

en torno a la *paideia* platónica

*Javier Laspalas

II PARTE

2.2 LA VIRTUD: NATURALEZA, OBJETIVOS Y MEDIOS DE LA EDUCACIÓN MORAL

8. Una vez expuestas las características generales del plan educativo que nos propone platón, hemos de pasar a analizar por separado sus objetivos y sus contenidos. Como es lógico, habremos de comenzar por la exposición de los objetivos de la educación moral [éthos], que son comunes a todas las etapas educativas y grados de educación. Lo que ha de buscarse en este campo es disciplinar la parte sensible del alma y someterla a los dictados de la razón. Ésa es la esencia de la virtud de la “templanza” [sophrosyne], que proporciona a la persona el dominio sereno sobre sí misma, y le permite escoger los placeres más moderados, ajustándose a la medida apolínea, cuya cifra es la máxima “nada con exceso”.¹²⁰ Gracias a ello, el alma del dis-

cípulo adquiere o recobra la virtud, es decir, «la salud, la belleza y el bienestar», y evita o abandona el vicio, que consiste en «la enfermedad, la fealdad y la flaqueza de la misma». ¹²¹ La virtud es aquí entendida como aquella disposición interior serena y armónica que corresponde por naturaleza al alma [euhéxia] y que es necesario instaurar en grado mínimo mediante la trophé, si se desea que la formación posterior [paidéia], de cariz netamente espiritual, surta el efecto apetecido. Semejante disposición de ánimo es la base de todo crecimiento intelectual y moral posterior pues, como se explica en el Lisis,

«lo que no es bueno ni malo, aunque a veces le sobrevenga lo malo, no es por ello malo, pero en algún caso puede hacerse tal. [...] Así pues, cuando todavía no es malo, a pesar del mal que le sobreviene, esta misma presencia le hace desear el bien. Pero, si lo hace malo, le quita al mismo tiempo el deseo de la amistad del bien. En este caso, ya no es algo que no es ni bueno

* Doctor en Pedagogía Universidad de Navarra
Profesor Titular de Historia de la Educación Universidad de Navarra



*ni malo, sino malo; y lo malo no es amigo de lo bueno. [...] Según esto, podemos, en consecuencia, decir que los que ya saben no quieren saber, bien sean dioses, bien sean hombres; y que tampoco lo quieren los que están llenos de ignorancia que son malos, porque ningún malo o necio busca el saber. Quedan, pues, aquellos que tienen este mal, la ignorancia; pero, no por ello, son insensatos ni necios, sino que se dan cuenta de que no saben lo que no saben. Por consiguiente, sólo buscan el saber los que no son ni buenos ni malos; pues todos los que son malos no buscan el saber, ni tampoco los buenos».*¹²²

Por eso, la educación es en buena medida un proceso “terapéutico”: consiste en ayudar al alma a superar las enfermedades o vicios «que son consecuencia del estado del cuerpo» y hacen que el alma incurra en la “insensatez” [anoía]. Tales vicios son la locura [manía] y la enfermedad [nósos] moral que origina la intemperancia, y la “ignorancia” [amathía, agnoía], que puede verse agravada por una «educación inadecuada». Pero es imposible curar la segunda sin aliviar antes la primera, «porque para el alma los placeres y dolores excesivos son las enfermedades mayores. Pues cuando un hombre goza en exceso o sufre lo contrario por dolor, al esforzarse fuera de toda oportunidad por atrapar el uno y huir el otro, no puede ni ver ni escuchar nada correcto, sino que enloquece, absolutamente incapaz de participar de la razón en ese momento».¹²³ Eso significa, entre otras cosas, que los vicios se contraen involuntariamente, y «hay que culpar de ellos más a los que engendran que a los que son engendrados y a los que educan, más que a los que son educados»;¹²⁴ pero también que, una vez contraídos, no es nada sencillo esca-

par a ellos. Por eso, aunque la educación moral más básica sea una faceta de la educación “grosera” y “pedestre”, también es cierto que se refiere a aspectos muy “elementales” y “básicos” de la formación, que no se pueden descuidar. Y no sólo porque constituyen el fundamento de todo lo que ha de venir después, sino también porque los malos hábitos morales arraigan con gran facilidad y son muy difíciles de combatir. Platón expresa así esta idea en las Leyes:

*«Los cambios de cualquier clase, a no ser que se produzcan en algo malo, son con mucho la cosa más peligrosa que podemos imaginar, tanto en lo referente a las estaciones como a los vientos o a los regímenes de los cuerpos o a los comportamientos de las almas, en una palabra, no esto en sí y en esto no, sino en todo, excepto, como antes decía, en las cosas que ya son malas. Y así, del mismo modo que al cuerpo se le va familiarizando con toda clase de comidas, o bien de bebidas, o de trabajos, y aunque primeramente se altere con ellos, con el tiempo empieza a criar, a partir de esos mismos elementos, carnes afines a ellos y, una vez hechos ya amigos y familiares y conocidos gracias a todo este régimen, lo pasa de modo inmejorable en cuanto a bienestar y salud, y si acaso se ve obligado a cambiar esto de nuevo por alguno de los regímenes bien reputados, en un principio se ve revuelto por las enfermedades y a duras penas puede reponerse al ir otra vez recobrando la familiaridad por medio de los alimentos, esto mismo es menester pensar que sucederá también con los entendimientos y con las disposiciones de las almas».*¹²⁵

9. Platón se sirve de imágenes muy diversas para representar la disposición [héxis] anímica propia de las personas bien “criadas”,¹²⁶

pero su esencia es siempre la misma: consiste en que el “alma racional” —lo espiritual, lo divino y lo más sublime, pero también lo más débil, que hay en el hombre—, con el apoyo del “alma irascible” —es decir, el sentido del honor, el amor propio, la fuerza de carácter—, contenga y guíe al “alma concupiscible”, que representa la facultad humana de desear. Es decir, dado que «en nosotros habitan tres especies de almas en tres lugares, cada una con sus movimientos propios», y «lo que de ellas vive en ocio y descansa de sus movimientos propios se vuelve necesariamente lo más débil, y lo que se ejercita, lo más fuerte», a través de la educación se debe procurar «que las diferentes clases de almas tengan movimientos proporcionales entre sí». ¹²⁷ Traducido a un esquema de virtudes, el objetivo es que cada parte del alma adquiriera la que le es propia: ¹²⁸ el alma racional, la prudencia [sophía, phrónesis]; el alma irascible, la fortaleza [andría]; y el alma concupiscible, la templanza [sophrosyne]. Cuando eso sucede, se alcanza la virtud global de la persona [areté], que platón identifica con la justicia [dikaiosyne].

Si se tiene en cuenta lo dicho, se comprende por qué platón reformula el ideal de la kalokagathía y adapta su espíritu, en una línea similar a la que señala tucídides en su lema “cultura espiritual sin relajación” [philosophéin aneu malakías]. ¹²⁹ Los dioses —afirma platón— entregaron a los hombres la gimnasia y la música, «no para el alma y el cuerpo, sino para la fogosidad y filosofía, respectivamente, con el fin de que estos dos principios lleguen, mediante tensiones o relajaciones, al punto necesario de mutua armonía. [...] Por consiguiente, el que sepa mejor combinar gimnástica y música y aplicarlas a su alma

con arreglo a la más justa proporción, ese será el hombre a quien podamos considerar como el más perfecto y armonioso músico, con mucha más razón que a quien no hace otra cosa que armonizar entre sí las cuerdas de un instrumento». ¹³⁰ La virtud se alcanza, por tanto, cuando se consigue adquirir la suavidad de trato que proporciona la cultura, sin perder el vigor de carácter. «Menester es, pues, —afirma platón— que todo hombre sea fogoso, pero también manso en el mayor grado posible. Porque cuando los vicios de los demás son rebeldes o difícilmente curables o aun totalmente incurables, no es posible escapar a ellos de otro modo sino veciéndoles en la lucha defensiva y no cansándose nunca de reprimirlos, lo cual no hay alma que sea capaz de hacer sin una noble fogosidad». ¹³¹

Resulta evidente, por lo demás, que aquí platón no se refiere a la música y la gimnasia en tanto que “materias” escolares, sino como dos componentes que es imprescindible combinar en toda formación con habilidad. Así, de acuerdo con lo expuesto en el Sofista, en la educación del alma es preciso recurrir a dos fuerzas: a la “gimnasia” que corrige los vicios morales y a la “medicina” que suprime la ignorancia. ¹³² Hay que dar a cada alumno la proporción de “gimnástica” o educación moral que reclaman su alma concupiscible y su alma irascible, junto con la cultura o educación “musical” que pueda asimilar su alma racional. Cuando tal cosa no sucede, el hombre cae en uno de estos dos extremos: o bien acaba convirtiéndose en una persona cultivada, pero inestable e insegura, o bien se transforma en un misólogo, en un ser impetuoso, irreflexivo y rebelde que odia la cultura. ¹³³ Mediante una acertada combinación de la



música y la gimnasia es posible, sin embargo, corregir los desequilibrios entre el alma y el cuerpo que de modo habitual suelen darse en las personas. Así, la gimnasia presta una gran ayuda a aquéllos en los que «el alma, por ser mejor que el cuerpo, es demasiado osada, convulsiona todo el interior y lo llena de enfermedades y, cuando se embarca intensamente en algún aprendizaje o investigación, lo desgasta y, también, cuando enseña o lucha con palabras en público o en privado a través de las disputas y las ansias de victoria que se originan lo enciende y agita».¹³⁴ A la inversa, una buena dosis de música es lo indicado si el cuerpo de un alumno es mejor que el alma, porque si «un cuerpo grande y altivo nace con una inteligencia pequeña y débil, dado que por naturaleza los deseos de los hombres son de dos tipos, por el cuerpo, de alimentación y, por lo más divino que hay en nosotros, de conocimiento, los movimientos del elemento más fuerte, al imponerse y hacer prosperar su parte, hacen el alma estólida, con dificultades de aprendizaje y olvidadiza, de modo que ocasionan la enfermedad más grave, la ignorancia».¹³⁵ En suma, concluye platón, «para ambos desequilibrios hay un método de salvación: no mover el alma sin el cuerpo ni el cuerpo sin el alma, para que ambos, contrarrestándose, lleguen a ser equilibrados y sanos».¹³⁶

