

La educación como ideal de Estado: reflexiones en torno al libro VIII de la *Política* de Aristóteles

Wilfer Alexis Yepes Muñoz*

Resumen

En el presente artículo se reflexiona sobre el libro VIII de la *Política* de Aristóteles frente al ideal de la *ciudad perfecta*, estudiada por el Estagirita en libros anteriores de la misma. La educación aparecerá entonces como la forma de encaminar al *zoon politikón*. También se reflexiona sobre la unidad teleológica que subyace a toda la obra del filósofo mencionado como necesidad para nuestro mundo globalizado en la economía y no en la estructura, es decir, como una red de conexiones que apuntan a un *telos* económico en donde las partes se ordenan a favor del individualismo y de los intereses particulares del mercado.

Palabras clave: Aristóteles, virtudes, educación, política, ética, *polis*.

Education as an ideal of the state: reflections on the VIII book of Aristotle's *Politics*

Abstract

This article is to reflect on book VIII from Aristotle's *Politics* against the idea of *perfect city* he studied in prior books of the same work. Education will, then, appear as the way to address to the *zoon politikón*. We also reflect on the teleological unit that underlies throughout the work of this philosopher as a neces-

sity for our economically and not structurally globalized world, as globalization is like a net of connections that aim to an economic *telos* in which the parts are ordered to favor individualism and the particular interests of the market.

Key words: Aristotle, virtues, education, politics, ethics, *polis*.

A educação como ideal de estado: reflexões em torno do livro viii da política de aristóteles

Resumo

No presente artigo reflexionamos o livro VIII da *Política* de Aristóteles frente ao ideal da cidade perfeita, estudada pelo Estagirita em livros anteriores da mesma. A educação aparecerá então como a forma de encaminhar ao *Zoon Politikón*. Também reflexionamos a unidade teleológica que subjaze a toda a obra do filósofo mencionado como necessidade para nosso mundo globalizado na economia e não na estrutura, isto é, como uma rede de conexões que apontam a uma cautela econômica em onde as partes se ordenam a favor do individualismo e dos interesses particulares do mercado.

Palavras importantes: Aristóteles, virtudes, educação, política, ética, *polis*.

* Candidato a Doctor en Filosofía, Magíster en Filosofía, Filósofo y Licenciado en Filosofía y Letras de la Universidad Pontificia Bolivariana, sede Medellín. Docente de cátedra en la Facultad de Filosofía y el programa de Estudios Literarios de dicha universidad.

Introducción

No podemos ser ajenos a la violencia y la barbarie que ha ocasionado la razón instrumental. De hecho, esa razón no puede menos que reflejar su naturaleza: ella es también una razón-instrumento. Corre tras el progreso estropeando y desgarrando todo obstáculo que se le cruza por el camino. Va contra el tiempo, es enemiga del tiempo. Pero este panorama es apenas la superficie del problema.

La Modernidad entronizó la razón, y al hacerlo enemistó las partes de la unidad, compuesta por la política, la ética y el conocimiento. La educación moderna, incluso las propuestas educativas de los Estados-nación, no puede menos que servir ciegamente a sus ideales: el ideal de *individualizarse* en el conocimiento, en la vida pública, en el consumo, en el ocio y en las artes. El problema no es la ciencia o la economía, sino la ciencia *individualizadora*, la economía *individualizadora*, y por tanto, la ciencia de la violencia, de la incomprensión y la barbarie. Esa ciencia individualizadora oculta el rostro del otro, el rostro común del espacio compartido.

Con todo el panorama anterior, es preciso preguntar: ¿Qué relación existe entre la política y la educación en el libro VIII de la *Política* de Aristóteles? ¿Qué aportes brinda a la educación hoy? ¿Puede la ciudad, incluso el Estado-nación moderno envolver al hombre a tal punto de educarlo no solo en escuelas y universidades, sino en sus ideales, en aquellos ideales que predicar y aplicar los próceres, los gobernantes, los niños, los ancianos y hasta los murales y las acciones de cada uno de sus integrantes como hijos de una patria?

Para contestar a estas preguntas, dividimos la reflexión en dos grandes momentos. En el primero de ellos, *la educación y la política*, vislumbraremos la relación estrecha entre el horizonte común de construcción política y la formación que ese horizonte exige. El segundo momento de la reflexión, que denominamos *educación para la felicidad común*, nos permitirá integrar el aporte del libro VIII de la *Política* a los conceptos fundamentales de la *Ética a Nicómaco*. Finalmente, en las conclusiones haremos una apogía del modelo de educación

aristotélico frente a un mundo de intereses particulares, económicos, líquidos y deshumanizados, donde la educación se hace *sierva* de la globalización económica, el pensamiento único y un positivismo a ultranza.

