



Educación y comunicación en la *Ética nicomáquea* de Aristóteles

Fernando Pascual, L.C.

Introducción

En los escritos de Aristóteles aparecen constantemente ideas sobre la educación y sobre lo que podríamos denominar como teoría de la comunicación humana. Tales ideas no reflejan un interés marginal por parte del Estagirita, sino que son la consecuencia lógica de quien había profundizado y discutido sobre esos temas ya desde los años transcurridos en la Academia de Platón, si bien con elementos personales propios, especialmente a partir del esfuerzo por sistematizar el estudio de las formas de pensamiento (lo que hoy conocemos como lógica).

Este artículo quiere recoger elementos pertinentes a esta temática desde un análisis de la *Ética nicomáquea*. Precisamente porque esta obra se ocupa de las acciones humanas y de la configuración que permite alcanzar la plena realización de cada persona en el marco de sus relaciones familiares y sociales, en la misma aparecen reflexiones importantes sobre el argumento que nos hemos prefijado ya en otros estudios: la teoría educativa y dialógica de Aristóteles¹.

¹ Los trabajos publicados sobre el mismo tema son los siguientes: F. PASCUAL, «Enseñanza y comunicación en la *Metafísica* de Aristóteles», *Alpha Omega* 2 (1999), 131-161; «Educación y comunicación en el *Organon* de Aristóteles», *Alpha Omega* 3 (2000), 107-144 (en este trabajo se hizo un estudio sobre las *Categorías*, los *Tópicos* y las *Refutaciones sofísticas*); «Educación y comunicación en el *Organon* de Aristóteles (segunda parte)», *Alpha Omega* 4 (2001), 113-145 (trabajo dedicado a *Sobre la interpretación, Analíticos primeros* y

La *Ética nicomáquea* es suficientemente conocida en el mundo académico para detenernos en una presentación de la misma, por lo que entramos directamente en materia. Para nuestro trabajo, seguiremos la edición en castellano de Julio Pallí Bonet, publicada por la Biblioteca Clásica Gredos².

Libro I

La obra tiene un inicio directo: afirma que artes, investigaciones y acciones tienden a un bien, es decir, se orientan a un fin (I 1, 1094a1-3)³. Se ofrecen a continuación una serie de reflexiones sobre los fines y sus concatenaciones, que permiten a Aristóteles identificar la política como la ciencia que rige todas las demás actividades de la ciudad, pues manda sin que nadie le mande. Entre las disciplinas que se subordinan a la política se mencionan la economía, la estrategia y la retórica (I 2, 1094a18-b11), lo cual da a entender que un primado de la palabra no existe en cuanto tal, sino que ésta queda sometida a criterios superiores y según la búsqueda del bien común.

A renglón seguido Aristóteles introduce un problema de importancia: ¿qué tipo de exposición se puede realizar en un ámbito como el que se refiere a los actos humanos? La claridad depende de la materia afrontada, pues «no se ha de buscar el mismo rigor en todos los razonamientos, como tampoco en todos los trabajos manuales» (I 3, 1094b12-14, idea que vuelve a aparecer en I 7, 1097a26-29). En un ámbito tan variable, basta con presentar la verdad de un modo esquemático, incluso tosco, aunque no sea satisfactorio para algunos, pues cada argumento merece ser tratado adecuadamente, para evitar

Analíticos segundos); «Educación y comunicación en la *Retórica* de Aristóteles», *Alpha Omega* 4 (2001), 515-553.

² ARISTÓTELES, *Ética nicomáquea. Ética eudemia*, introducción de Emilio Lledó Íñigo; traducción y notas de Julio Pallí Bonet, Gredos, Madrid 1985. Para las indicaciones de los distintos pasajes tomaremos como referencia el texto griego publicado en Lipsia el año 1912 por Otto Apelt (que sigue la interlineatura de la famosa edición de Bekker del siglo XIX) y recogido en ARISTOTELE, *Etica nicomachea*, traduzione, introduzione e note di Carlo Natali, Laterza, Roma-Bari 2001² (una edición bilingüe con los textos en griego y en italiano).

³ Se indicará para cada citación de la *Ética nicomáquea* el libro, el capítulo y los datos de referencia científica según la edición señalada anteriormente. Para evitar una multiplicación excesiva de notas a pies de página, en muchas ocasiones ofreceré tales datos directamente en el texto, entre paréntesis. Por lo que se refiere a la división en capítulos sigo la edición de Gredos, que es diferente de otras ediciones.

situaciones paradójicas: «tan absurdo sería aceptar que un matemático empleara la persuasión como exigir de un retórico demostraciones» (I 3, 1094b26-28)⁴.

Antes de explicar dónde se sitúa la política entre los saberes humanos, Aristóteles hace suya una idea que procede de Sócrates y madura en Platón: «cada uno juzga bien aquello que conoce, y de estas cosas es un buen juez; pues, en cada materia, juzga bien el instruido en ella, y de una manera absoluta, el instruido en todo» (I 3, 1094b29-1095a2)⁵. En concreto, por lo que se refiere a la política, para poder juzgar adecuadamente (para tener competencia) hace falta una buena dosis de experiencia y haber adquirido un cierto estilo de vida. Por lo mismo, se hace oportuno recordar que un joven (no se habla desde una simple perspectiva censural) no sería apto para el tema político, pues le falta experiencia y no es capaz de actuar según la razón (I 3, 1095a2-12)⁶.

Tras estos primeros momentos metodológicos, según el deseo aristotélico de esbozar lo que resulta necesario para afrontar bien cada argumento, el texto nos pone ante el tema de la relación entre los actos y su fin, que según todos (vulgo y personas instruidas) sería la felicidad (I 4, 1095a13-20, idea que vuelve a aparecer en I 7, 1097b22-23). Como evidencia nuestra obra, la respuesta ofrecida se basa en el método de recoger opiniones, sea de «todos», sea de aquellas personas que podríamos considerar como «autorizadas» o de cierto peso, algo sobre lo que Aristóteles había hablado al referirse a los *éndoxxa* en *Tópicos*⁷.

⁴ Entre otros textos que aluden a cómo hablar sobre estos temas, cf. II 2, 1104a1-4, que reproduciremos más adelante; II 7, 1107b14-16 (se habla esquemáticamente «por ahora»); V 1, 1129a10-11 (al iniciar el tema de la justicia, se recuerda que se abordará en boceto o a grandes líneas).

⁵ En la *Metafísica*, Aristóteles hacía ver que quien conoce bien una materia tiene un dominio adecuado de los principios de la misma, y quien conoce los seres en cuanto seres necesita dominar los principios más elevados entre los saberes humanos, para llegar a ser un buen juez sobre todo (cf. *Metafísica* IV 3, 1005b5-11).

⁶ La falta de experiencia en los jóvenes vuelve a ser mencionada en VI 8, 1142a11-20, al hablar de la política y de la prudencia en el contexto de las virtudes dianoéticas. Volveremos a citar este pasaje más adelante.

⁷ Cf. ARISTÓTELES, *Tópicos* I 1, 100b21-23; I 1, 101a11-13; I 10, 104a8-11; I 14, 105a35-37. Sobre el tema de las opiniones autorizadas, cf. F. PASCUAL, «Educación y comunicación en el *Organon* de Aristóteles», 113-117, 142.