10. En la República, platón insiste en que la formación moral no es sólo una cuestión intelectual. Dicha tarea se lleva a cabo por más cauces que los de la razón; se alcanza sobre todo «por las costumbres»¹³⁷ y lo decisivo en ella es proporcionar al discípulo «buena norma por medio de la música».¹³⁸ La misma idea reaparece en una de las tres defi-

niciones de la educación que se dan en las Leyes: «La educación es la traída y conducción de los niños hacia el principio enunciado por la ley como recto y tenido igualmente como tal de consuno por los hombres de provecho y por los ancianos en virtud de su experiencia [...] para que, en efecto, el alma del niño no se acostumbre a gozar o a apesadumbrarse en contra de la ley, sino que en sus alegrías y dolores conforme sus motivos con los de los ancianos».¹³⁹

11. Hay aquí una valoración altamente positiva del “placer” como objetivo educativo y como instrumento pedagógico. platón — como buen griego — está muy lejos de ser un “rigorista” que desprecie el deseo humano de gozar o lo condene como algo malo. De hecho, en las Leyes considera que la virtud con el verdadero placer son inseparables y ridiculiza a quienes disocian ambos conceptos;¹⁴⁰ y en el Filebo afirma que los hombres «estamos como escanciadores ante dos fuentes, una, la del placer, podría uno compararla con una fuente de miel; la otra, la de la prudencia, sobria y sin vino, con una fuente de agua austera y saludable; pues, bien, debemos empeñarnos en mezclarlas del mejor modo posible».¹⁴¹ En la educación hay que procurar, por tanto, que los discípulos aprendan a desear rectamente. En lugar de considerar el placer como un enemigo al que se puede sortear, hay que verlo como un peligro inevitable que el ser humano debe de afrontar. Ése es precisamente uno de los errores más graves que platón reprocha a los espartanos. «Sólo a vosotros, de todos los griegos y bárbaros que conocemos —les dice—, os ha ordenado el legislador que os abstengáis y no gustéis de los más grandes placeres y diversiones; y en cuanto a los mie-

dos y dolores, como hace poco referíamos, pensó que si alguno desde niño les daba de lado una vez y otra, después, cuando llegase a encontrarse con otros trabajos, miedos y dolores inevitables, habría de huir ante los ejercitados en ellos y quedar por esclavo. Otro tanto creo yo que debería haber discutiendo el legislador respecto de los placeres, diciéndose a sí mismo que si nuestros conciudadanos no tienen experiencia alguna desde su juventud de los mayores deleites, al hacerse descuidados en su propio dominio sobre aquéllos y en el no dejarse llevar a acciones vergonzosas por la dulzura de los mismos, sufrirán lo que los vencidos por los miedos; serán esclavos, de modo distinto y aun más ignominioso, de los que saben dominarse en los placeres y de los que son maestros en ellos, hombres absolutamente malvados en algunos casos; tendrán el alma esclava a un respecto, aunque sea libre en otro; y no serán dignos de ser llamados, sin más, hombres valerosos e independientes». ¹⁴² El mismo principio se pone claramente de manifiesto en la singular digresión sobre el buen uso de la bebida —que vendría a equivaler al placer en general— ,incluida en las Leyes:

«En aquellos estados en que nos hacemos especialmente confiados y audaces, será preciso, según se ve, cuidar de que en la medida de lo posible no resultemos desvergonzados ni hinchidos de osadía, sino temerosos de propasarnos en cualquier momento a decir, sufrir o hacer algo vergonzoso. [...] Y esos estados en que nos hacemos de ese modo son los de la cólera, el amor, la insolencia, la ignorancia, la avaricia, la prodigalidad y además otros, como la riqueza, la hermosura, el vigor físico y todos cuantos, embriagándonos por el placer, nos hacen perder

el sentido. Y en ellos, primeramente, para obtener una experiencia nada costosa, y relativamente inocua, y después para el propio ejercicio, ¿qué medio podemos aducir más adecuado que la prueba y juego del vino si, por otra parte, se realiza con alguna precaución?». ¹⁴³

Enseñar a usar el placer es, pues, uno de los objetivos esenciales que debe buscar toda educación. «No censuremos —afirma platón— sin más en adelante el don de Dionisio calificándolo de malo e indigno de ser recibido en la ciudad». ¹⁴⁴ Pues, aunque haya quien sostenga que la embriaguez fue dada «como venganza contra los hombres para que nos aloquemos», nuestro razonamiento muestra que «se dio como remedio para todo lo contrario, para que adquiriésemos el pudor y la salud y la fuerza del cuerpo»; ¹⁴⁵ y también «como eficaz remedio de la sequedad de la vejez, de tal modo que nos rejuvenecemos con él por el olvido de la pesadumbre, y se ablanda el carácter de nuestra alma dejando su dureza, como el hierro, que puesto al fuego, se regala y hace más dúctil». ¹⁴⁶

12. Ahora bien, lo que es radicalmente falso es que el placer constituya el criterio y el camino de la moralidad. Sucede todo lo contrario. La virtud lleva al conocimiento y la elección del verdadero placer, mientras que el vicio conduce a aprobar y a escoger placeres nocivos y viles. Así, afirma platón, si tomamos el ejemplo de la música, no hay género en ella «del que esté excluida la dulzura, pues, cuando uno ha vivido desde niño hasta la edad más asentada e inteligente con arreglo a la musa sobria y sistemática, entonces, al oír la opuesta a ella, la odia y la califica de innoble, mientras que, si se ha educado



en las normas de esa dulzura propia del vulgo, dice que en ese caso que es contraria a esta última la que resulta fría y desagradable. De modo que [...] en lo que toca al placer o desagrado que pueda causar cada una, no hay superioridad por ninguna parte, mientras que donde la una supera a la otra es en el hacer que cada uno de los educandos conforme a ella sea mejor y no peor.¹⁴⁷ Ello es así porque, mientras la virtud se basa en el conocimiento de algo objetivo, el placer se funda simplemente en una sensación subjetiva; de modo que las personas se alegran y sienten desagrado ante una cosa, no de acuerdo con lo que saben, sino en virtud de su carácter. En consecuencia,

*«Es forzoso que aquellos en que lo dicho o cantado o en alguna manera representado vaya de acuerdo con su carácter, ya por razón de naturaleza, ya por razón de hábito, ya por ambas cosas, se gocen con ello y lo celebren y lo proclamen como bueno; mientras que aquellos en que eso mismo esté en oposición con su naturaleza, su carácter o un determinado hábito, no es posible que gusten de ello ni lo alaben, sino que han de calificarlo como feo. Y en cuanto a aquellos en quienes la naturaleza es recta y el hábito perverso o el hábito recto y la naturaleza perversa, éstos expresan juicios contrarios a sus propios gustos; dicen, en efecto, que todas y cada una de esas cosas son agradables, pero ruines; y delante de otras personas que tienen por sensatas se avergüenzan de ejecutarlas con el movimiento de su cuerpo o de cantarlas como si en serio las declararan buenas, pero se gozan con ellas en secreto».*¹⁴⁸

Por eso, en sentido estricto, no puede decirse que el placer sea ni falso ni verdadero. Tal cosa sólo puede predicarse de las opiniones.

Lo único que se puede afirmar es que hay placeres engañosos, que conducen al vicio, y placeres nobles, que atraen hacia la virtud. El placer —afirma platón— «es ciertamente lo más embustero que hay»:¹⁴⁹ se comporta como una “ilusión óptica”, muestra formas diversas en función de donde se halle situado el que lo observa.¹⁵⁰ Además, posee un extraño poder de encantamiento que hay que aprender a emplear,¹⁵¹ de modo que la capacidad humana para gozar se convierta «en algo conveniente e inofensivo»,¹⁵² en lugar de procurar «infinitas trabas» al espíritu y «andar alborotando las almas».¹⁵³ Para ello, hay que acostumbrar al alumno a juzgar acerca del placer según la memoria, la prudencia [phrónesis], la ciencia [epistémé] y la opinión verdadera [dóxa alethés].¹⁵⁴ De ese modo, evitaremos que «sucumba al placer» y se entregue a una vida indigna de un hombre libre, lo que le incapacitaría para distinguir lo placentero de lo que es bueno.¹⁵⁵

13. Ahora bien, semejante aprendizaje no se fundamenta —al menos en sus inicios— tanto en la capacidad para razonar y en la libertad de elección de la persona, como en un adecuado manejo de las tendencias espontáneas que ésta manifiesta. Así, de nuevo en las Leyes, dice platón:

«Veo que todo entre los hombres depende de una triple necesidad y apetito que dan origen a la virtud si son bien llevados y a lo contrario si son llevados mal. Y éstos son, en primer lugar y desde en cuanto nacen, la comida y la bebida, por cualquier género de las cuales siente todo ser vivo un congénito amor que le llena de frenética rebeldía cuando alguien le dice que hay que hacer otra cosa que no sea dar satisfacción a los gustos y deseos relativos a todo esto,

*salvando así sus cuerpos de todo género de dolores. Pero hay una tercera y más importante necesidad y apetito que en nosotros se despierta más tarde, pero con mayor intensidad que ninguno, y que abrasa y enloquece por completo a los hombres, el deseo de engendrar descendientes que arde con la más desmesurada violencia. Pues bien, estas tres enfermedades hay que encaminarlas hacia lo mejor, apartándolas de lo que pasa por ser sumamente placentero, y hay que intentar sujetarlas con los tres resortes más poderosos que existen: el miedo, la ley y la razón verdadera, a los que habrán de añadirse, sin embargo, las Musas y los dioses, como patronos de los juegos, para atenuar el auge y el influjo de estos males».*¹⁵⁶

En este texto se citan los diversos recursos que, en opinión de Platón, pueden y deben emplearse en la primera etapa educativa [trophé]. En realidad, tales recursos pueden agruparse en tres categorías: el adoctrinamiento moral, cuyo objetivo es infundir en el alumno unas creencias rectas [dóxa orthés] y verdaderas [dóxa alethés]; el cultivo del pudor [aidós], la instauración de una adecuada disciplina [ananké] y, en su caso, el recurso a la fuerza [bía], que sirven para contener y reformar los impulsos negativos del alma; y la persuasión [peithó] mediante el arte, las diversiones y la cultura, que intenta educarla apoyándose en sus tendencias positivas. Lo primero, que tiene que ver con la formación intelectual [lógos], es ineficaz por sí sólo. Lo restante, que tiene que ver con la vertiente moral [éthos] de la formación, es lo que determina a la virtud [areté] en mayor medida al principio. Sólo desde esta concepción tan poco “intelectualista” de la formación es posible entender por qué Platón, en las Leyes, incluye en su enkyklios paidéia activi-

dades tan sorprendentes como el empleo del ocio, el modo de dormir, los juegos, las comidas, los conciertos públicos, las representaciones de teatro o los ritos sociales. Pretende implantar así una “cultura” [paidéia] que, lejos de ser “académica”, se halle en íntima conexión con la “vida” y tenga poder real para moldear el “carácter” [éthos] de los ciudadanos de la pólis ideal.

