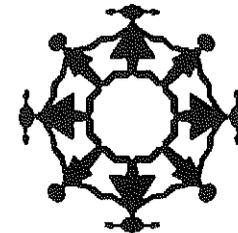


Conrad Vilanou
Eulàlia Collelledemont
(Coords.)

Àngel Moreu - Eloi Collelledemont - Javier Laspalas
Concepción Naval - Begonia Román - Buenaventura Delgado
Sonia Miguel - Salvi Turró

HISTORIA DE LA EDUCACIÓN EN VALORES

Volumen I



Desclée De Brouwer

5.

Aristóteles y sus propuestas de educación moral

Concepción Naval

Reconstruir el pensamiento aristotélico en lo que se refiere a la Educación Moral es problemático dadas las lagunas y vacíos patentes en la obra del Estagirita. En primer lugar, padecemos la pérdida de tratados importantes para esclarecer el pensamiento político de Aristóteles, junto con otro diálogo suyo (*De la educación*) que nos permitiría conocer mejor las relaciones de su pensamiento con el de Platón. En segundo lugar, están las dificultades que presenta la interpretación del texto de la *Política*. Sus ideas pedagógicas están expuestas principalmente en la *Política* y en la *Ética a Nicómaco*, donde, sin embargo, queda incompleta su exposición, pero también se pueden encontrar referencias de gran interés en la *Retórica* y la *Poética*.

Recoge principios de la tradición griega y de Platón, aunque señalando muchas observaciones y sugerencias de carácter concreto y de gran penetración. Algunos puntos básicos en su teoría, que clarifican la cuestión de la educación moral (de la educación en general) y a la vez resaltan lo que es aportación suya son: 1) las dos direcciones básicas del proceso educativo (el cultivo de la inteligencia o aspecto teórico y la formación del carácter) y la interrelación que existe entre ambas; y 2) las tres fuentes o condiciones de la educación y su interpenetración: naturaleza,

hábito y razón. La vertiente social o política de la educación también es esencial en su planteamiento, pero aquí no será objeto de estudio.

El concepto aristotélico de *paidéia* se ha elaborado lentamente en un esfuerzo que arranca de la *naturaleza* y se remata en el *lógos*. Así, la vida del hombre puede concebirse como un largo recorrido encauzado entre estos dos límites. La *paidéia* debe vencer la dificultad de armonizarlos. El deseo natural de trascenderse y de mejorar, que todo hombre posee, se halla íntimamente vinculado a la aspiración, también natural, a la felicidad (*eudaimonía*). Para Aristóteles, el fin último de la educación es la felicidad, pero para alcanzarla es necesario aprender previamente a *vivir bien*: a actuar conforme a la naturaleza humana, conforme al modo de ser propio del hombre. En esto consiste la virtud (*areté*), que garantiza la felicidad. La *paidéia* otorga al que la posee la felicidad, que es patrimonio exclusivo de los hombres virtuosos y se fundamenta, antes que en la capacidad de elección del individuo, en la posibilidad de alcanzar la mayor plenitud posible de la propia naturaleza mediante el propio obrar.

1. Direcciones del proceso educativo

La *Física*, el *De Anima* y la *Metafísica* nos presentan el punto de vista aristotélico del mundo fenoménico como un mundo basado en la naturaleza. Su concepto de naturaleza asume un carácter teleológico: la naturaleza en tanto que operante y dotada de finalidad. Ésta consiste según Aristóteles en el *bien* (*kalón*): aquello hacia lo que tienden todas las cosas (*Ética a Nicómaco*, I, 1, 1094 a). La misión del hombre consiste en encontrar su bien y en obrar con vistas a su realización; en el transcurso de semejante proceso el hombre se realiza a sí mismo y confiere significación y finalidad a su vida. Así, para Aristóteles, la vida misma es una búsqueda constante que asume un permanente carácter educativo.

