanos, y que el cuidado de ella debe ser cosa de la comunidad y no privada, como lo es en estos tiempos en que cada uno se cuida privadamente de sus propios hijos y les da la instrucción particular que le parece. El entrenamiento en lo que es común ha de ser común. Al mismo tiempo, tampoco debe pensarse que ningún ciudadano se pertenece a sí mismo, sino que todos pertenecen a la ciudad, puesto que cada uno es una parte de ella, y el cuidado de la parte debe naturalmente orientarse al cuidado del todo» (VIII,1,1337a21-31).

En este texto se proponen dos argumentos. El primero de ellos se basa en que «el fin de toda la ciudad es uno». Obsérvese que no se habla de la «unidad del estado», sin más, sino de *la unidad del fin* del estado. El fin del estado es uno genéricamente: la «vida buena» de los ciudadanos⁹, y es también uno específicamente, en la medida en que esa «vida buena» se define y se expresa en la constitución (*politeía*) propia de cada estado. Por tanto, *es el modo de vivir acuñado constitucionalmente el que exige que todos reciban el mismo tipo de educación*. El segundo de los argumentos propuestos se basa, por su parte, en la pertenencia de todos los ciudadanos a la ciudad. Aunque el modo en que se expresa la relación entre los individuos y el estado provoca seguramente nuestro desacuerdo, esta argumentación apunta a un objetivo en el cual muchos estaríamos seguramente de

⁹ No se trata, pues, de ninguna concepción «colectivista o «estatista», en la cual los ciudadanos quedarían subordinados al estado como ente con fines propios, al margen del bienestar de los ciudadanos mismos. En la *Política* se dice expresamente: «es obvio que la mejor constitución es necesariamente aquella cuyo ordenamiento hace posible que cada ciudadano prospere más y viva felizmente» (VII 2, 1324a23-5).

acuerdo, a saber, *la integración de los ciudadanos* en la comunidad política en la que viven y a la cual pertenecen. Esta integración favorece la unidad de los ciudadanos, y constituye algo valioso, tanto para el propio estado como para los ciudadanos individualmente considerados. En la *Política* II,5, Aristóteles insiste en que «el estado es una multiplicidad que ha de unirse y *constituir una comunidad mediante la educación*» (1263b36-7).

2. El segundo principio general a que quiero referirme es la conveniencia de que *la educación se acomode a los principios constitucionales* del estado. Aristóteles se refiere a esta conveniencia en distintas ocasiones¹⁰. El texto más directamente referido a este principio es el siguiente:

«Nadie discutiría que el legislador debe ocuparse principalmente de la educación de los jóvenes y, en efecto, en las ciudades en que esto no se hace resulta dañada la constitución (o: el régimen: *politeía*). *Ha de educarse con vistas a cada constitución* pues el carácter propio de cada una de estas es lo que suele conservarlas y lo que las establece inicialmente. Por ejemplo, el carácter democrático preserva la democracia, y el oligárquico la oligarquía. Y es que el carácter mejor es siempre causa de una constitución mejor» (VIII 1, 1337a11-18).

«Ha de educarse, en cada caso, con vistas a la constitución». Esta importante afirmación aristotélica podría interpretarse (y ha sido a veces interpretada) como una máxima de realismo político, incluso de maquiavelismo: la mejor manera de preservar un régimen cualquiera es inculcar a los ciudadanos desde su infancia, algo que siempre han procurado hacer todas las dictaduras y tiranías. Pero no es necesario interpretarlo así o, al menos, no meramente así. En primer lugar, ha de tenerse en cuenta la noción griega, y específicamente aristotélica, de constitución. Con la palabra ‘constitución’ traducimos la palabra griega *politeía*, que a veces se traduce también como ‘régimen’. *Politeía* es, ciertamente, la constitución, pero no en un sentido meramente jurídico. La palabra significa también la ciudadanía, el conjunto de los ciudadanos en cuanto que comparten un conjunto de valores y de formas de vida. Y en tanto que constitución, es precisamente *la expresión de esos valores y de esa forma de vida* con los cuales los ciudadanos se identifican. En segundo lugar, no ha de olvidarse que en este contexto Aristóteles piensa en la posibilidad de mejorar los regímenes políticos, como muestra su última afirmación según la cual «el carácter mejor es siempre causa de una constitución mejor»¹¹.

10 Cf. *Pol.* I 13, 1260a15-21, donde se refiere, además, a la educación de las mujeres. También, *Ret.* I 5, 1361a8-12.

11 En *Pol.* V 9, 1310a12-25 encontramos un texto paralelo en el cual (a) se hace referencia explícita a la importancia de educar en los principios constitucionales para asegurar la duración del régimen y (b) se hace referencia también expresa y únicamente a la oligarquía y la democracia. A pesar nuevamente de su apariencia de maquiavelismo, creo que un juicio ponderado acerca de ambos textos (este y el citado en la exposición) debe tener en cuenta que para Aristóteles *garantizar la perduración de un sistema político es inseparable de su mejoramiento*. En efecto,

1. La oligarquía se caracteriza por el dominio de los ricos sobre los pobres, y la democracia se caracteriza por el dominio de los pobres sobre los ricos, de modo que en ambos sistemas se produce un enfrentamiento entre ambas partes y una radical fractura social: en la medida en que se trata de formas injustas de gobierno, la parte gobernante tiende a excluir del gobierno a la otra parte y, en general, a negarle sus derechos como ciudadanos. Y en esta tendencia suele originarse su inestabilidad y finalmente su ruina.