14. La faceta “moral” de la educación platónica puede verse globalmente como un proceso de formación de la voluntad, que implica una ascensión por grados desde el simple deseo de poseer la belleza sensible hasta la apreciación de la auténtica belleza de carácter espiritual.¹⁵⁷ Lo estético tiene en este caso una significación eminentemente moral. La Belleza es para Platón —mucho más que el Bien, que parece ser sobre todo una cuestión intelectual— el objeto que persigue la voluntad humana, o al menos la faceta más “amable” y “deseable” del Bien, aquélla que el hombre puede captar con más facilidad.¹⁵⁸ Por el contrario, lo feo es la expresión más explícita e hiriente de lo que es falso y vicioso, lo que más repugna a la voluntad. Además, por su elocuencia natural, lo bello posee, en mucha mayor medida que la Verdad o el Bien, el poder de conmover a las personas y arrastrarlas tras de sí, y suscita con facilidad en los seres humanos la manía, el delirio creador.¹⁵⁹ «Cuando lo que tiene impulso creador — escribe Platón — se acerca a lo bello, se vuelve propicio y se derrama contento, procrea y engendra; pero cuando se acerca a lo feo, ceñudo y afligido se contrae en sí mismo, se aparta, se encoge y no engendra, sino que retiene el fruto de su fecundidad y lo soporta penosamente. De ahí, precisamente, que al que está fecundado y ya abultado le sobrevien-



ga el fuerte arrebató por lo bello, porque libera al que lo posee de los grandes dolores del parto». ¹⁶⁰ El problema está en que sólo una minoría de las personas está en condiciones de apreciar la verdadera Belleza; casi todos tienen el gusto corrompido y la confunden con lo placentero. ¹⁶¹ Ello es así por que, como ya hemos dicho, el juicio estético es siempre subjetivo —cada cual se complace de acuerdo con su carácter [éthos]—, ¹⁶² y en la mayor parte de las personas es la parte concupiscible del alma la que domina a la racional. ¹⁶³ Uno de los objetivos básicos —tal vez el más importante— de la primera etapa de la educación platónica [trophé] es por eso depurar la sensibilidad del alumno para que pueda percibir lo bello.

15. Se abre así una vía “estética” de acceso al Bien y a la Verdad que tiene una extraordinaria relevancia pedagógica. Es la vía del éros, que permite combatir la sequedad de lo puramente intelectual, aderezándolo con el sentimiento, y sobre todo proporciona la energía necesaria para que el discípulo se forme y el maestro no abandone su tarea. La Belleza es el “cebo” natural que excita el deseo natural de perfeccionarse y de perfeccionar a los demás —el éros pedagógico— que todo ser humano posee; constituye, en cierto modo, la causa eficiente de la educación: la chispa que enciende y la energía que alimenta y sostiene la dinámica paidéutica. La auténtica paidéia sólo puede iniciarse si el maestro se enamora del alumno; si logra percibir lo bello que hay en él: la nobleza y la fecundidad de su alma. El buen educador, explica platón en *El Banquete*,

«Si se tropieza con un alma bella, noble y bien dotada, entonces muestra un gran interés por el

conjunto; ante esta persona tiene al punto abundancia de razonamientos sobre la virtud, sobre cómo debe ser el hombre bueno y lo que debe practicar, e intenta educarlo. En efecto, al estar en contacto con lo bello y tener relación con ello, da a luz y procrea lo que desde hacía tiempo tenía concebido, no sólo en su presencia, sino también recordándolo en su ausencia, y en común con el objeto bello ayuda a criar lo engendrado, de suerte que los de tal naturaleza mantienen entre sí una comunidad mucho mayor que la de los hijos y una amistad más sólida, puesto que tienen en común hijos más bellos e inmortales». ¹⁶⁴

Esto en lo que respecta al maestro. El que se educa, también tiene que enamorarse del educador, pero experimenta el éros de modo contradictorio. Éros —explica platón— es hijo de la Pobreza [Penía] y del Ingenio [Póros]. ¹⁶⁵ Gracias al contacto con la Belleza —patente en el ejemplo vivo del buen educador— el alumno alcanza a percibir sus propias miserias, pero también a descubrir el ideal de hombre que está llamado a realizar. Con su modo de presentarse y de actuar, un auténtico maestro consigue que el alumno se vea a sí mismo como un ser vulgar, pero también como alguien con recursos y ánimo para mejorar.

16. La vía “erótica” de la paidéia exige, no sólo que el maestro sea sabio y virtuoso, sino también que con su figura y su modo de exponer sus doctrinas haga amables la ciencia y la virtud. Desde este punto de vista, todo educador ha de ser un buen “poeta”: un artista capaz de crear y plasmar la belleza, lo mismo en su persona —que es su principal obra de arte— que en el resto de sus producciones. platón opera así una auténtica

“redención” de la dimensión estética de la paidéia, que estima han corrompido los falsos poetas y los sofistas. Sin duda, la Poesía y la Retórica no deben coronar el círculo de estudios y han de estar sometidas a la Filosofía; del mismo modo que el juicio estético —por su carácter subjetivo— está sometido al severo veredicto objetivo de la moralidad y la sabiduría. Sería un grave error, sin embargo, despreciar un instrumento que es muy poderoso y del que se puede hacer buen uso. Y así, en las Leyes, se afirma: «Nosotros no examinamos en qué modo no deben servirse de las Musas» los hombres, «sino en qué modo deben servirse».¹⁶⁶ El afán de poseer y engendrar la belleza [éros] —y con él los sentimientos, el placer y lo no estrictamente racional— encuentran de este modo un lugar de privilegio en la paidéia platónica, eso sí, puestos al servicio de la sabiduría intelectual [epistéme] y moral [phrónesis]. Los tres elementos cooperan, en su puesto y a su modo, y son necesarios para alcanzar la perfección global del ser humano [areté].

2.3 NATURALEZA Y OBJETIVOS DE LA EDUCACIÓN INTELECTUAL

17. Hasta aquí la exposición de la educación “moral” tal y como la concibe platón. Dicha educación ha de ser convenientemente complementada por la formación intelectual. También ahora la educación es progresiva. Consiste en una ascensión por grados o niveles de conocimiento que —de menor a mayor profundidad— son: la “imaginación” [eikásia], la “creencia” [pístis], el “pensamiento” [dianóia] y la “inteligencia” [nóus]. Los dos primeros no superan el ámbito de lo sensible, que para platón es pura apariencia

y carece de valor científico y pedagógico, y dan origen a simples opiniones [dóxai]. Sólo los dos últimos representan algún grado de conocimiento real, aunque únicamente el nóus proporciona el verdadero saber [epistéme], mientras que la dianóia «es algo que está entre la simple creencia y el conocimiento».¹⁶⁷

Los diversos grados de conocimiento se corresponden con las etapas educativas. La trophé se queda en el nivel de la simple creencia [pístis] y se limita a infundir la opinión verdadera [dóxa alethés] en los alumnos.¹⁶⁸ No da acceso a ningún tipo de conocimiento [epistéme] y no proporciona enseñanza [máthema] alguna.¹⁶⁹ En las restantes etapas de la educación se alcanzan, por el contrario, los niveles superiores de conocimiento. La propaidéia entrena en la dianóia. Es el ámbito de la enseñanza [máthesis], de lo que el maestro puede proporcionar al alumno, que es más un método de reflexión o autognosis, que una doctrina acabada y cerrada. En la paidéia, prosigue tal entrenamiento, cuyo fin es despertar el nóus del alumno —su capacidad para acceder a la realidad inteligible—, mediante el cual podrá captar el verdadero saber [epistéme], que no se puede enseñar. Todo esto, en lo que respecta al saber puramente intelectual.

18. Si aplicamos lo dicho al campo del saber moral, se pueden distinguir dos niveles básicos de conocimiento. El primero es el de quien está informado de qué cosas y de qué acciones son buenas, pero no sabe explicar por qué lo son. Ése posee una opinión recta [dóxa orthés]. Hasta aquí permite llegar la trophé, y aunque es posible ir mucho más allá, quien ha alcanzado una opinión recta y verdadera, ya



ha alcanzado un importante objetivo, pues la virtud se hace mucho más sólida y profunda gracias al saber, aunque éste sea muy elemental. «Un alma enérgica que se apodere de semejante verdad —escribe platón—, ¿acaso no se dulcifica, a la vez que así estaría del todo dispuesta a compartir las normas de la justicia, mientras que si no acoge aquella verdad, tiende más a la naturaleza animal? [...] Y en el caso de un temperamento moderado, ¿no es cierto que participando de esas opiniones se hace realmente ecuánime e inteligente —dentro de lo que se puede pedir en régimen de ciudad— en tanto que, si no comparte las virtudes que decimos, adquiere con toda justeza una ignominiosa fama de simpleza?». ¹⁷⁰ El segundo nivel de la sabiduría moral es el que han alcanzado quienes saben dar razón de sus convicciones morales y sus normas de actuación. Para hacer tal cosa en el máximo grado es preciso contemplar la idea de Bien, a la que platón denomina mégiston máthema: la “lección suprema”. ¹⁷¹ Aunque tal lección no se puede en modo alguno enseñar, sólo quienes hayan recibido una prolongada educación estarán en condiciones de llegar a captarla. «Ya por algo innato y de manera natural —se afirma por ejemplo en el Teeteto—, hay de hecho en los hombres y en las bestias un poder de percibir cuantas impresiones se dirigen al alma a través del cuerpo. Ahora bien: las reflexiones sobre ellas en lo que tiene de relación con el ser y con lo útil, difícilmente se alcanzan por algunos y, desde luego, después de un largo trabajo y aprendizaje». ¹⁷² Toda la gimnasia matemática y dialéctica características de la propaidéia y la paidéia tienden, pues, a colocar al discípulo en disposición de aprehender, mediante el nóus, el Bien. Quien logra tal cosa, alcanza phrónesis: la sabiduría moral suprema.