Aristóteles examina este proceso educativo en la *Ética* y en la *Política* —dos obras complementarias, por otro lado, para comprender el mundo humano—. Pero su teoría educativa, que se explicita de algún modo en esas obras, está basada en los necesarios cimientos echados en las obras que

trataban del mundo natural y sobrenatural. Comienza con una investigación psicológica del hombre, y sobre ésta asentará su pensamiento acerca de la educación. Dos son los focos naturales de estos estudios: el hombre y la sociedad. La *Ética* considera al hombre en tanto que individuo, y la *Política*, en su calidad de miembro de un Estado, de una sociedad.

En Aristóteles, finalidad y bien coinciden, hasta el punto de afirmar que el bien es el fin de las acciones humanas, puesto que en todas ellas se busca siempre una razón de bien. Y dado que el bien que se busca por sí mismo y la felicidad coinciden, lo importante será determinar cuál es el bien propio del hombre o en qué consiste la felicidad; pero ésta no es tarea fácil ya que un mismo hombre sitúa la felicidad en una cosa u otra, según las circunstancias (*Ética a Nicómaco*, 6, 1096a).

Desde estas bases, Aristóteles llega a la conclusión de que en el alma es preciso distinguir tres aspectos distintos: la nutrición, el apetito y el intelecto. La nutrición designa las funciones del alma vegetativa —los procesos básicos que sostienen la vida biológica— y como son funciones no controladas conscientemente, revisten un interés educativo escaso o nulo. El apetito y el intelecto, por el contrario, son constante preocupación consciente del hombre; indaga acerca de sus operaciones y son el verdadero tema del desarrollo educativo.

El bien es para el hombre, precisamente, el ejercicio armonioso del apetito y el intelecto, de acuerdo con el funcionamiento racional del alma. Aristóteles llama a esta operación específica con el término tradicional de *areté*, traducido aquí como *virtud*. Como hemos visto, el tema esencial de la historia de la educación griega es el concepto de *areté*, que se remonta a los tiempos más antiguos. Se puede decir que en su primera y más general definición del bien humano, Aristóteles utiliza la palabra *virtud* en sentido amplio, incluyendo la virtud moral (*areté*), la sabiduría práctica (*phronesis*) y la sabiduría teórica (*sophía*) sin aludir a ninguna de ellas explícitamente (Bossi de Kirchner, 1984/85). Dentro del obrar del hombre, sólo es propio suyo el obrar conforme a razón. Si en cualquiera que obra, su perfección como agente reside en la perfección de su obra, “lo propio del hombre como ser activo es el acto psíquico con-

forme a razón", lo propio de quien al obrar persigue el bien "será la actividad del alma dirigida por la virtud" (Galino, 1973: 218-219). No es feliz quien duerme, sino quien actúa de acuerdo con su naturaleza. La actuación presupone el *ethos*, del que emana de algún modo. Así como la felicidad no es inactividad, la virtud, que es la manera justa de actuar para alcanzar la felicidad, tampoco puede ser reposo, sino ejercitación, energía.

Aristóteles aporta una doctrina de las facultades y su subordinación teleológica, que sirve de introducción a la teoría pedagógica en la *Política* (*Política*, IV, 13, 1334, b 14-28). ¿Cuál es esa jerarquía natural de las facultades humanas? ¿En qué orden se desarrollan naturalmente? Si tenemos en cuenta que la educación busca hacernos aptos para vivir felices, desarrollará en el hombre, en consecuencia, el cuerpo para el alma; en el alma, la parte irracional para la parte racional; y en la parte racional, cultivará sobre todo la razón teórica, conduciéndola poco a poco por el entendimiento y por la ciencia hacia esa alta sabiduría de la inteligencia. Este progreso de la razón se lleva a cabo gracias a la influencia y la ayuda del maestro (*Ética a Nicómaco*, II, 1, 1103 a 15).