1. La educación y la política

“La ciudad se te aparece como un todo en el que ningún deseo se pierde y del que tú formas parte, y como ella goza de todo lo que tú no gozas, no te queda sino habitar ese deseo y contentarte”.

(Ítalo Calvino)

Nuestro mayor invento no han sido los aviones, los microscopios, los telescopios, los barcos, la rueda o las brújulas. Tal vez detrás de ese telón de inventos que nos asombran y configuran *nuestro* habitar el mundo, hay una *causa* que las posibilita. Digamos que todas estas producciones forman parte de un *deseo profundo*, autor de hombres, carreteras, oficios y palabras. Si leemos atentamente el libro de la historia, nos encontramos con un *telos* de largo alcance en el cual se inscriben todos nuestros deseos, incluso nuestra felicidad.

En esta medida, nos acercamos a la propuesta de Aristóteles. No es un invento lo que en primera instancia nos hace humanos; es el hecho de ser *animales políticos*. La *ciudad* fue nuestro gran artificio. Lo demás apareció en la necesidad de configurar y estructurar ese horizonte común. Por lo menos, esa ciudad que nos abrazaba a todos, aquella *polis* donde todos los hombres eran hombres por el hecho de ser ciudadanos en menor o en mayor medida. Nos dirá William Ospina (1994, p. 94):

La ciudad era como una proyección ideal del hombre: su provisión en los mercados, su salud en los gimnasios, su valor en los cuarteles, su dolor en los hospitales, su poder en los palacios, su elocuencia en las ágoras, su espíritu en los teatros, su veneración en los templos, su conclusión en los cementerios, su equilibrio en los tribunales, su sinrazón en los sanatorios, su rebeldía en las cárceles, su supremacía en los tronos, su derrota en las ergástulas.

En las ciudades encontramos el espacio común, el deseo común, la necesidad común de instituir la humanidad: la ciudad como humanidad. Incluso el nacimiento de un individuo, su muerte, su enfermedad, su dolor y su felicidad constituían experiencias socio-políticas. En lo común nos hacemos individuos, racionales, niños, jóvenes, incluso esclavos y extranjeros. Sobre el supuesto de la *ciudad* como naturaleza teleológica del hombre descansan todas sus relaciones: con la familia, con el otro e incluso con los dioses.

El hombre se hace en la *polis*, es un elemento dinámico que se integra armónicamente a un **todo común** que es la *polis* misma. Pertenece a un horizonte común de representación, experiencia, conocimiento, vida y acción. En esta medida, su naturaleza se ordena a un *telos*; un *telos* que, por lo demás, encierra, abraza y se interesa por ese **hombre común**, por ese *animal político*. Luego, ese *fin* que dignifica al hombre lo reviste de cierto poder para reinar en la *polis*, guiado siempre por la ley como razón que ordena los fines, de tal manera que estos fines se integren a un *telos politikós*, es decir, un fin común para el bien común. En este sentido, estamos de acuerdo con José Ramón Ayllón (2011, p. 150) cuando afirma:

El ciudadano se realiza plenamente cuando su vida es útil para sus conciudadanos, para la prosperidad de la sociedad en la que vive. A su vez, la *polis* alcanza su plenitud cuando educa a todos sus ciudadanos por medio de leyes, usos y costumbres. Al respetar esa normativa común, el hombre no obedece a otro hombre sino a la misma razón, decantada en una sabiduría de siglos.

No es, por tanto, un deseo egoísta el que nos motiva a obrar en pos de un horizonte común. Hacemos parte de un *deseo mayor*, de ese deseo que es la ciudad misma como organización teleológica. Entonces, ningún deseo se pierde en ella. Ella sería la fuente de un deseo común de construcción. Es lo que Ítalo Calvino denominó *deseo*, la ciudad como deseo común que todo deseo individual traduce a su vida.

Algo similar ocurre con la propuesta de Aristóteles. Traduzcamos ese *deseo* a un *telos politikós*; lo *común* sería el deseo del *zoon politikón*. En este sentido, la conciencia del hombre griego se integra a una conciencia común (cf. Reyes, 2001, p. 328). El deseo sería evidentemente un deseo común de los ciudadanos. Pero hace falta algo. Aristóteles comprende en esa naturaleza teleológica una necesidad capital: educar al hombre para que su deseo se oriente a la *eudaimonía*, y que no sea presa de las pasiones que lo cierran y deshumanizan: “Por lo cual debemos ser educados de alguna manera directamente desde la niñez, tal como dice Platón, de manera que nos alegremos y suframos con las cosas que se debe, pues esta es la recta educación” (*Ética a Nicómaco* 1104b). La *Ética* condujo al Estagirita a la *Política*, y la *Política* a una *paideia*, ordenada al plan de realización de la *ciudad perfecta*. Al respecto, Alfonso Reyes (2001, p. 322) explica:

Paideia es la modelación paulatina del ideal del Hombre, y aún de cada hombre con relación a ese ideal. Y esto no solo en el modesto sentido escolar o educacional, sino entendiendo en el concepto la suma de todas las energías sociales que obran sobre el individuo a lo largo de su vida y establecen esa posibilidad de convivencia humana que es la Polis, el grupo policiado.

