

PAIDEIA Y JUSTICIA EN PLATÓN:
PROPUESTAS PARA FORMAR AL BUEN CIUDADANO EN NUESTROS DÍAS

JUAN DAVID VELÁSQUEZ MONSALVE

UNIVERSIDAD PONTIFICIA BOLIVARIANA
ESCUELA DE TEOLOGÍA, FILOSOFÍA Y HUMANIDADES
FACULTAD DE FILOSOFÍA
MAESTRÍA EN FILOSOFÍA
MEDELLÍN

2017

PAIDEIA Y JUSTICIA EN PLATÓN:
PROPUESTAS PARA FORMAR AL BUEN CIUDADANO EN NUESTROS DÍAS

JUAN DAVID VELÁSQUEZ MONSALVE

Trabajo de grado para optar al título de Magister en Filosofía

Asesor

JUAN DAVID GIRALDO ZAPATA

Magister en Filosofía

UNIVERSIDAD PONTIFICIA BOLIVARIANA
ESCUELA DE TEOLOGÍA, FILOSOFÍA Y HUMANIDADES
FACULTAD DE FILOSOFÍA
MAESTRÍA EN FILOSOFÍA
MEDELLÍN

2017

Diciembre 2 de 2017

Juan David Velásquez Monsalve

“Declaro que esta tesis no ha sido presentada para optar a un título, ya sea en igual forma o con variaciones, en esta o cualquier otra universidad” Art 82 Régimen Discente de Formación Avanzada.

CONTENIDO

RESUMEN	1
INTRODUCCIÓN.....	2
1. LA PAIDEIA GRIEGA.....	5
1.1. HOMERO, EL EDUCADOR DE GRECIA.....	8
1.2. LA ARETÉ.....	12
1.3. EL IDEAL DE LA KALOKAGATHIA	14
1.4. LA EDUCACIÓN INTEGRAL.....	16
1.4.1. La Educación Física.....	19
1.4.2. La Educación Artística	20
1.4.3. La Educación Literaria.....	21
2. LA PREGUNTA POR LA JUSTICIA	23
2.1. EL IDEAL GRIEGO Y ATENIENSE DE LA POLIS	26
2.2. CARACTERÍSTICAS DEL ESTADO JUSTO	30
2.3. EL HOMBRE JUSTO	44
3. JUSTICIA Y EDUCACIÓN	51
3.1. CONTEXTO HISTÓRICO.....	51
3.1.1. Cambio de paradigmas.....	51
3.1.2. Crisis en la sociedad ateniense	53
3.2. PAPEL DE LA EDUCACIÓN EN EL ESTADO JUSTO	60
3.3. ALGUNOS ASPECTOS DE LA EDUCACIÓN EN PLATÓN.....	63
3.3.1. El objeto de la educación	64
3.3.2. La educación de los niños	65
3.3.3. La educación en el juego.....	68

3.3.4. Educar en la virtud.....	71
3.3.5. Importancia de la música y la gimnasia en la educación.....	74
3.3.6. Importancia de la formación en el orden	77
3.3.7. Educación de la mujer	79
3.3.8. El arte de educar y sus retos.....	82
3.3.9. Plan de formación del perfecto hombre de Estado.....	85
3.3.10. Importancia de la ciudad en la formación del hombre.....	90
4. EDUCAR AL BUEN CIUDADANO.....	92
<i>4.1. DESAFÍOS DEL MUNDO ACTUAL.....</i>	<i>92</i>
4.1.1. Agnosticismo funcional.....	95
4.1.2. Subjetivismo y relativismo	97
4.1.3. Cultura de muerte y dimisión de lo humano	100
4.1.4. Sociedad consumista y cultura del descarte	102
4.1.5. Liberalismo y globalización.....	104
4.1.6. La desintegración familiar	106
<i>4.2. LA REALIDAD JUVENIL Y SUS RETOS.....</i>	<i>108</i>
4.2.1. Actitud de búsqueda.....	109
4.2.2. Profundo hambre de Dios	110
4.2.3. Anhelo de encuentro	112
4.2.4. Audacia y rebeldía	113
<i>4.3. IMPACTOS NEGATIVOS DE LA CULTURA ACTUAL EN EL JOVEN</i>	<i>113</i>
4.3.1. Superficialidad y actitud acrítica	114
4.3.2. Fuga de la realidad y temor al compromiso.....	115
4.3.3. Baja tolerancia a la frustración.....	117

4.3.4. Inmadurez y prolongación de la adolescencia.....	118
<i>4.4. ACTUALIDAD DE LAS PROPUESTAS DE PLATÓN.....</i>	<i>120</i>
4.4.1. No renunciar a la búsqueda de la verdad.....	121
4.4.2. Formación integral.....	125
4.4.3. Educar en las virtudes	128
4.4.4. La responsabilidad Estatal de brindar una buena educación	132
<i>4.5. EL RETO DEL CAMBIO DE PARADIGMAS QUE SUPONEN LAS NUEVAS TECNOLOGÍAS.....</i>	<i>136</i>
4.5.1. Crítica de Platón a la cultura de la escritura	136
4.5.2. Platón busca superar la dicotomía entre cultura oral y cultura escrita.....	139
4.5.3. Nuevos paradigmas y educación.....	141
4.5.4. Actualidad de las propuestas de Platón	144
<i>4.6. ALGUNAS OTRAS SUGERENCIAS PARA LA MISIÓN DE LOS EDUCADORES EN EL SIGLO XXI</i>	<i>147</i>
.....	147
4.6.1. Reverencia y connaturalidad.....	147
4.6.2. Cercanía y confianza.....	149
4.6.3. Equilibrio entre libertad, disciplina y autoridad.....	150
4.6.4. Importancia de ser testigos creíbles	152
4.6.5. La educación debe ser siempre personalizante	152
4.6.6. No renunciar a plantearles grandes ideales.....	153
CONCLUSIONES.....	154
Trabajos citados	157

RESUMEN

La pregunta por la justicia y las diversas visiones que se tienen sobre ella le permiten a Platón reflexionar, entre otras cosas, sobre el Estado, sus características y el mejor gobierno; sobre el ser humano y su identidad, así como acerca de la educación y la formación del hombre, su capacidad de conocer la realidad y el perfeccionamiento de su ser por medio de la virtud.

En este trabajo se pretende hacer un análisis de la visión acerca de la *paideia* griega y del concepto de justicia presentes en el pensamiento platónico y sobre todo en la obra la *República*. A partir de la tradición que Platón recoge, fruto de varios siglos de consolidación de la *paideia*, así como de su visión sobre la justicia, el filósofo griego realiza una muy interesante síntesis sobre las características que debía tener el buen ciudadano de la *polis* griega. Sobre el anterior planteamiento se hace posible esbozar una propuesta formativa para el ciudadano de siglo XXI. La educación del ser humano se plantea como uno de los grandes retos de nuestra sociedad, en la cual, en muchos ambientes se ha renunciado a la posibilidad de conocer y de acceder a la verdad; de moldear al ser humano según parámetros objetivos. Problemas que se manifiestan en un olvido de los fines de la educación, así como en la renuncia a la enseñanza de las humanidades tanto en la educación escolar como universitaria.

**PALABRAS CLAVE: PAIDEIA GRIEGA; JUSTICIA; PLATÓN;
EDUCACIÓN.**

INTRODUCCIÓN

Este trabajo parte de una premisa fundamental: Es importante leer a Platón hoy. Las preguntas y respuestas que este filósofo se planteó tienen una vigencia y actualidad que pueden sorprender. La constante referencia y lo mucho que se ha escrito sobre el pensamiento de Platón a lo largo de los siglos ha demostrado que dicho filósofo posee una validez universal y atemporal. Como señala Javier Fernández Arancibia, traductor al español de la introducción a Platón hecha por el profesor alemán Herwig Görgemanns, la importancia fundamental de Platón radica en que “fue el primer pensador que se refirió a los aspectos esenciales de la realidad, a los que llamó “ideas”, fue el primero que se refirió a estos por medio de conceptos en el medio del lenguaje, fue el primer pensador que preguntó acerca de la naturaleza de estas características esenciales, y fue el primer pensador que respondió a estas preguntas” (11).

Es casi de Perogrullo evidenciar que para profundizar y comprender mejor el pensamiento de Platón es obligatorio leer y excavar en sus obras. Para esta investigación principalmente se recurrirá a la *República*, texto central para responder a la hipótesis planteada en el trabajo de tesis. También se hace importante, como complemento y ayuda para comprender mejor los planteamientos de Platón recurrir a algunas otras de sus obras: *Protágoras*, en la cual se refiere al concepto de *areté* y educación; *Gorgias*, diálogo en el cual se da la discusión sobre la esencia de la retórica; *Fedro*, diálogo en el que podemos evidenciar el cambio de paradigmas de la cultura griega con respecto a la escritura, que puede ayudarnos a reflexionar sobre el papel de las tecnologías en nuestro tiempo; y *Las*

Leyes, quizá su última obra, en la cual bosqueja un código de leyes para una ciudad que ha de fundarse y en la cual también replantea algunas de los planteamientos expuestos en *La República*. La lectura de dichas obras del filósofo griego ilumina de manera singular la reflexión que se quiere hacer acerca de la educación en nuestra época.

Los planteamientos de Platón buscaban responder a los problemas propios de su tiempo: el ocaso de Atenas después del siglo de Pericles; el auge de los sofistas y la decadencia del arte de la retórica debido a sus planteamientos relativistas acerca de la verdad, que a la larga hicieron que su labor se centrara en una *doxa* brillante y adornada que solamente cumplía con la tarea de convencer al otro, pero con la convicción interior de la imposibilidad del ser humano para acceder a la realidad. Consecuencia de esto, la formación sofista se centró en la técnica retórica y en el arte de hablar bien y de convencer. La formación entonces consistía en enseñar al joven las habilidades y destrezas que le serían útiles para alcanzar el éxito, desligándose así de cualquier formación que plantease la posibilidad de acceder a conocimiento verdadero y a una formación humana planteada con fines y criterios objetivos.

A pesar de veinticuatro siglos de diferencia, es posible afirmar que algunos de los retos a los que se enfrentó Platón en la Atenas del siglo IV a.C. son muy similares a los que se nos descubren hoy. El siglo XXI se presenta cargado de desafíos para el ser humano. Vivimos en un mundo en el que los cambios son cada vez más rápidos y más profundos. Dichos cambios parecen mostrarnos que nada es estable y que nada permanece. Podríamos decir que quizá la única concepción filosófica que se acepta es la

visión relativista en donde no hay posibilidad de conocimiento de la realidad. Dicha concepción filosófica se plasma en: una *Modernidad líquida* (Bauman 2003) que suscita la cultura del descarte en la que no es posible algo que sea permanente; una cultura en la que las ciencias sociales y humanas han dejado de tener importancia en los diferentes currículos de enseñanza media y superior; en fin, una cultura que se ocupa mucho del “cómo” enseñar, pero que ha olvidado la pregunta por los fines de la educación.

Ante tales retos, las preguntas por la posibilidad de formar al ser humano y por lo que significa en sí mismo la educación se muestran como interrogantes urgentes que la filosofía está invitada a enfrentar.

1. LA PAIDEIA GRIEGA

El aporte de la cultura griega a la civilización occidental no solo es inmenso, sino que es, sobre todo, constituyente, en el sentido que es imposible acercarse al mundo de occidente sin evidenciar la presencia fundante del componente griego. Podemos afirmar, con total seguridad que Grecia no solo es la cuna de la cultura occidental, sino que, junto con la cultura romana y el cristianismo, es uno de sus pilares fundamentales.

Dentro de las grandes herencias de la cultura griega destaca, por su importancia, la visión sobre el ser humano. Los griegos, al tratar de categorizar las leyes generales que dominan el cosmos y, por lo tanto, que dominan y determinan la esencia de lo humano, de su naturaleza, ponen al hombre en el centro de atención, con todas las consecuencias que de ello se derivan. Werner Jaeger afirma, en su clásica obra *Paideia*, lo siguiente:

Ya desde las primeras huellas que tenemos de ellos, hallamos al hombre en el centro de su pensamiento. La forma humana de sus dioses, el predominio evidente del problema de la forma humana en su escultura y aun en su pintura, el consecuente movimiento de la filosofía desde el problema del cosmos al problema del hombre, que culmina en Sócrates, Platón y Aristóteles; su poesía, cuyo tema inagotable desde Homero hasta los últimos siglos es el hombre y su duro destino en el sentido pleno de la palabra, y, finalmente, el estado griego, cuya esencia solo puede ser comprendida desde el punto de vista de la formación del hombre y de su vida toda: todos son rayos de una única y misma luz. Son expresiones de un

sentimiento vital antropocéntrico que no puede ser explicado ni derivado de otra cosa alguna y que penetra todas las formas del espíritu griego. (11)

La preocupación por el ser humano y por desentrañar su identidad más profunda marca la cultura de los griegos y, por lo tanto, la cultura occidental. A lo largo de su rica y larga historia, la *paideia* griega plasmó esta centralidad y esta visión sobre el ser humano; desde las enseñanzas de Homero hasta las instituciones formativas de la educación clásica en la época helenística.

La *paideia* griega también nos deja como gran enseñanza que no se puede buscar entender al hombre sin preocuparse por la trascendental labor de su formación. En Grecia se evidencia con mucha claridad cómo todo pueblo que alcanza un grado importante de desarrollo humano y cultural, naturalmente se descubre llamado a preocuparse por la educación de sus hijos. Jaeger afirma que “la naturaleza del hombre, en su doble estructura corporal y espiritual, crea condiciones especiales para el mantenimiento y la transmisión de su forma peculiar y exige organizaciones físicas y espirituales cuyo conjunto denominamos educación” (3). Los griegos se dieron cuenta que la educación, para ser verdadera formación del ser humano, debía convertirse en un proceso consciente y reflexionado, que no podía ser ni fruto ni propiedad de algún individuo aislado, sino que debía tener la participación de toda la comunidad, y en el cual se debía invertir no solo muy buenos recursos materiales, sino, sobre todo, los mejores recursos humanos. Como consecuencia directa de esta preocupación y ocupación por la formación de su prole, hoy reconocemos la importancia universal de los griegos como grandes educadores.

La firmeza de la cultura griega, edificada sobre su antropología y su visión del Estado, hizo posible que, a pesar de la conquista política y militar a la que se vio sometida en el año 146 a. C. por el Imperio romano, no solo pudiera sobrevivir en pequeños guetos que la resguardaran, sino que tuvo el poder de pervivir mientras calaba en el gran Imperio conquistador; de manera que, aunque políticamente Roma capturó y aprehendió a Grecia, esta logró permear con su cultura, su filosofía y su manera de ver al ser humano y a la realidad entera, al vasto Imperio de los romanos. Este hecho fue en su momento evidenciado también por los poetas latinos, al punto que Horacio, algo más de un siglo después de la conquista, afirmaba: “*Graecia capta ferum victorem cepit et artes intulit agresti Latio*”, que traduce: “Grecia vencida conquistó, a su vez, a su salvaje vencedora e introdujo su civilización en el latino bárbaro” (Horacio, *Epístolas*, II, 1, 156). Henri-Irénée Marrou también hace énfasis en este punto y afirma que:

Roma e Italia se vieron integradas en el área de la civilización griega; recorriendo rápidamente las etapas que se interponían entre su relativa barbarie y el nivel cultural alcanzado precozmente por la Hélade, ambas asimilaron, con notable facilidad de adaptación, la civilización helenística. (333).

Uno de los grandes forjadores y exponentes de la tradición griega, y por ello del mundo occidental, fue Platón (427 – 348 a. C.), quien fuera uno de los discípulos más adelantados del gran Sócrates. Platón es hijo de esta inmensa tradición del espíritu griego, fruto de varios siglos de consolidación: la *paideia*. Como resultado de su visión acerca de la formación del ciudadano ateniense, así como de su idea de la justicia, el filósofo realiza

una muy interesante síntesis sobre las características que debía tener el buen ciudadano de la *polis* griega.

Para comprender mejor el pensamiento pedagógico de Platón y, por consiguiente, de su aporte al mundo de la *paideia* helénica, se hace necesario comprender algunos de los elementos más importantes que estaban presentes en la tradición educativa de la Hélade, de la cual el filósofo es heredero y promotor.

1.1. HOMERO, EL EDUCADOR DE GRECIA

Platón, en su *República*, señala una idea muy presente en la mentalidad de los griegos con respecto a Homero: él es el educador de Grecia.

Cuando encuentres a quienes alaban a Homero diciendo que este poeta ha educado a la Hélade, y que, con respecto a la administración y educación de los asuntos humanos, es digno de que se le tome para estudiar, y que hay que disponer de toda nuestra vida de acuerdo con lo que prescribe dicho poeta, debemos amarlos y saludarlos como a las mejores personas que sea posible encontrar, y convenir con ellos en que Homero es el más grande poeta y el primero de los trágicos (606e-607a).

Con estas palabras, Platón nos señala algunos puntos muy importantes acerca de Homero y su importancia en la Grecia clásica. No solo señala a Homero como el más grande poeta, sino que nos evidencia una práctica muy común, con la cual se educaban a los niños griegos: se les leía apartes de *La Ilíada* y *La Odisea*, para que, a la vez que las

memorizaban, aprendían del ejemplo que los héroes homéricos brindaban. La formación, pues, de los griegos, tenía como modelo el estilo de vida planteado por el “más grande poeta y el primero de los trágicos” (*República*, 607).

Llama la atención la importancia que la poesía tenía en la formación del ser humano y en su capacidad para transmitir los valores y la visión de la vida. En parte, esto sucedía porque para el griego, la ética y la estética estaban íntimamente unidas. Por otro lado, es importante señalar que para que la poesía adquiriera un peso fundamental en la educación de las personas, tenía que ser capaz de inspirar y transmitir una óptica elevada del ser humano. Jaeger hace énfasis en este punto y señala que “solo puede ser propiamente educadora una poesía cuyas raíces penetren en las capas más profundas del ser humano y en la que aliente un *ethos*, un anhelo espiritual, una imagen de lo humano capaz de convertirse en una construcción y en un deber” (49). El arte de presentar una imagen de lo plenamente humano es la clave para todo sistema educativo. La poesía homérica logró calar en la vida de quienes la escuchaban y tuvo la habilidad de generar la fuerza emocional necesaria para mover a los hombres hacia el ideal que planteaba.

En la época en que Homero escribe, Grecia se hallaba dividida en señoríos, especies de “feudos”, gobernados por un rey, el cual estaba rodeado por un consejo de *gérontes* (hombres de experiencia y de total confianza) y por una asamblea de señores. El resto de la clase noble estaba constituida por los jóvenes guerreros y la otra parte de la población era el *demos*, el pueblo formado por campesinos, artesanos y comerciantes. En su *Historia de la educación en la Antigüedad*, Marrou señala que:

La sociedad homérica tiene un parecido muy grande con la época carolingia, por eso llama a este período la “edad media homérica”, “porque la estructura política y social de aquella sociedad arcaica presenta analogías formales con las de nuestro Medioevo occidental. [...] Sobre todo con la primera Edad Media, que para nosotros se extiende desde la época merovingia hasta el año 1000. (27)

Homero nos muestra un rasgo fundamental de la cultura griega, que explica toda su aproximación a la educación: la Hélade, que en sus orígenes es una sociedad eminentemente aristocrática, que vive de manera muy particular, pues es una aristocracia de guerreros, de caballeros que se esfuerzan por dejar lo mejor de sí en el campo de batalla.