Se constata, sin embargo, que las opiniones difieren enormemente a la hora de establecer en qué consista la felicidad. Aristóteles hace un sumario veloz de algunos puntos de vista, señalando incluso que a veces una misma persona cambia de opinión según el estado en el que se encuentre: sano o enfermo, pobre o rico, ignorante o instruido, etc. (I 4, 1095a20-28). Ante la diversidad de opiniones, la opción aristotélica es sencilla: «quizá es inútil examinar a fondo todas las opiniones, y basta con examinar las predominantes o que parecen tener alguna razón» (I 4, 1095a28-30).

Inmediatamente se aborda otro punto metodológico. Existen dos tipos de discursos: unos parten de los principios, mientras que otros conducen hacia los mismos, algo ya indicado por el mismo Platón (que Aristóteles menciona explícitamente). Aplicado al argumento en cuestión, se opta por empezar con aquellos asuntos más fáciles para nosotros⁸. Ello implica, por lo que se refiere a la política, haber sido introducido correctamente en el mundo de las costumbres, pues así uno arranca desde el «qué» (el dato concreto), con lo que resulta más fácil llegar a los principios (I 4, 1095a30-b8).

¿Y qué ocurre si alguien no tiene esa experiencia? Debería escuchar unos versos de Hesíodo que Aristóteles cita con gusto, y que reflejan diversos modos de acceso a la verdad: «El mejor de todos los hombres es el que por sí mismo comprende todas las cosas; / es bueno, asimismo, el que hace caso al que bien le aconseja; / pero el que ni comprende por sí mismo ni lo que escucha a otro / retiene en su mente, éste, en cambio, es un hombre inútil» (I 4, 1095b10-13)⁹.

En estos primeros momentos de la obra han sido afrontados diversos aspectos metodológicos, que disponen al lector respecto del tema, de la metodología, y que también precisan quién sea el destina-

⁸ En cierto sentido, es lo que hace Platón a la hora de dilucidar sobre el tema de la justicia en el libro II de la *República* (368d-369a), al comenzar por lo grande y más visible, sobre todo si uno tiene mala vista. En la obra que estamos estudiando, Aristóteles mismo reconoce la utilidad de usar ejemplos manifiestos que sirvan para abordar temas oscuros (cf. II 2, 1104a11-13).

⁹ Los versos de Hesíodo se encuentran en *Trabajos y días*, 293-297. Es interesante notar cómo Hesíodo menciona dos tipos de hombres, los que encuentran por sí mismos y los que aprenden de otros, que alcanzan a ser útiles gracias al saber. En cierto sentido, esta idea resulta clave en el pensamiento platónico, que quizá en este punto recoge simplemente la herencia de su maestro, Sócrates.

tario adecuado¹⁰. Iniciar así resulta necesario en orden a poder avanzar adecuadamente en el tema en cuestión. De este modo, se hace patente el espíritu pedagógico del Estagirita, y su deseo por lograr una buena comunicación en un asunto de tanta relevancia.

El comienzo del siguiente párrafo retoma ideas ya abordadas, como si se hubiera producido una «desviación». Aristóteles vuelve a las opiniones sobre la felicidad, y constata cómo cada quien piensa sobre la misma según el estilo de vida que adopta. La opinión del vulgo y, en general, de la mayoría, identifica felicidad y placer, para lo cual bastaría con recordar el «ejemplo» de quienes ocupan cargos elevados. En cambio, los que tienen más aptitudes y son activos consideran que la felicidad se encuentra en la vida de honores, según el fin propio de la política. Un tercer grupo considera que la felicidad consiste en la vida contemplativa, pues tal es precisamente su modo de comportarse (I 4, 1095b14-1096a5).

En el contexto de la presentación de las opiniones autorizadas (*éndoxa*) se coloca una crítica a la teoría platónica sobre el bien, que es introducida por un famoso texto que alude a la tensión entre la búsqueda de la verdad y la amistad de quienes proponen una idea distinta de la propia: «Parece, sin embargo, que es mejor y que debemos sacrificar incluso lo que nos es propio, cuando se trata de salvar la verdad, especialmente siendo filósofos; pues, siendo ambas cosas queridas, es justo preferir la verdad» (I 4, 1096a13-16)¹¹.

No nos fijamos en los distintos argumentos de crítica contra la idea del bien, sino sólo en uno que aparece hacia el final de esta sección: alcanzar una idea genérica del bien no sirve para las diferentes técnicas, que se orientan específicamente a sus ámbitos y, en algunos casos (como la medicina) al individuo concreto, sin necesidad de ulteriores conocimientos (I 4, 1096b34-1097a13). En otras palabras, y

¹⁰ Algo parecido encontramos, por ejemplo, en el libro I de la *Metafísica*. Al final del capítulo segundo de esa obra Aristóteles hace un resumen sobre la naturaleza de la ciencia que está buscando, sobre el objetivo a alcanzar y sobre el método de investigación (cf. *Metafísica* I 2, 983a21-23).

¹¹ Preferir la verdad a los amigos es algo que ya encontramos en Platón, concretamente en el *Fedón* (91bc) y en la *República* (595bc). Sobre el dicho *Amicus Plato, sed magis amica veritas*, que según muchos se originaría a partir del texto de la *Ética nicomáquea* que estamos comentando, cf. L. TARÁN, «“Amicus Plato, sed magis amica veritas”». From Plato and Aristotle to Cervantes», in L. TARÁN, *Collected Papers (1962-1999)*, Brill, Leiden 2001, 1-46; F. PASCUAL, «Amicus Plato, quia amica veritas», *Alpha Omega* 13 (2010), 3-28.

según una idea socrática que también se recoge al inicio de la *Metafísica*, existen ámbitos del saber en los que resulta suficiente un conocimiento concreto, circunscrito, sin necesidad de un ulterior saber sobre el bien en general.

La marcha del texto vuelve sobre el tema de la felicidad y realiza una primera serie de reflexiones para dilucidar dónde se encuentre y qué sea lo específico del ser humano en este campo. Es aquí donde se subraya, entre otros aspectos, la dimensión social del hombre, que es político por naturaleza (I 7, 1097b11). Además, se reconocen algunas características de la vida humana feliz, si bien el desarrollo se hace de modo esquemático, dando a entender que en materias como estas cada uno puede añadir algo según lo que encuentre, como ocurre en las artes que se construyen desde experiencias acumuladas (I 7, 1098a20-33). Además, se vuelve a subrayar una idea ya comentada: en algunos temas basta con indicar el hecho (el «qué»), en cuanto que el mismo hecho es ya un principio. Y a los principios (que son indemostrables, como se indica en *Analíticos primeros*)¹² se accede de diversos modos: por inducción, por sensación, por cierto hábito o de otra manera (I 7, 1098b1-4). En otras palabras, los caminos que llevan al saber suponen ciertas bases, y el acceso a las mismas se realiza a través de diferentes modos.

