

La adquisición de la prudencia, la virtud y el amor propio en la formación humana

The acquisition of prudence, virtue and self-esteem in human formation

Raúl Humberto Velis Chávez

Licenciado en Ciencias de la Educación con especialidad en Educación Básica, Universidad Católica de El Salvador

Máster en Asesoría Educativa, Universidad Católica de El Salvador

Doctor en Ciencias de la Educación, Universidad de Montpellier, Francia

Investigador senior y especialista en Ciencias de la Educación del Instituto de Ciencia, Tecnología e Innovación (ICTI), de la Universidad Francisco Gavidia

rvelis@ufg.edu.sv

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-4677-4848>

Fecha de recepción: 16 de julio de 2021

Fecha de aprobación: 26 de enero de 2022

DOI:

RESUMEN

Prudencia, virtud, felicidad y amor propio son algunos de los conceptos que Aristóteles nos ha legado para poder comprender que la educación de la persona humana no se basa en la adquisición de conocimientos o habilidades, sino en la “construcción” de su personalidad; será precisamente en este proceso de construcción en donde podrá apreciarse la interacción de estos elementos, los cuales confluyen en una personalidad formada a base de experiencias vitales que a su vez desarrollan un sentido ético-moral del hombre.

Palabras clave: Aristóteles, Ética, Educación, Filosofía, Antropología.

ABSTRACT

Prudence, virtue, happiness and self-esteem are some of the concepts that Aristotle has bequeathed to us in order to understand that the education of the human being is not based on the acquisition of knowledge and skills, but on the "construction" of his personality. It will be precisely in such a construction process where the interaction of the aforementioned elements can be appreciated; those elements converge into a personality molded on the basis of life experiences that develop an ethical-moral sense of the human being.

Keywords: Aristotle, Ethics, Education, Philosophy, Anthropology.

Introducción

En el presente ensayo se exponen algunas reflexiones sobre los elementos teleológicos de la visión que Aristóteles tenía sobre el proceso mediante el cual el hombre es capaz de auto perfeccionarse; si bien es cierto el filósofo griego nunca estipuló un proceso de pasos ordenados de forma sistemática por medio del cual el hombre pudiera perfeccionarse a sí mismo, el abordaje reflexivo de los elementos que permiten desarrollar las potencialidades humanas es una perspectiva que todo educador/formador debería conocer y tener en cuenta. Por lo tanto, es válido afirmar que existe una necesidad para los profesionales de la educación de comprender la naturaleza del hombre y, sobre todo, su aspecto teleológico.

Necesidad de comprender la naturaleza del hombre en la educación

Con el afán de mejorar los estándares y el rendimiento educativo, a menudo se plantean estrategias que le permitan al docente conocer las necesidades educativas de los estudiantes; pero a menudo se pierde de vista el componente primario: la naturaleza personal del alumno (Bernal *et al.*, 2005). Existen múltiples razones por las cuales es un imperativo para el educador de hoy, conocer y comprender la naturaleza de la persona humana; quizás una de las razones más importantes es la de contribuir al perfeccionamiento. Barrio (2004) puntualiza que:

Como educadores, hemos de contar con una imagen de las capacidades, actitudes, y valores que mejor responde al tipo de persona que podemos considerar más deseable, y no solo porque sea adecuada mejor a las expectativas que sobre ella tienen los demás -la sociedad- sin porque mejor contribuyen a su perfecto desenvolvimiento como persona, individual y socialmente. (p. 27).

Un conocimiento de vital importancia para obtener esta imagen de la que habla Barrio, es la teleología, la cual se define como “la doctrina de las causas finales”¹; desde una perspectiva filosófico-antropológica, este conocimiento puede aplicarse al estudio de la naturaleza humana para profundizar en sus causas finales en cuanto ser corpóreo-espiritual, en todos los aspectos de su vida (Polo, 2009).

A través de la historia, los tratados filosóficos que intentan profundizar en las causas finales del hombre han sido elaborados siempre teniendo en cuenta la dirección marcada por la Ética a Nicómaco de Aristóteles². Es por ello que el pensamiento de este filósofo griego sigue siendo vigente, y de mucho valor para el educador que desee comprender la naturaleza del alumno en cuanto a persona humana.