Si bien podemos equiparar ese deseo común al *ciudadano* revestido de poder, es necesario agregar que el deseo común exige una *paideia*, la estructuración de una educación que sirva a tales fines. Quienes gobiernan deberán tener un interés especial por la educación de los jóvenes. “Y, en efecto, si no se hace así en las ciudades se daña su constitución política, ya que la educación debe adaptarse a ella” (*Política* 1337a). Esta debe ser una ciudad educadora, que enfoca su interés no solo en la escuela, porque “todos los seres humanos estamos aprendiendo a cada instante” (Ospina, 2012, p. 38). Se aprende *lo común* en la casa, en el ágora, en el gimnasio e incluso, en la orientación de los deseos personales. La ética aristotélica sería, por tanto, un elemento dinamizador de ese aprendizaje y de esa construcción colectiva, que apuntala a un objetivo común, a la vez individual. Por ello, el Estagiri-

ta vincula estos elementos con la educación en el libro VIII de la *Política*¹:

Puesto que el fin de toda ciudad es único, es evidente que necesariamente será una y la misma educación de todos, y que el cuidado por ella ha de ser común y no privado, a la manera como ahora cuida cada uno por su cuenta de la de sus propios hijos y les da la instrucción particular que le parece bien. El entrenamiento en los asuntos de la comunidad ha de ser comunitario también. Al mismo tiempo hay que considerar que ninguno de los ciudadanos se pertenece a sí mismo, sino todos a la ciudad, pues cada uno es una parte de ella. Y el cuidado de cada parte ha de referirse naturalmente al cuidado del conjunto (*Política* 1337a).

Quien gobierna la ciudad, en este caso las *polis* encaminadas a la realización del bien común –la monarquía, la aristocracia y la democracia–, tiene la educación como preocupación capital. Aristóteles considera la educación como una acción de ciudad; pensamos nosotros, siguiendo sus planteamientos, que los ciudadanos también son educadores. De esta manera, la educación no está restringida a un centro educativo, sino a una ciudad educadora. Sin embargo, como veremos en el libro VIII, esta *acción común* demanda la enseñanza de aquellas disciplinas que cultivan ese *telos* en los jóvenes.

2. Educación para la *eudaimonía* política

La educación en Aristóteles se desarrolla explícitamente en la *Política* y no en la *Ética*. Estudia por separado dos asuntos íntimamente coligados. Es solo una división metodológica en nuestra perspectiva. Esta separación no desliga los elementos de una filosofía que podríamos llamar *holística*: estudia las partes por separado, pero las comprende únicamente en el todo. Luego, podemos ilustrar esta afirmación con el siguiente ejemplo: la *Política* es distinta de la *Ética* y del *Organon*, pero a to-

das ellas las reúne una única inspiración. Esa inspiración es el *todo*. Solo que ese es un *todo teleológico, una causa final*. Lo que hacen las partes es mirar en esta dirección. En este caso, la educación, siendo la preocupación de la ciudad perfecta, no desenchaja con la búsqueda de la *eudaimonía*.

La *ciudad perfecta* debe ser una **ciudad educadora**. Entonces podemos afirmar que el pensamiento aristotélico deriva la educación de la *ciudad perfecta*, asunto desarrollado en el libro VIII de la *Política*. No es por menos. En la *Ética* despliega este camino con sus reflexiones sobre el obrar humano marcado por la virtud y orientado a la *eudaimonía*: “Las acciones que tenemos que efectuar dependen de los fines que perseguimos, es decir, de cuáles son nuestros bienes. En general, la *felicidad* se vincula con los fines y la *virtud* domina las reglas” (MacIntyre, 2006, p. 117). Esa *ciudad perfecta* sería el rostro visible de la *eudaimonía*, perseguida en la *Ética a Nicómaco* a través de la virtud (cf. *Ética a Nicómaco* 1102a).

La *polis* tiene en sus manos la difícil tarea de hacer que en los hombres prevalezca la racionalidad; encaminará las pasiones a esa *eudaimonía* pública. Por ello debemos pensar que el tratamiento que Aristóteles da a la *Ética* no se cierra sobre el individuo, puesto que ese individuo está sometido al paisaje de sus pasiones; de aquellas pasiones que desfiguran el poder de la razón, corrompiendo las partes constitutivas de la *polis*. Además, toda virtud incluye una relación para y con el otro. Las pasiones por sí solas no pueden menos que cerrar al individuo sobre sí.