La marcha irregular de este primer libro vuelve a la indagación sobre lo que sea la felicidad, con la ayuda de lo que acerca de ella se dice, «pues con la verdad concuerdan todos los datos, pero con lo falso pronto discrepan» (I 8, 1098b10-11). Se busca, entonces, una definición correcta, al menos respecto a una doctrina «antigua y aceptada por los filósofos» (I 8, 1098b17-18). En seguida, Aristóteles recuerda de dónde vienen las opiniones que está intentando recoger en la definición que ofrece sobre la felicidad:

De estas opiniones, unas son sustentadas por muchos y antiguos; otras, por pocos, pero ilustres; y es poco razonable suponer que

¹² Cf., entre los diversos lugares donde se subraya esta idea, *Analíticos primeros* I 9, 75b39-40 y 76a15-18; I 10, 76a31-36; I 28, 87a38-b4; I 32, 88a18-b29. También en el libro X de la misma *Ética nicomáquea* se insiste nuevamente sobre la importancia de la experiencia y de los hechos, como veremos en su momento.

unos y otros se han equivocado del todo, ya que al menos en algún punto o en la mayor parte de ellos han acertado (I 8, 1098b27-30)¹³.

Si vamos hacia adelante, encontramos una nueva indicación para nuestro tema. Al hablar de la posible intervención de los dioses a favor de la felicidad humana y de la importancia de su adquisición, Aristóteles alude al papel del aprendizaje en la virtud¹⁴, y se coloca en la perspectiva de que todos los que no están incapacitados pueden conseguir los beneficios propios de la virtud desde el aprendizaje y el ejercicio, y recuerda que no sería correcto atribuir tales beneficios solo a la fortuna (I 9, 1099b14-25).

El recurso a las opiniones de los hombres a la hora de argumentar se hace presente de nuevo al discutir si la suerte de los descendientes influya o no en la felicidad de los difuntos, si bien tal recurso parece no convencer excesivamente a Aristóteles (I 11, 1101a21-b9).

El libro I termina con una reflexión antropológica sobre el alma (que interesa al político en cuanto desea promover la virtud humana) y sobre sus dimensiones. Desde esa reflexión se identifica la existencia de dos tipos de virtudes: las dianoéticas, que se refieren al ejercicio de la razón sobre sí misma; y las éticas, que se refieren a la capacidad de la razón de dirigir la parte irracional del alma, al menos en algunas de sus acciones. De este modo, se prepara lo que será la parte más conspicua de la obra, que consiste en un análisis de los diferentes tipos de virtudes. Pero antes encontramos, en el libro II, una serie de reflexiones sobre la naturaleza de la virtud, y en la misma encontramos otros elementos importantes para el argumento de este trabajo.

Libros II-V

El inicio del libro II, que recuerda la división de las virtudes (la ética y la dianoética), subraya cómo la segunda «se origina y crece principalmente por la enseñanza, y por ello requiere experiencia y

¹³ Como se nota, continuamente se recurre a los *éndoxxa*, ahora con el añadido de la antigüedad de una afirmación, desde el número de quienes la sostienen, o desde el prestigio de algunos pocos, en ocasiones calificados como filósofos.

¹⁴ La pregunta sobre la enseñabilidad de la virtud ocupa un lugar importante en dos diálogos de Platón, el *Protágoras* y el *Menón*, y se comprende que Aristóteles lo tenga presente en un estudio sobre la ética.

tiempo; la ética, en cambio, procede de la costumbre» (II 1, 1103a15-17). Aristóteles se fija en el modo de adquirir ciertas capacidades, de aprenderlas, a través del ejercicio: uno se hace constructor si construye casas, o citarista al tocar la cítara. Pero como existe el peligro de hacer mal las cosas, pues no nacemos con competencias adquiridas, se requiere la ayuda de maestros; gracias a ellos es posible ser guiados a la hora de acometer ciertas actividades, lo cual vale también para el tema de la virtud (II 1, 1103a26-b25).

Por eso hace falta abordar el tema de las acciones y el modo de llevarlas a cabo, lo cual (como se evidencia gracias a una nueva observación metodológica) sólo puede decirse «en esquema y no con precisión, pues ya dijimos al principio que nuestra investigación ha de estar de acuerdo con la materia, y en lo relativo a las acciones y a la conveniencia no hay nada establecido» (II 2, 1104a1-4). Esta idea queda corroborada con ejemplos como los de la medicina o la navegación, disciplinas en las que hay que tener en cuenta un gran número de aspectos particulares. A pesar de que la ética posea estas características, Aristóteles espera que su estudio pueda servir de ayuda de algún modo (II 2, 1104a5-11).

Tras estas precisiones, el texto aborda más en profundidad el tema de la virtud y su relación con las acciones, los placeres y los dolores, y cómo sea posible promover una educación ética. En algunos momentos se alude al mayor o menor papel que pueda tener el conocimiento respecto de las artes y respecto de las virtudes, sin dejar de lado la utilidad de actuar desde las sugerencias de otro (por ejemplo, en II 4, 1105a17-b5), lo cual sirve para recordar cómo las relaciones humanas ayudan en el camino hacia el saber.

Tras la exposición de la doctrina sobre la virtud como disposición en la que se busca alcanzar el «justo medio», Aristóteles presenta una serie de ejemplos para evidenciar los excesos, defectos y virtudes en distintos ámbitos de las acciones humanas. Uno de ellos se refiere precisamente al ámbito de la verdad, que resulta clave a la hora de hablar sobre la comunicación. Respecto de la verdad, Aristóteles considera que es veraz quien posee el medio; el exceso de quien cree poseerla sería la fanfarronería, y el defecto consistiría en el disimulo o la ironía (II 7, 1108a19-22).

El libro III justifica la necesidad del estudio de las acciones en cuanto que las virtudes están íntimamente relacionadas con aquellas. Tras ofrecer una serie de reflexiones sobre el tema, Aristóteles indica

que algunas cosas deberían provocar nuestra irritación mientras que otras deberíamos desearlas; entre estas últimas, se mencionan como ejemplo la salud y la instrucción (*máthesis*, III 1, 1111a30-31), es decir, dos dimensiones humanas que se conquistan a través de esfuerzo y muchas veces desde la ayuda de otros (el médico, el maestro).

Un poco más adelante, a la hora de exponer lo que sean la deliberación y la elección, Aristóteles señala que la segunda no puede ser una opinión (*dóxa*), porque ésta se refiere tanto a lo imposible como a lo cercano, y porque puede ser verdadera o falsa; además, la opinión puede dirigirse hacia lo que no sabemos del todo (III 2, 1111b30-1112a12). Estas breves alusiones, marginales, al tema de la opinión muestran cómo el ser humano se coloca ante ciertos temas con mayor o menor seguridad y conocimiento, y que se orienta generalmente hacia la verdad, aunque no siempre la alcanza.

Al profundizar más sobre la deliberación, se hace evidente la dificultad que existe en ciertos asuntos antes de decidir, sobre todo si se trata de temas importantes. En tales casos, solemos acudir a consejeros para mejorar nuestra información; es decir, recurrimos a quienes poseen (al menos así lo esperamos) mayores conocimientos o experiencias en orden a avanzar en el camino hacia la verdad (III 3, 1112b10-11)¹⁵.