19. Dado que existen dos niveles claramente diferenciados de saber moral, para platón es evidente que es posible poseer la excelencia [areté] en dos grados muy diversos. A la virtud se puede llegar tanto por la “opinión recta” [dóxa orthés] y la “opinión verdadera” [dóxa alethés], como por la “ciencia” [epistéme] y la sabiduría moral [phrónesis]. «En nada es peor —dice platón en el Menón— la ciencia que la opinión exacta, y no será menos útil para el obrar, ni tampoco el hombre que tiene opinión recta que el que ciencia». ¹⁷³ Sin embargo, la virtud que se apoya en la ciencia y la phrónesis es más sólida, «porque las opiniones verdaderas en tanto que duran son una cosa bonita y todo lo hacen bueno; pero no gustan de permanecer mucho tiempo, sino que se escapan del alma del hombre y así no valen gran cosa hasta que se las encadena con la consideración del fundamento. [...] Y una vez encadenadas, en primer lugar, se convierten en ciencia y después se hacen permanentes; y por eso precisamente es más venerada la ciencia que la opinión exacta, y en la atadura difiere la ciencia de la opinión exacta». ¹⁷⁴ Por eso —en una de las tres definiciones de la paidéia que se dan en las Leyes—, platón distingue entre dos clases de virtud: la del hombre vulgar, que se fundamenta sobre todo en las buenas costumbres [éthos], y la del filósofo, que ha alcanzado, además, una elevada sabiduría moral [lógos]. Para poseer el primer tipo de virtud, es suficiente con que se de una cierta “concordancia” [symphonía] entre la formación moral e intelectual —entre los hábitos y las creencias—, pero para alcanzar la máxima perfección humana —la “virtud completa” [sympasa areté]— hay que poseer en el máximo grado ambos tipos de formación:

*«Digo que las primeras y tiernas sensaciones de los niños son el placer y el dolor, y que por ellas llegan en un principio al alma la virtud y el vicio. En cuanto a la razón y a las opiniones verdaderas y firmes, ya tiene buena suerte aquel a quien llegan, aunque sea en la vejez; y es perfecto el hombre que posee estas cosas y los bienes en ellas contenidos. Llamo educación a la virtud que se da primeramente en los niños: cuando el placer y el amor, el dolor y el odio se producen rectamente sin que puedan razonar sobre ellos, y cuando, alcanzando ya a razonar, todo eso armoniza con su raciocinio en reconocer la rectitud de las costumbres creadas por el hábito convenientemente, esa armonía es la virtud completa. En cambio, la parte de ésta rectamente ejercitada en lo que toca a los placeres y a los dolores, de modo que desde el principio hasta el fin odian lo que deben odiar y aman lo que deben amar, es lo que, separado por el concepto, designaríamos en mi opinión rectamente dándole el nombre de educación».*¹⁷⁵

2.4 LOS CONTENIDOS DE LA EDUCACIÓN

20. El conjunto de objetivos que acabamos de analizar se alcanza en la paidéia platónica recorriendo un prolongado ciclo de estudios dividido en tres niveles: un nivel “elemental”, que se corresponde con la etapa educativa de la trophé; un nivel “medio” —el de la propaidéia—, de carácter preparatorio o introductorio; y un ciclo “superior” de enseñanza, en los que el alumno alcanza el nivel de la paidéia. En cada uno de estos niveles se cultivan, como es lógico, disciplinas diversas.

Esta división del plan de estudios se apoya en la jerarquía de los saberes humanos, en fun-

ción de su grado de exactitud [akribéia], que platón expone con detalle en el Filebo. En el escalón más bajo están las artes productivas, que se «contentan con conjeturar y ejercitar nuestros sentidos con la práctica y cierta rutina, utilizando además las sagaces habilidades que muchos llaman técnicas, pero que consiguen su fuerza con práctica y trabajo»,¹⁷⁶ en lugar de a través del conocimiento. Tales artes —entre las que se encuentran la interpretación musical, la retórica o la aritmética práctica¹⁷⁷— se apoyan en la “creencia” [pístis] y la mera “opinión” [dóxa]. Tales disciplinas pertenecen al campo de la “producción”, en lugar de a la “formación y educación”,¹⁷⁸ pero, como tienen alguna relevancia para las necesidades de la vida práctica, su cultivo tiene sentido, siempre que no distraigan de la dedicación a otras materias más importantes.¹⁷⁹ En cualquier caso, hay que vigilar tales saberes de cerca para que sean útiles pero inofensivos; es decir, para que se pongan al servicio del bien.¹⁸⁰ Al segundo grado de conocimiento [dianóia] llegan las matemáticas, cuando son cultivadas con fines puramente especulativos.¹⁸¹ El tercer nivel de conocimiento [nóus] sólo lo alcanza la dialéctica, que proporciona «el verdadero conocimiento relativo al ser, a lo que realmente es y es siempre conforme a sí mismo por naturaleza», y es la ciencia que en mayor medida «apunta a lo preciso, lo exacto y lo más verdadero».¹⁸²

La educación elemental: gimnástica, música, letras y ocio

21. En el nivel elemental, los contenidos nucleares son la gimnástica y la mousiké, palabra con la que los atenienses designaban al cultivo simultáneo y armónico de la poe-



sía, la interpretación con instrumentos, el canto coral y la danza. La función de ambas disciplinas es descrita así por platón en la República: «será [...] la combinación de la música y la gimnástica la que pondrá» a lo racional y lo irascible de la persona «de acuerdo, dando tensión a lo uno y nutriéndolo con buenas palabras y enseñanzas y haciendo con sus consejos que el otro remita y aplacándolo con la armonía y el ritmo. [...] Y estos dos, así criados y verdaderamente instruidos y educados en lo suyo, se impondrán a lo concupiscible».¹⁸³ En las Leyes, se analiza el tema con más detalle: «El canto coral en su conjunto no es —afirma platón— otra cosa que la educación; y la parte de él concerniente a la voz son los ritmos y armonías. [...] Y la parte que comprende el movimiento del cuerpo tiene de común el ritmo con el movimiento de la voz y, como cosa propia, el ademán. En la otra parte es la melodía el movimiento de la voz. [...] Y a cuanto de la voz se dirige a la educación del alma para la virtud, habiendo de llamarlo de algún modo, lo llamamos música. [...] Y en cuanto a lo del cuerpo, o sea a aquello que decimos baile de diversión, si un tal movimiento atiende a la excelencia corporal, hemos de llamar gimnástica a la dirección técnica que lo encamina hacia ese fin».¹⁸⁴ De acuerdo con esta concepción, es posible realizar la siguiente clasificación de lo que se debe enseñar:

«Por lo que toca a las enseñanzas, acontecerá, creo yo, que sean de dos clases, si puede decirse así, en cuanto a sus aplicaciones: de una parte, lo relativo a la gimnástica, que afecta al cuerpo, y de otra, lo de la música, que tiende a la buena disposición del alma. Pero la gimnástica a su vez se divide en dos: de una parte las

*danzas, y de otra, las luchas. Y aun hay un tipo de danzas, propio de los que imitan la dicción de la Musa, que se mantiene a un tiempo en lo digno y lo propio de un hombre libre, y otro, con miras a la salud, la agilidad y la hermosura, que procura que cada uno de los miembros o partes del cuerpo de uno se doblen y se extiendan debidamente, de modo que a todos les sea dado el movimiento eurrítmico que les es propio y que acompaña a toda clase de danzas, infundiéndose completamente en ellas».*¹⁸⁵

Junto con la gimnástica y la música forma parte del nivel elemental de la enkyklios paideia platónica el equivalente de lo que hoy sería la enseñanza básica; es decir, el aprendizaje de las letras y las matemáticas elementales. En las primeras, dice platón, es menester que se esfuercen todos los ciudadanos «hasta que sean capaces de leer y escribir, pero dejándose del todo lo que sean refinamientos y rapidez o belleza con aquellos cuya naturaleza no avance lo suficiente durante los años prescritos».¹⁸⁶ Respecto de las segundas, basta conque el vulgo «estudie cuanto haya en ello de imprescindible, aquello que con razón se dice que no saberlo es vergonzoso aun para la multitud, pues que todo el mundo investigue con intensidad en tales cosas ni es fácil ni tampoco posible en manera alguna».¹⁸⁷ Quien lo haga, estaría inmiscuyéndose en materias propias del nivel secundario de enseñanza, en las cuales «no es necesario que trabaje la mayoría profundizando hasta lo referente al pormenor, sino solamente unas pocas personas».¹⁸⁸ platón acepta, sin embargo, que ya en el nivel elemental de enseñanza se introduzca a unos pocos alumnos en tales disciplinas, para poder probar y seleccionar a quienes merecen pasar al siguiente nivel de enseñanza.