En base a la perspectiva aristotélica se han venido desarrollando nuevas aproximaciones al tema teleológico, acrecentando la comprensión y profundización del particular gracias a la contribución

1 Obtenido de: <https://dle.rae.es/?id=ZNAExaf> el 03/09/19

2 Para el presente ensayo se ha utilizado la Ética Nicomáquea, de la editorial “Gredos” de 1998.

de numerosos filósofos y antropólogos a lo largo de la historia. La perspectiva educativa del aspecto teleológico de la naturaleza humana no debe ser la excepción de esta necesidad de comprensión y profundización intelectual.

En el campo educativo, son precisamente Aranguren y Yepes (2003), quienes señalan como una de las principales características de la naturaleza humana su carácter teleológico, es decir una naturaleza que orienta la existencia misma del hombre a unos fines que le son propios. Según estos autores, en dicho carácter teleológico pueden diferenciarse dos elementos constitutivos:

- a. La perfectibilidad humana: como una capacidad y tendencia hacia la perfección en la consecución de sus fines naturales y libres.
- b. La búsqueda y obtención de la felicidad: como el *telos*, es decir el fin último, que mueve a la voluntad y a la razón hacia la realización y la trascendencia personal (felicidad).

Los autores puntualizan que, a pesar que en todos los seres con *ánima* existe este carácter teleológico, solo en el hombre este rasgo teleológico le permite el desarrollo de las propias tendencias hasta perfeccionarlas para así alcanzar los fines que le son propios, siendo la felicidad el más importante de todos de todos estos fines.

En la *Suma Teológica*³, Santo Tomás de Aquino ha dejado muy bien establecida la relación que existe entre la naturaleza teleológica de la persona y su perfeccionamiento; él plantea que todos (los hombres) coinciden en desear el fin último por medio de sus potencias y apetencias, porque todos desean alcanzar su propia perfección, y esto es esencial del fin último (Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, cuestiones 79, 80, 81 y 82; 2017). Por lo tanto, no podemos desligar el aspecto teleológico de la perfectibilidad de la persona humana.

Perfectibilidad humana, una latencia que debe ser desarrollada

La perfectibilidad humana se manifiesta en un deseo que surge de la inquietud del mismo hombre, un anhelo de ser mejor. En este anhelo humano de mejorar se pone en evidencia la característica perfectible humana, dicho de otro modo: si el hombre experimenta el deseo de la auto perfección, es porque tiene la capacidad de perfeccionarse así mismo, como una latencia esperando a ser desarrollada (Castilla, 1996).

Visto como una latencia, el perfeccionamiento, al ser un rasgo teleológico constitutivo de la naturaleza humana, no es un hecho circunstancial o fortuito: necesita de un trabajo, un proceso que realizar en el día a día, algo para poner por obra, pero no solo al exterior sino también en el interior del hombre (García, 2010).

³ Para este ensayo se ha utilizado la *Suma Teológica* de Santo Tomás de Aquino, de la editorial "Biblioteca de Autores Cristianos" de 2001.

En su *Ética a Nicómaco*, Aristóteles nos brinda una descripción del proceso mediante el cual se pone de manifiesto la perfectibilidad como elemento teleológico constitutivo de la naturaleza de la persona humana, y que encaja a la perfección con la concepción de Aranguren y Yepes (2003). Para Aristóteles, la vida del hombre es una *práxis* (puesta en práctica que se interioriza según su concepción filosófica), un conjunto de acciones que se desarrollan, no de forma “natural” sino según unos fines determinados. La *créxis*⁴ (entendida como el uso de la razón y la voluntad dentro de la *práxis*), es el segundo componente que aparece en la reflexión aristotélica, sobre todo para dotar al hombre de la capacidad de diferenciar entre lo bueno (la verdad y el bien) y lo malo (lo falso y el mal), para poder así elegir lo bueno para sí mismo (búsqueda del bien). Lo anteriormente descrito debe entenderse como una interacción entre *práxis* y *créxis*, como el ejercicio práctico-intelectual de la vida del hombre, una experiencia vital que “construye” sus aprendizajes con el paso del tiempo (Aristóteles, *Ética Nicomaquea* I, 3 a 6, trad. en 1998). Más allá de un diario vivir monótono y repetitivo, el vivir del hombre regido por la razón y la voluntad es lo que Altarejos y Naval (2011), llaman “contemplación”.