De todas las enseñanzas, ocuparán el primer rango las que se dirijan de manera más directa a las virtudes intelectuales y las formen mejor. En la base de la escala está la gimnasia, que tiene por objeto el cuerpo. En un lugar intermedio se sitúa la música, que se dirige a la parte irracional del alma, a los sentimientos; en la práctica, ayuda más a la formación de las virtudes morales. Es necesario distinguir en esta parte irracional del hombre dos aspectos: uno vegetativo que no está bajo la dependencia de la razón, y otro que sin ser la razón participa de ella en una cierta medida, pues puede comprenderla, obedecerla, como también contradecirla; éstos son los deseos, los instintos, las tendencias. A ese conjunto de ímpetus Aristóteles los reúne generalmente bajo el nombre de: el corazón, el carácter (*Ética a Nicómaco*, I, 13, 1102 a 17 ss.).

El bien, siendo una actividad racional, consiste, en parte, en el ejercicio de la razón misma, y también en la sumisión de esa última parte irracional descrita a la razón. La felicidad, por tanto, se obtiene principalmente por las virtudes intelectuales que reglan el ejercicio de la razón

y de modo subordinado por las virtudes morales que disponen al apetito a someterse a la razón (*Ética a Nicómaco*, I, 13, 1103 a 2-5 y también X, 7 y 8, 1178 a 5-9).

La felicidad, no se funda exclusivamente en el conocimiento del bien, que, además, puede ser diferente para hombres diferentes. Precisamente la doctrina del alma como forma de un organismo vivo explica la conclusión de Aristóteles de que la *felicidad* será una realización del alma. No excluye el cuerpo en su consideración, sino que simplemente insiste en que la *felicidad* implicará al ente viviente en su aspecto funcional más que en sus aspectos puramente estructurales o materiales. La felicidad es a la vez el fin del individuo y el del Estado (*Política*, IV, 3, 1325 b 31-33) y la que asigna su objetivo a la educación. Hay que tener en cuenta aquí que el fin, para Aristóteles, no es tanto algo que está "al final", atrayéndonos, como algo que está al principio, animándonos. Como principio, no está objetivamente fuera de nosotros imponiéndose, sino en nuestro interior, exponiéndose. Tampoco lo perseguimos porque nos vence, sino porque nos convence.

La figura señera del filósofo de Estagirita apunta hacia un sistema educativo que pretende desarrollar y cultivar todas las partes integrantes de la naturaleza humana; esboza así una educación integral. De acuerdo con las dos facultades racionales, el perfeccionamiento educativo puede estructurarse en dos grandes direcciones: a) la que se produce en el orden de la *inteligencia* (*De Anima*, 417 b 15); y b) la que pertenece al orden de la *voluntad*. Así se apuntan los aspectos fundamentales de la educación (Galino, 1973: 204): 1) El *cultivo de la inteligencia*, que comprende y rebasa nuestro concepto moderno de instrucción; y 2) La *formación*, entendida como formación moral. La educación entonces se dirige a la *areté*.

Estos dos aspectos están unidos y responden a un concepto de educación integral. Son complementarios en cuanto tienden a la realización del doble constitutivo del ideal de la vida. La formación del carácter, de hecho, es base para el cultivo de la inteligencia. Cuando se han formado buenos hábitos y se ha desenvuelto una buena naturaleza, esta obra puede completarse por el trabajo teórico de la instrucción. Ésta es la labor de la educación.