El Estagirita asienta la virtud como ejercicio racional-político en las coordenadas de un *poder* que solo pertenece a la razón, aquella que envuelve el conjunto, y en ella, la *polis*, lo que es común. Ahora bien, lo común y la razón se entrecruzan a tal punto que no pueden comprenderse por separado; solo en relación recíproca. La *eudaimonía* sería un concepto igualmente político y ético.

¹ Lo político y lo ético en Aristóteles no podemos comprenderlos por separado. En su texto *Antropología filosófica*, José Ramón Ayllón (2011, p. 150) explica al respecto: “En la filosofía aristotélica, las ciencias prácticas estudian al hombre como individuo (*Ética*) y al hombre como ciudadano (*Política*), y la ética se subordina a la política siguiendo la tradición platónica y helénica, que situaba la polis por encima de la familia y del individuo. Para Aristóteles la plenitud humana solo es posible en la polis. Entre otras razones, porque la vida del individuo no es una totalidad completa en sí misma, sino parte del todo social”.

Se trata de configurar un *principio de individuación* ordenado a un *telos* común que hace del individuo parte fundamental de un todo, como una unidad en apertura. Esta comprensión antropológico-política no la recibimos al nacer como el ver, el respirar o el oír. De hecho, nacemos realmente cuando *aprendemos* a sentirnos partes integrantes y activas de ideales comunes. La *polis* tendría su lugar en esta configuración del hombre, en el acto paidético y luego en la deliberación y el poder ser-en-la-polis como parte fundante del ser del hombre.

Teniendo en cuenta que la educación es un elemento fundante y una preocupación esencial de las constituciones puras que, estructurada de acuerdo con ese horizonte común y articulada a los ideales nobles de la ciudad perfecta, Aristóteles hace una radiografía de las disciplinas que solían enseñarse en su época, tratando de integrarlas a su propuesta filosófico-política. Confirma entonces los momentos que favorecen la construcción permanente del *zoon politikón* y desecha aquellos otros que desvían el sentido del actuar conforme a las virtudes cívicas:

Son cuatro las disciplinas que generalmente se suelen enseñar en la educación: la de leer y escribir, la gimnástica, la música y, en cuarto lugar, algunas veces el dibujo. El arte de leer y escribir y el dibujo por ser útiles para la vida y por sus múltiples aplicaciones; la gimnástica porque contribuye a desarrollar la hombría; en cuanto a la música, uno podría preguntarse el motivo de su inclusión. Ahora la mayoría la cultivan por placer. Pero los que desde un principio la introdujeron en la educación lo hicieron porque, como muchas veces se ha dicho, la naturaleza misma busca no solo el trabajar correctamente, sino también la capacidad de gozar bien del ocio. Este es, por repetirlo una vez más, el fundamento de todo (*Política* 1337b).

Leer, escribir, ejercitar el cuerpo, el sentido ético y estético de las acciones conjuntas y la música parece poco, si comparamos esta estructura curricular con aquella que heredamos del pensamiento moderno, por lo menos, desde una perspectiva ilustrada que ha debilitado esa unidad entre la ética y la política, y con este fenómeno ha dislocado y desfigurado el fin de toda ciencia, de todo arte y de toda acción: el interés general que prevalece sobre el interés privado. En la Modernidad sobresale lo matemático sobre lo ético. Por el contrario, estas disciplinas, integradas a la ciudad perfecta, favorecen la vida común, el diálogo, la deliberación en el habla, en la escucha, en la lectura de tradiciones, de puntos de vista. Se enseña a escribir y a hablar, porque estas son acciones del *zoon logón*, que es respectivamente *zoon politikón*. Leer lo común, escribir lo común, ejercitar la fuerza común, ese cuerpo activo y defensor que es la *polis* en el efebo y en el sabio, en el prudente² y en el guerrero; el dibujo de un espacio común, de un hombre común, de una ciudad que se lee, se escribe, delibera, se ejercita, dibuja y escucha conjuntamente. No puede ser otro el sentido de estas disciplinas. Están centradas en el hombre, en el individuo que se *individua* –en el contexto de la ciudad perfecta, el hombre no se **individua-liza**– en acciones políticas, en aprender a ver al otro simétricamente, es decir, como un ser humano y no como un instrumento. Pero esta visión requiere de un proceso como lo explica Martha Nussbaum (2011): “Aprender a ver a otro ser humano como una persona en lugar de como un objeto no es un proceso automático, sino un logro que requiere la superación de numerosos obstáculos, el primero de los cuales es la mera incapacidad de distinguir entre uno mismo y el otro” (p. 132).