22. Todo lo anterior guarda relación con la cultura [paidéia] “escolar”. Para platón existe, sin embargo, una segunda cultura “informal” que debe impregnar la vida de la pólis. Con semejante cultura tienen que ver actividades muy diversas, pero cuyo objetivo es acostumbrar a los ciudadanos a emplear recta y provechosamente su tiempo de “ocio” [scholé], de tal manera que, en lugar de consistir en una distracción poco seria, acabe siendo una actividad más al servicio de la formación personal. En cierto sentido, incluso, puede decirse que estamos ante la más importante de todas las fuerzas educativas, puesto que —como ya se dijo más arriba—, lo ideal es que el ciudadano trabaje sólo lo necesario y disponga de todo el tiempo de ocio posible. Ello no significa, sin embargo, estar desocupado u “ocioso”:

*«Para los que así vivan queda una tarea que no es ni la más pequeña ni la más baladí, sino que ha sido prescrita como la más importante por una ley justa; en efecto, mayores que las de aquella vida que no deja en absoluto ningún tiempo libre para ninguna de las demás actividades, la del que aspira a la victoria pítica u olímpica, doblemente quizá más aún que doblemente mayores las ocupaciones que llenan esta vida con toda razón llamada así, la que atiende de manera entera no sólo al cuerpo, sino también al alma en cuanto a la práctica de la virtud. Porque es menester que no haya ninguna de las demás ocupaciones que, siendo accesoria, se convierta en un obstáculo para lo que conviene al cuerpo en cuanto a su ración de trabajos y alimentos, ni tampoco para el alma en cuanto a aprendizajes y habituaciones; en una palabra, puede decirse que el día entero y la noche entera no bastan para que quien de ese modo actúe pueda beneficiarse de esto en forma completa y suficiente».*¹⁸⁹

Es, pues, necesario y conveniente acostumbrar al ciudadano a “divertirse” honestamente. Pero de semejante tarea no se han de ocupar los maestros, sino los legisladores. A ellos les compete —en colaboración con las familias— la responsabilidad de regular las actividades en las que se debe de emplear el tiempo libre. Nos alejamos así del terreno de la formación “personal” —en el que nos hemos desenvuelto hasta ahora— para introducirnos en el de formación “cívica”, que estudiaremos más adelante.

El valor formativo de la música y de la poesía

23. Junto con una consideración global del contenido de los diversos niveles de enseñanza, platón ofrece en sus obras una valoración detallada de las virtualidades educativas de las materias que los integran. En el caso de la formación básica [trophé] ello implica estudiar con detalle a través de qué mecanismos y bajo que condiciones pueden la música y la poesía ayudar a educar mejor.

24. Para platón, la acción formativa que puede ejercer la música se basa en que «nada hay más apto que el ritmo y la armonía para introducirse en lo más recóndito del alma y aferrarse tenazmente allí, aportando consigo la gracia y dotando de ella a la persona rectamente educada, pero no a quien no lo esté». Por eso, «será la persona debidamente educada en este aspecto quien con más claridad perciba las deficiencias o defectos en la confección o naturaleza de un objeto, y a quien más, y con razón, le desagraden tales deformidades, mientras, en cambio, sabrá alabar lo bueno, recibirlo con gozo y, acogiéndolo en su alma, nutrirse de ello y hacerse un



hombre de bien; rechazará, también con motivos, y odiará lo feo ya desde niño, antes de ser capaz de razonar; y así, cuando le llegue la razón, la persona así educada la verá venir con más alegría que nadie, reconociéndola como algo familiar». ¹⁹⁰ La música es un fenómeno divino o espiritual; un regalo de los dioses que, compadecidos al ver cómo el placer y el dolor desviaban a los hombres de la virtud, «han dispuesto para ellos unos relevos de penalidades, que son los periodos de sus fiestas, y les han dado como compañeros en la celebración de ellas a las Musas, a Apolo Muságeta y a Dionisio, para que regulen como deben sus recreos, hallándose en tales festividades acompañados de los dioses». De ese modo, distinguieron a los hombres con un privilegio del que no gozan los animales: «los demás animales no tienen conciencia del orden y el desorden en los movimientos, cuyo nombre es ritmo y armonía; mientras que a nosotros los hombres, los mismos dioses que decíamos que nos fueron dados como compañeros de fiesta, nos procuran juntamente el sentimiento de ese ritmo y armonía unido al placer». ¹⁹¹ En suma, mediante la “educación musical” [mousiké trophé] se puede llevar a cabo una catarsis del alma, una completa depuración de la sensibilidad, cuando ésta se halla corrompida, y también se puede lograr todo lo contrario. Por eso mismo, el “buen gusto” musical es el indicio más cierto de la sabiduría y la virtud, y su contrario el signo más evidente de la ignorancia y el vicio. ¹⁹²

25. Así como platón valora muy positivamente la música como recurso educativo, en lo que respecta a la poesía, analiza la cuestión con un mayor detenimiento y emite un juicio mucho más severo. En primer lugar, dis-

cute abiertamente la autoridad de que la poesía goza y la considera infundada y nociva. Los hombres educados, se dice en el Protágoras, «para nada necesitan de voces ajenas ni siquiera de poetas, a los que no se puede preguntar de qué hablan; y muchos, al traerlos a colación en sus argumentos, los unos dicen que el poeta pensaba esto y los otros aquello, discutiendo sobre asuntos que son incapaces de demostrar». Los educados, por el contrario, «conversan por sí mismos entre sí, tomando y dando una explicación recíproca en sus diálogos. A éstos parece que debemos imitar más tú y yo; y, deponiendo a un lado a los poetas, hagamos nuestros razonamientos uno con otro, poniendo a prueba la verdad y a nosotros mismos». ¹⁹³ Dicho de otro modo, los poetas no poseen ni la ciencia ni el método adecuado para descubrir la verdad, pero, al exponer con encanto sus doctrinas, hacen a la gente perezosa y conformista en el terreno intelectual. Además, puesto que la poesía tiene un contenido y transmite una serie de ideas, el poeta debe decir la verdad y no puede mentir, cosa que no le sucede al músico; debe ser consciente de que su primera misión es inculcar en los ciudadanos la opinión verdadera [dóxa aléthés] y recta [dóxa orthés]. El problema está en que la mayor parte de los poetas manejan con habilidad [téchnē] el lenguaje, pero desconocen por completo la verdadera sabiduría [epistéme, phrónesis]. Por eso, son inferiores y se hallan sometidos a los filósofos y a los gobernantes, y éstos tienen el derecho de expurgar y mutilar las obras de arte para eliminar de ellas todo lo que, desde el punto de vista pedagógico, sea potencialmente dañino. ¹⁹⁴ platón realiza, apoyándose en este principio, una crítica implacable ¹⁹⁵ de las concepciones míticas de la poesía tradicional

—cuyo paradigma es la épica de homero—, y le arrebató el puesto de privilegio que hasta entonces ocupaba en la paidéia. Su puesto lo ocupa la ley,¹⁹⁶ que se fundamenta en la filosofía.

26. Sin embargo, con ser importante, no es este el aspecto de la poesía que más preocupa a platón. Lo que se ha de valorar y tener en cuenta antes que nada es su dimensión formativa. En mucha mayor medida que la música, la poesía es una fuerza poderosa que puede ponerse al servicio de la educación, pero acaba siendo un elemento disolvente cuando se sirven de ella personas irresponsables. Lo “poético” abarca en este caso todo lo que de “expresivo” hay en la literatura y en las demás artes, y “poeta” es todo escritor, creador o informador que presenta de un modo convincente en sus obras arquetipos o rasgos humanos. Cuando lo hace, entra en juego la mimesis: la capacidad de identificación emocional del ser humano que los artistas con su habilidad [téchne] son capaces de despertar y aprovechar. Por ese motivo, de modo consciente y deliberado o de manera inconsciente, por el mero hecho de presentar atractiva y persuasivamente a sus personajes, el escritor los está proponiendo como modelo u objeto de “imitación”, y la imitación tiene el poder de transformar el carácter de las personas. «Cuando se practica durante mucho tiempo y desde la niñez —escribe platón—, la imitación se infiltra en el cuerpo, en la voz, en el modo de ser, y transforma el carácter alterando su naturaleza». Los hombres virtuosos han de imitar, en consecuencia, «modelos dignos de ellos, imitando caracteres valerosos, sensatos, piadosos, magnánimos y otros semejantes; pero las acciones innobles no deben ni cometerlas ni emplear

su habilidad en remedarlas, como tampoco ninguna otra cosa vergonzosa, no sea que empiecen por imitar y terminen por serlo en realidad».¹⁹⁷ Por esa razón, platón niega el derecho de educar y expulsa de su pólis ideal a los poetas “imitativos”: a todos aquellos creadores que, al representar con crudeza y fidelidad las pasiones humanas más bajas, las alientan y nutren las fuerzas irracionales del alma.¹⁹⁸ Acepta, sin embargo, la colaboración y la presencia de aquellos artistas que sean capaces de poner su talento al servicio de algo más elevado que la pura “representación” de la realidad.¹⁹⁹ Ello implica someter a la poesía y a los artistas a un severo juicio que platón describe así:

*«Si la poesía placentera e imitativa tuviese alguna razón que alegar sobre la necesidad de su presencia en una ciudad bien regida, la admitiríamos de grado, porque nos damos cuenta del hechizo que ejerce sobre nosotros, [...] y daremos también a sus defensores, no ya poetas, sino amigos de la poesía, la posibilidad de razonar en su favor fuera de metro y sostener que no es sólo agradable, sino útil para los regímenes políticos y la vida humana. Pues ganaríamos, en efecto, con que apareciese que no es sólo agradable, sino provechosa. Pero en caso contrario, [...] la escucharemos [...] convencidos de que tal poesía no debe ser tomada en serio, por no ser ella misma cosa seria ni atendida a la verdad; antes bien, el que la escuche ha de guardarse temiendo por su propia república interior y observar lo que queda dicho acerca de la poesía».*²⁰⁰

El objetivo es que los artistas se conviertan en «guías de la debida afición a las costumbres», cuya principal misión es «inspirar a los jóvenes con su canto el encanto de la vir-



tud»²⁰¹, pero también educarlos en el “buen” gusto, logrando así que «el público, oyendo constantemente algo superior a su propio modo de ser, alcanzase un placer mejor».²⁰² De semejante tarea sólo puede y debe encargarse quien, además de la habilidad [téchne] propia del artista, es virtuoso, porque «la bella dicción, armonía, gracia y eurritmia no son sino consecuencia [...] de la simplicidad propia del carácter realmente adornado de buenas y hermosas prendas morales».²⁰³