Aunque considera que la *areté* es una, en la *Ética a Nicómaco*, Aristóteles distingue diversos tipos de virtudes que se corresponden con las diversas facultades o potencias del hombre. Las virtudes se dividen, según el Estagirita, en éticas y dianoéticas. Las virtudes dianoéticas tienen un carácter intelectual y se relacionan con la parte racional del alma humana y, a su vez, se dividen en dos grupos: unas perfeccionan el entendimiento teórico y otras el entendimiento práctico. Las primeras, que se corresponden con los distintos tipos y grados de conocimiento, son: la de los primeros principios (*nous*), la de la ciencia (*epistéme*) y la de la sabiduría (*sofía*). El entendimiento práctico es regido por dos virtudes fundamentales: el obrar moral depende de la prudencia (*phrónesis*), mientras que la producción técnica depende de la *téchne*, el *ars* ('arte') en la terminología latina. Las virtudes éticas perfeccionan la parte no racional del alma humana: a los sentidos, en el caso de la templanza (*sophrosyne*) y la fortaleza (*andreía*); y a la voluntad, en el caso de la justicia (*dikaíosyne*).

1.1. Formación del carácter. Interrelación de la formación intelectual y moral

Paralelamente a la cuestión de la formación intelectual surge la de la formación moral. En esta segunda dimensión, la educación se aplica a la realización del ideal de la vida en el orden práctico: la virtud. En este proceso educativo se habitúa a obrar conforme a la justa apreciación de la vida. El término de este tipo de educación es la ejercitación de la virtud de la prudencia, que capacita al hombre para la justa valoración de los actos de la voluntad y también para su recto ejercicio. Pero no está del todo escindida de elementos intelectuales, a los que, por el contrario, de algún modo integra. Consiste en un estado de la voluntad y a un mismo tiempo supone un conocimiento.

El hombre bueno es el que cumple bien la actualización de su función peculiar (Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, I, 7, 1098 a 14-15). La cumple bien y noblemente. Este adverbio apunta sin duda al carácter moralmente recto de su actuar. Un hombre moralmente bueno es aquél que muestra excelencia en la realización de su naturaleza humana como un

todo. Lo moral no es un aspecto parcial de la vida humana, sino que afecta a la realización de su *función* específica. Ser un hombre bueno es *ser bien* un hombre. La virtud es, entonces, aquella disposición por la cual el hombre llega a ser bueno y a cumplir bien su función propia.

De este modo, la formación intelectual y la formación moral son dos aspectos complementarios de la educación, porque tienden a la realización del doble constitutivo del ideal de la vida. El bien del intelecto se alcanza mediante el ejercicio del aprender y del comprender; es el término de la enseñanza y de la experiencia. El bien de la voluntad, en cambio, es una resultante del hábito. El fin último es predominantemente de naturaleza intelectual, pues se realiza en la actividad contemplativa; pero, puesto que es del hombre, supone o implica la realización de otros fines secundarios de orden práctico. Entre éstos, pueden contarse: el ocio, condición indispensable de la *theoría* y uno de los fines de la *praxis* política; las acciones nobles, como las que resultan del ejercicio de las virtudes morales; y la presencia de ciertos bienes externos indispensables para la vida, o bien acompañantes, que realzan y completan la felicidad.

Es preciso señalar que estos dos tipos de fines (intelectual y práctico) no están en conflicto en la educación, sino que se complementan armónicamente en los *diferentes niveles* de la realización humana. Si bien es cierto que Aristóteles no dice explícitamente que un carácter virtuoso sea necesario para la realización de la actividad teórica, en los análisis que efectúa de las virtudes morales en particular sostiene que la *phrónesis* procura que la *sophía* ('sabiduría') llegue a ser. Teniendo en cuenta esa doble dimensión, la educación deberá incidir en ambos aspectos y por tanto procurar que se perciba y conozca el bien, no sólo en cuanto verdadero, sino también en cuanto bueno; pero para conseguirlo se requiere en quien se educa una armonía entre naturaleza, hábito y razón.

2. Naturaleza, hábito y razón

El segundo principio —junto con la naturaleza y la razón— que Aristóteles señala como necesario para que el hombre se haga bueno es preci-

samente el hábito, porque “lo que hay que hacer después de haber aprendido lo aprendemos haciéndolo” (*Ética a Nicómaco*, II, 1, 1103 a 34-35).