Al llegar al tema de la moderación (*sophrosyne*), después de las diversas reflexiones sobre la valentía, Aristóteles coloca tal virtud en relación con los placeres, los cuales pueden ser del cuerpo o del alma; y entre los placeres del alma, es mencionado explícitamente el deseo de aprender (*philomathía*, III 10, 1117b29)¹⁶. La idea queda simplemente como una mención de pasada, pues Aristóteles se centra en los placeres del cuerpo, pero de todos modos es oportuno evidenciarla¹⁷.

¹⁵ Este punto resulta clave para elaborar una sociología del saber relacional, y había sido subrayado en diversas ocasiones por Platón. Para poner un ejemplo entre muchos, en un momento de las argumentaciones ofrecidas por Sócrates en el *Teeteto* para rebatir la idea de Protágoras según la cual todos los hombres sean medida de la verdad, se recuerda cómo en los asuntos más importantes (salud, guerra, situaciones de peligro en un viaje por mar) los hombres recurren a los entendidos para pedir su ayuda (cf. PLATÓN, *Teeteto* 170ab).

¹⁶ En algunos textos de Platón se habla del amante de aprender junto al amante del saber (filósofo) como si fuesen la misma persona, por ejemplo en *República* 375e-376b. El amante de saber aparece también en varias ocasiones en el *Fedón*.

¹⁷ Podemos señalar aquí que el placer de aprender es mencionado nuevamente en el libro X, precisamente en la discusión sobre algunas problemáticas relativas a los distintos pla-

El libro IV se detiene en diversas virtudes éticas para desentrañar, en la medida de lo posible, cuáles sean sus extremos y cuál sería su justo medio. Entre las virtudes mencionadas se encuentra la relativa a la sinceridad. Algunos caen en el exceso de la jactancia, con la que buscan una reputación mayor de la que les pertenecería¹⁸; otros usan la ironía, desde la cual se privan de lo que sería suyo. Al tocar estas ideas, Aristóteles subraya que «la falsedad en sí misma es vil y reprehensible, mientras que la verdad, noble y laudable» (IV 7, 1127a29-30). El hombre veraz es caracterizado por su amor a la verdad (es *philaléthes*, IV 7, 1127b4), lo cual se hace manifiesto en sus palabras y en su vida; es, así, alguien sincero, que expone la verdad tanto en situaciones normales como también cuando se le exige una mayor seriedad.

En el libro V, tras una alusión inicial (que mencionamos anteriormente) sobre cómo abordar la temática relativa a la justicia («a modo de boceto», V 1, 1129a10-11), Aristóteles explica la relación entre las leyes y la educación, que puede ser objeto de la política o de otra ciencia, y que se orienta a ayudar a los hombres a ser buenos y a actuar como miembros de la ciudad (V 2, 1130b25-29). El tema del carácter educativo de las leyes se hace presente con mayor intensidad en el libro X, como veremos en su momento.

Libro VI

Como ya señalamos antes, Aristóteles había distinguido, al final del libro I, entre virtudes éticas y virtudes dianoéticas o intelectuales. A las segundas está dedicado el libro VI, que recuerda la división del alma ofrecida en el libro I (una parte irracional, otra parte racional) para señalar que, en la parte racional, existen dos subpartes: una dedicada a considerar los seres que no pueden ser de manera diferente a como son, y otra que estudia los seres contingentes (los que pueden ser de otra manera). Esta división permite distinguir en la razón humana entre una parte científica y otra razonadora, y así se explican las dife-

ceres (X 3, 1173b15-18), en un texto que tiene estrecha relación con temáticas afrontadas en el *Filebo* de Platón.

¹⁸ La jactancia puede tener diversos motivos, por ejemplo la vanidad o el deseo de obtener alguna ganancia; algunos presumen de ser adivinos, o sabios, o médicos, algo cuya falsedad es fácilmente ocultable (IV 7, 1127b9-21).

rentes virtudes intelectuales, si bien todas tienen una misma meta: alcanzar la verdad (VI 1-2, 1138b15-1139b13).

El texto ofrece una enumeración de las cinco disposiciones que permiten al alma avanzar hacia la verdad: *téchne* (arte), *epistéme* (ciencia), *phrónesis* (prudencia), *sophía* (sabiduría), y *noûs* (intelecto). La primera en ser estudiada es la ciencia, sobre la que el Estagirita recuerda algunas características: trata sobre cosas que no pueden ser diversamente, es decir, sobre objetos necesarios y eternos, indestructibles; además, «toda ciencia parece ser enseñable, y todo objeto de conocimiento, capaz de ser aprendido» (VI 3, 1139b5-26)¹⁹. Igualmente, Aristóteles recuerda que «todas las enseñanzas parten de lo ya conocido», como sigue el texto (VI 3, 1139b26-27), recordando lo dicho en los *Analíticos*, con lo que se da a entender ese dinamismo propio de la educación humana: conocer para transmitir a otros lo conocido.

Por lo que se refiere a las artes, a la prudencia y a la misma ciencia, Aristóteles subraya la necesidad de la experiencia para acceder a las verdades en esos ámbitos. Por ejemplo, la prudencia, que trata sobre lo que puede ser de diferentes maneras a través de las acciones humanas, va más allá de lo general, pues se fija en lo particular, lo cual es accesible a través de la experiencia (apoyada en la percepción sensible) y no con el simple conocimiento teórico. Ello explica por qué los jóvenes puedan alcanzar un buen conocimiento en matemáticas y en geometría, pero tengan dificultades a la hora de ser prudentes, pues la prudencia sólo se conquista desde la experiencia (VI 7, 1141b14-22, y lo que se dice en VI 8, 1142a11-31)²⁰. De lo anterior se comprende por qué hay que prestar atención a los ancianos, los experimentados y los prudentes: porque consiguen ver mejor gracias a la experiencia (VI 11, 1143b11-14).

El libro VI termina con algunas reflexiones sobre la prudencia, así como con un inciso sobre las relaciones que existen entre las virtudes.

¹⁹ En *Metafísica* I 1, 981b7-9 se señala como una de las características del sabio la de poder enseñar. En ese sentido, la posesión de un saber implica esa capacidad humana por la cual uno, desde su ciencia, puede comunicar lo conocido a otro.

²⁰ Sólo hay conocimiento de lo particular a través de la intuición o percepción sensible, como se subraya nuevamente en VI 11, 1143a24-b5.

Libro VII

Al abordar los temas de la continencia, la incontinencia y la brutalidad, Aristóteles vuelve a recurrir al método que ya hemos señalado en otros momentos: después de tener presentes los hechos observados (estamos en un ámbito de experiencia, que se fija en lo particular), hay que considerar las opiniones sobre el asunto en cuestión; si no se pueden considerar todas, al menos habría que analizar las más importantes, las que conocemos como *éndoxa* (VII 1, 1145b1-7).

Tras ofrecer una serie de reflexiones que sirven para encuadrar el tema de la incontinencia y la intemperancia, Aristóteles recuerda una distinción que usa en otros de sus escritos: la que existe entre poseer un conocimiento sin usarlo, y poseerlo y usarlo. Esto tiene su importancia para dar a entender cómo hay situaciones (de locura, de sueño, de pasiones) en las que uno posee el conocimiento pero de modo perturbado, casi como si se encontrase en un estado de demencia. Igualmente, recuerda cómo quienes se inician en alguna ciencia particular son capaces de repetir frases sobre la misma sin llegar a haberla asimilado, por lo que hablan sin comprensión, de un modo semejante a como actúan en el teatro los actores (VII 3, 1146b31-1147a24).