En este desarrollo entre *práxis* y *créxis* se pone de manifiesto la perfectibilidad del hombre de la que hablan Aranguren y Yepes (2003), ya que en cuanto es un ejercicio práctico-intelectual, le permite a la persona “construir” sus aprendizajes y desarrollar sus potencialidades mediante su experiencia vital: hay un crecer y un madurar, cometer errores y aprender de ellos para poder evitar futuros males. A esto pues, es a lo que llamamos capacidad de perfeccionamiento o “perfectibilidad humana”. Cuando este ejercicio de perfeccionamiento humano se desarrolla de forma adecuada mediante la interacción entre *práxis* y *créxis* (en la construcción de los aprendizajes mediante la experiencia vital), la persona va adquiriendo algo que Aristóteles define como *frónesis* (prudencia). La *frónesis* debe ser entendida como el primer producto construido, en base de la experiencia vital, que tiende mediante la razón y la voluntad hacia la verdad y el bien. Una persona con una experiencia de vida profunda y guiada por la contemplación (razón y voluntad), es una persona que se vuelve prudente, por lo tanto, es válido considerar a la prudencia como el aprendizaje que está íntimamente ligado a la naturaleza teleológica del hombre (Aristóteles, *Ética Nicomaquea* VI, 6, trad. en 1998).

La prudencia como un aprendizaje

Es precisamente en el concepto de prudencia en donde se concretiza el primer nexo en la relación tangible entre la naturaleza teleológica del hombre y la educación, ya que la prudencia como tal no es una característica constitutiva de la persona humana, sino algo que esta va obteniendo (o aprendiendo si se prefiere), mediante la construcción de su experiencia vital; la prudencia es un aprendizaje que la persona puede y va adquiriendo, gracias a la perfectibilidad del hombre, en tanto que esta perfectibilidad es una característica teleológica constitutiva de su propia naturaleza.

⁴ No confundir con el término aristotélico “dianoética”, ya que este hace referencia al conjunto de virtudes intelectuales y éticas de la persona humana; en cambio la “*créxis*”, hace referencia a las dos potencias del alma, es decir a la razón como capacidad humana de conocer la verdad, y la voluntad como capacidad humana de actuar en función de la búsqueda del bien.

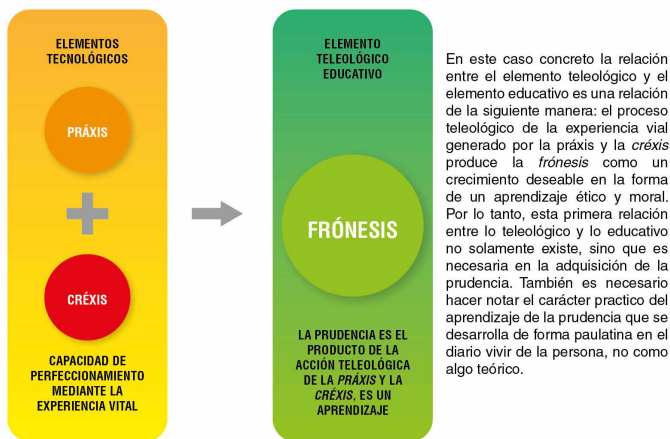
De forma concreta podemos entonces afirmar lo siguiente: si el hombre puede volverse prudente (*frónesis*), mediante sus experiencias vitales ejercitando la razón y la voluntad (*práxis* y *créxis*), esto constituye un aprendizaje, el cual es posible gracias a que su naturaleza teleológica le permite perfeccionarse.

Con esta concepción se podría comenzar a replantear un reto educativo que ciertamente no es nuevo: la educación en cuanto que es una vivencia humana no debería centrarse en la mera obtención o desarrollo de conocimientos, competencias o habilidades, sino que debería generar experiencias vitales para que el estudiante ejercite la *créxis* en la *práxis*, y esto a su vez le conduzcan a la obtención gradual de la prudencia como un aprendizaje integral ético-moral. Aunque este reto educativo podría parecer de índole más filosófico-antropológico, sus implicaciones pedagógicas y didácticas son innegables, ya que es un desafío cuya solución hunde sus raíces de forma holística e integral en conceptos de la educación moderna (contenidos actitudinales, inteligencia emocional, competencias, etc.). Reconocer el hecho de que la prudencia es quizá el aprendizaje por antonomasia, nos plantea otra idea que es necesario no perder de vista: si la prudencia puede ser desarrollada en la persona a manera de un aprendizaje, esto necesariamente quiere decir que el hombre tiene la potencialidad de ser prudente.