Las mathémata o «disciplinas» como propaidéia

27. El núcleo del nivel “medio” de la enkyklios paidéia platónica se halla constituido por lo que los griegos denominaban mathémata [“enseñanzas” o “disciplinas”]. platón incluye bajo tal denominación el cultivo puramente especulativo de la aritmética, la geometría, la esterometría, la astronomía y la música. La función de tales saberes es “instrumental”. No se estudian por sí mismos, sino como disciplinas “formales” que permiten valorar, despertar y ejercitar el pensamiento [dianóia] de los alumnos. Su misión es atraer al alma «desde lo que nace hacia lo que existe»,²⁰⁴ es decir, desde lo sensible hacia lo inteligible; y también ejercitar al discípulo en los hábitos de pensamiento, pues «a aquellos a los que la naturaleza hizo calculadores —dice platón— les ha dotado también de prontitud para comprender todas o casi todas las ciencias», y [...] «cuando los espíritus tardos son educados y ejercitados en esta disciplina, sacan de ella, si no otro provecho, al menos el hacerse todos más vivaces de lo que antes eran. [...] Y verdaderamente, creo yo que no te sería fácil encontrar muchas enseñanzas que cuesten más trabajo que ésta

a quien la aprende y se ejercita en ella. [...] Razones todas por las cuales no hay que dejarla; antes bien, los mejor dotados deben ser educados en ella».²⁰⁵

La posición de la Retórica en la paidéia

28. Junto con las “matemáticas”, platón admite en el nivel medio de su enkyklios paidéia otro tipo de saber: el estudio de las leyes del lenguaje y del modo de emplearlo. Con ello no está haciendo otra cosa que incorporar a su paidéia el elemento capital de la cultura sofística: la Retórica, a la que también denomina retoriké téchne o lógon téchne. Semejante incorporación tiene lugar en dos fases. En el Gorgias —uno de sus primeros diálogos de madurez—, todavía bajo la impresión de la acusación y condena de sócrates, de cuyo triunfo hace responsable a la oratoria, platón critica y descalifica la retórica sofística como objetivo y contenido educativo. En su vejez, sin embargo, vuelve sobre la cuestión y se plantea la rehabilitación del saber acerca del lenguaje. La Retórica, con su fuerza persuasiva, es un recurso pedagógico de primer orden que no se debe renunciar a emplear, pero que solo tiene valor si se pone al servicio de la filosofía: del amor por el bien y la verdad. Ésa es la tesis del Fedro, que culmina en un sincero elogio de isócrates, al que platón considera un digno representante de semejante concepción.²⁰⁶

29. Si la poesía se relaciona según platón con la persuasión emocional, retórica es, en su opinión cualquier actividad de persuasión racional a través del lenguaje. Actúan como “retóricos” por eso, en gran medida, los políticos que arengan y persuaden a las masas

con sus discursos, pero también los legisladores y los abogados, que mediante sus escritos y sus palabras indican a la comunidad lo que es justo, y todos aquellos escritores y periodistas que contribuyen con sus obras a formar la “opinión pública”. Todo eso en el ámbito público. En el privado, ha de ser hábil en el manejo de la retórica todo “consejero” que aspire a orientar con eficacia a sus discípulos.²⁰⁷ Estamos, pues, ante una actividad importante de la que los sofistas tienen una concepción falsa, cuyas insuficiencias es necesario mostrar.

30. A la retórica sofística platón le achaca multitud de defectos. En primer lugar, es una forma de manipulación: consiste en persuadir al auditorio —en hacerles adoptar opiniones— pero sin enseñarles nada. No se preocupa en absoluto de la “educación” de los hombres, no tiene carácter formativo.²⁰⁸ Es una actividad servil e indigna que sólo busca la utilidad. Se compone de un extenso repertorio de tretas para esquivar los azares de la vida y «salvarse uno mismo y salvar lo suyo», que únicamente puede ser de utilidad a las malas personas para escapar al castigo que merecen.²⁰⁹ Pero, además, platón se niega a aceptar que la retórica concebida de ese modo sea una *téchne*. Todo lo contrario, es una pura rutina [*empeiría*], una práctica irracional [*álogon prágma*] y un ejercicio ajeno al arte [*átechnos tribé*] porque no se fundamenta en el conocimiento y el examen de la realidad de las cosas [*physis*].²¹⁰ Si lo hiciese, estaría necesariamente al servicio del bien, pero sucede todo lo contrario. Ése es el más grave y radical de los defectos de la retórica sofística, puesto que toda *téchne* se define para platón por el fin [*télos*] que pretende alcanzar.²¹¹ Los retóricos que han aprendido

su “arte” de los sofistas sólo se preocupan de adular a las masas y manejar en su propio provecho sus impulsos espontáneos. En lugar de «hablar siempre para el mayor bien, teniendo a que los ciudadanos se hagan mejores por sus discursos [...] descuidando por su interés particular el interés público, se comportan con los pueblos como los niños, intentando solamente agradarlos, sin preocuparse para nada de si, por ello, les hacen mejores o peores».²¹² La verdadera retórica consiste, en cambio, en «satisfacer los deseos cuyo cumplimiento hace mejor al hombre y no los que satisfechos lo hacen peor»,²¹³ y en denunciar y reprender con energía los vicios, «tratando de persuadir a los ciudadanos y de llevarlos contra su voluntad a aquello que puede hacerlos mejores».²¹⁴

Platón es, sin embargo, muy pesimista con respecto a la posibilidad de constituir una retórica de ese tipo. Cree que es casi imposible que un orador tenga la fortaleza suficiente como para resistir las exigencias injustas de las masas, o para evitar sucumbir a la tentación de manipularlas con habilidad en su propio beneficio. Sócrates estuvo a la altura de semejante ideal, pero lo pago con su vida.⁹⁶ Lo “retórico” —la dimensión pública de la ciencia y el saber— queda, pues, muy malparado en el *Gorgias*. La verdadera sabiduría es algo oculto que sólo puede arraigar en círculos selectos y exclusivos. El mejor consejo para quien desee ser sabio es que, «despreciando los honores de la multitud y cultivando la verdad», intente «ser lo mejor que pueda mientras viva, y al morir, cuando llegue la muerte».²¹⁶ Además, para educar es necesario tener tres cualidades: la ciencia [*epistéme*], la benevolencia [*éunoia*] y la franqueza [*parresía*].²¹⁷



El retórico suele carecer de las tres, y en especial de la tercera, porque siempre está preocupado por presentar las cosas de modo que agraden, y acaba mintiendo por interés o por falta de coraje.

31. De una conceptualización tan negativa, pasa platón con los años a una valoración relativamente positiva de la retórica. «Hemos vituperado —se lee en el Fedro— con más rudeza que la debida el arte de los discursos. Ella tal vez nos podría decir: “¿Qué majaderías, hombres admirables, son éstas que estáis diciendo? Yo no obligo a nadie a aprender a hablar ignorando la verdad. Por el contrario, si de algo vale, mi consejo es que la adquiera antes de hacerse conmigo. Pero he aquí la importante afirmación que hago: sin mi concurso el conocedor de las realidades de las cosas no conseguirá en absoluto llegar a persuadir con arte”». ²¹⁸ La cuestión estriba, por tanto, no en descalificar a la retórica porque algunos la utilicen mal, sino en comprender en qué consiste, cuáles son sus límites y los mecanismos de que se sirve. Así estaremos en condiciones de desenmascarar a los impostores, defendernos de ellos y usarla adecuadamente.

El concepto de retórica que maneja platón es el Fedro es muy exigente y restringido. Por supuesto, la retórica debe reunir los tres requisitos de toda verdadera *téchne* que quedaron establecidos en el Gorgias: el conocimiento de su objeto, la capacidad para dar razón de sus procedimientos y la orientación esencial al bien. Pero hay algo más. Sin contar con la dialéctica, la retórica no puede alcanzar sus objetivos. Para hablar bien y elaborar buenos discursos hacen falta cosas diversas. En primer lugar, tener algo de valor

que decir o, lo que es lo mismo, conocer la verdad y poseer la ciencia [epistémé], ²¹⁹ a la que sólo se puede llegar mediante la dialéctica. En segundo lugar, llegar a exponer de un modo lógico y coherente lo que se sabe. Los retóricos carecen por lo general de esa habilidad [téchne], pues ignoran por completo la dialéctica, ²²⁰ que es la disciplina que enseña a “pensar” a los hombres. Por último, hace falta conocer la situación de los que escuchan, y acertar a decir las palabras oportunas, en el momento justo y de la manera adecuada. Ése —y solo ése— es el campo de la retórica. Su función es enseñar la psicagogía —el arte de fascinar y guiar las almas mediante la palabra— que platón describe así:

«Ya que la fuerza del discurso estriba en su hecho de ser un modo de seducir las almas, es necesario que quien vaya a ser un orador conozca cuántas partes tiene el alma. Pues bien, son éstas tantas y cuántas, y tales y cuáles; y de ahí que unos individuos sean de esta manera, y los otros de esta otra. Y una vez clasificadas dichas partes de este modo, debe hacer lo propio con los discursos: hay en ellos tantas y cuantas especies, y cada uno es de tal y cuál naturaleza. Así que los hombres de tal condición son fáciles de convencer por tales discursos en virtud de tal causa para tales cosas, y difíciles los de tal otra por estas otras causas. Y una vez que tiene una noción suficiente de estas diferencias, al verlas después en la práctica y aplicarlas a un caso concreto, ha de poderlas seguir con agudeza de espíritu, so pena de que no valgan para nada los discursos que en su día escuchó cuando asistía a la escuela. Y cuando esté en situación de decir qué clase de hombre se convence y por qué clase de argumentos, dándose cuenta de cuándo le tiene a su lado,