Estas disciplinas tienen en su centro al hombre común, al ciudadano, lo ejercitan para *atender* y no solo para *defender*; realizan su *telos*, lo hacen ser en el otro. En este sentido, ensan-

2 La prudencia es propia de quienes gobiernan. Ser prudente en nuestra interpretación es centrar la construcción de un mundo común en la educación. El prudente ve la totalidad y las necesidades propias de esa totalidad. Por ello, nuestra propuesta considera que: “La prudencia no es solo una virtud en sí misma: es la clave de todas las virtudes. Sin ella no es posible ser virtuoso. Un hombre puede tener excelentes principios, pero no actuar de acuerdo con ellos. O bien puede realizar acciones justas y valientes sin ser justo o valiente, al actuar por asó decirlo, ante el temor a un castigo. En ambos casos carece de prudencia. La prudencia es la virtud que se manifiesta al actuar en forma tal que la adhesión personal a las demás virtudes queda ejemplificada en las propias acciones” (MacIntyre, 2006, p. 87).

chan su visión del mundo, despliegan la visión de totalidad que es inherente al *zoon logon-politikon*: somos plurales, somos en el otro y con el otro. Ellas comunican el *deber*, la virtud de ser para el otro, de construir una ciudad que ha sido un habitar humano; un poco antes que las casas, los templos y las carreteras.

No son por ello, disciplinas egoístas, centradas en el lucro de unos cuantos: los ricos, los pobres o el déspota tirano que presume su poder, desgarrando la *polis*. Estas disciplinas han sido lavadas de la corrupción, si entendemos por corrupción, la prevalencia del interés personal experimentado en las relaciones asimétricas señor-esclavo de algunas constituciones que denuncia el mismo Aristóteles. Son disciplinas para hombres libres. Esta es, por el contrario, una educación para relaciones simétricas.

Aristóteles tuvo que pasar primero por el análisis de las constituciones. Es que no se puede pensar la educación sin la *polis*, porque aclarar el *telos* dispone los caminos mejores para dicha construcción. La educación sería el camino. Pero siempre una educación que traduce y actualiza el *telos* de la ciudad perfecta. He aquí un ejemplo de esa construcción paidética:

Después de haber dedicado tres años a partir de la pubertad a otras enseñanzas, entonces conviene que ocupen el siguiente periodo de su vida en los ejercicios fatigosos y con un régimen alimenticio riguroso. No se debe ejercitar a la vez la mente y el cuerpo, ya que cada uno de estos ejercicios resulta contrario al otro en sus efectos; el trabajo del cuerpo es un obstáculo para la mente y el de ésta para el cuerpo (*Política* 1339a).

Ejercitar al hombre implica definir al hombre. Este hombre es alma y es cuerpo. Solo que la educación se ocupa de los asuntos del cuerpo cuando el hombre puede orgánicamente desarrollar toda esta estructura. Este trabajo no puede mezclarse con la ejercitación de las mentes. No son dos actividades que se hacen simultáneamente: “Hay que considerar embrutecedor todo trabajo, oficio y aprendizaje que deje incapacitado el cuerpo, el alma o la inteligencia de los hombres libres para dedicarse a las prácticas y ejercicio de la virtud” (*Política* 1337b).

En este punto, Aristóteles separa las disciplinas siguiendo su antropología de la unidad sustancial entre el cuerpo y el alma. Es necesario aclarar que esta antropología supera todo dualismo. No separa para dividir, sino para ordenar. Se cultiva el cuerpo, pero no se cultiva el cuerpo como se cultiva el alma. Estos elementos exigen un momento y un tiempo específicos. Así da prioridad al hombre, al desarrollo de sus facultades: “Además, en todas las facultades y habilidades hay unos elementos que hay que educar y habituar previamente a sus actividades respectivas, de forma que evidentemente también es preciso para las prácticas de la virtud” (*Política* 1337a). Cada parte es distinta sin dejar de ser esencial, y requiere por ello un tratamiento acorde. En la virtud respectiva se perfecciona. No desatiende, por tanto, las edades y diferencias disciplinares –desprendidas de las facultades–, que serán esenciales en la construcción de esa *ciudad perfecta*. De hecho, es consecuente con lo planteado anteriormente en la *Ética a Nicómaco*:

Más aún: de cuanto se origina en nosotros por naturaleza primero recibimos las facultades y después ejercitamos sus actividades. (Ello es evidente con los sentidos, pues no por ver muchas veces o por oír muchas veces hemos recibido estos sentidos, sino al revés: los utilizamos porque los tenemos, no los hemos adquirido por utilizarlos). Las virtudes, en cambio, las recibimos después de haberlas ejercitado primero (*Ética a Nicómaco* 1103a).