Lo anterior nos lleva a definir que otra característica importante de la prudencia es que no es un elemento absolutamente educativo: en tanto que es una latencia de la naturaleza humana, también posee entonces ciertas connotaciones teleológicas y, por lo tanto, estaríamos hablando de un elemento más bien híbrido, en el que se difuminan la teleología (en cuanto a su relación de producto con la *práxis*-*créxis*), y lo educativo (en cuanto que es un elemento generado como un aprendizaje). En la siguiente figura se propone de forma gráfica la explicación que se ha brindado anteriormente entre los elementos descritos.

Figura 1

La experiencia vital y la prudencia como aprendizaje.



Fuente: elaboración propia.

En este caso concreto, la relación entre el elemento teleológico y el elemento educativo es una relación que se desarrolla a partir del proceso de la experiencia vital, generado por la interacción de la *práxis* y la *créxis*. Esta primera interacción entre estos dos elementos genera la *frónesis* (prudencia), una forma de crecimiento deseable bajo la forma de un aprendizaje ético y moral. Por lo tanto, esta relación entre lo teleológico y lo educativo no solamente existe, sino que es necesaria en el proceso de adquisición de la prudencia. También es necesario hacer notar el carácter práctico del aprendizaje de la prudencia, la cual se desarrolla de forma paulatina en el diario vivir de la persona.

La virtud como evolución formativa de la prudencia

Antes de poder abordar la relación que el otro gran elemento teleológico posee con la realidad educativa, es decir, para establecer la relación que existe entre el fin último del hombre, como búsqueda y la obtención de la felicidad, y la educación, es necesario que se toque el tema de la virtud.

Dentro de los conceptos abordados y desarrollados por Aristóteles, la *areté* (virtud), y la *eudaimonía* (felicidad), (Aristóteles, *Ética Nicomaquea* VI, 6, trad. en 1998, pp. 146-179), forman parte esencial de la vida del hombre, sobre todo si lo que se quiere es que este llegue a su plenitud. Para el maestro filósofo griego, la finalidad última del hombre, su *telos*, es ser feliz y por ende este es el elemento que define su naturaleza como tal. Aunque otros seres vivos también poseen matices teleológicos que se manifiestan en los distintos momentos de su existencia, la búsqueda de la felicidad, al igual que la tendencia a la perfección, es un rasgo meramente humano.

Ya hemos dejado establecido que de la vida del hombre y, sobre todo de su experiencia vital (*práxis-créxis*), surge la prudencia (*frónesis*), como un aprendizaje adquirido con matices teleológicos; aunque en esta simple ecuación intervienen muchos más elementos, sobre todo relacionados con la figura del educador. En la fórmula o ecuación que estamos construyendo es necesario considerar además la definición de *finés parciales* y *fin final* de la persona; si nos centramos en la realidad educativa, la relación que se establece entre los fines parciales y el fin final es una relación de participación con un carácter más operativo-material, es decir que tiene que ver más con las acciones del hombre (Altrejos y Naval, 2011).

Aristóteles es quien establece de primera mano esa cadena en la cual cada uno de sus eslabones son fines parciales; la mecánica aristotélica del funcionamiento de esta cadena de fines es la siguiente: cuando el hombre consigue uno de sus fines parciales este se convierte en un medio para la consecución de un nuevo fin parcial jerárquicamente más importante que el anterior. Esto se repite sucesivamente, ya que un fin parcial, por más importante que fuera, siempre podría transformarse en un medio para otro fin antropológicamente más importante (Aristóteles, *Ética Nicomaquea* VI, 1, 6-7 trad. en 1998).

Aristóteles nos advierte que esta cadena no puede “extenderse” hacia el infinito: es necesario un fin de tal importancia, de tal magnitud, que domine y destaque al resto de fines parciales en la vida de una

persona; para él, este fin último es la *eudaimonía* (felicidad), (Aristóteles, *Ética Nicomaquea* I, 7, trad. en 1998, pp. 141-145). Este fin final sería entonces el fin deseado para completar nuestra ecuación relacional entre lo teleológico y lo educativo, pero profundizaremos en esto un poco más adelante.

En el pensamiento aristotélico, la adquisición de la prudencia va “moldeando” la areté (virtud), en la persona, como un resultado del aprendizaje adquirido de la *frónesis* o prudencia; principalmente mediante la “cultivación” de características, conductas y actitudes virtuosas en la vida práctica⁵. Nótese que este elemento de la *areté* posee también características de un proceso práctico, debido a la necesidad que existe de “llevarlo a la cabo” o “ponerlo en práctica” en la vida diaria de forma gradual; una característica que “hereda” de su estrecha relación con la *frónesis* (Aristóteles, *Ética Nicomaquea* I, 8, trad. en 1998, pp. 146-149).