*sea capaz de indicarse a sí mismo que ése es el hombre, y que esa naturaleza que ahora tiene junto a sí de hecho es aquélla de la que tal día se hablaba en la escuela, y a la que se debían aplicar esos razonamientos, y de este modo, y a fin de conseguirla persuadir de estas cosas; [...] entonces precisamente, y no antes, es cuando ha llevado su arte a la plenitud de su belleza y perfección. Y si alguno se queda corto en estos requisitos, bien en sus discursos, en sus enseñanzas o en sus escritos, y afirma que habla con arte, quien no le presta crédito se impone con su opinión».*²²¹

De la conjunción de las tres capacidades que acabamos de definir surge el arte del bien y el buen hablar. Y puesto que dos de ellas — la sabiduría y el pensamiento lógico— las proporciona la dialéctica, está claro —y eso es lo que a Platón le interesa mostrar— que, incluso a la hora de hablar bien, la filosofía es una disciplina de mucho más valor e importancia que la retórica. No se puede ser buen orador sin ser un buen filósofo. Quienes incurrieron en tal error «por no saber emplear el método dialéctico, quedaron incapacitados para definir qué es la retórica, y a consecuencia de este percance creyeron, al estar en posesión de los necesarios conocimientos previos a este arte, que la habían descubierto. De ahí que, cuando enseñan dichos conocimientos a los demás, estimen que han quedado perfectamente instruidos por ellos en la retórica, y supongan que el emplear cada uno de dichos recursos de un modo convincente, y el que se estructure el todo de la obra congruentemente —¡casi nada!— es algo que deben procurarse sus discípulos por sus propios medios en sus discursos».²²² Pero las cosas son justamente al revés. A la verdadera retórica —la que está

siempre al servicio de causas nobles— sólo se puede llegar después del “largo rodeo” de la dialéctica, que ayuda al alumno a ser “bueno” y “sabio”.²²³ Si después de eso le quedan aún fuerzas y le interesa convertirse en un orador “elocuente”, podrá conseguirlo si se esfuerza y tiene cualidades para ello.²²⁴ De todos modos, ése es un asunto de poca monta, en comparación con lo que le precede, y en el que la persona sensata se ocupará solo «de un modo accesorio».²²⁵

32. Platón somete así a la retórica a la “tutela” de la filosofía, pero le reconoce cierta dignidad y valor. La retórica ya no es — como en el Gorgias— un saber imposible de alcanzar o una astucia indigna de formar parte de la paidéia. Es un saber de cierta importancia y con cierto grado de autonomía, que algunos hombres —como Pericles o Isócrates— han llegado a dominar con maestría y a emplear con rectitud porque, a su manera, eran “filósofos”: amantes del bien y de la verdad.²²⁶ De algún modo, la retórica constituye también el corolario de la educación: es la última habilidad [téchne] que la persona debe adquirir para estar bien formada; pero no porque sea la más importante, sino porque para llegar a ella es necesario poseer de antemano la sabiduría teórica [epistéme] y moral [phrónesis], que sólo alcanza el que está instruido en el método [téchne] dialéctico.

La Dialéctica como saber supremo

33. La única disciplina de carácter “superior”, y la que está llamada, por tanto, a coronar el círculo de los estudios, es según Platón la dialéctica, porque es la única que proporciona la ciencia que es capaz de dar razón de



sí misma y autodirigirse.¹⁰⁸ Su estudio consiste, sin embargo, no tanto en la asimilación de unas doctrinas concretas, como en el entrenamiento en un método de investigación que despierta la mente del alumno y le permite captar el bien y la verdad. La dialéctica, afirma platón, «al ojo del alma, que está verdaderamente sumido en un bárbaro lodazal, lo atrae con suavidad y lo eleva a las alturas, utilizando como auxiliares en esta labor de atracción» a las mathémata: las enseñanzas de carácter matemático que constituían el núcleo de la propaidéia.²²⁸ Como ha señalado jaeger,²²⁹ la dialéctica proporciona a quien la domina dos hábitos mentales esenciales: la diaíresis y la synagogé. La dialéctica tiene, por un lado, una función “diairética”, que guarda relación con el análisis de las ideas y su descomposición en elementos simples o conceptos, lo que implica distinguir entre realidades próximas o similares, pero diferentes. La segunda vertiente de la dialéctica, complementaria de la anterior, es de naturaleza “sinóptica” o sintética: consiste en combinar los conceptos y construir a partir de ellos una argumentación orgánica y coherente. Apoyándose en ambas técnicas de reflexión, es posible someter a prueba [élenchos] o examinar los problemas, para acabar obteniendo una visión profunda y de conjunto [synópsis] de su naturaleza; en suma, es posible llegar a captar la unidad inteligible en la diversidad de lo sensible.²³⁰

En contra de lo que pudiera parecer, la dialéctica no está a salvo del riesgo de corromperse que amenaza a otras disciplinas y que platón denuncia con energía. Puede convertirse, como cualquier otro saber, en un instrumento sumamente poderoso y destructivo si se sirven de ella personas corrompidas.

«La dialéctica —se lee en el Sofista— no se la irás a conceder a otro, me parece, que al que es amante de la sabiduría con pureza y justicia».¹¹² También «el conocedor de la verdad —se afirma en el Fedro—, jugando con las palabras, puede desviar del camino recto al auditorio», y lo hará con gran eficacia, pues su engaño no resultará «ridículo y amistososo», como el del ignorante, sino «temible y malintencionado».²³² Ésa es, por ejemplo, la actitud del sofista, que acepta únicamente la faceta polémica o refutadora de la dialéctica —el examen [élenchos]— y la emplea para fines bastardos, pero desprecia su vertiente constructiva o “sinóptica”, que es la que permite llegar a la verdad. La dialéctica debe ser tratada, por ese motivo, como un saber “esotérico”. Su estudio debe constituir una auténtica mystagogía: la revelación progresiva de una serie de misterios cuyo conocimiento está reservado a los mejores de entre los hombres.²³³ A ella han de permanecer ajenas las personas inmaduras, en especial los jóvenes, hasta que su carácter se asiente y sepan resistir la tentación de emplear la dialéctica por el puro afán de discutir.²³⁴

La sabiduría teórica y moral como fundamento de la acción política

34. La paidéia platónica no culmina sin más en la pura aprehensión del Bien, la Verdad y la Belleza que constituye el objetivo de la dialéctica. Antes de gozar, en su vejez, de la vida exclusivamente contemplativa, el filósofo tiene la obligación moral renunciar de modo temporal a esa vida —que es la más perfecta y dichosa— y descender a la realidad cotidiana para iluminar con su ciencia a sus conciudadanos. Es imprescindible, escribe platón, «el obligar a las mejores

naturalezas a que lleguen al conocimiento del cual decíamos antes que era el más excelso, y vean el bien y verifiquen la ascensión aquélla; y una vez que, después de haber subido, hayan gozado de una visión suficiente, no permitirles lo que ahora les está permitido: [...] que se queden allí [...] y no accedan a bajar de nuevo junto a aquellos prisioneros ni participar en sus trabajos ni tampoco en sus honores, sea mucho o poco lo que éstos valgan». ²³⁵ Y, para convencerlos de ello, se apelará a los siguientes argumentos:

«Les diremos que es natural que las gentes tales que haya en las demás ciudades no participen en los trabajos de ellas, porque se forman solos, contra la voluntad de sus respectivos gobiernos, y cuando alguien se forma solo y no debe a nadie su crianza, es justo que tampoco se preocupe de reintegrar a nadie el importe de ella. Pero a vosotros os hemos engendrado nosotros, para vosotros mismos y para el resto de los ciudadanos, en calidad de jefes y de reyes, como los de las colmenas, mejor y más completamente educados que aquellos y más capaces, por tanto, de participar de ambos aspectos. Tenéis, pues, que ir bajando uno tras otro a la vivienda de los demás y acostumbraos a ver en la oscuridad. Una vez acostumbrados, veréis infinitamente mejor que los de allí [...]. Y así, la ciudad nuestra y la vuestra vivirá a la luz del día». ²³⁶

Reaparece aquí, en un nivel educativo superior y con otro sentido, la máxima de tucídides que aconsejaba “filosofar sin relación”. En este caso, semejante ideal implica evitar dos extremos igualmente negativos: la impericia política del sabio puramente teórico y el desinterés cultural

del hombre de acción. platón comenta al respecto:

«Ya sabes que quienes reúnen facilidad para aprender, memoria, sagacidad, vivacidad y otras cualidades semejantes, no suelen poseer al mismo tiempo una tal nobleza y magnanimidad que les permita resignarse a vivir una vida ordenada, tranquila y segura; antes bien, tales personas se dejan arrastrar a donde quiera llevarlos su espíritu vivaz, y no hay en ellos ninguna fijeza. [...] En cambio, a los caracteres firmes y constantes, en los cuales puede uno más confiar, y que se mantienen incommovibles en medio de los peligros guerreros, les ocurre lo mismo con los estudios; les cuesta moverse y aprender, están como amodorrados y se adormecen y bostezan constantemente en cuanto han de trabajar en alguna de estas cosas. [...] Pues bien, nosotros afirmábamos que han de participar justa y proporcionalmente de ambos grupos de cualidades, y si no, no se les debe dotar de la más completa educación ni concederles honores y magistraturas». ²³⁷

La “educación más perfecta” [akribestáte paidéia] exige y comporta un alto grado de perfección en ambos campos. Al sabio le corresponde, por eso, una importante función social. Su misión no es descender a la arena política y participar en las disputas que tienen lugar en ella. Ésa es más bien una de las etapas de su formación, una de las cosas que conviene que conozca. Pero su tarea no es el ejercicio del poder —la toma de decisiones políticas—, sino dirigir e inspirar la acción de los que gobiernan. ²³⁸

** La primera parte de este artículo fue publicada en el número anterior de la Revista Educación Educadores, pp 41-54. 1998*