Las obras de Homero, la *Iliada* (finales del siglo IX a. C) y la *Odisea* (mediados del siglo VIII a. C.) condensan en sus páginas las tradiciones, costumbres, cultura, ideales, religión, epopeyas, etc., de la vida de los griegos. Esta amplitud, junto con una sabia plasmación de los anhelos más profundos de la vida, las convirtió en un manual de ética y en un tratado que contenía y explicaba cuál era el ideal mayor que todo hombre debía perseguir y luchar por alcanzar. Por ello, a pesar del paso de los años y de las transformaciones naturales que fue teniendo la cultura griega, la obra de Homero siempre se mantuvo actual, no por la vigencia de su contenido técnico, sino porque supo categorizar un contenido ético que sirvió de modelo, durante muchos siglos, en las diversas *polis* del mundo griego. Marrou afirma que la clave de la actualidad de los textos homéricos reside en “la atmósfera ética donde hace actuar a sus héroes, en su estilo de

vida. A la larga, ningún lector asiduo podía dejar de impregnarse de este clima” (34). Por esto, con toda razón se puede hablar de la capacidad educativa de la *Iliada* y la *Odisea*, y, por lo mismo, de Homero como el gran educador de Grecia.

En la educación homérica, el modelo a seguir es el héroe, el noble guerrero, el caballero, para quien el sentido de la vida consiste en luchar para alcanzar la gloria y la supremacía. El caballero se esfuerza por alcanzar esta meta en todo momento, en la guerra y en la paz, con las armas o con sus habilidades personales; por ello, mientras que los héroes de la *Iliada* manifiestan su gusto por el combate y su aspiración al honor, en la *Odisea* nos muestran su vida familiar y casera, sus relaciones con sus amigos y su vida corriente. Tanto en la guerra como en la vida cotidiana, los héroes son dignos de imitar. En el canto VI de la *Iliada*, el héroe Glauco nos habla sobre los ideales de su estirpe: “A mí me engendró Hipóloco –de él digo que nací- y me envió a Troya, recomendándome muy especialmente que siempre fuese el mejor y que sobrepasara a los demás, y que no deshonrase el linaje de mis antepasados, que fueron los hombres más valientes de Efira y la extensa Licia” (Homero, *Iliada*, VI, 206-210). Como se puede ver, el sentimiento de honor y el amor por la honra, son dos aspectos muy presentes en la personalidad del caballero, al que todo niño griego debía aprender a imitar.

La pedagogía de Homero consistió en poner la vida de los héroes en la mirada de los demás para ser exaltada y, sobre todo, para ser imitada. La propuesta pedagógica del gran Poeta griego radicó entonces en la Pedagogía del ejemplo. La grandeza de Homero estuvo en su gran capacidad para proponer un ideal de ser humano que se convirtió en el

perfil de hombre que marcaba la pauta en la educación de los niños; y, por otro lado, en su genio artístico para encarnar ese ideal propuesto para su imitación en personajes heroicos creíbles, capaces de mover las conciencias y el corazón y la acción del público griego.

1.2. LA ARETÉ

Desde tiempos muy antiguos el asunto esencial de la educación en el mundo griego se centraba en el concepto de *areté*. Aunque esta palabra es polisémica, con ella los griegos quisieron categorizar, entre otras cosas, al hombre que tenía hombría, excelencia y perfección moral, es decir, que vivía la virtud. Podemos decir que, principalmente, la *areté* hacía referencia a la excelencia (del cuerpo y del espíritu) como perfección del ser, y a la virtud como perfección del obrar.

Es importante tener en cuenta que, en medio de la cultura de nobles y guerreros que predominó en Grecia, el concepto de *areté* es usado para expresar las cualidades propias de los caballeros. Es por eso que con frecuencia Homero, el gran educador de Grecia, la utiliza para designar, sobre todo, aspectos de la excelencia humana que se manifiestan en la fuerza o en una capacidad. También en algunas ocasiones el Poeta utiliza el término *areté* para designar ciertas cualidades morales y espirituales¹.

En Homero, el concepto de *areté* también estaba plenamente identificado con el honor, entendido como la aspiración a ser honrado por los demás a causa del propio valor y de las hazañas realizadas; por ello, “es posible afirmar que la *areté* heroica se

perfecciona solo con la muerte física del héroe” (Jaeger 25), pues solamente de esta manera la persona con honor se immortalizaba en la memoria de los demás. Es muy significativa la transformación del ideal de la *areté* que se va evidenciando en la *Odisea* y que explica Jaeger en su reconocido trabajo.

La más alta medida de todo valor en la personalidad humana sigue siendo, en la *Odisea*, el ideal heredado de la destreza guerrera. Pero añade ahora la alta estimación de las virtudes espirituales y sociales destacadas con predilección en la *Odisea*. Su héroe es el hombre al cual nunca falta el consejo inteligente y que encuentra para cada ocasión la palabra adecuada. Halla su honor en su destreza, con el ingenio de su inteligencia que, en la lucha por la vida y en el retorno a casa, ante los enemigos más poderosos y los peligros que le acechaban, sale siempre triunfante. (36)

En la historia de la cultura griega se puede ver cómo, en un comienzo, la palabra *areté* solo recogía en su significado muy aisladamente un componente moral, pues implicaba, sobre todo, tener una buena conducta cortesana y un alto grado de heroísmo. La *areté* estaba ligada casi totalmente a los ideales caballerescos de honor y valentía. Sobre este punto, afirma Jaeger que “los griegos consideraron siempre la destreza y la fuerza sobresalientes como el supuesto evidente de toda posición dominante” (21). En este contexto se entendía la *areté* como un atributo propio de la nobleza; de allí que la palabra, que tiene por raíz la palabra *aristós*, estuviera muy ligada a los ideales de la aristocracia, y se concibiera, sobre todo, como la condición y la particularidad de las personas nobles y de los buenos caudillos.

Con el correr de los años, el concepto de *areté* se irá transformando. De tener un acento en la visión de lo utilitario y de las capacidades propias del guerrero, iría mudando hasta transformarse en un concepto que hace referencia a algo más interior. De esta manera, del concepto aristocrático y guerrero de la *areté*, en el que el hombre virtuoso se identificaba con aquel que era valiente en la batalla, se va pasando a un concepto más rico y más espiritual, en el que se abarca más la totalidad e integralidad del ser humano y que va comprendiendo la *areté* como aquel atributo del hombre que vive con moderación y que busca la excelencia en su propia vida; de aquel que tiene riqueza interior, de quien tiene grandeza de alma y señorío de sí mismo.

1.3. EL IDEAL DE LA *KALOKAGATHIA*

La educación no es posible sin que se ofrezca al espíritu una imagen del hombre tal como deber ser. El ideal de la educación presenta, al formador y al que se forma, una imagen anhelada de ser humano, es decir, un ideal que debe ser alcanzado por ambos. El ideal de la educación griega es de orden ético y puede ser resumido en una expresión: ser un hombre que vive la *areté*, que en concreto implicaba ser un hombre *bueno y bello*.

Kalós kai Agathós está formado de dos adjetivos, *kalós* y *agathós*. Aunque *Kalós*, en un primer momento tiene relación directa con la belleza física, también entraña una “belleza interior”, la hidalguía. Aspirar a la belleza (que para los griegos significa al mismo tiempo nobleza) y apropiársela, debe llevar a no perder ocasión alguna de llegar a

la meta y conquistar el premio de la más alta *areté*. Por otro lado, *Agathós* hace referencia al aspecto moral, a la bondad, a ser un hombre de bien, lo cual constituye también una de las metas de la *areté*. Por todo esto es importante tener en cuenta que para los habitantes de la Hélade “lo bello y lo bueno no son más que dos aspectos gemelos de una misma realidad, que el lenguaje corriente de los griegos funde en unidad al designar la suprema *areté* del hombre como ‘ser bueno y bello’”(Jaeger 585).

El origen del ideal del *kalos kagathos* griego podemos encontrarlo desde el comienzo de su cultura en los ideales de la aristocracia. Es de suma importancia tener presente que muchos de los ideales de la cultura griega estuvieron permeados por los arquetipos trazados por las clases aristócratas, incluso en los momentos en los cuales primó la democracia, por eso el ideal de su educación estaba basado en la búsqueda de una formación total en espíritu y cuerpo, de una nobleza corporal y espiritual. El *kalos kagathos* griego de los tiempos clásicos equivale al *gentleman* inglés, o al caballero español, expresiones que tienen su cuna y provienen de la cultura y de los ideales propios de la hidalguía caballeresca.

Esta fórmula de la *kalokagathia* perdura a lo largo de toda la cultura clásica, por eso es que también la podemos rastrear en los escritos de un poeta latino, en pleno siglo II d.C.: “*Orandum est ut sit mens sana in corpore sano*”, es decir, “en nuestras plegarias hemos de pedir la salud del espíritu junto con la salud del cuerpo” (Juvenal, *Sátiras*, X, 356).

Platón, en su *República*, resume el ideal de la *kalokagathia* en la personalidad del filósofo, en quien debe recaer la dirección del Estado y quien está llamado a vivir la armonía de espíritu y carácter, por ello lo representa así:

Como un hombre de gran memoria, de rápida percepción y afanoso de saber. Este hombre desprecia todo lo pequeño, su mirada se remonta siempre al aspecto de conjunto de las cosas y abarca desde una atalaya muy alta la existencia y el tiempo. No tiene en gran estima la vida ni siente gran aprecio por los bienes exteriores. Todo lo que sea jactancia le es ajeno. Es grande en todo, pero sin dejar de poseer por ello cierto encanto. Es un “amigo y pariente” de la verdad, de la justicia, de la valentía, del dominio de sí mismo. (Jaeger 665)

Por eso, sintetizando todas esas características, Platón llama al filósofo:

kaloskagathos (*República*, 489e)².

1.4. LA EDUCACIÓN INTEGRAL

La pedagogía clásica está enfocada hacia una formación totalizadora, no solo tiene un interés exclusivo por la “instrucción”, por el mero desarrollo de las facultades intelectuales, sino que el hombre es entendido como cuerpo y alma, sensibilidad y razón, carácter y espíritu.

En la educación griega se pueden distinguir claramente dos aspectos muy marcados, que imprimirán un carácter muy particular e influyente en la historia de la

pedagogía de toda la cultura occidental: un aspecto técnico y otro ético. La formación clásica, que se basa en grandes ideales y aspiraciones acerca la existencia humana, conlleva una transmisión de preceptos de moralidad interna con los cuales debe regirse la vida (aspecto ético), y también implica la comunicación de conocimientos que ayudan a preparar al ser humano e iniciarlo en un determinado estilo de vida (aspecto técnico).

Una de las grandes innovaciones que la pedagogía clásica introduce en el mundo es que se interesa por el hombre en sí mismo, por el ser humano en su integralidad, y no solamente por darle herramientas particulares al técnico, destinadas a una tarea particular. La *paideia* griega aspira a la formación del hombre en sí, como una unidad total, que debe estar disponible para cualquier tarea, sin que nada lo limite de antemano a una determinada especialización.

Henri-Irénée Marrou, refiriéndose a este aspecto fundamental de los griegos, afirma:

La educación clásica se jacta de dispensar una formación-tipo, a la vez general y común. Trata de desarrollar todas las virtudes del ser humano sin atrofiar ninguna de ellas, de modo que este pueda cumplir de la mejor manera la tarea, cualquiera que sea, la vida, las exigencias sociales o su libre vocación. El resultado ideal de semejante educación es, en cierta medida, un modelo humano indiferenciado, pero de muy elevada calidad intrínseca, listo para acatar todos los mandatos del espíritu o las exigencias de las circunstancias. (308)

La *paideia* griega buscaba abarcar al hombre completo, por ello había tanta importancia en la preocupación por una educación que incluyera todas las áreas posibles. Dentro de su programa de formación, los griegos le daban mucha importancia, en un primer momento, a la educación física, a la educación artística y a la educación gramática; después del proceso inicial, el joven también era introducido en la geometría y la educación matemática.

Para cada una de estas áreas había un instructor propio, de manera que son tres los instructores que tenían un peso muy importante en la educación del niño: el maestro de educación física o *paidotribes*, el maestro de música o *kitharistes* y el maestro de letras o *grammatistes*. Nos recuerda Marrou que:

El hombre griego quiere ser, al mismo tiempo, el artista y el sabio, el literato de la sutileza risueña y florida y el pensador que conoce el secreto del mundo y del hombre, que sabe deslindarlo con rigor geométrico y extraer de ello una norma de vida; pues todo ello es el Hombre, y elegir, para él, sería mutilarse. (305)

El ser humano formado de esta manera, interiormente será tan rico que podrá contribuir al progreso de la ciencia, convertirse en un líder político, un guerrero, un explorador o un héroe.

Vale la pena recordar que cada vez que, a lo largo de la historia, el hombre se ha querido alejar de las presiones externas del mundo de la técnica o de la industria, así como de la visión de educación como mera instrucción intelectual, se ha remitido siempre al pensamiento clásico y ha recurrido a las enseñanzas de los grandes maestros griegos. La

expresión alemana *Bildung* (formación), con su marcado acento humanista, es una clara muestra de ello.

1.4.1. La Educación Física

El carácter de ser un pueblo guerrero hizo que la gimnasia fuera uno de los elementos característicos de la formación del joven griego. Dicho carácter de guerreros variará un poco con el pasar de los años y con las características propias de cada *polis*; por ejemplo, en Esparta, dada importancia de la formación militar, la educación física sería un rasgo esencial durante toda su historia; en Atenas, en cambio, esta característica se vería atenuada con el paso de los años. Vale la pena señalar que Jenofonte, refiriéndose a la educación de los espartanos, decía lo siguiente:

Tendía a conseguir que ejecutaran debidamente las órdenes, que soportaran las privaciones, y que vencieran en la batalla. Por consiguiente, con los años iban aumentando proporcionalmente los ejercicios corporales; llevaban el pelo al rape, andaban descalzos, y se les acostumbraba a jugar casi siempre desnudos. A partir de los doce años dejaban de llevar túnica, se les daba un solo manto al año y se les ponía la piel dura y reseca; tan solo en contadísimas ocasiones se les permitían frivolidades tales como los baños y los ungüentos. Dormían juntos en jergones, que ellos mismos se hacían con juncos arrancados con sus propias manos –nada de cuchillos o navajas- en las orillas del río Eurotas (*Jenofonte*, I, 5).

En las *polis* en las que el acento militar no consistía en el centro de su vida y, en consecuencia, de su formación, podemos señalar que la formación física estaba centrada en la práctica deportiva y en la exaltación del espíritu de competencia. Los principales deportes practicados por los griegos eran: la carrera de pista, el salto largo, el lanzamiento de disco, el lanzamiento de jabalina, la lucha, el boxeo y el pancracio³. Es importante mencionar que la natación era también un deporte muy importante para los griegos. De hecho, existía un dicho popular para señalar a los que se catalogaban como tontos; de ellos se decía que no sabían “ni leer ni nadar” (Platón, *Leyes*, 689d). Este dicho manifiesta también el carácter marino del pueblo griego.

Platón, hablando de la educación tradicional, y en concreto refiriéndose a la educación física, hace decir a Protágoras, interlocutor de Sócrates, que los niños acuden al maestro de gimnasia “para que, con un cuerpo mejor, sirvan a un propósito que sea valioso y no se vean obligados, por su debilidad corporal, a desfallecer en las guerras y en las otras acciones” (*Protágoras*, 326c). Se puede ver con claridad en este diálogo platónico la presencia de la educación física en la educación clásica griega, así como la finalidad de dicha formación: hacer fuertes a los niños, no solo para la guerra, sino para las actividades de la vida misma.

1.4.2. La Educación Artística

La educación artística en general, y musical en particular, constituía una de las bases sobre las cuales descansaba la institución formativa de los griegos. La cultura

Helénica concedía a la música tanta importancia como a la gimnasia en la formación de los niños.

De nuevo vale la pena escuchar el discurso del sofista Protágoras, en la obra homónima de Platón, quien, al referirse a la educación tradicional en la música, afirma que una de las misiones de los maestros de música consiste en ayudar:

A las almas de sus discípulos a hacerse familiares a los ritmos y las armonías, para que sean más suaves y más eurítmicos y más equilibrados, y, con ello, sean útiles en su hablar y obrar. Porque la vida humana necesita de la euritmia y del equilibrio. (326b)

Platón de nuevo pone su sello al asunto y, en las *Leyes*, afirma con contundencia, como buen hijo de su tiempo, que “el bien educado será capaz de cantar y bailar bien” (654b).

1.4.3. La Educación Literaria

Esta tercera rama de la educación griega clásica, históricamente la última en aparecer, durante mucho tiempo fue la menos importante de las tres. Sin embargo, con el correr del tiempo y con la importancia que la escritura irá adquiriendo entre los griegos, en un cambio de paradigmas del que Platón sería testigo privilegiado, mayor protagonismo. En efecto:

En la época clásica, la escuela donde se aprende a leer, escribir y contar, ha entrado ya a formar parte de las costumbres: el niño frecuenta no dos, sino tres

maestros. Al lado del paidotriba y del citarista figura el *grammatistés*, “el que enseña las letras”, que un día se convertirá, por sinécdoque, en *didáskalos*, “el maestro” por excelencia, el maestro a secas. (Morrou 76)

La Educación Literaria, poco a poco, irá ganando importancia, y terminará desplazando a la cultura gimnástica y a la cultura artística, hasta llegar a convertirse en el centro de la educación.

Como hemos podido ver, uno de los elementos centrales de la *paideia* griega consiste en la búsqueda de la educación integral, que busca tanto la perfección interior, como la adquisición de habilidades intelectuales y corporales. La búsqueda de la excelencia y de la virtud constituye el principal ideal que el maestro griego se plantea y le plantea a su discípulo. Es uno de los principales ideales de la *paideia*, el que nada de lo humano se quede por fuera de la misión educativa.

2. LA PREGUNTA POR LA JUSTICIA

Uno de los temas centrales en el pensamiento de Platón es el asunto del Estado. No puede pasar desapercibido que el fundador de la Academia había nacido en el seno de una familia noble, de fortuna considerable y muy involucrada en la vida pública de Atenas, por ello la política y las preocupaciones por los asuntos del Estado no escaparon de su vida. En su *Carta VII*, Platón cuenta que el horizonte de vida que tenía planeado era la vida pública: “Yo tenía el proyecto de entrar a participar en el manejo del Estado, inmediatamente después de que pudiera disponer de mí mismo” (324b).

Todo indicaba que la vida de Platón se iba a encaminar por el lado de la política y del gobierno de su ciudad-Estado y que iba a participar de ella más pronto de lo pensado, cuando el general espartano Lisandro, en el año 404 a. C., al entrar en el Pireo, selló la victoria de Esparta sobre Atenas, después de la larga guerra del Peloponeso. La gran posibilidad para Platón de entrar en el gobierno de Atenas se dio durante ese año, cuando el discípulo de Sócrates tenía alrededor de veintitrés años de edad. Después de la derrota de la liga de Delos, liderada por Atenas en la guerra del Peloponeso, Esparta instauró en la *polis* vencida el llamado “gobierno de los treinta”, un grupo de oligarcas al mando de la ciudad, con Critias como cabeza visible de dicho gobierno. Critias era primo hermano de Perictione, la madre de Platón; al igual que Platón, había sido discípulo de Sócrates; también hacía parte del “gobierno de los treinta” su tío Cármides, hermano de Perictione.

Derrotada la democracia en Atenas, se instaura un nuevo gobierno, respaldado por la aristocracia espartana y liderado por el viejo partido aristocrático ateniense, que había estado al margen del gobierno de la ciudad durante los últimos años. A este nuevo gobierno Platón fue invitado a participar, ofrecimiento que no aceptó.

Desafortunadamente, durante el tiempo en el que los treinta tiranos estuvieron al frente del gobierno, se vivieron en Atenas días de dolor; el régimen del terror había llegado a la *polis*. Frente a los abusos, los crímenes, la violencia y la injusticia instaurada por este grupo de aristócratas convertidos en tiranos, Platón se desilusiona, por primera vez, de la política y sus posibilidades: “Yo creí que ellos iban a gobernar el Estado sacándolo de una vida dominada por la injusticia y llevándolo al camino de la justicia” (*Carta VII*, 324a). Cuál sería la desilusión del recién discípulo de Sócrates al ver a su *polis* sumida en el caos, a varios de sus familiares y amigos causantes de tal dolor y al régimen político más allegado, resquebrajado por los abusos de sus promotores.