En el caso de los sentidos su acción es inmediata —por ejemplo, ver, en el caso de los ojos—; los usamos porque los tenemos, pero en el caso de los hábitos es necesario aprender primero y, después de haber aprendido, hacer aquello que se aprendió, pues los actos se constituyen como hábitos sólo al ejecutarlos de forma reiterada. En el animal se trata de un proceso mecánico cuya ejecución tiene su origen en otro, y lo mismo su finalidad, que está determinada desde fuera de sí mismo. En el caso del hombre, el hábito se constituye estando el principio de la acción en el sujeto, para la perfección de éste como fin del acto. Dicho de otro modo, mientras que en uno se trata de un acto voluntario, es decir, libre, en el otro se tratará de un acto involuntario y por lo tanto no libre. Y decir que el acto de un sujeto es libre es significar la posesión, por parte de ese sujeto, de una capacidad en virtud de la cual se es capaz de distinguir lo que es bueno de lo que es malo.

90

En primer lugar, la palabra *ejercicio (ethos)* es un término multívoco con el que otras veces se designa la *costumbre*. Pero en uno y otro caso, el papel que se le asigna en la educación es el de fijar los impulsos, creando y afianzando progresivamente disposiciones de las tendencias. El ejercicio educativo se supone que obra directamente sobre el *impulso*, predisponiéndole en uno u otro sentido. El resultado del ejercicio es el *hábito*. El hábito, pues, implica el ejercicio y éste actúa sobre el impulso. Costumbre y naturaleza se complementan desde muy temprano; a la costumbre corresponde la frecuencia, y a la naturaleza, la permanencia. “No tiene, por consiguiente, poca importancia el adquirir desde jóvenes tales o cuales hábitos, sino muchísima, o mejor dicho, total” (*Ética a Nicómaco*, II, 1, 1103 b 23-25).

Aristóteles señala algo que, desde entonces, será principio indiscutido de la educación: a) el poder configurador del ejercicio y la costumbre, como medios para procurar fijar en el bien a las disposiciones impulsivas; y b) el enriquecimiento estable de la espontaneidad bien orientada, en posesión de una segunda naturaleza que la inclina hacia lo que es

justo. Aseguramos la formación en las virtudes cuando los movimientos de la naturaleza, pasiones, se orientan hacia el bien aun antes de que la razón haya tomado las riendas de la conducta. De aquí, el puesto principal que ocupan las costumbres en una educación del carácter.

En concreto, un hombre es virtuoso si actúa: sabiendo lo que hace, eligiendo el acto por el acto mismo y como resultado de una disposición permanente. Así, el saber está presente como primer requisito del acto bueno, ya que “el término medio es lo que dice la recta razón”, pues “hay un cierto límite de los términos medios que decimos se encuentran entre el exceso y el defecto y son conforme a la recta razón” (*Ibíd.*, VI, 1, 1138 b 18-23).

La elección es el segundo requisito; y precisamente la elección del acto por el acto mismo, es decir, no por algo ajeno a su misma naturaleza. El tercer requisito señalado para actuar como lo hace el virtuoso —que el acto bueno sea resultado de una disposición permanente— supone la existencia de la temporalidad, que es un constitutivo esencial de la *praxis* y que nos inscribe en el orden de la potencialidad activa.

91

El tema de los hábitos —de la cultura y de la historia— es el tema de las determinaciones de la libertad. Aristóteles muestra dos acepciones en las que debe ser tomado el hábito y que él designó con dos términos distintos: a) *hexis*, en latín *habitus*, *habitud*, que designa esencialmente la posesión (*habere*); y b) *ethos*, la costumbre o las costumbres, en suma, todo lo que nace de la práctica. La disposición permanente que constituye la *hexis* tiene su origen bien en la naturaleza, bien en la costumbre. Ésta nace de la repetición o de la continuidad de un cambio que modifica el comportamiento del hombre con respecto al cambio mismo (como lo atestigua la disminución del esfuerzo) y que termina por crear en él una “segunda naturaleza”, es decir, un hábito en el primer sentido. En fin, la naturaleza nos hizo aptos para adquirir la virtud, pero esta aptitud debe ser desarrollada por el hábito.