Es interesante que esas virtudes abran el espacio al juego como *juego pedagógico* y al descanso como *descanso pedagógico*. En la *ciudad perfecta* se aprende en el ocio, en el juego y en el placer: “Pero disponer del ocio parece ser la base misma del placer, de la felicidad y de la vida dichosa” (*Política* 1338b). Es tan ordenada la propuesta de Aristóteles que, en teoría, los hombres libres pueden ser felices en todo lo que hacen: “Como resulta que la música es una de las cosas placenteras, y que la virtud consiste en gozar, amar y odiar de modo correcto, es evidente que nada hay que aprender y practicar tanto como el juzgar con rectitud y el gozarse en las buenas disposiciones morales y en las actitudes hermosas” (*Id.* 1340a). Claro está, ese juego, ese ocio y ese

placer están politizados y moralizados, porque encajan con el todo y su finalidad:

El juego se hace con vistas al descanso, y el descanso tiene que ser placentero (ya que es una cura de las penalidades del trabajo), y la diversión ha de contener, según el común acuerdo, no solo la belleza, sino también placer (ya que la felicidad se compone de estos dos factores). Todos afirmamos que la música es una de las cosas más placenteras, tanto si es sola como si es con acompañamiento de canto (*Id.* 1339b).

En el juego nos hacemos humanos; al jugar, compartimos lo común; jugamos a ser hombres, nos jugamos el ser hombres. El juego se hace cívico y los asuntos de la *polis*, que implican trabajo, nos conducen a la búsqueda de espacios de juego, pero siempre *socializados*. Por este motivo, la ciudad y todas las decisiones del gobernante prudente tienden a forjar lo común en los jóvenes, enseñándoles a reconocer y a identificarse con el todo. Pero también, –y esto no lo tiene en cuenta el libro VIII, porque los hombres libres se esfuerzan en ser virtuosos– se educan los hombres maduros; se educan en la perseverancia de la virtud que los sostiene en la razón y en la ley. Esto significa que en la ciudad perfecta, todo hombre es un ser perfectible y está llamado a educar y a educarse.

La música vendría en ayuda de esta perspectiva. Aristóteles destituye aquella música que invita al desenfreno de las pasiones (*cf. Id.* 1340a). La virtud vendría en salvamento de esas pasiones, incluso en momentos de ocio. Esta es una experiencia que proporciona placer y descanso. Pero a la vez, es una música que purifica, que enseña lo mejor, mostrando siempre el camino:

Admitimos la división de las melodías de algunos filósofos, que las distinguen en éticas, prácticas y entusiásticas, y que distribuyen a la naturaleza propia de cada una de estas armonías una función peculiar y distinta. Afirmamos que la música no debe estudiarse con vistas a un fin único, sino a varios, pues debe usarse para la educación y para la purificación (y qué es lo que entendemos por «purificación», que ahora emplea-

mos sin más, ya lo explicaremos más claramente en nuestro escrito sobre *Poética*), y en tercer lugar, en la diversión para relajamiento y descanso, tras la tensión del trabajo (*Id.* 1341b).

Sería una música para el alma. Hasta la música y las artes tendrían una finalidad clara en el pensamiento aristotélico. No adornan, no solo embellecen. Son disciplinas que, cultivadas con cuidado, actualizan y alimentan la ciudad de los hombres libres. Quizá en un mundo como el nuestro, un mundo con tantos derechos, necesitemos esos hombres; ese tipo de felicidad que no nos pueden vender el pensamiento económico y una ciencia desfigurada por su labor antipedagógica y antiética: una ciencia del mundo como caja de herramientas y del hombre como engranaje. Las palabras de William Ospina (1994, p. 15) no pueden más que retratar nuestra situación:

El universo desacralizado en que vivimos hoy, el que nos describe el periodismo, el que nos vende la publicidad, el que nos ofrece el turismo; ese universo explorado por la ciencia, manipulado por la técnica, transformado por la industria, se va cambiando gradualmente en un reino de escombros donde sobra toda religión, donde sobra toda filosofía, donde sobra toda poesía; un mundo vertiginoso y evanescente donde todo es desechable, incluidos los seres humanos, donde los innumerables significados posibles de toda cosa se reducen a un único significado: su utilidad.

Urgimos de esa clase de hombre que todavía tiene el alma del otro en la suya, de ese hombre que tiene un alma común, un deseo individual equiparado a su deseo común, como lo describía bellamente Ítalo Calvino. Urgimos de una educación centrada en el hombre y no en el dinero; de sociedades educadoras y teleológicas donde lo único útil sea la ciencia, el conocimiento y la globalización de la comprensión.

Necesitamos humanizar las relaciones humanas y un conocimiento desembarazado del hombre. Es por ello que a continuación, reflexionaremos algunos puntos del libro VIII de la *Política* como necesidades impostergables

de este mundo tirano, oligárquico o demagógico en el conocimiento, en el poder y en la ciencia. Quizá la víbora de Hobbes constituya la radiografía moderna de las constituciones corruptas de la *Política* de Aristóteles. El humanismo moderno es un humanismo devorador de hombres. Al fin y al cabo, un humanismo inhumano. Pero en este panorama desolador arde aún la llama de una esperanza común.