Fue poco lo que duró el régimen de los Treinta tiranos al mando del gobierno de Atenas, pues al poco tiempo de su instauración cayó derrotado, incluso a pesar del respaldo de Esparta; de nuevo se establece en Atenas un gobierno democrático. Ante este hecho, Platón, una vez más, esperanzado en la política como medio para ayudar al bien común de la *polis*, se ilusiona con el novel régimen que, al comienzo de su asunción al poder, se había mostrado moderado en sus formas y muy contrario al anterior; por esta razón el joven filósofo ateniense quiso, muy entusiasmado, participar en el gobierno: “Yo me sentí de nuevo presa del deseo de mezclarme en los asuntos del Estado” (*Carta VII*, 325a). De nuevo, los excesos de violencia con sus opositores y, sobre todo, el juicio

contra su maestro y gran amigo, Sócrates, a quien consideraba “el hombre más justo de su tiempo” (*Carta VII*, 324e); y luego, su condena a beber la cicuta, hicieron que Platón se desanimara por completo y dejara atrás, no solo los deseos de participar de la política, sino que incluso abandona su querida Atenas. En la misma carta dice:

Nuestro Estado ya no era gobernado de acuerdo con la eticidad y la usanza de nuestros antepasados, y, sin contar con muchos obstáculos, era imposible conquistar otras nuevas. Por otra parte, lo que mandaban las leyes no era obedecido, y los usos y costumbres se corrompían. Y todo esto crecía de tal modo que yo, a pesar de que al principio ardía en celo por intervenir en los asuntos de la comunidad, al contemplar tal estado de cosas y viendo cómo todo andaba trastornado, terminé por ser presa del vértigo. Yo no dejé por ello de meditar desde lejos sobre un posible alivio de semejante situación y, sobre todo, sobre un posible mejoramiento de lo referente al Estado. Con todo, resolví esperar en adelante un momento propicio para actuar en política. Finalmente, me di cuenta de que todos los Estados existentes entonces estaban mal gobernados y de que los males de la legislación de cada uno de ellos eran incurables sin unos preparativos extraordinarios, acompañados además de circunstancias felices. Entonces tuve que reconocer, en alabanza de la verdadera filosofía, que solo mediante ella se podría averiguar dónde estaba la justicia en el Estado y en los individuos. (325d-326a)

La vida del discípulo de Sócrates parecía sumirse en la desesperanza. En palabras de George Maximilian Grube:

Parecía no haber esperanza de cordura y moderación ni por parte de los oligarcas ni por parte de los demócratas. Una vez más se retiró disgustado, y esta vez no logró recuperarse ya. Vio cómo hombres injustos se situaban en el poder y las leyes se multiplicaban, siendo objeto de burla abiertamente. (393)

De esta manera, Platón decide cambiar el rumbo de su vida y, sin olvidar el deseo de dedicarse a la búsqueda de la justicia para el Estado, se repliega en el mundo de la filosofía, convencido ahora que solo la sabiduría, la virtud y el conocimiento podrían ofrecer una salida definitiva a la situación en la que se encontraba sumida la ciudad.

2.1. EL IDEAL GRIEGO Y ATENIENSE DE LA *POLIS*

Para los griegos la *polis* tiene una fuerza y una importancia muy relevantes en la vida de sus ciudadanos. La conciencia de pertenecer a una ciudad y de tener obligaciones con ella era algo casi congénito para los pueblos de la antigua Grecia y, de manera particular, para Atenas, ciudad en la que poco a poco se va generando la conciencia de que todos debían preocuparse e involucrarse en los asuntos propios del Estado por medio de la democracia. La devoción de los atenienses por la *polis* era tal que Pericles sostenía: “No decimos que el hombre que no se interesa por la política es un hombre que se limita a sus propios asuntos, decimos que es un hombre completamente inútil” (Tucídides, *Historia de la guerra del Peloponeso*, 2.40). En este ambiente de fervor por la *polis*, “el estado se convirtió en un ser propiamente espiritual que recogía en sí los más altos aspectos de la existencia humana y los repartía como dones propios” (Jaeger 111).

Este orgullo de pertenecer a una *polis*, muy propio de los griegos, en el que todos sentían que estaban íntimamente ligados a sus ciudades, va calando de manera muy particular en la ciudad-Estado de Atenas, de tal manera que va generándose en sus miembros la conciencia y responsabilidad de que todos debían involucrarse en las decisiones y ponerlas en práctica. Pericles, el gran gobernante ateniense, afirmaba al respecto, con mucho realismo, que:

Por muy acomodado que esté un hombre en su vida privada, no dejará de verse envuelto en la ruina general si su país es destruido. Por el contrario, siempre que el Estado está seguro, los individuos tienen una mucho mayor oportunidad para recuperarse de sus reveses privados. (Tucídides, 2.60)

Platón, hijo de Atenas y heredero de esta manera de ver a la *polis*, aunque tiene reservas frente al régimen democrático, sostiene que la importancia del Estado es tal y su unión es tan profunda con sus ciudadanos que, incluso, cada forma de Estado lleva consigo la formación de un determinado tipo de hombre: “hay necesariamente tantas especies de caracteres humanos como de regímenes políticos” (*República*, 544d). Es debido a esta visión que, en el pensamiento de Platón, el Estado asume funciones fundamentales y se convierte, entre otras cosas, en el principal responsable de la educación de sus ciudadanos.

Es importante hacer notar que la organización de las *polis* en la cultura helena, es fruto de un proceso que se va consolidando desde el siglo VIII hasta el siglo VI a. C. Esta manera tan particular de organización estatal para el mundo antiguo genera que todas

estas pequeñas ciudades-Estado, aunque muy cercanas entre sí, se conviertan no solo en independientes unas de otras, sino que también va generando culturas muy distintas entre ellas y, además, rivales, algunas veces por razones económicas y muchas otras por razones políticas.

Esta exclusiva organización social y política en *polis*, pequeñas en territorio y también en habitantes, con un altísimo sentido de pertenencia por parte de sus ciudadanos, generó la necesidad de normativas que fueran involucrándolos a todos, y por ello, poco a poco, la necesidad del establecimiento de normas que dejaran de ser meramente consuetudinarias y se convirtieran en normas escritas. De esta manera se daría mayor seguridad a todos sus habitantes. Dichas normas y nacientes codificaciones no surgen de un momento a otro, sino que se van consolidando a través de los años; su importancia radica, entonces, en que “el derecho escrito equivalía al derecho igual para todos, altos y bajos. Ahora, como antes, pueden seguir siendo jueces los nobles y no los hombres del pueblo. Pero en lo futuro se hallan sujetos, en sus juicios, a las normas fijas de la *diké*” (Jaeger 106). Vale la pena resaltar que el término *diké* (ley) tiene para los miembros de las *polis* una relación directa con el cumplimiento de la justicia, y comienza a significar el “darle a cada cual lo debido”; por tal motivo, cada miembro de la ciudad puede comenzar a exigir sus derechos ante una acción contraria (*hybris*) a la ley.

El ideal de igualdad y la incipiente conciencia jurídica se va plasmando en el lenguaje y en la cultura de las diversas ciudades griegas; así va surgiendo y se va acuñando el concepto de justicia, *dikaiosyne*, como aquella característica de quien no

comete delitos y mantiene una buena conducta. De esta manera, el concepto de justicia alcanzó un contenido visible y patente, que, como primera medida, consistía en la obediencia a las leyes presentes en la *polis*. En esta época, como afirma Jaeger, “la voluntad de justicia que se desarrolló en la comunidad de vida de la *polis*, se convirtió en una nueva fuerza educadora, análoga al ideal caballeresco del valor guerrero en los primeros estadios de la cultura aristocrática” (109).

La progresiva estabilización de las *polis* griegas fue exigiendo que todos sus ciudadanos se involucraran y participaran activamente en las cuestiones del Estado y de la esfera pública, asuntos que tradicionalmente habían recaído en manos de la nobleza. Dicha participación generó la conciencia de los deberes y los derechos que tenían como ciudadanos y, por tanto, la reflexión en torno a la ley. Poco a poco, con el correr del tiempo y la madurez que va adquiriendo este nuevo y creativo sistema de organización social, inventado por los griegos y dejado como herencia a la cultura occidental, la ley se va convirtiendo en el alma y el corazón de cada una de las *polis*; en la ley, el pueblo de la Hélade halló el fundamento sobre el cual afirmarse con solidez, así como la herencia más importante para dejarle a sus hijos, responsables de mantener el honor y la gloria.

El máximo orgullo de la democracia ateniense consistía en el Estado de derecho, que traía consigo el respeto y veneración a la ley y, con ello, la búsqueda de la justicia y el principio de igualdad para todos los ciudadanos. Es por esta razón que el esfuerzo de Platón al estructurar su Estado ideal no se centra en las cuestiones meramente técnicas u

organizativas, sino que busca ir al fondo del asunto que, para él, como buen griego, estaba centrado en torno al problema de la justicia; por ello, Jaeger afirma con acierto que:

Platón no se limita a dar consejos al estado partiendo de la premisa de una determinada forma de gobierno o a polemizar como los sofistas en torno al valor de las diversas formas de estado, sino que aborda el asunto de un modo radical, tomando como punto de partida el problema de la justicia con carácter general.
(593)

2.2. CARACTERÍSTICAS DEL ESTADO JUSTO

La idea de un “Estado perfecto” era un impulso innato en los griegos, quienes en todas las ramas de las artes y las ciencias se impulsaban hacia la perfección. Platón aborda el asunto del Estado, no solo mediante la reflexión de su estructura o de las ramas del poder, sino que se enfrenta a este asunto desde un punto que él considera el central: la justicia.

En el diálogo la *República*, Platón, de manera magistral, aborda la reflexión acerca de la justicia y lo que esta virtud constituye en sí misma. La explicación del filósofo griego busca dejar claro que el valor de la justicia no está en que esta sea socialmente útil, sino que constituye en sí misma un bien para el hombre que la tiene.

Platón propone una meditación acerca de lo justo, en la que invita a ir más allá de lo legal. Para las *polis* griegas, el hecho de que la ley no dependiera del gusto o del poder

de quien ejercía el gobierno, no solo constituyó un elemento fundamental en su consolidación, sino que además se convirtió en un aporte que perduraría en la historia de la humanidad. Sin embargo, la realidad evidenció que en la elaboración de toda norma escrita no existía una asepsia absoluta que la protegiera de la injusticia o de los intereses particulares, sino que, por su carácter de construcción humana, dependía directamente de las asambleas que las elaboraban, o más precisamente, de las personas que lideraban dichas asambleas. Es decir, la ley escrita se puede convertir en un medio de aquellos que ostentan el poder, no para buscar el bien común de toda la comunidad, sino para lograr sus objetivos e intereses personales o familiares.

En el libro primero de la *República*, el diálogo inicial acerca de la justicia se da en torno a la concepción que, sobre esta, expresa el sofista Trasímaco: “Afirmo que lo justo no es otra cosa que lo que conviene al más fuerte” (338c). Platón evidencia en esta sentencia una visión que se había generalizado en su tiempo y que era propagada por boca de muchos sofistas y estadistas del momento. Desafortunadamente:

Si la justicia se considera equivalente a la ventaja del más fuerte, toda la pugna de los hombres por llegar a un ideal superior del derecho se convertirá en una ilusión y el orden del estado que pretende realizarlo en un simple telón detrás del cual seguirá desarrollándose la lucha implacable de los intereses. (Jaeger 595)

Trasímaco, en su diálogo con Sócrates, a quien llama “cándido” (*República*, 343d), por sus concepciones sobre lo justo, avanza más en su disquisición y concluye que “el hombre justo tiene menos que el injusto” (343d).

En los contratos entre unos y otros, allí donde este se asocia con aquel, al disolverse la asociación nunca hallarás que el justo tenga más que el injusto, sino menos. Después, en los asuntos concernientes al Estado, cuando se establecen impuestos, aunque sus bienes sean iguales, el justo paga más, el injusto menos. Pero cuando se trata de cobranzas, aquel no recibe nada, este cobra mucho. Y cuando cada uno de ellos ocupa un cargo, al justo le toca, a falta de otro perjuicio, vivir miserablemente por descuidar sus asuntos particulares, sin obtener provecho alguno de los asuntos públicos, en razón de ser justo; y además de eso, es aborrecido por sus parientes y conocidos, por no estar dispuesto a hacerles un servicio al margen de la justicia. Al injusto le sucede todo lo contrario. (Platón, *República*, 343d-e)

Sócrates se esfuerza en contradecir a su interlocutor y afirma que, así como un médico dispone, no lo que le conviene a él, sino lo que convienen al enfermo, el gobernante debe disponer lo que conviene a los gobernados (*República*, 338c), es decir, debe buscar el bien común, pues en ello radica la finalidad de su labor. Basándose también en la realidad, Sócrates se opone a las tesis de Trasímaco y afirma que mientras “la injusticia produce entre los hombres discordias, odios y disputas; la justicia, en cambio, concordia y amistad” (351d). Sócrates utiliza el gran sentido común que lo caracteriza para hacerle ver a Trasímaco que una sociedad en la que impere la injusticia absoluta es totalmente inviable, ni siquiera una banda de delincuentes puede operar si todos sus miembros actúan con injusticia en sus relaciones.

Luego de la discusión entre Sócrates y Trasímaco, la *República* nos trae un nuevo diálogo alrededor de la naturaleza de la justicia. Para esta escena, Platón nos presenta como interlocutores del gran maestro a sus dos hermanos, Glaucón y Adimanto, jóvenes representantes de la élite ateniense. Glaucón comienza retando a Sócrates y le expresa:

Quando los hombres cometen y padecen injusticias entre sí y experimentan ambas situaciones, aquellos que no pueden evitar una y elegir la otra juzgan ventajoso concertar acuerdos entre unos hombres y otros para no cometer injusticias ni sufrirlas. Y a partir de allí se comienzan a implantar leyes y convenciones mutuas, y a lo prescrito por la ley se lo llama ‘legítimo’ y ‘justo’. Y este, dicen, es el origen y la esencia de la justicia (359a).

Resulta sumamente interesante ver en este argumento de Glaucón ya planteadas, varios siglos antes, las tesis del contractualismo moderno: el origen del Estado se da cuando los hombres, que vivían en estado de guerra continua, pactan vivir en paz y deciden ponerse bajo el cuidado del gobernante y de la ley. Por otro lado, este argumento de Glaucón podemos inscribirlo en el pensamiento iuspositivista acerca de la justicia: lo justo está determinado por la ley, es decir, lo que la ley diga es justo y punto.

A las tesis de Glaucón se suma su hermano Adimanto, quien afirma que “nadie es justo voluntariamente y que solo por cobardía, por vejez o por cualquier otro tipo de debilidad, censura la acción injusta, al ser incapaz de llevarla a cabo” (*República*, 366d). No pasa desapercibido el símil de este argumento esgrimido por el hermano de Platón con el pensamiento que hará conocido al filósofo alemán Friedrich Nietzsche: la moral es

asunto de débiles y cobardes. En Glaucón y Adimanto se puede ver el anhelo de la generación a la que pertenecía Platón por aclarar un asunto que de ninguna manera era de carácter meramente teórico, sino que iba en total sintonía con el deseo de cooperar con la construcción de una *Polis* mejor. Adimanto termina su intervención pidiéndole a Sócrates que les aclare este asunto tan fundamental.

Admirable amigo: entre todos cuantos recomendáis la justicia, comenzando por los héroes antiguos, cuyos discursos se han conservado, hasta los de los hombres de hoy en día, jamás alguno ha censurado la injusticia o alabado la justicia por otros motivos que la reputación, los honores y dádivas que de ellas derivan. Pero en cuanto a lo que la justicia y la injusticia son en sí mismas, por su propio poder en el interior del alma que lo posee, oculto a dioses y a hombres, nadie jamás ha demostrado, ni en poesía ni en prosa, que la injusticia es el más grande de los males que puede albergar el alma dentro de sí misma, ni que la justicia es el supremo bien. Pues si desde un comienzo hubiérais hablado de este modo y desde niños hubiésemos sido persuadidos por todos vosotros, no tendríamos que vigilarnos los unos a los otros para no cometer injusticias, sino que cada uno de nosotros sería el propio vigilante de sí mismo, temeroso de que, al cometer injusticia, quedará conviviendo con el peor de los males. (Platón, *República*, 366e-367a)

Como se puede evidenciar, estos jóvenes, hijos de Aristón, le piden a Sócrates que los convenza, no de que la justicia sea socialmente útil porque traiga con su ejercicio la buena reputación y el honor, sino de que constituye en sí, para el alma que la posee, el

supremo bien. Werner Jaeger, refiriéndose a esta intervención de Adimanto, afirma que los motivos de los cuestionamientos de los hermanos de Platón “son los desazonadores problemas de conciencia de estos dos jóvenes representantes de la genuina *kalokagathía* de la antigua Atenas, que recurren a este hombre como el único del que pueden esperar una respuesta” (*Paideia* 597). Resulta interesante ver cómo al final de su intervención, Adimanto recuerda la importancia que tiene la buena educación. En su *República*, Platón llega a la conclusión de que la estructura del mejor Estado que puede conformarse, encuentra su sustento en la educación de los jóvenes, pues ella es el camino que nos puede llevar a desear la justicia y huírle a la injusticia, catalogada por el maestro griego como el peor de los males.

Para lograr desentrañar la esencia de la justicia y responder a los interrogantes de sus jóvenes interlocutores, Sócrates reconoce que no es una investigación sencilla e indica que se requiere una mirada penetrante para llegar a ella. Por eso les propone el siguiente ejercicio:

Si se prescribiera leer desde lejos letras pequeñas a quienes no tienen una vista muy aguda, y alguien se percatara de que las mismas letras se hallan en un tamaño mayor en otro lugar más grande, parecería un regalo del cielo el reconocer primeramente las letras más grandes, para observar después si las pequeñas son las mismas que aquellas. (Platón, *República*, 368d)

Luego, como existe la justicia en el ser humano y también en el Estado, resulta más fácil comenzar el estudio de dicha virtud en el Estado, pues, según el argumento del

mismo Sócrates, la podremos observar en “letras más grandes”. De esta manera, termina su argumento afirmando que “quizás entonces en lo más grande haya más justicia y más fácil de aprehender. Si queréis, indagaremos primeramente cómo es ella en los Estados; y después, del mismo modo, inspeccionaremos también en cada individuo” (*República*, 369a). Así, Platón comienza a esbozar su teoría sobre el Estado y la importancia que tiene la justicia, pues constituye una de las cuatro virtudes esenciales que deben estar en un Estado ideal.

Para Platón, el Estado existe para satisfacer y solventar todas las necesidades de los hombres: “El Estado nace cuando cada uno de nosotros no se autoabastece, sino que necesita de muchas cosas” (*República*, 369b), por ello afirma que “cuando un hombre se asocia con otro por una necesidad, con otro por otra necesidad, habiendo necesidad de muchas cosas, llegan a congregarse en una sola morada muchos hombres para asociarse y auxiliarse” (369c); debe darse el nombre de ‘Estado’ a dicho alojamiento común.

También afirma el filósofo griego, en su teoría acerca del Estado, que las necesidades humanas que se encuentran en la génesis de la *polis* son: el alimento, la habitación y el vestido. Por ello, para que se puedan suplir dichas necesidades, es muy importante que cada miembro del ente estatal se dedique y perfeccione en los oficios que le son propios.