Por lo que se refiere a nuestro tema, encontramos en este libro VII unas reflexiones sobre la obstinación en el contexto del tema de la continencia y la incontinencia. Aristóteles observa cómo algunos se obstinan en mantener la propia opinión, por lo que resulta difícil persuadirles hacia un parecer diferente. Entre los obstinados, encontramos a los ignorantes, los testarudos y los rústicos; en concreto, los testarudos se dejan llevar por el placer y el dolor, lo cual explica que se alegren de haber vencido si no les cambian de idea, y se entristecen si sus opiniones quedan refutadas (VII 9, 1151b4-17).

Un poco más adelante, y en el contexto de los placeres y su relación con el bien, Aristóteles ofrece dos observaciones de interés. La primera: se da placer en algunas actividades que no requieren dolor o apetito previo, como es propio de las actividades teoréticas (VII 12, 1152b36-1153a1, una idea que reaparece en el libro X y que ya encontramos en el *Filebo* de Platón). La segunda: el placer que es propio del pensamiento y del aprender sirve para reforzar estas acti-

vidades, es decir, «nos hacen teorizar y aprender más» (VII 12, 1153a22-23)²¹. Esta sencilla observación, que en cierto modo recoge ideas ya expresadas en el libro II sobre el papel de los placeres y dolores en el desarrollo ético de las personas, tiene una relevancia especial en la elaboración de una teoría educativa que tenga en cuenta las diferentes dimensiones de la vida humana.

Ya en la parte final del libro VII, el texto nos pone ante la importancia de conocer lo verdadero y lo falso, pues cuando uno comprende por qué lo falso a veces parece verdadero es cuando está en mejores condiciones para convencerse acerca de la verdad (VII 14, 1154a22-25).

Libros VIII-IX

Esta amplia sección inicia con un canto a la amistad, vista como lo más necesario para la vida humana y como algo hermoso, pues los demás bienes, sin amistad, parecen carecer de su auténtico sentido antropológico. En cierto sentido, la amistad se parece a la concordia, una de las metas que tienen ante sí los legisladores, que buscarían, según Aristóteles, más promover la armonía entre los ciudadanos que proveer a la justicia (VIII 1, 1155a22-29).

Existen, sin embargo, diversas teorías sobre la amistad, que el texto recoge para dar a entender la variedad de opiniones y la necesidad de un camino de reflexión para dilucidar la naturaleza de esta virtud humana.

En sus momentos iniciales, Aristóteles señala una serie de aspectos de la amistad y llega a caracterizarla en tres tipologías: la que se basa en el placer, la que se basa en la utilidad, y la que se basa en la virtud; sólo esta última sería verdadera amistad, pues en ella se aman los amigos por lo que son, no simplemente por algún beneficio (placer o utilidad) que obtengan (VIII 3-5, 1156a6-1158a1). Aunque en esta parte el texto no se trata directamente de la educación, parece correcto aplicar algunas de estas ideas al tema en cuestión.

En primer lugar, podríamos decir que la educación supone una confianza recíproca, sea por parte de quien educa (o comunica algo),

²¹ El tema del placer como refuerzo o ayuda para las actividades, también las intelectuales, es tratado nuevamente en X 5, 1175a26-b1.

sea por parte de quien aprende (o escucha). Es decir, la relación educativa se coloca en un contexto de amistad, sin la cual sería imposible construir lazos aptos para una escucha adecuada.

En segundo lugar, la educación parecería quedar clasificada correctamente como un tipo de amistad basada en lo útil (uno de los tres tipos de amistad presentados y discutidos en nuestra obra): quien aprende «gana» algo, crece en el saber. Lo anterior implica, según ya vimos, también un cierto placer, que refuerza la relación educativa.

En tercer lugar, ¿no podríamos encontrar en la relación educativa aspectos propios de la amistad perfecta, la que se da entre personas iguales en virtud? Desde luego, hay fases educativas en las que el desnivel entre quien enseña y quien aprende es notable, por lo que en esos casos faltaría la igualdad que, según Aristóteles, caracteriza a la amistad más perfecta. Sin embargo, en toda relación dialógica hay un proceso que lleva a cierta nivelación y que se construye desde un afecto compartido, que mira directamente al bien del otro (sobre todo de quien aprende, sin excluir el perfeccionamiento ético que obtiene quien comparte los propios conocimientos con amplitud de miras y con desinterés sincero).

Es oportuno aducir aquí que ciertas desigualdades no sólo no hacen imposible la amistad, sino que fundan otro tipo de amistades, como la que se da entre padre e hijo, o entre quien es mayor y quien es más joven. En este tipo de situaciones (que se dan, podemos añadir, de modo particular, en la educación), cada uno tiene funciones diferentes, y corresponde a quien es mejor ser más amado, y así se puede conseguir una cierta igualdad, que es tan necesaria para que se llegue a una buena amistad (VIII 7, 1158b11-28).

Por eso Aristóteles, al profundizar en la igualdad como condición para que se dé la verdadera amistad, nos pone ante situaciones de desigualdad en las que a través de la utilidad o del agrado es posible construir una relación más duradera. Como ejemplo, entre otros, se pone un caso de amistad entre contrarios: la que se da entre el ignorante y el sabio (VIII 8, 1159b11-15)²². En otras palabras, la posibilidad de

²² La complementariedad y ayuda entre seres humanos diferentes permite explicar el origen de la vida social, como se indica aquí mismo, en VIII 9, 1160a9-14, y se expone más ampliamente al inicio de la *Política* (I 2, 1252a24-1253a39). En cierto modo, esta es la idea que también presenta Platón en la *República* (369bc) al explicar por qué los hombres se aso-

amistad entre desiguales (un tema que aparece en varios momentos del libro VIII) se aplica bastante bien a la educación, según el principio que Aristóteles había señalado unas líneas más arriba: «los desiguales pueden ser amigos, ya que pueden igualarse» (VIII 8, 1159b1-2).

Entrando ya en el libro IX, centrado también en el tema de la amistad, Aristóteles señala algunas situaciones en las que las personas esperan cosas distintas (uno busca un placer y otro un beneficio, por ejemplo) y no siempre se llega a un acuerdo sobre los servicios que los amigos se prestan entre sí. Se dan, sin embargo, amistades en las que no se establece tal acuerdo, pero los favores se ofrecen desde una base de virtud. El ejemplo aducido para este caso es el de aquellos que transmitieron la filosofía (¿una alusión a Platón y a otros académicos?), que merecen algo que no puede medirse con dinero, sino con algún reconocimiento honorífico, de forma semejante a como uno ofrece lo que puede a los padres o a los dioses (IX 1, 1164a32-b6).

Un poco más adelante, Aristóteles plantea una serie de cuestiones, entre las que destaca la pregunta si se debe obedecer siempre al propio padre o fiarse de modo especial del médico cuando uno está enfermo, y algo parecido se pregunta respecto del elegir como general al hombre más capacitado para la guerra (IX 2, 1164b3-25)²³. El respeto al propio padre merece, sigue el texto un poco más adelante, un nivel tan elevado como el que se otorga a los dioses, pero un padre no puede ser tratado como se trata a un sabio o a un general: las diferencias respecto de los saberes tienen su sentido y sus consecuencias, y fundan el hecho de que las muestras de deferencia sean diferentes según a quién se dirijan (IX 2, 1165a21-27).