- 120 Platón cita dicha máxima al definir la templanza en el Filebo, 46d.
- 121 República, 444d-e. Ya en el Gorgias [504c-d y 506d-507b] platón considera que la virtud es la euhexía del alma, y la sophrosyne el primer peldaño de la escala que lleva a ella.
- 122 Lisis, 217e-218b.
- 123 Timeo, 86b-e. La distinción entre “vicio” moral e “ignorancia” intelectual está también en el Sofista, 228a-d y en parte las Leyes, 688e-689c.
- 124 Timeo, 87b.
- 125 Leyes, 797d-798a.
- 126 Por ejemplo, un carro alado, impulsado por dos caballos, que es conducido por un auriga [Fedro, 246a-248e]; una marioneta de la que tiran tres hilos, cada uno con la tensión adecuada [Leyes, 645d-646c]; o un “hombre interior” que, con la ayuda de un león, logra someter a una bestia policéfala [República, 538c-589d].
- 127 Timeo, 89e-90a.
- 128 Cfr. República, 427e; Leyes, 630b. La definición de las cuatro virtudes citadas se halla, respectivamente, en República, 428c-e, 429c-d, 431e-432a y 443c-e. A las virtudes espirituales hay que añadir, según jaeger [Paideia, o. c., p. 829], las virtudes corporales [aretái] —la salud, el vigor y la belleza—, de cuya armonía brota también la virtud de la justicia y la perfección [areté] al cuerpo. Sin embargo, éste es, como ya se ha dicho, un objetivo más bien secundario en la paideía platónica.
- 129 Tucídides, Historia de la Guerra del Peloponeso, II, 40, 1.
- 130 República, 411e-412a.
- 131 Leyes, 731b.
- 132 Sofista, 228e-229b.
- 133 República, 410c-411e.
- 134 Timeo, 88a.
- 135 Timeo, 88b.
- 136 Timeo, 88b.
- 137 República, 522a-b.
- 138 República, 425a.
- 139 Leyes, 659c-d.
- 140 Leyes, 662c-663a y 733c-734b.
- 141 Filebo, 61c. El mismo principio se aplica a la educación colectiva en las Leyes, 663a-c.
- 142 Leyes, 635b-d.
- 143 Leyes, 649c-e.
- 144 Leyes, 671e-672a.
- 145 Leyes, 672d.
- 146 Leyes, 666b-c. Vid. también ibidem, 671b-d.
- 147 Leyes, 802b-d.
- 148 Leyes, 655d-656c.
- 149 Filebo, 65c.
- 150 Cfr. Protágoras, 356c. Lo mismo se dice en las Leyes, 663a-c.

- 151 Esta doctrina se razona detalladamente en el Filebo, 39c-44a.
- 152 Filebo, 63a.
- 153 Filebo, 63d-e. Ya en el Cármenes [159b] se define intuitivamente la *sophrosyne* ["sensatez"] como la "tranquilidad" del alma.
- 154 Filebo, 60d.
- 155 Esta idea está ampliamente desarrollada en el Protágoras, 352a y ss.
- 156 Leyes, 782d-783b.
- 157 Dicho proceso de elevación se describe en el Banquete, 210a-212b.
- 158 Cfr. Fedro, 250d.
- 159 El "delirio divino" [théia manía], que explica y sostiene la creatividad humana, tiene para Platón cuatro formas básicas, que se hallan descritas en el Fedro, 244a-d y 249d-e.
- 160 Banquete, 206d-e.
- 161 Cfr. Fedro, 250e-251a.
- 162 En el Fedro [252d] se afirma: «cada uno escoge su amor [...] de acuerdo con su modo de ser». La misma idea aparece ya en el Gorgias, 513b-c y reaparece en el Político, 310c y el Filebo, 40c.
- 163 En el Fedro [237d-238c y 253c-257a], Platón se apoya en esta idea para distinguir el éros filosófico del simple deseo carnal.
- 164 Banquete, 209b-c. En el Fedro [237a-241d], se describe con trazos vigorosos la antítesis del éros pedagógico: el amor pasional, posesivo y egoísta. Éste último persigue, mediante la adulación, el "dominio" del otro, para obtener una serie de beneficios o favores. El primero, la "posesión" amorosa, que se consigue entregando "regalos": es decir, por medio de la donación personal gratuita. Cfr. Sofista, 222d-e.
- 165 Banquete, 203b-204a.
- 166 Leyes, 670a.
- 167 Cfr. República, 511e y 533d-534a.
- 168 Sobre la distinción platónica entre la opinión recta [dóxa alethés] y verdadera [dóxa orthés] y la sabiduría intelectual [epistémé] y moral [phrónesis], vid., por ejemplo, Leyes, 632c; Teeteto, 186e y 200c-201e; o Timeo, 51d-e.
- 169 Cfr. República, 522a-b.
- 170 Político, 309d-e.
- 171 Cfr. República, 503e, 504d-e y 505a.
- 172 Teeteto, 186c.
- 173 Menón, 98c. Previamente [98c] ya se había afirmado: «La opinión verdadera no será, para la rectitud del obrar, peor guía que el saber»
- 174 Menón, 97e-98a
- 175 Leyes, 653a-c.
- 176 Filebo, 55e.
- 177 Filebo, 56c y 58a-c.
- 178 Filebo, 55d.
- 179 Filebo, 62c-d.
- 180 Filebo, 63a.
- 181 Filebo, 56d-57d.
- 182 Filebo, 58 a y c.



- 183 República, 441e-442a.
184 Leyes, 672e-673c.
185 Leyes, 795d-e.
186 Leyes, 810b.
187 Leyes, 818a.
188 Leyes, 817e.
189 Leyes, 807c-d.
190 República, 401d-402a.
191 Leyes, 653c-654b.
192 Cfr. Leyes, 700a-701d. El éxito de las canciones y los bailes indecentes y poco distinguidos es el primer síntoma de que la educación y la cultura de una sociedad están en crisis.
193 Protágoras, 347e-348a.
194 Cfr. Leyes, 670c-e.
195 Cfr. República, 377b-387b.
196 En Las Leyes [817a-c] se afirma que la mejor "poesía" son las leyes mismas.
197 República, 395b-d.
198 República, 605b-606b.
199 De hecho, en el Protágoras, Sócrates no refuta la tesis de que, «para un hombre, parte importantísima de su educación es ser entendido en poesía» [338d]. Todo lo contrario: «lo conozco —declara—, y precisamente he dedicado mucha atención a ello [339b].
200 República, 607c-608b.
201 Leyes, 670c-e.
202 Leyes, 659c.
203 República, 400e.
204 República, 521d.
205 República, 526b-c.
206 Fedro, 279a-b. Tal elogio contrasta poderosamente con la feroz crítica que Platón realiza de Sócrates al final del Eutidemo [305b-306d] sin nombrarlo. En dicho diálogo, se admite que Sócrates no es un "puro" sofista, pero éste queda caracterizado como un autor de discursos que intenta alcanzar una solución de compromiso entre el "filosofía" y el "política", con lo que no realiza bien ninguna de las dos actividades.
207 Cfr. Gorgias, 501e-502d; Fedro, 261e y 278b-d; y Sofista, 222c-d.
208 Cfr. Gorgias, 554e-455a; Teeteto, 201a; Timeo, 51d-e y Fedro, 259e-260a.
209 Cfr. Gorgias, 480b-481b y 512d-513d; Teeteto, 172c-173b y Fedro, 273e.
210 Cfr. Gorgias, 465a y 500b-501a y Fedro, 259e-260a y 261d-e.
211 Cfr. Gorgias, 503d-e.
212 Gorgias, 502e-503a.
213 Gorgias, 503c-d.
214 Gorgias, 505b y 517b.
215 Cfr. Gorgias, 517a y 521d.
216 Gorgias, 526d.
217 Cfr. Gorgias, 517a y 521d.

- 218 Fedro, 260d.
- 219 Cfr. Fedro, 259e.
- 220 Cfr. Fedro, 266c y 269b-c.
- 221 Fedro, 269e-272b. En el Eutidemo [289d-e] ya se afirmaba que el retórico domina el arte de “encantar” [epodé] a las personas, pero no sabe usarlo rectamente. También en el Sofista [234c-235a] se define a este personaje como un hechicero o encantador de almas.
- 222 Fedro, 269b.
- 223 Cfr. Fedro, 272d y 274a.
- 224 Cfr. Fedro, 269d.
- 225 Fedro, 273e.
- 226 Ambos personajes aparecen citados en el Fedro [269c y 279a-b] como paradigmas del buen orador político y del buen maestro de elocuencia, respectivamente. La Retórica se cita también entre las ciencias auxiliares de que debe servirse el buen gobernante en el Político, 303e-304e.
- 227 Cfr. República, 533c y 534e y Político, 267b y 269c.
- 228 República, 533d.
- 229 Cfr. jaeger, w.: *Paideia*, o. c., p. 992. platón estudia en el Fedro [262e-266c] estas dos vertientes de la dialéctica partiendo del análisis de diversos modelos de discursos, mientras que en el Sofista [253b-254b] se ensaya una definición más precisa de ella. El tema se trata también en el Filebo, 15e y ss. En la República [537c] se dice que “dialéctico” es el que llega a la *synópsis*: la visión de conjunto de la realidad.
- 230 Cfr. Filebo, 18a-b y Sofista, 259d-e.
- 231 Sofista, 254e.
- 232 Fedro, 262d y 260c. Precisamente, la *téchne* que dominan los pseudosabios es la de engañar y confundir empleando imágenes falsas pero creíbles, creando con ello una vana presunción de sabiduría. Cfr. Sofista, 266d-268d.
- 233 Cfr. Carta VII, 341e-342a.
- 234 Cfr. República, 539b-d y Filebo, 15d-16a.
- 235 República, 519b-d. Cfr. una idea similar en el Político, 260a.
- 236 República, 520a-c.
- 237 República, 503c-d.
- 238 En el Político [259c-d] se define la actividad de gobierno como un saber teórico de carácter normativo. El arte supremo de gobernar, se aclara más adelante [305c-306a], no consiste tanto en “hacer” —en ejercer el poder—, como en “dirigir” y “coordinar”, en determinar cuáles son las decisiones correctas y el mejor modo de ponerlas en práctica. Por eso, platón divide la educación superior [*paidéia*] en tres ciclos: a) formación dialéctica de carácter metodológico, de los 20 a los 35 años; b) experiencia política práctica, de los 35 a los 50; y c) actividad contemplativa y de consejo, desde los 50 años. Cfr. República, 537a-540b.