Leo Strauss comenta esta tesis platónica afirmando que, como la ciudad tiene su origen en las necesidades humanas así también:

Cada ser humano, justo o injusto, tiene necesidad de muchas cosas y es por ese motivo al menos que necesita de otros seres humanos. Al empezar por el interés

propio de cada uno, llegamos a la necesidad de la ciudad, y desde ese momento en adelante, del bien común en nombre del bien de cada hombre. (139)

La importancia del bien común aparece como uno de los elementos fundamentales del Estado ideal platónico.

Luego de estas afirmaciones iniciales, Platón, por boca de Sócrates, explica el crecimiento del Estado, pues, como resulta obvio, en la medida en que una pequeña comunidad de labradores, granjeros, tejedores, carpinteros, pastores, zapateros, etc. va creciendo, necesitará visitar y comenzar a generar relaciones con otros Estados vecinos; por ello comienza a ser vital la función de los comerciantes y mercaderes. Durante toda esta exposición, Platón aboga por un Estado sencillo y sobrio, en el cual su gente no tenga muchísimos lujos o cosas en exceso. Según Platón, por el criterio del lujo o la sencillez comienzan a distinguirse dos tipos de Estados: el sano, que es el originalmente propuesto y el Estado enfermo, que es aquel que rebosa en los placeres. No podemos dejar pasar por alto que la ciudad sana es la ciudad feliz; en palabras de Strauss, en la ciudad sana:

Hay una armonía perfecta entre lo que es bueno para el individuo (su elección del arte para el que posee mejores condiciones por naturaleza) y lo que es bueno para la ciudad: la naturaleza ha arreglado las cosas de tal modo que no hay exceso de herreros o ausencia de zapateros. (140)

Es el lujo y no la necesidad lo que introduce muchos males en la sociedad, entre ellos la obligación de tener más tierra para agrandar al Estado.

En tal caso debemos amputar el territorio vecino, si queremos contar con tierra suficiente para pastorear y cultivar; así como nuestros vecinos deberán hacerlo con la

nuestra, en cuanto se abandonen a una afán ilimitado de posesión de riquezas, sobrepasando el límite de sus necesidades. (cf. Platón, *República*, 373d-e)

De este modo, Platón expresa que la causa de la guerra es sobre todo económica y que tiene sus raíces en la búsqueda de un Estado lujoso, que se ha creado necesidades que no tenía al momento de su fundación.

La existencia de la guerra y el planteamiento inicial de la especialización del trabajo, obliga a crear una clase especial de guardianes del Estado. Dichos guardianes deberán tener un sentido fino para descubrir al enemigo, actividad para perseguirle y fuerza para pelear después de haberlo alcanzado. Deben, además, ser feroces con los enemigos, pero a la vez muy suaves con sus conciudadanos. Estas características tan especiales hacen que Sócrates afirme que: “Filósofo, fogoso, rápido y fuerte, por consiguiente, ha de ser, por naturaleza, el que pueda llegar a ser el guardián señorial de nuestro Estado” (Platón, *República*, 376c). Por todo esto los guardianes deben ser introducidos en un proceso educativo. Vale la pena resaltar que en la mentalidad de Platón la finalidad del Estado no consiste en un mero cumplimiento o abastecimiento de las necesidades económicas de sus miembros, sino que el fin del Estado es la felicidad de sus miembros. Por ello tiene tanta centralidad en el pensamiento del filósofo griego el asunto de la educación. Sin educación no se puede llegar a una *polis* justa.

En el diálogo con Glaucón y Adimanto, Sócrates, hasta el momento, ha evidenciado la existencia de dos tipos de ciudadanos en el Estado: los artesanos y los guardianes. El siguiente paso para la conformación del Estado ideal es escoger quiénes

deben gobernar; y ante la pregunta sobre quiénes deben gobernar en el Estado, de entre los guardianes y los artesanos, lo primero que responde es que “los más ancianos deben gobernar y los más jóvenes ser gobernados” (*República*, 412c); y luego concluye que como los que deben gobernar deben ser “los mejores”, entonces los gobernantes deben ser escogidos de entre los guardianes, pues quienes ejercen el gobierno de la *polis* deben ser los más aptos para guardar el Estado. Como resulta evidente, Platón estructura su Estado ideal sobre tres clases de ciudadanos: los artesanos, los guardianes y los gobernantes. Después de explicar cómo debe ser la formación de los guardianes y las características que deben tener cada una de las clases que conforman al Estado ideal, concluye que dicho Estado ha quedado conformado.

Platón ha expresado sus ideas acerca del Estado ideal para explicar en qué consiste la justicia y la injusticia. Después de estructurarlo, dedica una buena parte de su reflexión al asunto de la educación, sobre la cual considera que no solo es importante sino que es “la única cosa grande y suficiente” (*República*, 423e) dentro del Estado, pues, en sus mismas palabras:

Una vez que la organización del Estado se pone en movimiento adecuadamente, avanza creciendo como un círculo. En efecto, la crianza y la educación, debidamente garantizadas, forman buenas naturalezas, y, a su vez, las buenas naturalezas, asistidas por semejante educación, se tornan mejores aún que las precedentes en las distintas actividades. (424a)

De esta manera, puede afirmar que ha constituido un Estado bueno, debido, fundamentalmente, a que es sabio, valiente, moderado y justo; y con el Estado ya formado, podemos preguntarnos dónde está la justicia. Antes había dicho que para ver la justicia en el hombre había que observarla primero en las “letras grandes” del Estado.

Se puede decir que el Estado es sabio porque hay “un tipo de conocimiento presente en algunos de sus ciudadanos, por el cual no se delibera sobre alguna cuestión particular del Estado sino sobre este en su totalidad y sobre la modalidad de sus relaciones consigo y con los demás Estados” (*República*, 428d). Dicho conocimiento reside en los gobernantes y por ello Platón afirma que su Estado es verdaderamente prudente y sabio. También se puede decir que el Estado es valiente, pues sus guardianes están llamados y educados en orden a vivir esta virtud. La moderación o templanza consiste en un tipo de ordenamiento y de control de los placeres y apetitos. Platón explica que este “señorío sobre sí mismo” consiste en que dentro del mismo hombre existe una subordinación y, por lo mismo, la parte más alta del alma debe dominar a la más baja; de la misma manera en el Estado, “sobre los apetitos que habitan en la multitud de gente mediocre, prevalecen los deseos y la prudencia de aquellos que son los menores en número, pero los más capaces” (*República*, 431d); la moderación consiste entonces en la conveniente subordinación de los gobernados a los gobernantes. Después de haber explicado por qué el Estado es sabio, valiente y moderado, puede llegar a explicar en qué consiste la justicia.

En el libro IV de la *República*, en un diálogo entre Sócrates y Glaucón, que podríamos considerar de los más centrales de la obra, Platón expresa su concepción acerca del Estado justo y de la justicia:

- Bueno, te lo contaré, para ver si lo que pienso tiene sentido. Lo que desde un comienzo hemos establecido que debía hacerse en toda circunstancia, cuando fundamos el Estado, fue la justicia o algo de su especie. Pues establecimos, si mal no recuerdo, y varias veces lo hemos repetido, que cada uno debía ocuparse de una sola cosa de cuantas conciernen al Estado, aquella para la cual la naturaleza lo hubiera dotado mejor.
- Efectivamente, lo dijimos.
- Y que la justicia consistía en hacer lo que es propio de uno, sin dispersarse en muchas tareas, es también algo que hemos oído a muchos otros, y que nosotros hemos dicho con frecuencia.
- En efecto, lo hemos dicho y repetido.
- En tal caso, mi amigo, parece que la justicia ha de consistir en hacer lo que corresponde a cada uno, del modo adecuado. (Platón, 433a-b)

Para el filósofo ateniense, el Estado justo se encuentra cuando cada uno de sus ciudadanos se ocupa de la tarea que le corresponde y “la justicia consiste tanto en tener cada uno lo propio como en hacer lo suyo” (434a). En palabras de Strauss:

La justicia consiste en que todos hagan respecto a la ciudad aquello para lo que su naturaleza los dotó, o simplemente que cada uno se ocupe de sus asuntos [...] Para ser más precisos, una ciudad es justa si cada una de sus tres partes (los

comerciantes, los soldados y los gobernantes) hace cada una su tarea y solo su propia tarea. (159)

Por otro lado, la injusticia consistirá en la confusión y la mezcla de las funciones entre cada una de las clases que conforman el Estado. Dicha confusión es, para Platón, “la mayor injuria contra el Estado y lo más correcto sería considerarlo como la mayor villanía” (*República*, 434c).

Para cerrar la exposición sobre la idea del Estado justo en Platón, se hace necesario mencionar un asunto fundamental en su pensamiento: para que exista un Estado justo, este debe ser gobernado por quien tiene la mejor capacidad para ello. Debido a lo cual, dicha función debe recaer en quien tiene la capacidad de conocer la verdad y guiar a la *polis* por este sendero. Para el pensador griego, tal capacidad solo podía recaer en los filósofos; de allí que solo cupieran dos posibilidades: que el gobernante se convierta en filósofo, o que el filósofo se vuelva gobernante. A dicho planteamiento platónico, se le ha conocido como el mito del rey filósofo. La postura de Platón al respecto, expresada en su *Carta VII* es esta:

Finalmente me di cuenta de que todos los Estados actuales están mal gobernados y que su mala legislación es incorregible sin el empleo de medidas extraordinarias y en circunstancias felices. Tuve entonces que encumbrar la filosofía, y declarar que solo mediante ella se puede encontrar la completa justicia en la vida pública y en la vida privada, y que, por tanto, las desdichas del género humano no tendrán fin hasta que los filósofos genuinos y verdaderos lleguen al poder en los Estados, o

hasta que los gobernantes, por obra de una determinación divina, se pongan realmente a filosofar. (326a)

Y el planteado en la *República* es así:

A menos que los filósofos reinen en los Estados, o los que ahora son llamados reyes y gobernantes filosofen de modo genuino y adecuado, y que coincidan en una misma persona el poder político y la filosofía, y que se prohíba rigurosamente que marchen separadamente por cada uno de estos dos caminos las múltiples naturalezas que actualmente hacen así, no habrá, querido Glaucón, fin de los males para los Estados ni tampoco, creo, para el género humano. (473d)

Esta idea vuelve a ser repetida en el libro V y a lo largo del libro VI de la *República*⁴, en los que va explicando cuáles son las características de los filósofos y cómo debe ser su educación.

Vale la pena resaltar que, independientemente de las críticas que dicha postura pueda haber desatado⁵, las características del hombre de Estado, que debe gobernar la *polis*, señaladas por Platón, tienen una actualidad tremenda. Platón, en diversos momentos, afirma que los gobernantes, entre otras cosas, deben tener las siguientes características: que sean hombres que gusten contemplar la verdad (*República*, 475e); que amen y busquen la verdad y rechacen la falsedad (485c-d); que quieran fijar por medio de leyes lo que es honesto, justo y bueno (484d), y no lo que les conviene a su interés personal; que se consagren a vigilar la conservación de las leyes justas (484d); que sean

virtuosos y enteramente extraños a la avaricia (485e); que sea “moderado y de ningún modo amante de las riquezas” (485e); que no sean mezquinos (486a); que sea un varón ordenado que no ame las riquezas, que tampoco sea ni servil ni jactancioso ni cobarde (486b); que tenga un alma justa y mansa (486b); que muestre su amor al Estado, en medio del placer o del dolor (503a).

Muchas de las posturas del fundador de la Academia pueden ser opinables y criticables; sin embargo, vale la pena señalar que, independientemente del debate acerca de si los filósofos deban ser los que gobiernen o si el gobernante deba volverse filósofo, los Estados y el mundo serían muy distintos si los que nos gobiernan tuvieran al menos un pequeño porcentaje de las características que Platón señaló, hace aproximadamente 2400 años, como propias de quienes ejercen la función del gobierno de los pueblos.

2.3. EL HOMBRE JUSTO

Platón había señalado que para poder comprender la justicia en el ser humano, primero debía “leerse en letras grandes”, y por ello su explicación acerca del Estado, de su estructura social y de las virtudes que debía tener para llegar a ser un Estado ideal. Después de explicar la naturaleza del Estado justo, puede entonces exponer en qué consiste la vida del hombre justo. Lo primero que afirma es que “tampoco un hombre justo diferirá de un Estado justo en cuanto a la noción de la justicia misma, sino que será similar” (*República*, 435b). Si el Estado justo era aquel en el que cada una de sus clases componentes cumplía con su labor y hacía lo suyo, el hombre justo, para el filósofo, será

no solo el que hace lo suyo, sino en el que cada una de las facultades del alma se dedica a hacer lo que le es propio; por ello Platón en la *República* hace una larga exposición acerca del alma del hombre en la que afirma que el alma consta de tres partes, entendidas como funciones o principios: la parte o principio racional, la parte o principio irascible o vehemente, y la parte o principio apetitivo o concupiscente. De forma muy acertada, Grube afirma que:

La división tripartita desarrollada en la *República*, al reconocer la exigencia de que los sentimientos y las pasiones ocupen un lugar en el alma, está dirigida a volver a unir la mente y el cuerpo, y a eliminar de esta forma el cisma, indebidamente creado, dentro de la personalidad humana. (228)

En la explicación sobre el alma humana, Platón, a cada de sus facultades, le atribuye una propiedad. En este ejercicio va relacionando a cada una de las mencionadas facultades con las tres virtudes que, además de la justicia, imperaban en el Estado ideal: la moderación, la valentía y la sabiduría: “por consiguiente, amigo mío, estimaremos que el individuo que cuente en su alma con estos mismos tres géneros, en cuanto tengan las mismas afecciones que aquellos, con todo derecho se hace acreedor a los mismos calificativos que se confieren al Estado” (435c).

De esta manera, junto con Leo Strauss, podemos concluir que:

Un hombre es justo si cada una de estas tres partes del alma hace su propia tarea y solo su propia tarea, es decir, si su alma es saludable. [...] Un hombre es justo si la parte racional de su alma es sabia y gobierna, y si la parte enérgica, súbdito y aliado de la parte racional, la ayuda en el control de la multitud de deseos que se

convierten casi de manera inevitable en deseos de poseer más y más dinero. No obstante, esto significa que solo el hombre cuya razón bien cultivada gobierna las otras dos partes bien cultivadas, es decir, solo el hombre sabio, puede ser verdaderamente justo. (160)

El libro IV de la *República* termina haciendo un gran resumen de lo que significa la justicia en el ser humano, expresando que el hacer lo suyo para el hombre no es algo del que hacer meramente externo, sino que, sobre todo, es de índole interna, pues consiste en que las partes o facultades que hay dentro del alma realicen lo que les corresponde; por ello afirma lo siguiente:

Tal hombre ha de disponer bien lo que es suyo propio, en sentido estricto, y se autogobernará poniéndose en orden a sí mismo con amor y armonizando sus tres especies simplemente como los tres términos de la escala musical: el más bajo, el más alto y el medio. Y si llega a haber otros términos intermedios, los unirá a todos; y se generará así, a partir de la multiplicidad, la unidad absoluta, moderada y armónica. Quien obre en tales condiciones, ya sea en la adquisición de riquezas o en el cuidado del cuerpo, ya en los asuntos del Estado o en las transacciones privadas, en todos estos casos tendrá por justa y bella, y así la denominará, la acción que preserve este estado de alma y coadyuve a su producción, y por sabia la ciencia que supervise dicha acción. (Platón, 443d-e)

Afirmó Platón que la acción que brota del hombre justo se tendrá por justa y por bella. De aquí se concluye que si queremos un Estado justo, necesitamos hombres justos.

Platón, también en el diálogo *República*, hace que Sócrates cuestione a Glaucón, su interlocutor del momento, y le pregunte: “¿piensas que los regímenes nacen de una encina o de piedras, y no del comportamiento de aquellos ciudadanos que, al inclinarse hacia un lado, arrastran allí a todos los demás?” (544e). Queda en evidencia que la vida de los Estados es consecuencia directa del tipo de ciudadanos que tenga, quienes son los responsables de la cultura que generan y de las constituciones y leyes en las que plasman su manera de ser y de vivir.

No deja de ser muy llamativo que, en la *República*, el filósofo griego considere las formas de gobierno como manifestación de las actitudes del alma humana; debido a esta premisa, Jaeger afirma con acierto que “el alma del hombre es el prototipo del estado platónico” (599).

Resulta también muy importante tener en cuenta que, para Platón, el hombre justo es el hombre feliz, y que existe una relación directa entre justicia y *paideia*, como se evidencia en la conversación que tienen Polo y Sócrates en el diálogo platónico *Gorgias*:

Polo: ¿No ves a Arquelaos, hijo de Perdicas, reinando en Macedonia?

Sócrates: Si no lo veo, al menos oigo hablar de él.

Polo: En tu opinión, ¿es feliz o desgraciado?

Sócrates: No lo sé; aún no he tenido relación con él.

Polo: Pero ¿qué dices? ¿Si lo trataras, podrías saberlo, y desde aquí no tienes otro medio de conocer que es feliz?

Sócrates: No, por Zeus.

Polo: Seguramente, Sócrates, que ni siquiera del rey de Persia dirás que sabes que es feliz.

Sócrates: Y diré la verdad, porque no sé en que grado está de instrucción⁶ y justicia.

Polo: Pero, ¿qué dices? ¿En eso está toda la felicidad?

Sócrates: En mi opinión sí, Polo, pues sostengo que el que es bueno y honrado, sea hombre o mujer, es feliz, y que el malvado e injusto es desgraciado.

(Platón, 470d-e)

Para el pensador griego, “el que es bueno y honrado, sea hombre o mujer, es feliz, y que el malvado e injusto es desgraciado” (*Gorgias*, 470e). Resulta claro que la injusticia consiste en una enfermedad del alma, y, por consiguiente, quien la padece no puede alcanzar la felicidad.

Si lo que prima en la vida y en la sociedad es la ley del más fuerte, como sostiene Trasímaco en la *República* o Calicles en el diálogo *Gorgias*, la educación no tiene ninguna cabida, pues esta, según el retórico, pretende solamente la domesticación del hombre; y constituye tan solo una obra más de los más débiles que, mediante su aplicación, lo único que quieren lograr es amansar la naturaleza violenta del hombre fuerte.

Para el fundador de la Academia, quien gobierna la *polis*, es decir, quien debe asumir la responsabilidad de guiar al Estado por las sendas de la justicia, debe poseer las

más altas cualidades de la sabiduría, de virtud y de preocupación por el bien común. Warner Jaeger expresa que para el discípulo de Sócrates “la única garantía efectiva de que no se convertirán de guardianes del estado en dueños y señores de él, de que no degenerarán de perros guardianes en lobos que devoren el rebaño que deben guardar, reside, según el filósofo, en una buena educación” (648). De allí su preocupación por que la institución de la *paideia* fuera tan querida y resguardada en su estado ideal. Por ello Platón, con gravedad, afirma en su diálogo la *República* (423e) que “la única cosa grande” dentro del estado consistía en la educación, “pues si los hombres están educados bien” se logrará conseguir dicho estado ideal. Por esta razón, “la verdadera misión del estadista no consiste en adaptarse a la masa, como lo entiende la falsa *paideia* de los retóricos y sofistas, sino que es de suyo una misión educativa, pues estriba en hacer mejores a los hombres” (Jaeger 544).