Si avanzamos en la lectura del texto, encontramos un análisis de la concordia, que no coincide con el que hecho de que todos opinen o piensen lo mismo, sino que se alcanza cuando en la ciudad se llega a un mismo pensar sobre lo que sea conveniente, lo cual permite realizar elecciones en común. Entre los ejemplos aducidos para ilustrar esta idea, Aristóteles indica que hay discordia si todos quieren mandar,

cian entre sí, desde saberes diversos con los que cada uno puede contribuir al bien de la comunidad, ya que nadie es autosuficiente.

²³ Ya antes aludimos a la importancia de esta temática en los escritos de Platón: no todos los seres humanos gozan de igual competencia, y el recurrir a uno o a otro depende del mayor o menor grado de conocimientos que cada uno posea respecto de un ámbito de la ciencia o de una tarea concreta que se desea realizar.

mientras que surge la concordia «cuando el pueblo y las clases selectas piensan que deben gobernar los mejores; pues de esta manera todos obtienen lo que desean» (IX 6, 1167a35-b1). El ejemplo es interesante y se construye sobre una idea que se origina desde el pensamiento platónico: muchos suponen que los objetivos de la ciudad pueden alcanzarse desde la gestión no de cualquier gobernante, sino de aquellos que destacan en lo mejor. Por eso no extraña que Aristóteles haya dicho, un poco antes, que «la virtud y el hombre bueno son la medida de todas las cosas» (IX 4, 1166a12-13, y casi la misma idea en X 5, 1176a15-19 y en X 6, 1176b25-26)²⁴.

Tras abordar otros temas, como el límite en el número de amigos, o la amistad en las desgracias o en la prosperidad, el libro IX termina con una reflexión sobre el deseo de convivir con los amigos. La convivencia surge del deseo de poder existir, en la actividad, desde y con el amigo. Las actividades son diferentes, y así algunos beben juntos, o juegan juntos, o filosofan juntos; de esta manera, «los amigos pasan los días juntos con aquellos que más aman en la vida; porque, queriendo convivir con los amigos, hacen y participan en aquellas cosas que creen que producen la convivencia» (IX 12, 1172a5-8). Esta convivencia permite a los hombres buenos hacerse mejores, al actuar y al corregirse mutuamente (algo, añadimos, típico de la educación), con lo que se consigue lo que expresa un dicho de Teognis, según el cual desde hombres buenos se aprenden cosas buenas (IX 12, 1172a11-14).

Libro X

El tema del placer, que había ocupado un puesto relevante en el libro II, precisamente en su relación con la actividad educativa, abre las consideraciones que se ofrecen en el libro X. Aristóteles nota cómo el placer está muy unido a nuestra naturaleza humana, lo cual explica por qué la educación de los jóvenes es guiada a través del placer y del dolor (X 1, 1172a19-23). En efecto, escogemos lo que vemos como agradable y evitamos lo molesto, y este modo de comportarnos tiene una importante relevancia ética, que merece ser tenida en cuenta a la

²⁴ Aristóteles se coloca, así, en antítesis respecto de la famosa sentencia de Protágoras, según la cual el hombre (¿cualquier hombre?) sería la medida de todas las cosas. Tal sentencia encuentra una crítica radical en el *Teeteto* de Platón, y también es criticada por Aristóteles en el libro IV de la *Metafísica*.

hora de enseñar a vivir bien. La educación moral, sin embargo, no puede quedarse en argumentos ofrecidos por quien luego vive de otra manera, pues «los argumentos relativos a las pasiones y a las acciones son menos convincentes que los hechos, y así, cuando están en desacuerdo con lo que se percibe por los sentidos, son despreciados y desacreditan a la verdad» (X 1, 1172a34-b1). El texto repite la misma idea en positivo: los argumentos tienen su valor propio, pero llegan a ser convincentes sólo si están de acuerdo con los hechos (X 1, 1172b1-7, y lo que se dice más adelante, en X 8, 1179a18-22, que veremos en seguida)²⁵.

Es interesante evidenciar cómo está presente la idea que acabamos de recoger en las líneas siguientes del texto, donde se expone el argumento ofrecido por Eudoxo para defender que el placer sería el bien supremo. Aristóteles nota que tal argumento «convencía» no tanto por la solidez del mismo sino por la personalidad (la excelencia) de quien lo ofrecía, pues «Eudoxo era considerado como un ser de excepcional sobriedad, y así se creía que decía estas cosas no por ser amigo del placer, sino porque tal era la verdad del asunto» (X 2, 1172b16-18).

Siguen unas breves ideas que sirven como crítica a la opinión de Eudoxo, y luego Aristóteles refuerza sus reflexiones apoyado en lo que cree todo el mundo, incluyendo los inteligentes. Todo ello se explica desde un presupuesto sencillo: la existencia de un consenso generalizado sobre un punto permite adherirnos al mismo por resultar algo convincente (X 2, 1173a1-4).

Otro momento de interés en el libro X sobre el tema educativo es el que se refiere a la atención a los placeres y a los dolores en cuanto que su presencia refuerza o debilita ciertas actividades, según lo que empezamos a ver en los libros III y VII. Como anticipamos, existe un placer en el aprender, así como hay placeres que surgen desde las actividades intelectuales, que son propios de tales actividades (X 5, 1175a22-b1). Constatamos, sin embargo, una especie de conflicto entre placeres (lo cual, aunque no lo dice explícitamente el texto en estos momentos, tiene una gran relevancia educativa), pues las actividades que más gustan dificultan el realizar simultáneamente otras activida-

²⁵ Como ya anticipamos antes, se subraya aquí la importancia de la experiencia, que llega a los hechos, por encima de las argumentaciones, que permanecen en un nivel teórico.

des; además, si algo no atrae o produce dolor (por ejemplo, escribir o calcular), uno tenderá a dejar de lado esa actividad para acometer otras más placenteras (X 5, 1175b1-24). Lo que Aristóteles busca dejar en claro es que existen diversos placeres según las actividades, y que hay placeres que serían buenos, si acompañan a actividades honestas, y placeres perversos, si siguen a actividades vergonzosas, y vuelve a recordar que junto a los placeres de la vista o del oído existen los placeres del pensamiento (X 5, 1175b25-1176a4).