Sin embargo, no todo hábito es virtuoso. Para que lo sea ha de estar regulado, ajustado a norma. Enojarse es cosa fácil, pero “el hacerlo cuando conviene y en lo que conviene y con lo que conviene y por lo que con-

viene es lo que es propio de la virtud”, y desde luego, no es fácil. Pues el error se puede cometer de varias maneras, porque lo malo pertenece a aquel género de cosas que no tienen límite; pero para acertar no hay más que una sola manera, ya que es “fácil errar el blanco y difícil acertar” (*Ética a Nicómaco*, II, 6, 1106 b; II, 5, 1106 a 1-6, 1106 a 35).

La apetencia del bien, una vez dada por la naturaleza, no crea la virtud, sino la aptitud para la virtud. Las pasiones no están –en el origen, al menos– sometidas a ningún tipo de necesidad interior. Todo acto trae consigo dolor o placer, o ambos a la vez. Y si el acto moral trae consigo penas, o más penas que alegrías, es posible que las pasiones, a pesar de su instinto del bien y porque ellas aspiran al mismo tiempo a su satisfacción, se dirijan al mal. En tal caso, no toman su impulso moral más que bajo la coacción de una fuerza externa que es para el niño la coacción educativa y para el ciudadano la coacción legal. El educador propone al niño la imitación repetida de un acto. En cada repetición, el rastro que el acto deja detrás le va haciendo profundizar y dilatarse y esto hace a la larga un camino cómodo y seguro. La disminución gradual del esfuerzo aumenta otro tanto el placer, que a su vez ejerce su acción sobre el acto, lo perfecciona y acaba.

2.1. *El placer y el dolor*

“Lo mismo podría deducirse del hecho de que cada placer está íntimamente unido a la actividad que perfecciona. En efecto, cada actividad es intensificada por el placer que le es propio y así juzgan mejor y hablan con más exactitud de cada cosa los que se ejercitan en ella con placer; por ejemplo, llegan a ser geómetras y comprenden mejor la geometría los que se deleitan en ella; y asimismo los aficionados a las artes, a la arquitectura, etc., se entregan a la obra que les es propia encontrando placer en ella. Por consiguiente, los placeres intensifican las actividades, y lo que las intensifica les es propio; y a cosas distintas específicamente les son propias cosas distintas específicamente” (*Ética a Nicómaco*, X, 5 1175 a 30-36).

En todas las circunstancias, el acto más completo es al mismo tiempo el más agradable. Llega un momento en que por la perfección que alcanza, por la facilidad con la cual se ejecuta y por el goce que procura, el acto que ha sido repetido un número suficiente de veces ejerce sobre la tendencia a la que se refiere un atractivo irresistible, que le precipita de algún modo hacia él. La coacción inicial puede entonces desaparecer.

Si el objeto del hábito ha sido un acto conforme a la razón, este acto ha llegado a ser además agradable y perfecto. El hábito puede así hacer coincidir racionalidad, moralidad, perfección y placer en la misma acción. El mal aparece entonces como repugnante; contraría la razón, representa una actividad incompleta, es de ejecución difícil, no satisface nuestros deseos y provoca dolor. Nuestras facultades se desvían de él. En cada una de ellas hay, en lo sucesivo, una disposición adquirida que con un movimiento activo y espontáneo, al que nada opone obstáculo, le lleva hacia lo honesto y le aleja de lo contrario. Una disposición tal es la virtud. Por ella misma y sin coacción, mantiene la actividad de la facultad en su justo medio. “Por tanto, las virtudes no se producen ni por naturaleza ni contra naturaleza, sino por tener aptitud natural para recibir las y perfeccionarlas mediante la costumbre” (*Ética a Nicómaco*, II, 1, 1103 a 23-26). A fin de cuentas, nacen en nosotros bajo una triple influencia: la de la enseñanza que indica en qué consisten, la de la naturaleza que nos hace sujetos capaces y la del hábito que las desarrolla efectivamente.