Podríamos decir entonces que la virtud, al igual que la prudencia, va más allá de ser otra simple latencia o talento que debe desarrollarse, y por tanto un elemento constitutivo de la naturaleza humana; esto es válido afirmarlo dada la importancia vital de la virtud para la “construcción” de la felicidad.

La *areté* se relaciona con lo educativo en tanto que es un producto del aprendizaje de la *frónesis*, casi como una “evolución formativa” de esta última; pero también se encuentra muy cercana del elemento teleológico de la obtención de la felicidad verdadera entendida como una potencialidad, es decir la obtención de la *eudaimonía* aristotélica.

En la virtud encontramos el elemento educativo en tanto que es un proceso que necesita de la práctica de la prudencia para desarrollarse, pero también encontramos matices teleológicos debido a su estrecha relación con la obtención de la *eudaimonía*. Dicho en otras palabras: la virtud como tal, también es un elemento híbrido entre lo educativo y lo teleológico, un elemento necesariamente híbrido para que el hombre “construya” la *eudaimonía* como un rasgo de su carácter. Es importante señalar que tanto la *frónesis* como la areté conforman ese espacio de encuentro de lo teleológico y lo educativo a forma de un puente, y es aquí en donde se consolida la relación entre las dos realidades antropológicas (teleología y educación).

La felicidad como fin de la educación

Con respecto al *telos* del hombre (la felicidad), la intención de este escrito no es brindar una definición en sí de lo que es la *eudaimonía* o felicidad aristotélica, aunque si es necesario establecer que no puede interpretarse como algo condicionado a la realidad material, sino como un elemento perteneciente a la parte más espiritual y trascendental de la naturaleza humana.

⁵ Es necesario destacar que para los griegos el término *areté* estaba relacionado no solamente con lo moral, sino con todo lo bueno en todas las facetas de la vida del hombre; aspectos como el valor y la belleza también eran referidos con el concepto de virtud. Por tanto, una persona que cuida su higiene personal para mantener su limpieza y su belleza, una persona valiente o una persona misericordiosa, todas ellas son poseedoras de virtud según esta concepción.

Uno de los principales problemas sobre el tema de la felicidad aristotélica es el asunto de la intervención de los factores externos a la persona. La postura de Aristóteles es que, si bien la felicidad surge exclusivamente de la virtud y no de elementos externos como la riqueza, el placer o la belleza, estos son de ayuda para poder mantener el estado de *eudaimonía*. (Aristóteles, *Ética Nicomaquea* I, 10, trad. en 1998, pp. 150-154).

Los estoicos refutarán esta importancia que Aristóteles da a los elementos externos en relación a la felicidad y determinarán que solamente la virtud es necesaria para sostener la felicidad en la vida de la persona humana, negando así la necesidad de los bienes materiales. Esta postura estoica parece más bien un extremo un tanto ingenuo para los efectos prácticos del campo educativo.

Por su parte la corriente epicúrea, aunque mantiene que la *eudaimonía* reside en una vida de placer o ausencia de sufrimiento, también reconoce que el placer está íntimamente ligado con la virtud de la persona y que la ausencia de sufrimiento es un producto de la virtud en sí.

Sin embargo, en la actualidad uno de los mayores riesgos al tratar de interpretar la felicidad es reducirla a un objetivo parcial que puede ser “logrado” en el sentido práctico o que es algo que nos produce placer o bienestar, vale la pena destacar que dicha perspectiva va en contra del ideal de Aristóteles. Más que una meta que al conseguirla nos generará bienestar o placer, esta felicidad es un hábito que es adquirido, un constructo personal, para el cual los elementos externos son ayuda, no su fuente (Aristóteles, *Ética Nicomaquea* I, 10, trad. en 1998, pp. 150-154).

En cuanto hábito o constructo personal, la felicidad no se basa en la repetición de acciones mecánicas, no puede reducirse al acto monótono de lavarse los dientes o sacarles brillo a nuestros zapatos. La característica principal del hábito de la felicidad es la virtud, una belleza y bondad intrínseca de la actuación humana que es generada por la razón y la voluntad, y es desarrollada por la prudencia.