Los capítulos finales de la obra abordan un tema anticipado en el libro I: existe en el hombre una dimensión propia, la intelectual, que permite por su misma naturaleza conquistar el mayor grado de felicidad. En efecto, el pensamiento de quien conoce alcanza verdades mayores que quien investiga o busca, y la actividad teórica requiere menos elementos o apoyos (por ejemplo, tener dinero, estar con otros, etc.) para su realización, pues uno puede pensar incluso estando solo (X 7-8, 1177a12-1178b31). Que la actividad teórica sea superior no implica cerrar los ojos a la condición humana actual, en la que necesitamos de bienes externos, como ya había sido indicado en el libro I y vuelve a recordarse aquí (X 8, 1178b33-35), si bien no hace falta una gran abundancia de bienes para lograr la felicidad. Para corroborar tal idea, Aristóteles aduce lo dicho por los sabios (es decir, recurre a la «autoridad»), aunque en seguida precisa que en los temas prácticos el criterio de juicio son los hechos y la vida (es decir, la experiencia), y por eso hay que evaluar lo dicho «refiriéndolo a los hechos y a la vida, y aceptarlo, si armoniza con los hechos, pero considerándolo como simple teoría, si choca con ellos» (X 8, 1179a20-22). Ya hemos notado en otras ocasiones esa insistencia en el valor de los hechos a la hora de acceder a la verdad, sin que ello obste para que también se recurra a las creencias comunes o a las opiniones de los sabios, lo cual muestra la variedad de caminos que tiene el ser humano en su deseo de avanzar hacia la verdad.

Luego se insiste en una idea que ya conocemos por haberla leído al inicio de la obra: no se trata simplemente de aumentar nuestro saber acerca de los asuntos prácticos, sino de llevar a cabo lo conocido, lo cual tiene gran valor en cualquier proyecto de educación moral. Por eso Aristóteles añade en seguida que si los razonamientos fueran suficientes «para hacernos buenos», serían un gran beneficio; incluso hay que reconocer que lo son para jóvenes generosos, pues desde la nobleza de su carácter ya están orientados hacia el bien. Sin embargo, los

razonamientos son insuficientes para el vulgo, y mucho más para quienes tienen hábitos de vicio muy arraigados (X 9, 1179a33-b20).

En este sentido, Aristóteles recuerda la teoría de quienes dicen que uno es bueno por naturaleza, otros por hábito y otros por enseñanza. La naturaleza, ciertamente, no está en nuestras manos; por lo que se refiere al razonamiento y a la educación, sigue el texto, no siempre consiguen resultados, sino que dependen en parte de la preparación que haya recibido el alma del discípulo (X 9, 1179b20-31)²⁶. En concreto, la preparación requerida supone ser capaces de deleitarse y de odiar las diversas cosas de modo adecuado, pues si uno vive según sus pasiones no podrá escuchar lo que diga la razón.

Como resulta difícil lograr lo anterior en los jóvenes, Aristóteles asume la idea según la cual el Estado tiene un deber educativo: «la educación y las costumbres de los jóvenes deben ser reguladas por las leyes, pues cuando son habituales no se hacen penosas» (X 9, 1179b34-35). El texto añade en seguida que lo anterior se aplica no sólo a la etapa de la juventud, sino que también los adultos necesitan, durante toda la vida, ser ayudados por las leyes. Además, no todos los hombres están bien dispuestos para practicar la virtud; si a algunos les resulta suficiente la ayuda de las exhortaciones de las leyes, a otros les hace falta ser castigados, y los incorregibles deberían ser desterrados, según una opinión que Aristóteles recoge de otros autores indicados genéricamente como «algunos» (X 9, 1180a1-14)²⁷.

La ley, señala Aristóteles, tiene un gran poder disuasorio pues ordena hacer el bien, hasta el punto de ser más convincente que un padre (cuyos mandatos son simplemente los de un hombre)²⁸. Sin embargo, sólo en Esparta (o en otras pocas ciudades), el legislador ha buscado educar a los ciudadanos, mientras que en otros lugares la dimensión educativa ha quedado abandonada a su suerte. En el caso de ausencia de leyes educativas, lo mejor sería que cada ciudadano buscara «ayudar a sus hijos y amigos hacia la virtud o, al menos, deliberadamente proponerse hacer algo sobre la educación» (X 9, 1180a31-33).

²⁶ Esta parte del texto evoca ideas presentadas por Platón en diversos lugares, como en el *Menón* y en la última parte del *Fedro*.

²⁷ Resulta patente que entre esos «algunos» Aristóteles recuerda, sin mencionarlo, lo expuesto por Platón en *Leyes*.

²⁸ Esta idea es matizada y casi corregida por lo que veremos en seguida en el mismo texto.

La conclusión a la que llega el razonamiento, que en definitiva será la conclusión de la obra, apunta a la labor particular que puede realizar un legislador, precisamente si sabe ofrecer a la sociedad buenas leyes. Hay que recordar, sin embargo, que en la ciudad prevalecen las leyes, mientras que en los hogares dominan las costumbres y palabras de los padres; en efecto, puesto que los hijos saben que existen gracias a sus progenitores, están por naturaleza «predispuestos al amor y a la obediencia a los padres» (X 9, 1180b6-7). Además, si la educación mira a lo particular (como la medicina), la que se ofrece en el propio hogar (la educación privada) es superior a la que pueda darse en público, pues la atención a los detalles se logra más en el ámbito de lo privado que de lo público (X 9, 1180b7-20)²⁹.

Lo anterior no impide defender, con mayor atención, la tarea de quien busca hacer mejores a otros a través de leyes. Esto sería posible sólo desde el saber (quien conoce está en condiciones para ayudar a otros, como ocurre en la medicina), y desde una suficiente experiencia, algo que se requiere según la materia en cuestión (la atención a los asuntos de la ciudad). Por eso, incurren en error aquellos sofistas que presumen de conocer la política cuando, en realidad, confunden esta disciplina con la retórica (X 9, 1080b20-1181b12).

Las últimas líneas establecen la conexión entre la *Ética nicomáquea* y la *Política*. Aristóteles indica que los predecesores no habrían investigado lo que se refiere a la legislación³⁰, y por eso quiere examinar el tema, para completar «en la medida de lo posible, la filosofía de las cosas humanas» (X 9, 1181b15-16). En efecto, uno habla sobre una materia cuando sabe que puede contribuir de algún modo a la misma, si bien con la conciencia de que otros ya han tratado algunos puntos (por eso habrá que estudiar, primero, lo que haya sido bien dicho por los predecesores). Además, Aristóteles sabe que podrá tener en cuenta las constituciones que ha coleccionado, de forma que sea posible estudiar qué sirve para salvar una ciudad y qué lleva a su des-

²⁹ De nuevo se recogen aquí ideas propuestas por Platón, que tanto subrayó la atención a cada persona en el ámbito educativo, incluso con el recurso al ejemplo de la medicina que aquí Aristóteles trae a colación. En cierto sentido, se puede decir que Platón es uno de los principales defensores de lo que podemos denominar como «empirismo de las almas y de los discursos». Sobre el tema, pueden verse indicaciones ofrecidas por Platón en el *Político* y el *Fedro*, entre otros lugares.

³⁰ Tal afirmación resulta sorprendente si recordamos los numerosos textos que tenemos de Platón sobre este argumento.

trucción. Sólo tras un trabajo de esa envergadura, será posible entrever cuál forma de gobierno sería la mejor (X 9, 1081b16-23). Con estas frases conclusivas de la obra queda trazado un puente preparatorio a lo que sería tratado en la *Política*.

Algunas reflexiones conclusivas

La *Ética nicomáquea* ofrece un conjunto importante de ideas relativas al tema educativo, como hemos intentado evidenciar en las anteriores líneas. Busquemos ahora una breve recapitulación de las mismas.