Conclusiones

*«Si quieres paz, preocúpate por la justicia»,
aseveraba la sabiduría antigua, y, a diferencia
del conocimiento, la sabiduría no envejece.
Hoy, igual que hace dos mil años, la ausencia
de justicia obstruye el camino hacia la paz.*

(Zygmunt Bauman).

Aristóteles es un personaje ilustre del libro de la historia; de esa historia de las ideas que se piensan en función de aquellos *fin*es deseables por todos, sin desconocer, por ello, el paisaje de los acontecimientos que las realizan en mayor o en menor medida. Su filosofía aparece como horizonte de posibilidad donde se deben mirar y donde se deben cambiar las dinámicas del mundo contemporáneo. Apremia, en este caso, elogiar sus reflexiones sobre la educación, ya que fueron pensadas en función de una teleología que no solo es común a las generaciones de su tiempo. Su filosofía de la educación es envolvente: envuelve la naturaleza del hombre, puesto que reconoce las pasiones como juego de los extremos. Las pasiones no desfiguran al hombre. Por el contrario, son domadas y perfeccionadas por la virtud. Así la educación constituye esa luz que se enciende en medio de la oscuridad de las pasiones.

En primer lugar, tenemos que aludir a la visión estructural del concepto de *polis*. Es estructural en la medida en que obedece a un principio de causalidad que encierra una causa: la *causa final*. En toda estructura pervive una intencionalidad de perfección. Por ello, esa causa final sería para nosotros, lo propio de una naturaleza perfectible, sea la naturaleza del hombre, del conocimiento, como de la *polis*. Aristóteles, a diferencia de una época como la nuestra, apela a una estructura que articula las partes

en un *kosmos* político, ético, metafísico, antropológico y poético.

La filosofía de Aristóteles es *kosmos*, porque es estructura. Por ello se diferencia del concepto *red*, que es más reducido. Una red se reduce a conexiones viciadas por el interés de una parte de ese todo: es un todo resbaloso. Una red es, en otras palabras, un *todo asimétrico*. Existe en ella un *interés particular* que desfigura un horizonte común. Zygmunt Bauman (2010, p. 9) se refiere al mundo contemporáneo como una *red*: “La sociedad se ve y se trata como una red, en vez de como una estructura (menos aún como una totalidad sólida): se percibe y se trata como una matriz de conexiones y desconexiones aleatorias y de un número esencialmente infinito de permutaciones posibles”.

La educación en Aristóteles representa un cuidado de esa estructura. Y ese cuidado se traduce en teleología. La educación mira y actúa en función de lo común, de lo simétrico. Por ello, la importancia de las letras, la gimnástica, el dibujo y la música. Estas disciplinas forjan al hombre como hombre y como ciudadano. Es por ello que la antropología aristotélica no resuelve únicamente el dualismo de la *República* de Platón. Se asienta más bien en el reconocimiento de las partes, ordenando sus funciones y armonizando sus relaciones, de tal manera que puedan perfeccionarse en su *causalidad final*. En la *Política* de Aristóteles se educa al hombre, forja su teleología de la ciudad perfecta, forja la orientación de las disciplinas: “Está claro que hay que fijar en la educación estos tres márgenes de atención: el término medio, lo posible y lo conveniente” (*Política* 1342b). La educación es ética, política, antropológica y metafísica. Y las artes son útiles, porque sirven a un *telos* de largo alcance: el bien común, el reino de la ley impasible. Esta misma necesidad es propia de un mundo globalizado, como lo explica Martha Nussbaum (2011, p. 147):

En otras palabras, las artes cumplen una función doble en las escuelas y las universidades; por un lado, cultivan la capacidad de juego y de empatía en modo general y, por el otro, se enfocan en los puntos ciegos específicos de cada cultura. La primera función pueden

cumplirla las obras de arte que se alejen de la época y el lugar de los lectores, aunque no sirve cualquier pieza elegida al azar. La segunda función requiere un olfato más aguzado para detectar áreas de malestar social. Existe continuidad entre una y otra, ya que la capacidad general de juego y de empatía, una vez que está desarrollada, facilita la detección de los puntos ciegos, incluso de los más pertinaces.

Las artes no pueden más que afianzar el deseo común, la justicia que ocupa la conciencia de los hombres. Solo que en este mundo globalizado, tenemos que incluir otro concepto: la especie. No educamos para una *polis* cualquiera. La educación tiene, hoy más que nunca, un reto titánico: educamos para esa *polis* que somos todos como ciudadanos del mundo. Así, la antropología aristotélica se convierte en una necesidad global y envolvente:

En un nivel antropológico, la sociedad vive para el individuo, que vive para la sociedad; la sociedad y el individuo viven para la especie, que vive a su vez para el individuo y la sociedad. Cada uno de estos términos es simultáneamente medio y fin: son la cultura y la sociedad las que permiten que los individuos se realicen y son las interacciones entre individuos las que permiten la perpetuidad de la cultura y la autoorganización de la sociedad (Morin, 2011, p. 73).