Para acentuar el papel de la educación y su carácter de fundamental a la hora de lograr un Estado justo, Platón, incluso, llega a afirmar que los hombres bien educados y por lo mismo, quienes llegan a la virtud, no necesitan leyes constantes que les obliguen a obrar bien. Los políticos que creen que la sobreabundancia de leyes que rijan sobre todo, incluso sobre la vida interior de cada persona, es la manera de gobernar y de tener un buen Estado, terminan por hacer algo que constituye un planteamiento contraproducente e inútil. El político que ejerce su función de esta manera libra una lucha estéril; y propone Platón, como figura plástica de tal inutilidad la lucha contra la Hidra, en alusión a la leyenda de Hércules que apenas le cortaba la cabeza a este monstruo, veía nacer otra inmediatamente, con lo cual su tarea se volvía interminable. Por tal motivo, para Platón,

los males del Estado no se solucionan mediante leyes, códigos o reglamentos, sino, sobre todo, mediante la buena educación del hombre; como afirma Mario Vegetti, “precisamente era esto lo que justificaba el optimismo educativo de Platón: una ciudad justa y una buena educación podían dar forma a una alma mejor” (167).

|

3. JUSTICIA Y EDUCACIÓN

3. 1. CONTEXTO HISTÓRICO

3.1.1. Cambio de paradigmas

Para comprender a Platón y su visión sobre el Estado y sobre la educación, es muy importante entender la época en la cual vivió y no pasar por alto el hecho de que el filósofo griego, durante su vida, se encuentra en el momento final del choque entre dos culturas: la tradicional de la oralidad y la nueva de la escritura. Dicho asunto no es de poca monta. Para estudiosos como Giovanni Reale, este es un asunto fundamental, pues “precisamente en la época de Platón estaba concluyendo aquella transformación cultural que cambió la historia de occidente y que hay que conocer correctamente si se quiere comprender al mismo Platón” (31). En efecto, él hace parte de una generación de transición. Quienes lo precedieron no utilizaban la escritura como un medio primordial de comunicación, mientras que sus discípulos lo harán de manera natural y corriente.

Aunque la escritura alfabética y su utilización en el mundo griego había aparecido en el siglo VIII a. C., esta solo se utilizó de modo muy puntual, de manera que la griega seguía siendo una cultura analfabeta. Hasta el siglo V a. C., la oralidad predominó en toda la cultura griega. Al respecto, afirma el profesor Mario Vegetti:

Todavía en la segunda mitad del siglo V el uso de la escritura no era considerado socialmente normal por los ciudadanos atenienses. Escribían, sí, profesionales intelectuales –por lo general no atenienses-, como los médicos, los maestros de retórica o los arquitectos, en forma de manuales técnicos; escribían los historiadores, como Heródoto y Tucídides, para fijar en la escritura sus narraciones tras haberlas relatado probablemente al público bajo la forma de una *performance* oral; los autores de teatro ponían por escrito sus guiones, destinados sin embargo no a la lectura pública, sino a las compañías que debían recitarlos. No escribían, en cambio, los políticos de la ciudad y sus ciudadanos eminentes; la escritura era considerada, en definitiva, como algo propio de actividades profesionales remuneradas, apreciadas pero sin un gran prestigio social y por eso a menudo confiadas a extranjeros. (38)

Durante la vida del filósofo ateniense, la propagación de la cultura escrita hizo que fuera posible la difusión de ideas y que se universalizara la búsqueda del poder de convencimiento por medio de libros; “fueron sobre todo los sofistas y los oradores los que difundieron la práctica de la publicación de sus escritos, con Protágoras y sobre todo, de manera definitiva, con Isócrates” (Reale 33). Es interesante señalar que Platón en el *Fedro* lanza una crítica al orador Lisias, y con él a todos los suyos, llamándolo *logográphos*, es decir, un mero “escritor de discursos”. En dicho diálogo platónico se narra el mito del dios Theuth, que le transmite la escritura al sabio rey Thamus, quien la rechaza, pues considera que, en el fondo, la escritura no ofrece la sabiduría, sino una especie de prótesis externa para la memoria.

Las letras producirán olvido en las almas de quienes las aprendan, al descuidar la memoria, ya que, fiándose de lo escrito, llegarán al recuerdo desde fuera, a través de caracteres ajenos, no desde dentro, desde ellos mismos y por sí mismos (*Fedro*, 274e).

Finalizando dicho siglo y comenzando el siglo IV a. C., la cultura griega se alfabetiza en su mayoría. La generación de los alumnos y los sucesores de Platón en la Academia harán uso de la escritura para transmitir sus ideas.

3.1.2. Crisis en la sociedad ateniense

Los planteamientos de Platón acerca de la importancia de la educación en el Estado y la función fundamental del educador, buscaban responder a varios de los problemas propios de su tiempo. El ocaso de Atenas, después del grandioso siglo de Pericles, el mal gobierno de los líderes de turno, el auge de los sofistas y la decadencia del arte de la retórica, son algunos de los retos a los que se ve enfrentado el pensador griego. En la *Carta VII*, Platón expresa su experiencia al evidenciar que la *polis* había perdido su horizonte y que vivía contraria a la justicia:

Nuestro Estado ya no era gobernado de acuerdo con la eticidad y la usanza de nuestros antepasados, y, sin contar con muchos obstáculos, era imposible conquistar otras nuevas. Por otra parte, lo que mandaban las leyes no era obedecido, y los usos y costumbres se corrompían. Y todo esto crecía de tal modo que yo, a pesar de que al principio ardía de celo por intervenir en los asuntos de la comunidad, al contemplar tal estado de cosas y viendo cómo todo andaba

trastornado, terminé por ser presa del vértigo. Yo no dejé por ello de meditar desde lejos sobre un posible alivio de semejante situación y, sobre todo, sobre un posible mejoramiento de lo referente al Estado. Con todo, resolví esperar en adelante un momento propicio para actuar en política. Finalmente, me di cuenta que todos los Estados existentes entonces estaban mal gobernados y de que los males de la legislación de cada uno de ellos eran incurables sin unos preparativos extraordinarios, acompañados además de circunstancias felices. Entonces tuve que reconocer, en alabanza de la verdadera filosofía, que solo mediante ella se podría averiguar dónde estaba la justicia en el Estado y en los individuos. (Platón, 325d-326a)

Atenas se había posicionado, dentro del mundo griego, como una ciudad donde la cultura florecía y el pensamiento se desarrollaba libremente, sin embargo, paradójicamente, vale la pena recordar que la base sobre la cual se edificó dicha prosperidad fue el dominio sobre otros territorios. La gran Atenas había financiado el bienestar y la bonanza en la que vivía, mediante el lucro que obtenía de la dominación de otros pueblos griegos. Según Tucídides, el mismo Pericles había afirmado que Atenas se había convertido en una “ciudad tirana”. Uno de los frutos de tal imperialismo será la guerra del Peloponeso y sus consecuencias de ruptura al interior de la *polis*. Refiriéndose a esta situación, Vegetti afirma que:

La Atenas en que se había formado el joven Platón no solo estaba atenazada entre la paz, la prosperidad, el florecimiento de la cultura en el interior y la necesidad de la guerra con el fin de conservar el dominio imperial en el exterior. La misma

guerra –“un maestro violento”, en palabras de Tucídides (III, 82)- no tardaría en mostrar cómo el conflicto externo estaba destinado a reflejarse también en el interior, incumpliendo el pacto social, haciendo estallar las contradicciones latentes entre los aristócratas y el pueblo, entre ricos y pobres, hasta aquella guerra civil (*stasis*) de la que los golpes de estado oligárquicos del 411 y del 404, así como –para Platón- el proceso del 399, fueron los episodios más violentos y crueles. (32)

La política dominadora de Atenas, con sus consecuencias, la guerra externa y la división interna, la habían convertido, a juicio de muchos, en una *polis* enferma. Grube afirma que:

Solo teniendo en cuenta esta experiencia personal de Platón nos será posible comprender su actitud ante los políticos –si no ante la política- y sus críticas amargas y duras contra ellos. Estas son especialmente violentas en sus primeras obras, hasta la *República* inclusive. (396)

Obra en la cual presenta a los filósofos como los verdaderamente competentes para dirigir el Estado y se evidencia su radical oposición hacia los políticos tradicionales.

Sumado a esta situación de desasosiego, y quizá a raíz de ella, se daba en Atenas el auge de los sofistas y de sus posiciones filosóficas. Danilo Cruz Vélez hacía ver que:

El gran auge de la retórica en Atenas, de la cual fueron los mayores usufructuarios los sofistas, que gracias a ella llegaron a alcanzar una influencia inmensa sobre la juventud, hasta el punto de ser considerados como sus educadores, coincidió con el

tiempo de incubación de la crisis moral y política que en el siglo IV a. C. llevó a la democracia ateniense a la postración de la que se queja Platón. (44)

Los sofistas “representaban claramente el fenómeno más novedoso y explosivo en la vida cultural de la Atenas de la segunda mitad del siglo V: intelectuales de profesión, de procedencia extranjera, que se ganaban la vida enseñando a jóvenes aristócratas de la ciudad” (Vegetti 54). Sin embargo, el principal problema de sus doctrinas consistía en el nihilismo y el relativismo al cual llevaban, que en medio de tal coyuntura histórica, no podía dejar más que desesperanza en los jóvenes a los que llegaban. A pesar su independencia y de la diversidad de sus enseñanzas, los sofistas coincidían en sostener la imposibilidad de un conocimiento y de un saber objetivo y universalmente válido, capaz de describir con verdad el estado del mundo y de la realidad toda. Por otro lado, negando la posibilidad de acceder a alguna verdad, los sofistas abandonaban las normas de la justicia al arbitrio de las decisiones de aquellos que tenían el poder. En el libro I de la *República*, el sofista Trasímaco no tiene ningún reparo en afirmar que la justicia “no es otra cosa que lo que conviene al más fuerte” (338c). Por su lado, Calicles (en el *Gorgias*) afirma tajantemente que “la naturaleza misma demuestra que es justo que el fuerte tenga más que el débil; y el poderoso, más que el que no lo es”, es decir, “que el fuerte domine al débil y posea más” (483d).

Platón se opone a esta manera de ver la vida y afirma que “el sofista no es otra cosa que un miembro de un género que gana dinero, que posee la técnica de la discusión, que es parte de la contestación, del cuestionamiento, del combate, de la lucha, de la

adquisición” (*Sofista*, 226a). Sin embargo, tenían mucho poder para afectar el pensamiento y la vida de aquellos a los que supuestamente educaban. En el diálogo *Menón*, Platón no ahorra palabras para expresar todo el daño que podían hacer, a pesar de su fama. De Protágoras dice que, “sin que toda Grecia lo advirtiera, ha arruinado a quienes lo frecuentaban y los ha devuelto en peor estado que cuando los había recibido, y lo ha hecho por más de cuarenta años” (91e), por ello en el mismo diálogo, Ánito, el interlocutor de Sócrates, afirma tajantemente: “Que ninguno de los míos, ni mis amigos más cercanos, ni mis conocidos, conciudadanos o extranjeros, caiga en la locura de ir tras ellos y hacerse arruinar, porque evidentemente son la ruina y la perdición de quienes los frecuentan” (*Menón* 91c). Y quizá, en la *República*, Platón realiza una de las críticas más agudas y acertadas a lo que realizaban los sofistas:

Es como si alguien, puesto a criar a una bestia grande y fuerte, conociera sus impulsos y deseos, cómo debería acercársele y cómo tocarla, cuándo y por qué se vuelve más feroz o más mansa, qué sonidos emitidos por otro, a su vez, la tornan mansa o salvaje; y tras aprender todas estas cosas durante largo tiempo en su compañía, diera a esto el nombre de ‘sabiduría’, lo sistematizara como arte y se abocara a su enseñanza, sin saber verdaderamente nada de lo que en estas convicciones y apetitos es bello o feo o bueno o malo o justo o injusto; y aplicara todos estos términos a las opiniones del gran animal, denominando ‘buenas’ a las cosas que a este regocijan y ‘malas’ a las que lo oprimen, aunque no pudiese dar cuenta de ellas, sino que llamara ‘bellas’ y ‘justas’ a las cosas necesarias, sin advertir en cuánto difiere realmente la naturaleza de lo necesario de la de lo bueno,

ni ser capaz de mostrarlo. ¿No te parece, por Zeus, que semejante educador es insólito? (593a-c)

Vale la pena resaltar que, debido a los planteamientos relativistas sobre la verdad, la retórica, el arte de la persuasión, se centrará exclusivamente en una *doxa* brillante y adornada, pero que solamente cumplía con la tarea de convencer al otro. En estos pensadores existía la certeza interior de la imposibilidad del ser humano para acceder a la realidad, pues “el lenguaje de la comunicación humana no se adhiere al mundo objetivo; carece de *verdad*”; por ello, “si no tiene sentido plantear en el discurso exigencias de verdad, queda la eficacia, la capacidad persuasiva, la fuerza productiva de representaciones, convenciones, acciones: en definitiva, diríamos nosotros, la dimensión *pragmática*” (Vegetti 57). A los sofistas tan solo les era importante el “ser capaz de persuadir, por medio de la palabra, a los jueces en el tribunal, a los consejeros en el Consejo, al pueblo en la Asamblea y en toda otra reunión en que se trate de asuntos públicos” (*Gorgias* 452e). Este arte, en el cual el orador no tiene que responder a la verdad, sino solo a su poder de convencimiento, tiene una función eminentemente utilitarista y manipuladora, pues, como Platón le hace afirmar al mismo sofista Gorgias, “en virtud de este poder, serán tus esclavos el médico y el maestro de gimnasia, y en cuanto a ese banquero, se verá que no ha adquirido la riqueza para sí mismo, sino para otro, para ti, que eres capaz de hablar y persuadir a la multitud” (*Gorgias*, 452e).

Como consecuencia de la convicción de que el ser humano no podía conocer la verdad, la educación sofista se centró en la técnica retórica y en el arte de hablar bien y de

convencer. La formación de entonces consistía en enseñar al joven habilidades y destrezas en oratoria y elocuencia, que le serían útiles para alcanzar el éxito, desligándose así de cualquier formación que plantease la posibilidad de tener acceso a conocimiento verdadero y a una formación humana formulada con fines y criterios objetivos.

La educación de los jóvenes se encontraba sumida en una profunda crisis.

En semejante Estado, el maestro teme y adula a los alumnos y los alumnos hacen caso omiso de los maestros, así como de sus preceptores; y, en general, los jóvenes hacen lo mismo que los adultos y rivalizan con ellos en palabras y acciones; y los mayores, para complacerlos, rebosan de jocosidad y afán de hacer bromas, imitando a los jóvenes, para no parecer antipáticos y mandones (*República* 563a-b).

Ante la coyuntura histórica que enfrenta Platón, quien estaba muy comprometido con la política activa, en buena parte por influencia familiar, llega a la conclusión de que la crisis de Atenas solo puede ser solucionada si es que, quienes lideran la *polis* van a la raíz de los problemas y plantean soluciones desde allí. “La ciudad enferma requería médicos capaces de curarla. Tales médicos deberían haber sido los políticos que gobernaban la ciudad; pero ellos, según Platón, habían sido hasta entonces cómplices, y por ende, corresponsables, de su enfermedad” (Vegetti 104), por eso, para el filósofo ateniense, la cura de la ciudad solo podría lograrse mediante el acceso al poder de los filósofos o la transformación de los líderes políticos en filósofos. Dice así en su *República*:

A menos que los filósofos reinen en los Estados, o los que ahora son llamados reyes y gobernantes filosofen de modo genuino y adecuado, y que coincidan en una misma persona el poder político y la filosofía, y que se prohíba que marchen separadamente por cada uno de estos dos caminos las múltiples naturalezas que actualmente hacen así, no habrá, mi querido Glaucón, fin de los males para los Estados ni tampoco, creo, para el género humano. (473d)

La importancia de semejante horizonte nos lleva a entender el porqué de la jerarquía y la centralidad que tiene en el pensamiento de Platón la educación del ciudadano, y sobre todo de los guardianes y los gobernantes.

3.2. PAPEL DE LA EDUCACIÓN EN EL ESTADO JUSTO

Platón, en el diálogo *La República*, reflexionando acerca de la justicia, se plantea cuáles deben ser las características de un Estado ideal. El filósofo griego afirma categóricamente que el fin del Estado tiene que ser el bien común: “no fundamos el Estado con la mirada puesta en que una sola clase fuera excepcionalmente feliz, sino en que lo fuera al máximo toda la sociedad. Porque pensábamos que en un Estado de tal índole sería donde mejor hallaríamos la justicia, y, en cambio, la injusticia en el peor fundado” (*República*, 420b). Para Platón, el Estado justo, que ha buscado modelar, es “el Estado feliz, no estableciendo que unos pocos, a los cuales segregamos, sean felices, sino que lo sea la totalidad” (420c).

Para llegar a dicho Estado justo, que vela por la felicidad de cada uno de sus ciudadanos, Platón plantea, entre otras cosas, una determinada organización social en la cual quienes gobiernan deben ser los filósofos. Independientemente de las discusiones que estas posturas puedan traer, resulta muy sugestivo cuando afirma que “Y mientras se administra sabiamente el Estado con el orden descrito, no solo tendrá fama de ser muy grande, sino que será verdaderamente muy grande, aun cuando cuente solo con un millar de guerreros” (*República*, 423a). La grandeza del Estado no estriba en su mucha fuerza o poderío; consiste en ser un Estado gobernado con sabiduría.

Ciudadanos que están enfocados en realizar aquello que les corresponde, guardianes enfocados en la custodia del Estado y en la tranquilidad de los ciudadanos, gobernantes sabios y virtuosos, dedicados a la felicidad de los habitantes de la *polis* y encaminados a gobernar mediante leyes sabias. Poco más se podría pedir para tener un Estado ideal, y, sin embargo, Platón mismo lo hace. A pesar de la importancia de todos los planteamientos anteriores sostiene:

Y, sin embargo, mi querido Adimanto, todas estas prescripciones que les imponemos, por muchas e importantes que puedan parecer, son todas de poca monta, si se atiende a la única ‘cosa grande’, como se dice, o más bien, en lugar de ‘grande’, ‘suficiente’. (...) La educación y la instrucción. Pues si los hombres están educados bien, llegan a ser mesurados y a percibir fácilmente todas estas cosas y otras más que ahora hemos dejado de lado (...), cosas que según el proverbio, deben ser ‘todas comunes’ al máximo posible. (*República*, 423d-e)

No dejan de impresionar las palabras de Platón: “La única cosa grande, o más bien, en lugar de grande, suficiente” para tener un Estado justo es la educación, la crianza y la instrucción. Queda muy clara entonces, la posición del filósofo acerca de la educación del ser humano (del ciudadano en su tiempo). Constituye el “primer impulso” que el Estado necesita para ir bien: “una vez que la organización del Estado se pone en movimiento adecuadamente, avanza creciendo como un círculo.” (*República*, 424a); y por eso afirmaba que “esto debe ser inculcado firmemente en quienes deban guardar el Estado, de manera que no suceda que inadvertidamente se corrompan” (424b).

Vale la pena señalar que, después de la *República*, Platón escribe el *Fedro*, que para algunos “se deja leer como complemento de esta [la *República*]” (Görgemanns 42). En dicha obra, en medio del debate entre la escritura y la oralidad, el filósofo griego afirma que el discurso más importante es “aquel que se escribe con ciencia en el alma del que aprende” (*Fedro*, 276a). De esta manera, la función de quien educa no solo consiste en ayudar al educando a “girar” hacia la contemplación de lo que es (*República*, 518 c-d), sino que consiste en la noble tarea de “escribir” o “sembrar” en el alma. Gran responsabilidad asigna el filósofo griego a la labor educativa, y no le faltaba razón.

Hoy somos testigos de una sociedad que ha perdido de vista la importancia sustancial que tiene la educación. No solo por la falta de políticas públicas sobre el asunto, sino porque, sobre todo, aunque estas existan, en muchas ocasiones se olvidan los fines intrínsecos de la educación y la formación del ser humano. Se ha dejado de lado el carácter humanizador y personalizador de la educación.