Una vez que este hábito (el cual necesariamente debe ser un carácter personal virtuoso), pasa a formar parte del carácter de una persona mediante su práctica constante, su desarrollo no tiene que ver con la ausencia del dolor o los problemas en la vida personal del hombre, ya que en medio de las situaciones adversas la persona virtuosa sigue siendo virtuosa y por tanto mantiene la *eudaimonía*.

La felicidad aristotélica se relaciona frecuentemente con la satisfacción sentida de la propia actuación humana, en cuanto es una actuación virtuosa (que cumple de forma excelsa con su propósito natural), incluso se podría relacionar este fin último, esa “satisfacción personal” que se experimenta ante la propia actuación virtuosa con la *filautía*, es decir con el amor propio, pero de esto hablaremos más adelante (Aristóteles, *Ética Nicomaquea* I, 12, trad. en 1998, pp. 150-154).

Lo que nos ocupa es establecer la relación del telos, en tanto que es el principal elemento teleológico, con la realidad de la educación. Si bien es cierto no se podría definir a la felicidad aristotélica únicamente

como un producto resultante de la relación existente entre lo teleológico y lo educativo, para efectos prácticos y explicativos es la percepción que más nos interesa, sobre todo para dejar establecida una ecuación relacional entre estos elementos filosóficos de forma concreta.

Tanto la *frónesis* como la *areté* colaboran en la “construcción” de la *eudaimonía*, aunque esta última posee además un sentido de transversalidad que está presente desde la misma experiencia vital que nos hace adquirir la prudencia y la virtud como aprendizajes. La felicidad por tanto impregnará todos y cada uno de los elementos de proceso formativo, una vez esta felicidad sea “adquirida” como un hábito personal.

Esta transversalidad de la *eudaimonía*, se debe principalmente a su importancia, como bien lo puntualizan Aranguren y Yepes (2003), ya que la felicidad es lo que le da sentido a la vida del ser humano y configura sus experiencias vitales de tal forma que le permitan la consecución de los fines parciales que cooperan en la adquisición de la prudencia y la virtud; las cuales, como se mencionó anteriormente, “construyen” la *eudaimonía* como ese sentido de plenitud de una “vida lograda”. A pesar de la importancia de la felicidad en el proceso formativo humano, este sentimiento de “vida lograda” generará en la persona humana un aprendizaje, de importancia similar, el cual dotará de sentido y completará el “engranaje” del proceso formativo humano que se encamina a la felicidad aristotélica, estamos hablando del amor propio o *filautía*.

El amor propio, un aprendizaje en retrospectiva

A pesar que la felicidad es reconocida como el fin último del hombre, no es el último elemento en hacerse presente en nuestra ecuación relacional entre lo teleológico y lo educativo, ya que este *telos* hará evidente un nuevo aprendizaje: la *filautía* o amor propio.

Al decir que es el último elemento de nuestra ecuación no quiere decir que es el más importante o que el amor propio sustituye a la felicidad. La *filautía* surge precisamente de la vida plena que conlleva la felicidad aristotélica, pero una particularidad importante de este elemento es que se da en retrospectiva en función de las acciones de la vida virtuosa.

En el tercer capítulo de su obra “Los cuatro amores”, C.S. Lewis (1998), menciona que es prácticamente imposible registrar el momento exacto en el cual comenzamos a sentir el afecto familiar (*storge*); para la persona, caer en cuenta de este sentimiento es darse cuenta que llevamos mucho tiempo experimentándolo. Este mismo principio puede ser aplicado con relación al amor propio en el proceso aristotélico que estamos describiendo. En el proceso descrito en los apartados anteriores, hemos explicado como la persona mediante el uso de la razón y la voluntad (*créxis*) adquiere paulatinamente la prudencia y moralmente se vuelve una persona virtuosa; pues bien, desde el mismo momento en que se comienza a adquirir la prudencia el hombre comienza a amarse así mismo, aunque no sea consciente de ello.