Es necesario insistir un poco sobre el papel del placer en la formación de la virtud moral. Ésta es fuente de goce, de emoción agradable; conduce a la felicidad. Y la felicidad excluye la pena y contiene el placer. La educación cuenta con esta armonía entre la virtud y el placer. Porque si la pena y lo honesto estuvieran inexorablemente asociados, jamás podríamos adquirir ningún hábito moral, ya que está en nuestra naturaleza huir del sufrimiento y correr hacia los goces. “La virtud moral, en efecto, tiene que ver con los placeres y dolores, porque por causa del placer hacemos lo malo y por causa del dolor nos apartamos del bien. De ahí la necesidad de haber sido educado de cierto modo ya desde jóvenes,

como dice Platón, para poder complacerse y dolerse como es debido; en esto consiste, en efecto, la buena educación" (*Ética a Nicómaco*, II, 3, 1104 b 9-13).

La educación consiste, pues, en poner el placer al servicio del bien. El atractivo que lleva hacia el primero lleva hacia el segundo cuando los dos han sido unidos en el mismo acto previamente. El hábito que opera esta unión es una virtud moral. En consecuencia, promover la virtud moral es hacer nacer en el niño hábitos que, agradables por esencia, tengan además el bien por objeto; y practicar la virtud moral es simplemente dejarse llevar por la suavidad de un buen hábito. Pues ocurre que "regulamos nuestras acciones, unos más y otros menos, por el placer y el dolor"; puesto que es de gran importancia para las acciones "el complacerse y contristarse bien o mal". Distinguir el placer del bien y el dolor del mal no es lo único que hace posible encaminarse al bien. Sin embargo, su correcta percepción es fundamental. La virtud consiste en saber comportarse bien ante esto, lo cual implica saber distinguir lo que es bueno de lo que no lo es.

94

Por eso Aristóteles afirma que "el alma del discípulo debe haber sido trabajada de antemano por los hábitos", y emplea a continuación una elocuente metáfora: el alma del discípulo habrá de ser "como tierra destinada a alimentar la semilla, para deleitarse y aborrecer debidamente, pues el que vive según sus pasiones no prestará oídos a la razón que intente disuadirle, ni aún la comprenderá" (*Ética a Nicómaco*, X, 9, 1179 b 23-29). Está claro que se necesita un substrato básico constituido por ciertos hábitos, y sin estos, en el hombre no imperará la razón.

La pregunta acerca de si la educación se ha de iniciar por la razón o por el hábito tiene como respuesta que deben estar en la mayor armonía. Pero la educación por la razón sólo será fructífera si se han adquirido ciertos hábitos. Por eso dice Aristóteles que el raciocinio y la inteligencia sólo se desarrollan en los niños al avanzar en edad y que hay que cuidar primero del cuerpo, y luego educar los deseos. La anterioridad del alma al cuerpo y de la inteligencia a los deseos es una anterioridad ontológica y no cronológica. La educación de los niños ha de comenzar por la

adquisición de hábitos, aunque el verdadero principio, lo que fundamentalmente mueve al bien, es la intelección.

La educación en el conocimiento y en la realización del bien humano no puede entenderse como mera instrucción o como un aprendizaje intelectual de técnicas y estrategias prácticas. La educación es el proceso de formación de hábitos destinados a la correcta formación de la tendencia para que sepa interesarse subjetivamente —comprometiendo personalmente al individuo— en lo interesante objetivamente, para que sepa complacerse subjetivamente en lo más agradable objetivamente.