3.3. ALGUNOS ASPECTOS DE LA EDUCACIÓN EN PLATÓN

Una buena educación es la condición fundamental en la que se basa el Estado platónico. Platón estaba convencido de que no podía existir un Estado sano si los hombres que lo formaban no eran ciudadanos moral y físicamente sanos; por tal razón, la ética, la política y la educación tienen una estrecha vinculación en el pensamiento del fundador de la Academia. Werner Jaeger, quien profundiza en el pensamiento platónico acerca de la vinculación entre el Estado y la educación, afirma que “solo por medio de la educación (es decir, de la formación del hombre) es posible alcanzar la finalidad sostenida por el legislador, y cuando aquella es verdaderamente eficaz, huelgan las leyes” (632).

Teniendo como meta la construcción del Estado ideal, en el que la justicia se constituye como su “piedra angular”, Platón, fundamentalmente a lo largo de la *República*, aunque no exclusivamente en este diálogo, irá plasmando su idea acerca del deber ser de la educación ideal del ciudadano ateniense y, de manera especial, de aquellos que tienen la responsabilidad de liderar el Estado.

En el *Timeo*, Platón sostiene que un hombre bien educado será un hombre que no cede ante el mal: “el malo se hace tal por un mal estado del cuerpo o por una educación inadecuada” (86e). Una buena educación no solo redundará en el bien personal de aquel que la recibe, sino que la educación, al lograr formar un alma buena y virtuosa, tiene la potencia de lograr que la *polis* estuviese poblada por ciudadanos buenos y virtuosos, con

la posibilidad de hacer que los gobernantes, bien educados, pudieran esforzarse por construir una ciudad justa, es decir, un Estado justo.

3.3.1. El objeto de la educación

Resulta muy interesante evidenciar cómo en la obra culmen de Platón, el asunto central, más que la política, consiste en la educación y los problemas relacionados con ella. Un estudioso del fundador de la Academia, como E.A Havelock, afirma que “podría parecer que la *República* se plantea un problema que no es filosófico, en el sentido especializado del término, sino más bien social y cultural” (26). Es muy importante comprender que, para el pensamiento de Platón, la reflexión acerca del proceso por el que se forman las mentes y las actitudes de los jóvenes de la ciudad, constituye un punto cardinal. La actitud de Platón será siempre la del “modelador de almas” y en ese sentido comprende la función educativa. La formación del alma hace parte del foco de su preocupación, a tal punto que constituye el asunto central de su reflexión sobre el estado ideal. No se exagera cuando se afirma que, para Platón, el sentido del Estado es la educación.

Este pensador ateniense sostiene que el objeto de la educación no consiste en el mero adiestramiento o la enseñanza de un arte puntual, como preparación para desempeñar un oficio de la mejor manera, sino que su mirada es “la de los que piensan en la educación para la virtud desde la infancia, que hace al niño deseoso y apasionado de convertirse en un perfecto ciudadano, con saber suficiente para gobernar y ser gobernado

en justicia” (Platón, *Leyes*, 643e). Educar para la virtud, ese es el horizonte de la verdadera educación del ser humano. No se educa, pues, para la habilidad técnica (como último objetivo) sino que se educa en la virtud para ser un “perfecto ciudadano”, alguien que quiere vivir la justicia.

3.3.2. La educación de los niños

De muchas maneras Platón manifiesta la importancia que tiene el emprender la educación del hombre desde su más temprana edad. Incluso manifiesta que dicha educación debe comenzar desde que el niño está en el vientre materno:

Yo diría que, aun con respecto a las que hayan concebido en su vientre, es menester preocuparse para que, durante ese año, la embarazada, en mayor grado que ninguna de las demás mujeres, se abstenga de placeres frecuentes e inmoderados ni tampoco sufra dolores tales, sino que viva en ese tiempo con arreglo a lo que es suave, apacible y tranquilo. (*Leyes*, 792e)

La madre debe preocuparse por el ambiente de su hijo desde que este ha sido concebido.

En varios de sus diálogos, Platón recuerda que es importante comenzar la educación lo más pronto posible. En el *Eutifrón* dice que “es sensato preocuparse en primer lugar de que los jóvenes sean lo mejor posible, del mismo modo que el buen agricultor se preocupa, naturalmente, en primer lugar, de las plantas nuevas y, luego, de las otras” (2d) y en la *República* confirma esta idea: “¿y no sabes que el comienzo es en

toda tarea de suma importancia, sobre todo para alguien que sea joven y tierno? Porque, más que en cualquier otro momento, es entonces moldeado y marcado con el sello con que se quiere estampar a cada uno” (377b).

Por otro lado, Platón expresa que la educación de los niños debe ser obligatoria para todos. Esto implica que el Estado debe velar por tener sitio para todos, pero también implica que ningún padre de familia puede mantener a su hijo al margen de la educación, “no vaya a ser que el padre que quiera, mande al hijo y el que no, le haga renunciar a la educación, sino que, lo dicho, todo hijo de vecino, dentro de lo posible, ha de ser educado de modo obligatorio” (*Leyes*, 804d).

En la *República* se evidencia, a lo largo del diálogo, una gran preocupación por la educación de los niños; en esta etapa de la vida se puede moldear y marcar de manera especial el interior del ser humano, de allí que sea una etapa en la que se debe poner mucha atención. En el tercer libro de la *República*, Sócrates acaba de discutir sobre las cualidades que deben tener los guardianes y, a raíz de eso, se comienza a hablar de su educación.

Como siempre, hace hincapié en la importancia de comenzar la preparación desde una edad temprana, lo que nos lleva en seguida a una discusión acerca del tipo de narraciones que deberían serles contadas en su infancia, así como el tema de la censura en el arte y especialmente en la poesía (Grube 281).

Afirma Platón que es importante cuidar las historias y los mitos que los niños escuchan: “¿hemos de permitir que los niños escuchen con tanta facilidad mitos cualesquiera, forjados por cualesquiera autores, y que en sus almas reciban opiniones en su mayor parte opuestas a aquellas que pensamos deberían tener al llegar a grandes?” (*República*, 377b). No nos corresponde entrar en el conocido debate acerca de la opinión y estima que Platón profesaba por los poetas. De todas maneras, es sumamente importante comprender que tal rechazo se daba en cuanto que el filósofo griego sostenía que la educación de los niños no debía estar basada en mitos que deformaban la realidad:

Los dioses no deben ser descritos de forma indecorosa y, puesto que nuestros guardianes no deben temer la muerte, hemos de evitar narraciones de terror sobre ultratumba. Los héroes nobles no deben ser representados entregándose a emociones excesivas, ya sean lágrimas o carcajadas. (Grube 281)

Se dice en la *República* que “parece que debemos supervisar a los forjadores de mitos, y admitirlos cuando estén bien hechos y rechazarlos en caso contrario” (377c). En dicho pasaje se evidencia con claridad que el rechazo de Platón a los mitos se limitaba a aquellos que “no estaban bien hechos”, es decir, aquellos que deformaban la verdad y que introducían mentiras innobles, por ejemplo los que “los que representan mal con el lenguaje los dioses y los héroes” (377e). La razón del rechazo de los mitos que deforman gravemente la verdad se debe a que “El niño, en efecto, no es capaz de discernir lo que es alegórico de lo que no lo es, y las impresiones que a esa edad se reciben suelen ser las más difíciles de borrar y las que menos pueden ser cambiadas” (378e); por esta razón, se debe tener mucho cuidado en lo mitos que los niños atienden, “debe ponerse el máximo

cuidado en los primeros relatos que los niños oyen, de modo que escuchen los mitos más bellos que se hayan compuesto en vista a la excelencia” (378e). Se evidencia un cuidado inmenso por esta primera etapa de la educación y por las huellas que se dejen durante estos primeros años de edad en los niños atenienses. Platón nos recuerda que el horizonte de la educación consiste en “la excelencia” y, en consecuencia, los relatos que escuchen los niños deben tender a ella.

3.3.3. La educación en el juego

Platón sostiene que es necesario desterrar de la educación todo lo que sean trabas y coacciones, por eso afirma que hay que educar a los hombres desde niños “pero sin hacer compulsiva la forma de la instrucción” (*República*, 536d), es decir, no hay que hacer que la educación y el aprendizaje estén ligados a la fuerza o a la amenaza. Por ello para el filósofo griego es muy importante que los niños puedan desarrollarse a partir del juego. “El problema del juego acompañará ya en adelante a Platón hasta el final de sus días, y su interés por él no se destaca en ninguna obra con tanta claridad como en las *Leyes*, la obra de su vejez” (Jaeger 720). Los niños necesitan jugar desde los tres hasta los seis años y durante este tiempo debe dejar que se diviertan y que organicen sus propios juegos:

Deben, pues, reunirse todos los niños que tengan ya esa edad, desde los tres hasta los seis años, en los santuarios de las distintas aldeas, juntos en el mismo lugar los habitantes de cada una de ellas; y además unas nodrizas que vigilen el comportamiento decoroso o desordenado de los tales. (*Leyes* 794a)

Como puede verse, los templos cumplían la función de los actuales jardines infantiles.

En el diálogo *Leyes*, el ateniense afirma que los juegos de los niños tienen una inmensa importancia para la formación del carácter y por ello debe tenerse mucho cuidado en los cambios que se introducen, pues dichos cambios pueden tener repercusiones sobre la persona y sus costumbres:

No hay nadie, según antes decíamos, que no considere las innovaciones en los juegos de los niños como eso, como juegos de los cuales no pueden proceder los más graves y serios perjuicios, de modo que no las reprimen, sino que ceden y siguen tras ellas sin reflexionar en una cosa, en que es inevitable que los niños que innovan en sus juegos lleguen a ser hombres distintos de los que antes fueron niños también y que, una vez sean distintos, buscarán una vida igualmente distinta y, al buscarla, desearán otras diversas leyes y maneras de conducirse. (798b-c)

Sobre este punto, Grube comenta que “en esta materia, cualquier cambio respecto de aquello a lo que se está acostumbrado –aun cuando no sea perfecto- constituye generalmente un error, a no ser que los hábitos sean claramente malos (797d y sigs.)” (375). El juego, en la visión pedagógica de Platón, tiene una función muy importante en la modelación del carácter y por lo tanto debe ser muy bien cuidado.

Platón también menciona la importancia del juego en el aprendizaje de los saberes concretos. Para el aprendizaje del cálculo dice que “se han inventado unos sencillos

procedimientos para que los niños aprendan jugando y a su gusto: repartos de manzanas o de guirnaldas hechos de modo que los mismos números cuadren con otros mayores o menores” (*Leyes*, 819b). Llama la atención no solo el énfasis que se pone en el juego, sino también la cantidad de ejemplos prácticos y de juegos concretos que, a lo largo del diálogo, Platón va explicando a modo de manual de didácticas y metodologías.

En la *República* afirmará también el fundador de la Academia, que la educación de los niños debe ser sin coerción, con libertad y mediante el juego: “no obligues por la fuerza a los niños en su aprendizaje, sino edúcalos jugando” (537a) de esta manera se logrará el gran objetivo de que sean capaces de “divisar aquello para lo cual cada uno es naturalmente apto” (537a). Esta idea es fundamental. No podemos olvidar que la justicia para Platón consiste en que cada uno realice aquello que le corresponde por naturaleza: “la justicia ha de consistir en hacer lo que corresponde a cada uno, del modo adecuado” (433a). Por ello si la educación es la que nos permite descubrir aquello para lo cual cada uno es naturalmente apto, y la justicia consiste en hacer aquello que hemos descubierto, podemos reafirmar que la buena educación, la que cumple sus fines, es capaz de llevarnos a ser hombres justos y, por consiguiente, a ser hombres que construyen una *polis* justa y buena. De allí, pues, la importancia de comenzar muy bien la educación de los niños.

Mencionaba Platón tres elementos importantes en la educación de los niños: que sea sin coerción, con libertad y mediante el juego, “porque el hombre libre no debe aprender ninguna disciplina a la manera del esclavo; pues los trabajos corporales que se practican bajo coerción no producen daño al cuerpo, en tanto que en el alma no

permanece nada que se aprenda coercitivamente” (*República*, 536e). Toda una clase de pedagogía para los maestros del siglo XXI.

3.3.4. Educar en la virtud

Platón nos recuerda que el asunto esencial en la educación griega es el de la formación en la *areté*. Para el griego, la *areté* está ligada tanto a las cualidades morales y espirituales de la persona, como a la fuerza y a la destreza del guerrero, así como al valor heroico. Dice Jaeger que “la palabra virtud, en su acepción no atenuada por el uso puramente moral, como expresión del más alto ideal caballeresco unido a una conducta cortesana y selecta y el heroísmo guerrero, expresaría acaso el sentido de la palabra griega” (21). Con el paso de los años, la palabra *areté* dejará de significar para el pueblo griego una mera destreza guerrera, para convertirse en un concepto de nobleza íntimamente ligado al honor.

Formar un hombre virtuoso, que aspirara al honor y a la excelencia espiritual, era el horizonte de la formación griega. Este horizonte, presente en la historia del pueblo griego, desde el pensamiento de Homero, será también asumido por Platón.

En el diálogo *Gorgias*, Platón pone en boca del sofista Calicles una idea que venía calando en el pensamiento y en las costumbres de los atenienses: que la “no virtud” es aquello que da la felicidad.

El que quiera vivir rectamente debe dejar que sus deseos se hagan tan grandes como sea posible, y no reprimirlos, sino, que, siendo los mayores que sean posibles, debe ser capaz de satisfacerlos con decisión e inteligencia y saciarlos con lo que en cada ocasión sea objeto de deseo. Pero creo yo que esto no es posible para la multitud; de ahí que, por vergüenza, censuren a tales hombres, ocultando de este modo su propia impotencia; afirman que la intemperancia es deshonrosa, como yo dije antes, y esclavizan a los hombres más capaces por naturaleza y, como ellos mismos no pueden procurarse la plena satisfacción de sus deseos, alaban la moderación y la justicia a causa de su propia debilidad. Porque para cuantos desde el nacimiento son hijos de reyes o para los que, por su propia naturaleza, son capaces de adquirir un poder, tiranía o principado, ¿qué habría, en verdad, más vergonzoso y perjudicial que la moderación y la justicia, si pudiendo disfrutar de sus bienes, sin que nadie se lo impida, llamaran para que fueran sus dueños a la ley, los discursos y las censuras de la multitud? [...] Pero, Sócrates, esta verdad que tú dices buscar es así: la molicie, la intemperancia y el libertinaje, cuando se les alimenta, constituyen la virtud y la felicidad; todas esas otras fantasías y convenciones de los hombres contrarias a la naturaleza son necesidades y cosas sin valor. (491e; 492a-c)

El discurso de Calicles constituye toda una defensa a la no virtud. Calicles es la expresión del hombre disoluto que no considera valioso el ideal de la virtud y la templanza griegas. Nos dice que para ser felices no hay que obedecer ley alguna, sino que se debe seguir las fuerzas que llaman a la dominación y al desenfreno. Por otro lado,

adelantándose varios siglos a Nietzsche, afirma que los ideales de la virtud, de la templanza, la justicia y la moderación, son los ideales de los débiles, de aquellos que no tienen el poder ni los recursos de dar rienda suelta a cualquier tipo de fantasías.

El fundador de la Academia, consciente que el hombre sin educación y sin virtud puede llegar a cometer cualquier tipo de barbaridad, más aún si tiene la responsabilidad de dirigir la polis, expresa en la *República* que los jóvenes debían ser educados para vivir la moderación, es decir, “gobernar uno mismo los placeres que conciernen a las bebidas, a las comidas y al sexo” (389e). Quizá la urgencia de transformar la *polis* y la mediocridad de la clase dirigente, de la cual era testigo, le hacen afirmar tajantemente que el nuevo Estado no podría fomentar los excesos y por ello le recuerda a su interlocutor que “no debemos permitir que los varones que educamos sean sobornables o apegados a las riquezas” (390d). Para lograr dicho objetivo, era evidente que la virtud debía ser enseñada desde niños y que estos debían tener modelos que les enseñaran la valentía, la moderación, la piedad y la libertad.

Para la formación en la virtud deben procurarse ambientes sanos en los que los niños y los jóvenes puedan ir creciendo y madurando en su humanidad. Estos ambientes implican que todo en la *polis* les hable de virtud y bondad, desde sus construcciones hasta las imágenes que los rodean.

Así los jóvenes, como si fueran habitantes de una región sana, extraerán provecho de todos, allí donde el flujo de las obras bellas excita sus ojos o sus oídos como una brisa

fresca que trae salud desde lugares salubres, y desde la tierna infancia los conduce insensiblemente hacia la afinidad, la amistad y la armonía con la belleza racional (*República*, 401c-d).

Si la finalidad del Estado es que sea “prudente, valeroso, templado y justo” (*República*, 427e), la finalidad de la educación será formar hombres que tengan las mismas virtudes.

3.3.5. Importancia de la música y la gimnasia en la educación

Afirma Platón en el libro III de la *República* que para la educación correcta de los jóvenes se necesita tanto la música como la gimnasia, pues ambas están encaminadas “para cuidar al alma” (410c) y ninguna de ellas por separado tienen resultados formativos satisfactorios, pues “los que practican la gimnasia de forma exclusiva se tornan más rudos de lo debido, y los que cultivan solo la música se vuelven más blandos de lo que les convendría” (410d). Por ello es que el Estado debe velar por una educación que procure un recto equilibrio entre ambas disciplinas, pues cuando estas están en armonía se educará a un hombre sabio y valiente; por el contrario, cuando no se armonicen, el resultado será un hombre rudo y cobarde.

Era imposible que Platón no se ocupara de las artes en su propuesta educativa. Durante mucho tiempo la influencia de los poetas en la cultura griega había sido determinante en su configuración, ya que ellos “habían moldeado las creencias religiosas

de Grecia y los hombres aún se volvían a ellos en busca de guía y apoyo, considerándolos árbitros de la conducta y de la verdad” (Grube 275). Por otro lado, la educación gimnástica no resultaba para nada extraña en la mentalidad ateniense de la época. Sí resulta original, en el pensamiento platónico, la insistencia en que la finalidad de la educación física no era el mero cultivo del cuerpo, sino que consistía en “hacer posible que el alma ejerza sus funciones sin estorbos” (Grube 357).

Afirma también el filósofo griego que la música es parte principal en la educación: “la educación musical es de suma importancia a causa de que el ritmo y la armonía son lo que más penetra en el interior del alma” (*República*, 401d). La música genera una sensibilidad hacia la belleza y, por ende, hacia el bien, ya que ambos están relacionados. En este sentido también reflexionó sobre la música en el *Timeo*:

Como tiene movimientos afines a las revoluciones que poseemos en nuestra alma, fue otorgada por las Musas al que se sirve de ellas con inteligencia, no para un placer irracional, como parece ser utilizada ahora, sino como aliada para ordenar la revolución disarmónica de nuestra alma y acordarla consigo misma (47d).

Una persona bien educada musicalmente “alabará las cosas hermosas, regocijándose con ellas, y acogiéndolas en su alma, se nutrirá de ellas hasta convertirse en un hombre de bien” (*República*, 401e). La profesora Andrea Lozano-Vásquez tiene su comentario relacionado con esto, diciendo:

Al estar en contacto con la obra hermosa y bien dispuesta, el alma, sin darse cuenta se inclina a amar e imitar aquellas mismas cosas con las que se emparenta.

Esto porque la música es la más apta (Rep. 401e6-7) para introducirse en el alma y anidar allí. En general, entonces, parece que la música condiciona las emociones, creando un ambiente propicio para el conocimiento de la belleza. (93)

Platón dirá:

Cuando los niños comienzan debidamente, gracias a la música introducen en sus juegos un afecto por el orden, y, al contrario de lo que acontecía con los otros a que aludíamos, este afecto por el orden los acompañará a todas partes y ayudará a crecer y a restablecer lo que quedaba del Estado anterior. (*República*, 425a)

El ritmo y la armonía generados por la música ayudan a que el ser humano madure estas capacidades y las acrecienta día a día.