Lo primero que salta a la vista es el reconocimiento de la diversidad de accesos a la verdad. Cualquier teoría pedagógica no puede dejar de lado el hecho que entre cada ser humano y su entorno se construyen puentes y caminos diferentes según los ámbitos de saber, la edad de cada uno, su situación psicológica (por ejemplo, el grado de autocontrol frente a las pasiones), los encuentros con textos y personas más o menos autorizados, la propia experiencia personal. De forma especial, reconocer que existen caminos diferentes según los argumentos que se desean estudiar resulta clave para emprender un buen itinerario hacia la verdad, pues, como vimos casi desde el inicio de la obra, no se enseñan matemáticas con exhortaciones ni se construye un discurso retórico con demostraciones: cada disciplina debe ser tratada de modo adecuado a la misma.

Entre los numerosos caminos hacia el conocimiento, Aristóteles señala la importancia de dos: la experiencia y la autoridad. La experiencia nos permite acceder al dato concreto, al «qué», lo cual resulta de importancia primordial, sobre todo en los asuntos prácticos, es decir, en el ámbito ético. La autoridad nos coloca en el camino de la experiencia y de las reflexiones de quienes tienen más tiempo y más capacidades; son las autoridades precisamente quienes ofrecen proposiciones valiosas (*éndoxa*), desde las cuales cada uno puede afrontar mejor ciertas temáticas en las que le falta experiencia (y a veces tiempo para conseguirla) o perspicacia. Los hechos, como dijimos, tienen un valor especial, pues ningún argumento puede desmentirlos; pero el acceso a los mismos exige tiempo y, en ocasiones, una cierta disposición interior. Existen ámbitos del saber, como ocurre respecto de la ética, en los que la falta de experiencia de la vida necesita ser ayudada desde la búsqueda y la acogida de las palabras y el ejemplo de quie-

nes, por su edad y por su madurez interior, han llegado a comprender mejor lo relativo a las acciones humanas. Sólo quien tiene un buen bagaje de conocimientos, desde una vida íntegra (el ejemplo vale mucho más que las argumentaciones en la ética), y una suficiente capacidad comunicativa, puede llegar a ser un buen educador moral.

Un aspecto central en la reflexión sobre las temáticas educativas consiste en llegar a tener un buen conocimiento acerca del grado de saber propio de cada uno. Sólo quien sabe está en condiciones de ayudar a otros. Ciertamente, existe la posibilidad de que uno diga de memoria frases con contenidos válidos, pero así sólo se recita un papel, pues falta la comprensión de lo que se dice. En cambio, quien verdaderamente conoce, comprende, y la comprensión tiene un peso clave cuando hace falta adaptar un contenido a quien busca el acceso al saber desde su propia situación interior.

Junto al saber, la educación exige presentar atención a otro aspecto clave: la capacidad de adaptar el mensaje a la situación concreta de quien busca aprender, puesto que la tarea educativa tiene siempre una dimensión empírica que exige acoplarse al modo de proceder adecuado a cada educando (y según el argumento en cuestión, hay que recordarlo). En otras palabras, el «empirismo educativo» exige atender a la naturaleza de quien aprende, a su situación respecto de los placeres y dolores (si los domina o si es dominado por ellos), a su actitud interior (de apertura o de obstinación, por ejemplo). Un joven generoso y bien dispuesto acogerá con más facilidad ciertos contenidos respecto de otro joven que no ha logrado un suficiente nivel de autocontrol. Sólo quien vive «más allá» de las pasiones puede llegar a ser un buen «alumno» en el estudio de la ética (y de otras disciplinas). No se trata de ir contra las pasiones ni de ignorar el papel de los placeres y dolores en la vida de cada uno, sino de saber usarlos de modo adecuado, hasta el punto de que una de las definiciones de virtud que ofrece nuestra obra alude a saber comportarse bien respecto de los mismos.

La relación educativa se comprende en una perspectiva fecunda a la luz de las reflexiones aristotélicas sobre la amistad. Si dos amigos lo son desde un afecto mutuo y bajo ciertas condiciones, en la educación dos personas entran en contacto desde fines en cierto modo complementarios: el de quien enseña (que busca el progreso del discente), y el de quien busca aprender (y por ello recurre al maestro o educador). Esta relación tiene una cierta asimetría, por lo que parece ir contra otra de las ideas defendida por nuestra obra según la cual sólo hay

amistad entre iguales. Sin embargo, Aristóteles intenta superar tal dificultad desde la idea de que la gratitud de quien aprende hacia quien enseña promueve y eleva al primero hacia el nivel en el que se encuentra el segundo, con lo que se consigue cierta igualdad³¹.

La relación entre ética y política, en la obra, se construye precisamente sobre una mirada sobre la educación, en cuanto que los Estados están llamados a trabajar por promover la virtud (así lo supone Aristóteles), es decir, por hacer mejores a los ciudadanos. Ese es el sentido genuino de las leyes, que deberían tener presente la experiencia (lo cual no es fácil, como ya indicamos). Precisamente la relación entre política y experiencia es la que permite separar a la política de la retórica, pues ésta puede darse sin que el orador tenga un suficientemente conocimiento de los datos de hecho, mientras que en la política tal conocimiento resulta imprescindible para una correcta gestión de la vida social.

Si, como vimos, comprender la situación psicológica del educando no resulta fácil, es evidente que las autoridades políticas no cuentan con las habilidades necesarias para poder ofrecer de modo adecuado los contenidos a las personas particulares. En cambio, la familia, al menos en principio, podría enseñar de un modo más personalizado a sus propios hijos, precisamente porque mantiene con ellos un contacto experiencial mucho más frecuente.

Estas son algunas de las ideas que sobre la educación y la comunicación hemos ido entresacando desde una lectura de la *Ética nicomáquea*. En las mismas se nota, como indicamos desde el inicio de estas líneas, la fuerte presencia de Platón en su discípulo más perspicaz e inteligente. Si bien la temática educativa parece brillar con más intensidad en otras obras aristotélicas, creo que la que acabamos de estudiar ofrece elementos importantes a la hora de reflexionar sobre la educación del hombre, no sólo del pasado, sino también de nuestro tiempo y de quienes nazcan y crezcan en las próximas décadas en el largo camino que recorreremos los seres humanos como incansables buscadores de la verdad.

³¹ El papel del amor resulta clave en cualquier teoría educativa, como ya había evidenciado el maestro de Aristóteles, Platón. Tal amor lleva a una aceptación mutua, sin la cual no puede darse una auténtica relación educativa. Sobre el tema, cf. F. PASCUAL, *Educación y comunicación en Platón. Una contribución al debate actual en torno a la escuela de Tubinga-Milán*, PPU, Barcelona 1996, 275-281.

Summary: The theme of education occupies a special place in Aristotle's thought. This article contributes various ideas concerning the theme of education and of what we are able to communicate, through a critical reading of one of Aristotle's principal works, the *Nicomachean Ethics*.

Sommario: Il tema dell'educazione occupa un posto speciale nel pensiero di Aristotele. Questo articolo apporta varie idee riguardanti il tema dell'educazione e di ciò che siamo in grado di comunicare, attraverso una lettura critica di una delle principali opere di Aristotele, l'*Etica Nicomachea*.

Key Words: Aristotle, Plato, Education, Ethics, Politics.

Parole chiave: Aristotele, Platone, educazione, etica, politica.