Por eso, ante lo que hay que hacer, ante el fin de nuestra conducta, el riesgo no está en la equivocación, sino en la ceguera: no ver en absoluto. La razón práctica ve o no ve el fin según que este fin esté presente o ausente; pero no es ella la responsable de su presencia o ausencia, sino la voluntad como tendencia. Por eso aparece aquí de nuevo la virtud, hábito bueno de la voluntad en su tendencia al bien, como condición de posibilidad del conocimiento del bien. Al hombre vicioso lo que le parece bueno es una simple apariencia engañosa, que le mantiene en la ceguera respecto al verdadero bien. Por la corrupción de su tendencia, no es que conozca mal el bien, sino que no lo conoce en absoluto, porque lo que aquélla le presenta como tal es un bien ficticio.

95

Tanto en la vida práctica individual como en la colectiva, el hombre sólo se propone como fin aquello que le interesa —lo que es objeto de su tendencia— y en lo que encuentra placer. La cuestión no está en desinteresarse o en no experimentar placer, sino en interesarse y experimentar placer como es debido. Se trata de sentir agrado en lo verdaderamente agradable mediante una correcta educación de la tendencia. En efecto, el hombre vicioso tiene corrompida su capacidad para el bien y le parece bueno lo que no es auténticamente bueno. Pero el virtuoso, el hombre bueno, ha fortalecido con su hábito su sensibilidad para el bien, de tal forma que sabe gustarlo como lo más agradable y, complaciéndose en lo más bueno y noble, conoce la verdad.

De aquí se deduce que hay que cuidar con detenimiento el capítulo de la alegría y la tristeza en quien se forma, ya que tratándose tanto de

actos como de hábitos, el sentimiento que los acompaña es signo evidente de la posesión o no posesión de la virtud. Pero las virtudes y los vicios no se confunden con los afectos, ya que las virtudes son objeto de elección y merecen la alabanza o el vituperio, cosas ambas que, propiamente, no pueden decirse de los afectos.

Por eso Aristóteles aconseja para los niños los juegos y el gozo de los cuentos de hadas, con tal de que ambas fuentes de alegría estén vigiladas. Ha sido sensible a la importancia y calibre de los pequeños goces infantiles. También valora el placer que el niño experimenta en dejarse llevar por un instinto tan poderoso en él como es el de la imitación. Apunta la alegría que produce la imitación de la naturaleza y del arte, y la que acompaña a la relación mental que se establece entre lo imitado y el resultado de la imitación. También la alegría que acompaña al reconocimiento de las personas a través de su imagen, así como el de las melodías. Otra fuente de alegría en el aprendizaje es la que se deriva del encanto de lo nuevo. Progresar en el estudio también produce alegría e incrementa el interés e impulsa al estudio.

6.

Nuevas perspectivas de la educación moral: epicúreos y estoicos

Begoña Román

El epicureísmo y el estoicismo son escuelas filosóficas características del período de la filosofía helenística. La filosofía así llamada hace referencia al tiempo histórico que comienza con la muerte de Alejandro Magno (323 a. C.), caracterizado por el final de la *pólis* griega tradicional, tan añorada y defendida por Platón y Aristóteles, y que concluye con la victoria de Octavio sobre Marco Antonio en la batalla de Actium, el año 31 a. C. El imperio oriental de Alejandro se desintegra en contiendas dinásticas y en desconcierto en general. El final de la *pólis* propiciará el individualismo epicúreo, ya antes defendido por los sofistas, pero también tan denostado en filosofía como aquéllos y, en el caso de cínicos y estoicos, la defensa del cosmopolitismo frente al nacionalismo y patriotismo limitados al lugar concreto de origen.

Epicureísmo y estoicismo son escuelas que surgen al final del siglo IV a. C. como claros continuadores y superadores de los socráticos menores que fueron *cínicos* y *cirenaicos*. Pocos son los escritos originales que quedan de los antiguos estoicos y epicúreos; los testimonios que poseemos proceden de manuales escritos con posterioridad a la fundación de la doctrina, lo cual convierte en especialmente difícil el estudio de tales