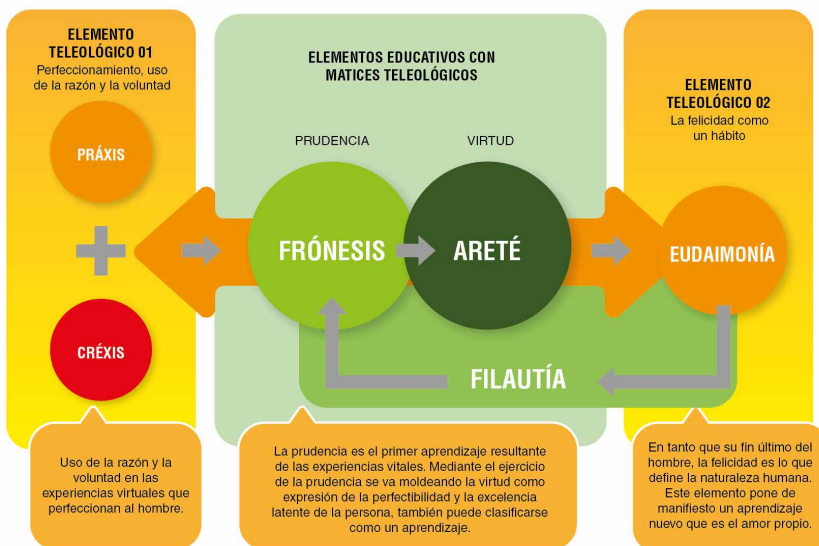
El que se ama a sí mismo, no precisa un autorreconocimiento del sentimiento de su *filautía*, pero cuando este tomar conciencia de su existencia llega como una realización satisfactoria en el hombre complementando así su felicidad, este sentimiento ya lleva algún tiempo formando parte del esquema intelectual que se ha venido construyendo mediante la interacción de los otros elementos que hemos desarrollado anteriormente. Al adquirir la felicidad aristotélica, el amor propio es plenamente perceptible para la persona, sobre todo porque este tipo de amor es parte esencial del sentimiento de vida lograda y plena que es la *eudaimonía*. Ahora bien, el amor propio no “surge” de forma natural o de forma mágica, como toda actividad intelectual es un aprendizaje adquirido (Aristóteles, *Ética Nicomaquea VIII*, 12, trad. en 1998, pp. 326-327).

Teniendo en cuenta entonces que el amor propio es un aprendizaje; que aunque también posee elementos teleológicos en cuanto latencia de la naturaleza humana, es algo que se adquiere, un producto de la cooperación entre los elementos teleológicos naturales del hombre (perfeccionamiento y felicidad), y los aprendizajes que estos generan (prudencia y virtud), mediante la consecución de una serie de finalidades naturales y libres que Altarejos y Naval (2011), definen de forma muy lúcida en su “Filosofía de la Educación”.

El “mecanismo” mediante el cual la persona adquiere el aprendizaje del amor propio está entonces íntimamente relacionado con el surgimiento y la interacción de los elementos que componen la ecuación aristotélica de la que hemos mencionados antes en este escrito; esta ecuación puede representarse de la siguiente manera.

Figura 2

Ecuación de la relación existente entre lo teleológico y lo educativo.



Fuente: elaboración propia.

Con el surgimiento del amor propio (*filautía*), la cual aparece ya de forma casi imperceptible junto con el aprendizaje de la prudencia (*frónesis*), se irá desarrollando mediante el ejercicio de este aprendizaje hasta la adquisición de un carácter virtuoso (*areté*), este desarrollo es intrínseco en los actos que se valen de la razón y la voluntad (*créxis*) para ser prudentes y virtuosos.

A pesar de que el amor propio se comienza a “construir” junto con la prudencia en las experiencias vitales de la persona, solamente cuando se llega al estado de felicidad aristotélica, este amor plenamente percibido por el hombre, una apreciación en retrospectiva de su intelecto prudente y virtuoso. A propósito de esto, Ramírez (2017), aborda los por menores de la ausencia de egoísmo y vanidad en el amor propio.

Si el amor propio es efectivamente un aprendizaje en retrospectiva es porque es la forma más personal y honesta de autoevaluación de las acciones de la persona, sobre todo de las acciones que se basan en el intelecto. Como puede observarse en la Figura 2, la *filautía* no es estática dentro de la *eudaimonía*, sino que regresa sobre los pasos del proceso formativo para valorar como positivo todo aquel acto prudente y virtuoso del hombre, e incluso penetrará las experiencias de vida del hombre y el uso que este hace de su intelecto y de su voluntad (Aristóteles, *Ética Nicomaquea* IV, 6, trad. en 1998, pp. 230-1231).

Como ya se ha mencionado, el amor propio será plenamente sentido por la persona en el estado de la felicidad (*eudaimonía*), principalmente porque este sentimiento es un componente de vital importancia para ese sentir de vida lograda del que habla Aristóteles, pero sobre todo porque para este filósofo la vida lograda requiere la compañía y convivencia con otros hombres virtuosos, es decir que la felicidad no existe sin amigos.