Adicional a esta formación musical que motiva en el alma el “amor a lo bello” (*República*, 403c), la formación de los jóvenes debe complementarse con la educación por medio de la gimnasia. Quien se preocupa por tener un alma buena, armoniosa y dispuesta al bien, debe también esforzarse por tener un cuerpo lo mejor posible. El ejercicio físico ayuda a la salud y a la reciedumbre. El cuerpo debe estar preparado para las fatigas y para la exigencia.

Para Platón debe existir un complemento entre la educación musical y la educación gimnástica, pues:

Quienes practican gimnasia durante toda la vida, sin prestar atención a la música, están dispuestos anímicamente de un modo muy distinto al de quienes están

dispuestos de la forma inversa (...) a la rudeza y rigidez por un lado, y a la molicie y a la dulzura por el otro. (*República*, 410c-d)

Es importante señalar que, para el filósofo, ambas formas de educación buscan la formación y el cuidado del alma.

Resulta interesante evidenciar que ya existía una cierta visión integral de la educación del ser humano. De todas maneras queda muy claramente expresado que si solo se enfatiza la formación musical y lo que ello implica, muy probablemente la persona formada así será débil, blanda y holgazana, mientras que si solo se enfatiza en la formación en la gimnasia lo que se logrará es que la persona sea tosca, torpe y basta. Por ello afirmaba con pasión lo siguiente en la *República*:

Creo incluso poder decir que algún dios ha concedido a los seres humanos estas dos artes, la de la música y la de la gimnasia, con miras a estas dos cosas: la fogosidad y el ansia de saber. Por lo tanto, no con miras al cuerpo y al alma, excepto en forma accesorio, sino de modo que ambas alcancen un ajuste armonioso entre si, después de ponerse en tensión adecuadamente y adecuadamente relajarse, hasta llegar al punto más conveniente. (411e)

Por último, es fundamental señalar que esta formación en música y en gimnasia responde al ideal griego de la formación en la *kalokagathia*, es decir en la formación del ser humano, o del ciudadano griego, en la belleza y en el bien.

3.3.6. Importancia de la formación en el orden

La conciencia de la norma es algo fundamental para la vida en común y para el buen desarrollo de la sociedad. Es importante considerar que esta conciencia de respeto y de acatamiento de la ley no es algo que surge de la noche a la mañana, sino que debe ser inculcado desde la niñez.

Como hemos dicho desde el principio, debemos proveer a nuestros niños de juegos sujetos a normas; puesto que, si el juego se desenvuelve sin normas y los niños también, será imposible que de estos crezcan hombres esforzados y con afecto por el orden. (*República*, 425a)

Un niño que es educado en el respeto hacia las pequeñas normas, así sea las de los juegos, será un hombre que entienda la importancia de obedecer a la ley de su nación. De allí que Platón le dé tanta importancia a la educación en algunos preceptos básicos, que paradójicamente señala como olvidados en su tiempo, diciendo: “Que los más jóvenes callen frente a los más ancianos cuando corresponde, les cedan el asiento y permanezcan ellos de pie; el cuidado de sus padres, el pelo bien cortado, y lo mismo la ropa, el calzado y el porte del cuerpo en su conjunto” (*República*, 425b).

Platón considera que el Estado ideal debe ser edificado sobre hombres conscientes de obedecer las normas, no solo las escritas en las leyes positivas, sino también las que pueden ser descubiertas por cualquiera, podríamos decir, las que surgen de la naturaleza humana. Por esto afirma que es absurdo querer legislar sobre todos los asuntos de la vida en sociedad. Para el fundador de la Academia, existen cuestiones sobre las cuales resulta ingenuo legislar, pues, efectivamente, si no se aprendieron durante la época de la formación, poco se logra estableciendo leyes que lo determinen más adelante, ya que “no

sería digno aplicar tales prescripciones a la gente honesta, pues esta por sí misma descubrirá fácilmente la mayoría de las cosas sobre las que conviene legislar” (*República*, 425e).

El hombre no virtuoso necesita pasar su vida haciendo y redactando reglamentos sobre todo, pues creen que de esta manera se llega a la perfección, o por lo menos a la vida en comunidad un poco más ordenada. Acerca de los que creen que el orden se logra por la cantidad de normas dictadas y no por una correcta educación, dice Platón, no sin ironía:

No te enojés con tal tipo de gente, ya que es la más encantadora de toda, en cuanto legislan sobre minucias como las que hemos descrito hace un momento y las corrigen continuamente, en la creencia de que puede hallarse un límite a los fraudes que se cometen en los contratos y en las demás cosas que he mencionado; sin advertir que, de hecho, es como si se cortaran las cabezas de la Hidra.
(*República*, 426e)

Resulta evidente que para Platón el buen comportamiento no es algo que pueda ser impuesto desde fuera por medio de normas positivas, sino que debe ser el resultado de una buena educación, que a su vez logre generar, en quien es educado, el deseo de la virtud, del orden y de la vida buena en el Estado.

3.3.7. Educación de la mujer

Platón formula algunas ideas que para su época son sorprendentemente novedosas y revolucionarias. Una de ellas es la afirmación extraordinaria de que tanto el hombre como la mujer poseen la misma naturaleza y que, por tanto, se debe superar la diferencia tradicional de roles sociales entre ambos pues, no existiría una razón natural para mantener dicha separación.

Es importante recordar que, en Grecia, la mujer tenía la función exclusiva de administrar la casa, de procrear, así como de cuidar y criar a los hijos; por lo tanto estaba alejada de las actividades y de las funciones culturales, militares y políticas de la *polis*. Pese a esta idea generalizada, “en la *República*, fundándose en el hecho de que la esencia del hombre es idéntica tanto en el varón cuanto en la mujer, Platón considera injustificada esta separación radical de ambos papeles” (Reale 301).

Dicha idea lo lleva a expresar que ambos sexos “deben hacer todo en común, excepto que las tratemos a ellas como más débiles y a ellos como más fuertes” (*República*, 451e). Por esta razón, si ambos sexos poseen la misma naturaleza y pueden emplearse en las mismas actividades, ambos deberán recibir la misma formación y educación. Vale la pena mencionar que incluso la función de gobernante también podría recaer sobre las mujeres. En el libro VII de la *República*, cuando Glaucón felicita a Sócrates por haber descrito la función de los gobernantes, este lo complementa diciendo: “y a las gobernantes, Glaucón; pues no pienses que lo que he dicho vale para los hombres más que para las mujeres, al menos cuantas de ellas surjan como capaces por sus naturalezas” (540c).

Con respecto a la educación de las mujeres, Platón afirma también en la *República* que, ya que ambos sexos son iguales, “por consiguiente, también a las mujeres debe ofrecérseles la enseñanza de ambas artes [música y gimnasia], así como las que conciernen a la guerra, y debe tratárselas del mismo modo que a los hombres” (452a), y en el diálogo *Leyes* confirma esta idea afirmando: “también con respecto a las hembras, mi legislación prescribiría todo lo mismo que en relación con los varones, que es necesario que también las hembras se adiestren del mismo modo” (804d). Esta idea de igualdad se ve también respaldada en las *Leyes* cuando habla del magistrado encargado de la educación en la *polis* y dice que a él le corresponderá encargarse “de toda la educación de los varones y hembras” (765d).

La posición de Platón sobre la igualdad esencial de hombres y mujeres no ha pasado desapercibida ni ayer ni hoy. Vegetti dijo, refiriéndose al asunto, que: “Nos hallamos, como puede verse fácilmente, ante la declaración más radical de igualdad de derechos y de deberes entre los sexos que la antigüedad formulara jamás” (124) y Grube, con admiración y sin ahorrarse elogios, afirma:

Platón fue un apóstol de los derechos de las mujeres, en el sentido de que pretendía concederles igualdad de derechos políticos con los hombres, en la *República* y las *Leyes*. Su preparación y educación ha de ser la misma que la de los varones. Las mujeres han de ocupar todos los puestos políticos, incluso los más elevados, con tal de que sean idóneas para ello. (143)

3.3.8. El arte de educar y sus retos

Comenzando el libro VII de la *República*, Sócrates afirma: “compara nuestra naturaleza respecto de su educación y de su falta de educación con una experiencia como esta” (514a). A renglón seguido, comienza a narrar el muy conocido mito de la Caverna. En dicha alegoría, Platón quiere comparar la naturaleza humana, cuando está educada y cuando no lo está. Sobre el comienzo del libro VII, Jaeger hace una interesante interpretación del mito de la caverna.

Son pocos los que paran la atención en el primer párrafo del libro séptimo, que sirve de introducción al símil de la caverna y en el que Platón lo señala expresamente como una alegoría de la *paideia*. Para decirlo más exactamente, lo presenta como una alegoría de la naturaleza humana y de su actitud ante la cultura y la incultura, la *paideia* y la *apaideusia*. (695)

¿Cómo hacer que el alma humana pase de la *apaideusia* a la *paideia*? La función del educador se vuelve esencial. Quien ejerce la tarea de educar a los demás debe ser, como en el mito de caverna, alguien que ha tenido la experiencia de encontrarse con el ser, con la verdad, con el Sumo Bien; y por otro lado, debe ser alguien dispuesto a salir de sus comodidades para ayudar a los demás. Dicha ayuda implica “bajar” de nuevo a la caverna, enfrentar las dificultades que esto trae y ayudar a los demás a que su mirada deje de estar puesta en las sombras y “suban” hacia la luz.

No es fácil la misión del educador. Platón deja en claro que la labor de este tiene retos y dificultades: en el diálogo Sócrates se cuestiona acerca del éxito que tendría la acción del buen maestro, quien luego de haber salido de la caverna y contemplado la verdad, desciende de nuevo al interior de aquella y busca ayudar a sus antiguos compañeros. En efecto, dice:

¿No se expondría al ridículo y a que se dijera de él que, por haber subido hasta lo alto, se había estropeado los ojos, y que ni siquiera valdría la pena intentar marchar hacia arriba? Y si intentase desatarlos y conducirlos hacia la luz, ¿no lo matarían, si pudieran tenerlo en sus manos y matarlo? (*República*, 517a)

Quizá al afirmar esto traía a la memoria el triste final de Sócrates, su maestro, obligado a beber la cicuta por supuestamente “maleducar” a los jóvenes de la época.

La alegoría de la caverna termina con Sócrates afirmando que:

En el alma de cada uno hay el poder de aprender y el órgano para ello, y que, así como el ojo no puede volverse hacia la luz y dejar las tinieblas si no gira todo el cuerpo, del mismo modo hay que volverse desde lo que tiene génesis con toda el alma, hasta que llegue a ser capaz de soportar la contemplación de lo que es, y lo más luminosos de lo que es, que es lo que llamamos el Bien (*República*, 518c).

Con esta afirmación, se ponen de manifiesto dos planteamientos claves en el pensamiento platónico: primero, que existe en el ser humano la capacidad de aprender, ya que en el alma existe un “órgano” para ello; y segundo, que dicho aprendizaje consiste en

“contemplar lo que es”. Estas ideas iban en la dirección opuesta a lo sostenido por los sofistas, pues como hemos visto, ellos sustentaban que la verdad no existía. Para los sofistas no cabía la posibilidad de contemplar lo que es, por un lado, porque no existía, y por otro lado, porque al ser humano le era imposible conocer. Por lo tanto, si no existía la verdad y si el ser era algo que no se podía contemplar ni conocer, tampoco tenía sentido la preocupación y la reflexión acerca de la importancia del “órgano” que el ser humano posee para conocer la realidad. No sobra decir que todas estas afirmaciones de Platón recobran mucha validez en este tiempo de la tardomodernidad.

Unido al planteamiento anterior, Platón concluye que:

Por consiguiente, la educación sería el arte de volver este órgano del alma del modo más fácil y eficaz en que puede ser vuelto, mas no como si le infundiera la vista, puesto que ya la posee, sino, en caso de que se lo haya girado incorrectamente y no mire adonde debe, posibilitando la corrección. (*República*, 518d)

La educación es, pues, un arte en el cual, quien tiene la responsabilidad de educar, debe sobre todo acompañar a quien educa. Su función no es llenar la *tabula rasa* de contenidos y conceptos, sino ayudar a que el “órgano del alma” pueda girarse hacia la contemplación de la verdad.

También en el diálogo el *Fedro* podemos encontrar algunas pistas importantes acerca el arte de educar. A pesar de vivir en una época en la cual los sofistas estaban de

moda y, con ellos, la renuncia a la verdad y la valoración del discurso bien escrito y que convencía sin importar su relación con la realidad. Platón, en una batalla contracultural, se esfuerza por evidenciar que el ser humano tiene la capacidad de encontrarse con la realidad, con “las cosas justas, bellas y buenas” (276c). Platón considera la importancia de ver “la verdad de aquello sobre lo que se habla o escribe”, de “ser capaz de definir cada cosa en sí”, así como de “conocer a fondo la naturaleza del alma” (277b). Quizá esta sea una de las grandes lecciones del filósofo griego que nuestro tiempo más debe aprender. Quizá sea la irrenunciable búsqueda de la verdad la que nos recuerde a los maestros de hoy que, en medio de tantos “ires y venires”, de tantos avances tecnológicos, el arte de educar, y que lo más esencial de nuestra labor siga siendo “escribir con ciencia en el alma del que aprende” (276a).

Las recomendaciones que Platón ofrecía en el *Fedro* y las reglas que da para los que pretenden escribir discursos, son también muy aplicables a la labor del maestro, que tiene como misión la “guía de almas”; por ello, con Reale podemos afirmar acerca del verdadero maestro que:

Deberá conocer no solamente la esencia de la cosa acerca de la que quiere hablar, sino también la naturaleza del alma y de sus varias formas, y deberá construir sus discursos en función de las capacidades de recibirlos por parte de los tipos particulares de almas a las cuales pretende dirigirlos. (112)

3.3.9. Plan de formación del perfecto hombre de Estado

Es muy importante tener siempre en consideración que el asunto de la educación planteado por Platón en la *República* es, fundamentalmente, un plan para formar a los guardianes y a los gobernantes. Son estos los que tienen la función de conducir al Estado por el camino de la virtud, son estos quienes tienen la responsabilidad de guiar al Estado.

No podemos olvidar que, para Platón, la *polis* estaba enferma. Vegetti lo explica diciendo que:

La propia empresa de la civilización griega por entero, culminada en la experiencia ateniense, de construir una comunidad política, la *polis*, homogénea en su seno, carente de conflictos, capaz de representar el espacio primordial de identificación y de reconocimiento del individuo ante sí mismo como “ciudadano”, al margen de las diversas pertenencias de clase y de clan familiar, una empresa tal parecía abocada al fracaso. (102)

Ante la enfermedad y el fracaso de la *polis*, se necesitaban personas capaces de hacer algo para ayudarla. Se requería de médicos capaces de ayudar a su curación, capaces de curarla. La cuestión es que la clase política, llamada a guiar a la ciudad, habían fracasado en su intento. De hecho, ellos eran los directos responsables de la enfermedad de la ciudad y, por consiguiente, estaban desautorizados para hacer algo al respecto. Los médicos llamados a la curación de la ciudad eran nuevos hombres, llamados a liderar y a gobernar la *polis*, pero fundamentalmente convocados por sus dotes para ser filósofos. Surge de esta manera el mito del Rey – Filósofo, tan conocido y fundamental en la

filosofía política platónica. Para Platón no cabía la menor duda que el filósofo debía guiar la ciudad o, por lo menos, que el gobernante debía convertirse en filósofo.

Para estos hombres (y mujeres) Platón plantea un camino que (como en el mito de la caverna) les permitirá ascender hacia la luz. Por eso se examina y se proponen los estudios que tienen la capacidad de hacer, que quien va a tener la función de gobernar la *polis* pueda “ascender” hasta la filosofía.

La educación del nuevo grupo de gobernantes debía componerse –según la tradición griega- de una preparación atlética adecuada para asegurar la armonía de los cuerpos, por un lado, y, por el otro, de una asimilación literaria y musical, para educar el alma. (Vegetti 110)

Gracias a este plan que se propone “el órgano del alma de cada hombre se purifica y resucita cuando está agonizante y cegado por las demás ocupaciones, siendo un órgano que vale más conservarlo que a diez mil ojos, ya que solo con él se ve la verdad” (*República*, 527e). Dicho camino se plantea en el libro VII de la *República*: primero se recuerda la importancia de la educación por medio de la *Gimnasia y de la Música* (521e), que deben ser inseparables para la mejor educación. Dice Grube al respecto que, para Platón:

Tanto la *mousiké* como la gimnasia son necesarias para la educación y que ambas tienen como objeto el bienestar del alma. Ninguna de ellas por separado conduce a un resultado satisfactorio: la gimnasia sola hace al hombre rudo y fogoso, y la *mousiké* sola le hace demasiado blando. (358)

Luego se plantea la enseñanza de los *Números y el Cálculo* (522e-526c) que constituyen una introducción a la filosofía.

La ciencia de los números, en su sentido más amplio, constituye la auténtica raíz de todo pensamiento científico, así como de todas las artes prácticas: pues, como dice Platón, si no somos capaces de distinguir la unidad de la pluralidad, como nos será posible en absoluto pensar ni, incluso, actuar. (Grube 360)

Después de la aritmética, se establece la necesidad del estudio de la *Geometría*; su importancia radica en que apunta

Al conocimiento de lo que es siempre, no de algo que en algún momento nace y en algún momento perece (...) se trata de algo que atrae al alma hacia la verdad y que produce que el pensamiento del filósofo dirija hacia arriba lo que en el presente se dirige indebidamente hacia abajo. (*República*, 527b)

Luego de la geometría se debe estudiar *Astronomía*, pues “tener buena percepción de las estaciones corresponde no solo a la agricultura y a la navegación, sino también no menos al oficio de jefe militar”(527d); por último, se debe enseñar la *Dialéctica*, que es el coronamiento y colmo de las demás ciencias, pues consiste, fundamentalmente, en la capacidad de captar las ideas y de pensar lógicamente, además de ayudar a lograr que el contenido de nuestro pensamiento corresponda a la realidad, es decir, ayuda a encontrar la verdad.

Después de esta larga y dispendiosa preparación en gimnasia, música, aritmética, geometría, astronomía y dialéctica, el ateniense está preparado para asumir los puestos de mando político-militar que tenía el deber de asumir.

El plan de formación mencionado, que el llamado a gobernar la *polis* tenía que seguir para acceder a la filosofía, estaba organizado y estructurado por edades y épocas de madurez, así: De los 17 a los 20 años, será un momento adecuado para la gimnasia obligatoria, y durante este tiempo no vale la pena invertir en el estudio, pues “la fatiga y el sueño son enemigos del estudio” (*República*, 537b); después de este tiempo, de los 20 a los 30 años, se centrará el estudio en las ciencias (números, cálculo, geometría y astronomía), y solo a partir de los 30 años y hasta los 35, se está preparado para abordar el estudio de la dialéctica. Sobre esto afirma Platón que:

Una importante precaución consiste en no dejarles gustar de ella cuando son jóvenes; pienso, en efecto, que no se te habrá escapado que los jovencitos, cuando gustan por primera vez las discusiones, las practican indebidamente convirtiéndolas en juegos, e imitando a los que los han refutado a ellos refutan a otros, gozando como cachorros en tironear y dar dentelladas con argumentos a los que en cualquier momento se les acercan. (*República*, 539b)

Esta precaución va totalmente acorde con el pensamiento platónico acerca de los jóvenes. Dice Platón que “cuando refutan a muchos y por muchos son refutados, rápidamente se precipitan en el escepticismo respecto de los que antes creían, la

consecuencia es que tanto ellos mismos como la filosofía en su conjunto caen en el descrédito ante los demás” (*República*, 539c).