Como maestros, estamos llamados a la complejidad, a la ciudadanía global, a la conciencia de todos, a la responsabilidad con la humanidad. En esta línea de reflexión, Morin plantea que “La complejidad humana no se puede comprender dissociada de estos elementos que la constituyen: la evolución verdaderamente humana significa desarrollo conjunto de la autonomía individual, de la participación comunitaria y del sentido de pertenencia a la especie humana” (Morin, 2011, p. 74).

Sin embargo, en la educación contemporánea deben entrar todos los hombres; debe buscar la convergencia de horizontes culturales comunes para la convivencia y la paz. Debe también salvaguardar los arraigos culturales, sin permitir por ello que esas idiosincrasias constituyan

fuerzas totalitarias. La educación contemporánea no puede perder su vocación ético-política: la construcción de una ciudadanía de la comunicación y el interés general. Pero no puede estar sola. Necesita que la *política*, lo que queda de la política, vuelva su mirada al interés puro de las constituciones puras. Por ello, este tiene que ser un *mundo educador*. Esto significa poner en su lugar a aquella ciencia miope que ha visto al hombre, no como ciudadano, sino como instrumento de la *red* que lo devora. Cerremos esta apología con la reflexión que hace Martha Nussbaum (2011, p. 189) sobre la importancia de las humanidades en un mundo mirado con los ojos de la ciencia:

Si el verdadero choque de civilizaciones reside, como pienso, en el alma de cada individuo, donde la codicia y el narcisismo combaten contra el respeto y el amor, todas las sociedades modernas están perdiendo la batalla a ritmo acelerado, pues están alimentando las fuerzas que impulsan la violencia y la deshumanización, en lugar de alimentar las fuerzas que impulsan la cultura de la igualdad y el respeto. Si no insistimos en la importancia fundamental de las artes y las humanidades, estas desaparecerán porque no sirven para ganar dinero. Solo sirven para algo mucho más valioso: para formar un mundo en el que valga la pena vivir, con personas capaces de ver a los otros seres humanos como entidades en sí mismas, merecedoras de respeto y empatía, que tienen sus propios pensamientos y sentimientos, y también con naciones capaces de superar el miedo y la desconfianza en pro de un debate signado por la razón y la compasión.

Queremos la paz. Sí. Pero sin esa justicia que nos enseña a ver en el otro, mi otro, aquel con quien puedo construir ese mundo para todos, este sería un querer vacío. Querer la paz significa aprender a ver el mundo con los ojos de toda la humanidad. La ciencia sola camina ciega. Una educación humanizada que, como en Aristóteles, considere la música, las letras, la gimnástica y el dibujo como remedio, puede abrirnos los ojos. Pero necesita que la tomen en serio, que tomemos en serio las humanidades y las artes para la *purificación*, el cultivo

de un yo común, dispuesto al diálogo y a la riqueza de costumbres. Entonces, ese *choque de civilizaciones*, esa mentalidad común de intereses comunes actualiza la sabiduría de los griegos, porque entonces la paz sería el espacio común.

Referencias bibliográficas

- Aristóteles. (Trad. en 2008). *Ética a Nicómaco*. Madrid: Alianza, 314 p.
- Aristóteles. (Trad. en 1993). *Política*. Barcelona: Altaya, 362 p.
- Ayllón, J. (2011). *Antropología filosófica*. Barcelona: Ariel, 309 p.
- Bauman, Z. *Tiempos líquidos: vivir en una época de incertidumbre*. Trad. Carmen Corral. Barcelona: TusQuets, 2010, 169 p.
- MacIntyre, A. (2006). *Historia de la ética*. Barcelona: Paidós, 288 p.
- Morin, E. (2011). *Los siete saberes necesarios para la educación del futuro*. Trad. Mercedes Vallejo Gómez. Barcelona: Paidós, 159 p.
- Nussbaum, M. (2011). *Sin fines de lucro: por qué la democracia necesita de las humanidades*. Trad. María Victoria Rodil. Buenos Aires: Katz, 199 p.
- Ospina, W. (1994). *Es tarde para el hombre*. Bogotá: Norma, 134 p.
- Ospina, W. (2012). *La lámpara maravillosa: cuatro ensayos sobre la educación y un elogio de la lectura*. Bogotá: Mondadori, 98 p.
- Reyes, A. (2001). *Junta de sombras: Estudios helénicos*. México: Fondo de Cultura Económica, 400 p.