Teniendo esto en cuenta, hay que considerar que el aprendizaje del amor propio abre todo un mundo de posibilidades afectivas para el hombre como principio educativo, el hombre no puede ofrecer aquello que no se posee de forma personal primero; en el contexto afectivo, solo aquel que se ama a sí mismo puede amar a otros.

En el proceso de la formación afectiva, el amor propio puede entenderse como una forma de amistad consigo mismo en un primer momento, esta idea que ha sido planteada por Ramírez (2017, págs. 20-31), dota a la *filautía* de cierta preeminencia con respecto a los otros amores, por ejemplo los abordados por C.S. Lewis⁶ en su trabajo académico. El amor propio no posee esta preeminencia por su importancia sobre los demás, sino porque sirve como una especie de aprendizaje previo necesario para los otros tipos de amor.

6 En su tratado “Los cuatro amores” este autor abordará los temas del afecto familiar (*storge*), la amistad (*filia*), el amor (*eros*) y la caridad (*ágape*)

Conclusiones

Si bien es cierto que este análisis se ha apoyado de los escritos de otros estudiosos de Aristóteles y se ha tomado muy en cuenta las diversas perspectivas que ellos han planteado a lo largo del tiempo, es con gran agrado y humildad con el que se presentan estas ideas para la consideración de otros teóricos de la Filosofía, la Antropología, la Pedagogía, la Didáctica y la Educación.

Antropológicamente, es gracias al entendimientos de la naturaleza del hombre y sus elementos teleológicos, que hemos llegado a una comprensión significativa del proceso de aprendizaje humano, dicho proceso posee cierta estructura lógica que permite profundizar en las mecánicas del proceso mismo, es decir, permite comprender cómo es que la persona es capaz de aprender.

El proceso de aprendizaje fundamentado principalmente en los escritos de Aristóteles que se ha descrito anteriormente, tiene como base los elementos descritos por el filósofo, pero las mecánicas de cómo estos elementos interactúan entre sí y los aprendizajes que se obtienen mediante su implementación, han sido el resultado de un análisis meramente antropológico y educativo del fenómeno. El aprendizaje del amor propio y sus implicaciones educativas es apenas una consideración para plantear una nueva teoría pedagógica eminentemente antropológica.

Aunque se ha teorizado sobre el proceso mediante el cual la persona humana es capaz de obtener aprendizajes éticos y morales concretos mediante el uso de la razón y la voluntad según la perspectiva aristotélica; lo cierto es que en cuanto a proceso didáctico aún hay mucho que hacer en el refinamiento de los conceptos y sobre todo a la puesta en práctica de estas teorías pedagógicas.

Al afirmar que el amor propio es un resultado importante (a manera de un aprendizaje con sus propias características) del proceso aristotélico mediante el cual aprendemos no solo la prudencia y la virtud, sino también es un proceso mediante el cual “construimos” nuestra propia felicidad, no es la intención de este escrito el desvalorizar ni restarle importancia a ninguno de los elementos de la ética aristotélica.

Referencias

- Altarejos, F. y Naval, C. (2011). *Filosofía de la Educación*. (Tercera ed.). Navarra, España: Ediciones Universidad de Navarra, S.A. (EUNSA).
- Aranguren, J. y Yepes, R. (2003). *Fundamentos de Antropología*. Pamplona, España: EUNSA.
- Aristóteles. (2017). *Ética a Nicómaco (Selección)*. Madrid, España: Ediciones RIALP, S.A.
- Barrio, J. M. (2004). *Elementos de la Antropología Pedagógica*. Madrid, España: Ediciones RIALP S.A.

- Bernal, A., Rodríguez, A. y Urpi, C. (2005). *Retos de la Educación Social*. Pamplona, España: Ediciones Eunat.
- Castilla, B. (1996). *Noción de persona en Xavier Zubiri*. Madrid, España: RIALP.
- de Aquino, T. (2017). *Antropología, textos escogidos de la "Suma Teológica"*. Madrid, España: Ediciones RIALP, S.A.
- García, J. A. (2010). *Antropología Filosófica*. Pamplona, España: EUNSA.
- Lewis, C. (1998). *Los cuatro amores*. Santiago de Chile: Editorial Universitaria.
- Polo, L. (2009). *Antropología trascendental* (Vol. I). Pamplona, España: EUNSA.
- Ramírez, R. (2017). Eros, Filía y Filautía en Aristóteles. Relaciones y diferencias en la afectividad de la persona. *Metafísica y Persona*, 11-33.