2. El mantenimiento de estos sistemas exige, por tanto, *reducir las distancias* entre ambos grupos sociales, superando su enfrentamiento, *lo cual exige mejorar el propio régimen*. Y este mejoramiento no sería otra cosa que transformarlos finalmente en los regímenes justos correspondientes, en aristocracia y en ‘*politeía*’ respectivamente. (Sobre esta cuestión pueden verse las observaciones de Randall R. Curren en: *Aristotle on the Necessity of Public Education*. New York, 2000, pp. 100 ss.).

En todo caso, la propuesta aristotélica de educar de acuerdo con los valores constitucionales, y con vistas a su fortalecimiento y expansión, constituye un principio de notable importancia y que no puede por menos de afectarnos, en la medida en nos plantea la cuestión muy actual de si el estado (y piénsese en un estado democrático como el nuestro) puede tolerar e, incluso, sufragar una enseñanza contraria a los propios principios y a los valores constitucionales. Esta cuestión tiene, sin duda, muchos aspectos y perfiles, uno de los cuales tiene que ver con el ideal de una educación orientada en el cosmopolitismo. Se trata de una cuestión de envergadura que merece, sin duda, una profunda y sincera reflexión.

3. El tercer principio de la pedagogía aristotélica que quiero comentar finalmente es que la educación *ha de orientarse fundamentalmente a la paz y al ocio*. Aristóteles lo propone de la siguiente manera:

«Por otra parte, la vida toda se divide en trabajo y ocio, en guerra y paz. Y de las acciones, unas son necesarias y útiles y otras son honrosas [bellas, buenas en sí mismas: *kalá*], y también aquí tiene que existir la misma división que en las partes del alma y sus actividades; la guerra existe en vista de la paz, el trabajo en vista del ocio, y en general, las acciones necesarias y útiles en vista de las que son honrosas. El político deberá, pues, legislar teniendo en cuenta todo esto, tanto por lo que se refiere a las partes del alma como a sus actividades respectivas, pero sobre todo teniendo en cuenta las mejores y los fines. Y lo mismo si se trata de las diferentes clases de vida y de acciones. Es preciso, en efecto, poder trabajar y llevar a cabo las acciones necesarias y útiles, pero más todavía las honrosas. *Tales son los objetivos que deben perseguirse al educar a los niños y a las demás edades que necesitan educación*» (*Política* VII 14, 1333a30-b5).

Esta propuesta aristotélica de «educación para la paz y para el ocio» ha de entenderse en el marco de las siguientes consideraciones.

(a) Desde el punto de vista de su contexto histórico ha de tenerse en cuenta que se trata de *una alternativa radical a la concepción espartana* de la educación. Anteriormente he señalado que Aristóteles alaba a Esparta por ser un estado que se preocupa de la educación de sus ciudadanos, y he señalado también que, sin embargo, no está de acuerdo con la orientación de la educación espartana. La razón de este rechazo es que la educación en Esparta se orienta exclusivamente a preparar a los ciudadanos para la guerra, de modo que los espartanos no están preparados para otra cosa que para guerrear. El resultado es que no saben qué hacer en tiempos de paz, ni saben tampoco cómo emplear su tiempo en actividades honrosas, nobles y satisfactorias.

Esta crítica a la constitución y a la educación espartanas, por orientarse a la guerra, fue hecha ya por Platón en el libro primero de las *Leyes*, al señalar que una buena constitución no debe proponerse como bien supremo y como fin último la guerra, sino la paz y la concordia. Aristóteles añade a esta reflexión de Platón la conveniencia de educar, además, para el ocio.

(b) por último, ha de tenerse en cuenta el sentido en que Aristóteles habla del ocio. El ocio para Aristóteles no consiste simplemente en no trabajar, no consiste en no hacer nada, en matar el tiempo como un holgazán. Este no es, ni podría ser en ningún caso, el ideal aristotélico de vida ya que, como enfatizábamos al principio, la vida es praxis, es quehacer, es actividad. Por eso, en el texto que hemos leído, Aristóteles no distingue entre actividad e inactividad, sin más, sino entre

actividades necesarias (como el trabajo) y actividades nobles. *El ocio es aquel tiempo en que quedamos libres para realizar actividades nobles y placenteras*. Naturalmente, las actividades nobles y placenteras tienen que ver, en su conjunto, con lo que nosotros llamamos actividades culturales, actividades que Aristóteles vincula con el ejercicio de la actividad racional que constituye el fin último de la naturaleza humana. A esta demanda responde una educación humanística en sentido amplio, y de ahí que esta sea la orientación fundamental de la propuesta educativa de Aristóteles.

Seguramente no nos queda otro remedio que lamentar e, incluso, escandalizarnos de que Aristóteles reservara este tipo de educación —libre o liberal— para los ciudadanos libres, excluyendo de ella a los esclavos. Sin embargo, y al margen de este desatino, la propuesta aristotélica resulta de sumo interés en nuestros días, en la medida en que nos acercamos a una denominada «civilización del ocio», en la cual el tiempo libre de los trabajadores y la esperanza de vida de los que ya no trabajan tienden afortunadamente a ampliarse. También desde esta perspectiva Aristóteles supo comprender las implicaciones de aquella idea, aparentemente trivial, con que comenzábamos la exposición: la idea de que *educar es educar para la vida*.