3.3.10. Importancia de la ciudad en la formación del hombre

Para el griego la *polis* es el centro de toda su vida. Werner Jaeger, en su célebre *Paideia*, afirma que “la *polis* es el marco social para la historia de la cultura helénica” (85). No puede entenderse la vida de un ciudadano de la Hélade, sin referencia a la *polis* a la cual pertenece. Por esta razón es imposible entender la labor educativa planteada por Platón sin hacer referencia a la ciudad. Para los griegos, el objetivo último del gobierno se encuentra en el bienestar moral de los ciudadanos, por ello la preocupación de la ciudad toda por formar a todos “no debía sonar a algo extraño para los habitantes de una ciudad-estado que era el foco de la vida religiosa social y artística, así como de la vida política” (Grube 400).

Lo primero que se debe tener en cuenta es que la educación no consistía en una labor individual o privada, sino que la educación era una empresa colectiva que le correspondía a todos los miembros de la *polis*: todo ciudadano griego tenía el deber de corregir al niño que veía actuando mal. La responsabilidad de educar a los jóvenes era de todos, por ello Platón afirmaba que “cualquiera de los atenienses bellos y buenos con se que encuentre, sin excepción, lo harán un hombre mejor –siempre que les haga caso- que los sofistas” (*Menón*, 93e).

La educación era una labor que la ciudad entera debía gestionar, pues una *polis* justa tenía el poder de cambiar el alma del hombre, de ayudarla a vivir la areté. En síntesis:

Toda educación es, según él, función de la comunidad, lo mismo si se halla reglamentada por el estado que si actúa “libremente”, y, consecuente con su criterio de que la verdadera educación solo puede realizarse dentro de un estado perfecto, lo que le lleva a erigir en el pensamiento este tipo de estado como marco indispensable para la mejor educación, no importa los defectos de la educación existente a los educadores, sino a la colectividad. (Jaeger 667)

El Estado y la sociedad tienen la responsabilidad y la gran influencia de educar a los hombres. Por ello, la educación perfecta supone, en primer lugar, la búsqueda de una sociedad perfecta, de una sociedad justa (ciertamente es lo que hace en la *República*). Se forma de esta manera un “círculo virtuoso”, pues, a su vez, el hombre justo, pondrá de su parte para conseguir una ciudad justa; “cada hombre, dependiendo de su naturaleza y en virtud de una correcta educación, es capaz tanto de desempeñar su papel social y construir así la ciudad justa como de construir su propia felicidad” (Lozano-Vásquez 90).

4. EDUCAR AL BUEN CIUDADANO

A pesar de los casi veinticuatro siglos de diferencia que nos separan de Platón y de su tiempo, es posible afirmar que varios de los retos a los que se enfrentó el filósofo griego en la Atenas del siglo IV a. C, tienen alguna similitud y rasgos parecidos a los que nos enfrentamos los educadores de hoy. En este capítulo nos ocuparemos de reflexionar acerca de los desafíos que enfrenta la educación durante los primeros años del siglo XXI, teniendo en cuenta que la formación de la persona y de las nuevas generaciones es una de las labores más importantes que el ser humano emprende.

Creemos que el análisis y el estudio del contexto en el que nos encontramos nos permitirán aportar en la realización de un completo diagnóstico de la realidad actual; este debe convertirse en el punto de partida para refrescar y, en algunos casos, ayudarnos a recuperar la conciencia acerca de los fines últimos de la educación de la persona.

4.1. DESAFÍOS DEL MUNDO ACTUAL

Al inicio de este nuevo siglo, constatamos numerosos signos de esperanza en el mundo y nos topamos con diversos adelantos en múltiples campos del conocimiento. Mucho se ha avanzado en asuntos que contribuyen al bienestar y la mejora de la vida de los hombres y mujeres de nuestro tiempo: en la ciencia, en el ámbito de la salud, de las comunicaciones, de la infraestructura, de la educación, etcétera; sin embargo, también

comprobamos, con inquietud, que siguen presentes y, más aún, se han agravado, algunos rasgos que suscitan preocupación.

Es obvio que el primer paso para resolver un problema es reconocerlo, por ello, tomar conciencia de los problemas del mundo actual, de sus características y de los desafíos a los que nos enfrentamos, que muchas veces constituyen verdaderos atentados contra la dignidad del ser humano y ponen en riesgo su realización personal y comunitaria, no solo es una tarea muy necesaria, es una responsabilidad ineludible. Querer educar a la persona, sin detenernos a realizar un análisis de la sociedad actual, y más aún, sin una reflexión crítica, será no solo irresponsable, sino que hará menos fecunda la misión y la responsabilidad que, como educadores, tenemos para con las personas que esperan respuestas para sus vidas.

Por otro lado, es importante señalar que tener una visión crítica del mundo y de los influjos de la llamada anticultura de muerte no puede, de ninguna manera, hacernos caer en negativismos o desesperanzas. Señalar los obstáculos y las dificultades no puede ser una excusa para el pesimismo. Debemos acercarnos con una visión que nos permita vivir siempre el realismo de la esperanza: realismo, porque nos aleja tanto de una visión rosa y romántica del mundo y del hombre, como también del pesimismo aplastante que no encuentra ninguna salida; y, de la esperanza, porque sabemos que este mundo nuestro puede cambiar y puede ser mejor, porque sabemos que el ser humano es capaz de encontrarse a sí mismo, de captar la realidad y de poner los medios que están a su alcance para ayudar a superar la situación actual.

El deseo de apostar por la formación del ciudadano en la crisis de Atenas del siglo IV a. C. así como la búsqueda de una educación que respondiera a las necesidades del tiempo en que vivía, impulsaron a Platón a la reflexión y a la búsqueda de una verdadera educación de los jóvenes de su tiempo. La conciencia de la crisis de su querida *polis* no llevaron al discípulo de Sócrates a una actitud derrotista ni resignada; por el contrario, fueron el acicate que lo movió a plantear respuestas de fondo, que influyeron no solo en su época, sino que todavía hoy siguen generando numerosas reflexiones.

En el capítulo anterior señalamos algunas de las características de la crisis de Atenas en el tiempo de Platón. Vamos ahora, entonces, a enumerar algunas de las características del mundo actual. Habíamos dicho que la crisis de la *polis* fue uno de los estímulos que movió al filósofo griego a plantear salidas y posibles soluciones. Creemos que la enumeración de los aspectos de la sociedad actual, que se presentan como asuntos y retos que debemos solucionar, debe también convertirse en un incentivo para buscar soluciones de raíz.

Dicha enumeración no pretende ser un análisis exhaustivo ni concluyente, tampoco busca agotar todas las miradas sobre las características o los desafíos a los que nos enfrentamos en los comienzos del siglo XXI. Constituye sí, un punto de partida para generar el diálogo y la reflexión.

4.1.1. Agnosticismo funcional

Hace algunos años el ateísmo era una corriente que abundaba en las universidades y en muchos círculos de pensamiento. Una opción o una moda también en muchos de los jóvenes de los años 60 y 70 del siglo XX. Sin embargo, en el último tiempo, el tema acerca de Dios ha adquirido otros visos. Desde hace algún tiempo se hace más común encontrarnos con pocas personas y con pocos intelectuales relevantes que se declaren ateos militantes.

Algunos pensadores contemporáneos sostienen que una de las características que más distinguen a nuestra época y que identifican a la sociedad actual es el llamado “agnosticismo funcional”. Sin lugar a dudas, este concepto busca expresar una situación de ruptura del hombre con Dios que, sin embargo, ya no consiste en la negación directa y discursiva en la que se esgrimen argumentos para demostrar que no puede existir ningún ser superior. El agnosticismo funcional no se preocupa por argüir, debido a que, justamente, consiste en la prescindencia y banalización cotidiana de Dios, en su marginación fáctica y efectiva de la vida personal, de la cultura y de sus manifestaciones. Julio Terán Dutari afirma:

En este nivel práctico, el agnosticismo funcional puede ser un título adecuado para aquella mentalidad que no pretende polemizar contra la religión, el teísmo o la moral, ni siquiera negarlos, pero –admitiéndolos como simples hechos históricos o datos culturales y sociales– los enfrenta desde un horizonte relativista, sin ninguna vinculación con una verdad absoluta, ni con valores esenciales y permanentes; en

definitiva, no admite ninguna trascendencia fuera del hombre mismo, y, por cierto, del hombre considerado en manera psicologista, historicista y sociologizante.

(100)

Las consecuencias de este fenómeno son muy evidentes. Su fuerza difusiva, afirmada en el relativismo, como lo señalaba Terán Dutari, hace que cada vez se convierta en algo más común. Dicha fuerza radica, en buena parte, en su capacidad de pasar desapercibido. Funciona como una especie de “ateísmo práctico”. Podemos afirmar que este agnosticismo funcional hecho “cultura” y plasmado en sus manifestaciones, se ha convertido en el medio ambiente en el cual habita la persona humana en la sociedad actual.

Es importante tener en cuenta que el asunto acerca de Dios no fue ajeno para el pensamiento griego ni para Platón, quien tenía la meta de plantear un programa de formación para los ciudadanos de su tiempo. La reflexión sobre los dioses no fue un tema secundario para ellos, por lo cual es posible afirmar que, en la filosofía platónica, no hay posiciones antagónicas entre la religión y la filosofía. En Platón es muy claro que al hablar de los dioses, las personas debían tener cuidado y reverencia para no transmitir sobre ellos ideas confusas y enseñar lo que no eran. De hecho, su principal oposición con los poetas de su tiempo consistía en que, “representan mal con el lenguaje los dioses y los héroes, tal como un pintor que no pinta retratos semejantes a los que se ha propuesto pintar” (*República*, 377e). En el pensamiento de Platón no había cabida al agnosticismo, pues, para él, Dios era un ser bueno. Por tanto:

No podría ser la causa de todo, como dice la mayoría de la gente; sería solo causante de unas pocas cosas que acontecen a los hombres, pero inocente de la mayor parte de ellas. En efecto, las cosas buenas que nos suceden son muchas menos que las malas, y si de las buenas no debe haber otra causa que el dios, de las malas debe buscarse otra causa. (Platón, 379c).

4.1.2. Subjetivismo y relativismo

Dentro de esta sociedad “agnóstica funcional”, que se basa en una ideología permisiva e individualista, el subjetivismo y el relativismo se presentan como las formas correctas, y en muchos ambientes intelectuales, como las únicas maneras de aproximarse adecuadamente a la realidad.

El subjetivismo, que plantea la exaltación de la dimensión subjetiva de cada individuo como el único aspecto que tiene relevancia a la hora de acercarse a la realidad; así también la imbatibilidad del propio parecer, del querer personal, de la propia opinión y del gusto o disgusto personal, que lleva a que lo real y lo verdadero se equiparen exclusivamente con lo que al sujeto le parece o con lo que le gusta en un momento determinado y, por esto, en última instancia, con lo arbitrario. Como se puede ver, el problema no consiste en lo “subjetivo”, que es inherente al ser humano y que evidentemente siempre será importante a la hora de llegar al conocimiento, sino que la distorsión se encuentra en la degradación de lo subjetivo. Por ello se denomina subjetivismo.

Por otro lado, para el pensamiento relativista dejan de existir las verdades objetivas y permanentes, aquellas que no dependen de tal o cual opinión, o de quien tenga más fuerza, sino que se basan en la realidad, en lo que es. En la cultura que exalta el relativismo como valor absoluto (que en sí mismo resulta una contradicción), todo se torna relativo y deja de existir realidad objetiva alguna; por tanto, todo se convierte en subjetivo y volátil, todo se vuelve un mero punto de vista, todo se transforma en *doxa* u opinión, y más peligroso aún, en la cultura relativista lo que termina valiendo más, lo que prima sobre los demás, es la opinión y el punto de vista del más fuerte y del que más capacidad tenga para influir (así sea mediante la manipulación). Parece que la manera relativista y subjetivista de aproximarse a la realidad, es decir, la posición de Trasímaco (el interlocutor de Sócrates en el primer libro de la *República*) ha sido la que al final se ha impuesto: “que en todos los Estados es justo lo mismo. Lo que conviene al gobierno establecido, que es sin duda el que tiene la fuerza, de modo tal que para quien razone correctamente, es justo lo mismo en todos lados, lo que conviene al más fuerte” (*República*, 339a). De ahí que varios se refieran al relativismo actual como *La gran dictadura* (Barrio 2011), o como *La nueva tiranía* (De Prada 2009).

No puede pasar desapercibida una característica que define muy bien lo que el relativismo es: una forma de violencia contra la razón. Como agudamente lo señala José María Barrio:

Es una forma de pereza mental que constituye la más grave amenaza contra la cultura humana, dado que para un ser racional el modo propio de crecer –de

cultivarse— es desarrollar su facultad racional, ampliar en extensión e intensidad su capacidad de hacerse cargo de la realidad y, en diálogo con ella, de sí mismo. (11)

Es oportuno afirmar y llamar la atención sobre un punto que no puede pasar desapercibido: que la visión relativista actual es una fiel copia de la posición relativista de los sofistas, a los que siglos atrás se habían enfrentado Sócrates y Platón. El nihilismo de *Gorgias* y el relativismo de Protágoras fueron un reto para el pensamiento platónico. Sobre este asunto, Mario Vegetti afirma con mucha precisión que, tanto *Gorgias* y Protágoras:

En el plano del conocimiento, coincidían en sostener la imposibilidad de un saber objetiva e universalmente válido, capaz de describir con arreglo a la verdad el estado del mundo más allá de las creencias y las opiniones subjetivas. En el plano ético-político, abandonaban las normas de la justicia al arbitrio de las decisiones conflictivas de individuos y grupos, negando la existencia de criterios autónomos de referencia que permitiesen valorar la justicia de tales decisiones (con independencia de la conveniencia de quien las tomara). (Vegetti, 61)

Como se evidencia, las posturas relativistas no son nuevas; por el contrario, el pensamiento sofista tiene la gran capacidad de ir mutando y reapareciendo época tras época, debajo de diversos postulados que siempre suelen afirmar lo mismo: que no existe la realidad, que el ser humano no puede conocer lo real y que si el hombre lo llegara a conocer, tal conocimiento sería intransmisible a los demás por medio del lenguaje.

4.1.3. Cultura de muerte y dimisión de lo humano

Decía el papa Juan Pablo II, en el discurso inaugural de la tercera Conferencia General del Episcopado Latinoamericano en Puebla (México), una muy acertada visión de la sociedad contemporánea, afirmando que:

Quizás una de las más vistosas debilidades de la civilización actual esté en una inadecuada visión del hombre. La nuestra es, sin duda, la época en que más se ha escrito y hablado sobre el hombre, la época de los humanismos y del antropocentrismo. Sin embargo, paradójicamente, es también, la época de las más hondas angustias del hombre respecto a su identidad y destino, del rebajamiento del hombre a niveles antes insospechados, época de valores humanos conculcados como jamás lo fueron antes. (I.9)

La claridad del mensaje de san Juan Pablo II es más que elocuente. Vivimos en una cultura que aunque aparentemente se preocupa por el hombre, en la práctica lo que ocurre es que continuamente se opone y renuncia a lo humano, debido a lo cual, se vuelve una cultura, o mejor, una “anticultura de muerte”, como también la llamó el mismo Papa, en la cual la cosificación del ser humano se convierte en uno de sus rasgos más característicos.

Los ecos del pensamiento sofista, al que se enfrentó Platón, no pueden pasar desapercibidos en la contemporánea dimisión de lo humano. El pensamiento de Protágoras de Abdera, y sobre todo su tesis principal: “El hombre es la medida de todas

las cosas”; esto tiene consecuencias no solo en el plano epistemológico, sino sobre todo en el plano ético–político: si el hombre es medida de todo, de lo verdadero y de lo falso, de lo bueno y de lo malo, de lo correcto o lo incorrecto, de lo justo y de lo injusto, llega un momento en el que el sujeto plural, las mayorías, serán las que determinen los valores sociales y se constituyan como criterio definitivo del bien y del mal. Frente a esta situación, reflexionaba Platón, viendo cómo se puede llegar a equiparar consenso con verdad.

Tanto en lo justo y lo injusto, como en lo piadoso y en lo impío, están dispuestos a afirmar que nada de esto tiene por naturaleza una realidad propia, sino que la opinión de una comunidad se hace verdadera en el momento en que esta se lo parece y durante el tiempo que se lo parece. (*Teeteto*, 172b)

Un rasgo de nuestro tiempo es que, en la opinión de muchos, existe un eclipse, o más bien, un oscurecimiento de la verdad ontológica del ser. Hoy se niega cualquier referencia a la naturaleza o a la esencia de las cosas y, por esta razón, como terrible corolario, se niega la existencia de la naturaleza humana, con las consecuencias que de esta visión antropológica se desprenden. No es exagerado decir que cuando se niega la existencia de la naturaleza humana, tarde o temprano, se atenta contra la persona, se coacta su libertad o se la desprecia; de manera que la humanidad comienza a percibir la presencia de diversos rasgos de barbarie e inhumanidad. Las crueldades de los regímenes comunistas y del nazismo constituyen un triste ejemplo de ello; también, una muestra clara de la dimisión de lo humano son las racionalizaciones jurídicas contra la vida humana, tan presentes en nuestros días. El aborto, la eutanasia, la eugenesia, el racismo y

la discriminación de las personas por razón de su sexo, color de piel, nacionalidad o religión, son claros ejemplos de los atentados actuales contra el ser humano, contra su dignidad y sus derechos fundamentales.

4.1.4. Sociedad consumista y cultura del descarte

Aunque se habla cotidianamente sobre la necesidad de un orden justo y equitativo entre las naciones y entre los hombres, constatamos que las desigualdades cada vez son mayores y aumentan día a día. La economía de consumo superfluo y de producción innecesaria va degradando al ser humano y conduciéndolo a la masificación y, por otro lado, va convirtiéndose en una economía de la exclusión y de la inequidad. Desde muchos sectores de la sociedad se llama, constantemente, a la conciencia frente a este tipo de economía y se denuncia el hecho que no sea noticia que una persona en situación de calle muera de frío, pero que si lo sea el hecho que la bolsa baje un punto.

No es difícil constatar que el modelo de sociedad del siglo XXI se basa en un consumismo hedonista fundado en la búsqueda desenfrenada de placer sin límites morales, en donde el único límite lo constituye el poder del dinero. El consumismo va ligado a una sociedad permisiva, sin sólidos marcos morales, y de la cual ha sido excluida cualquier referencia objetiva a la realidad. Victoria Camps con mucho acierto afirmaba del consumismo que este “no solo no es capaz de resolver las condiciones más trágicas de la existencia humana –la muerte, el sufrimiento, la soledad– sino que aumenta la distancia entre pobres y ricos” (90).

En sus bosquejos sobre el mejor modelo de Estado, Platón señalaba que uno de los factores que podía corromper a los ciudadanos que lo conformaban estaba en la riqueza, pues esta “produce el libertinaje, la pereza y el afán de novedades” (*República*, 422a). No le faltaba razón al filósofo griego, quien también advertía sobre las situaciones a las que podía conducir la pobreza, pues “genera servilismo y la vileza, además del afán de cambios” (422a). De ahí que el Estado deba buscar siempre el bienestar de todos sus ciudadanos por igual y alejarse de la ligereza y superficialidad que están ligadas al consumismo.

En medio de esta cultura consumista aparece como característica muy particular la rapidez con que las cosas “pasan de moda”. La lógica actual es la lógica de lo efímero, de lo pasajero, del usar y botar. La capacidad de durar ya no constituye una ventaja para los productos, por el contrario, en la mentalidad de las personas ha ido ganando espacio el hecho de que las cosas solo sirven y son útiles únicamente por un momento determinado. Zygmunt Bauman describe muy bien esta situación, afirmando que “la alegría de deshacerse de las cosas, de descartarlas, de arrojarlas al cubo de la basura, es la verdadera pasión de nuestro mundo” (29).

Dicha forma de pensar adquiere visos de gravedad cuando el objeto de aplicación pasa a ser el mismo ser humano, su dignidad y sus relaciones. Podemos afirmar que el modelo actual de sociedad tiene un factor altamente deshumanizante y que atenta estructuralmente contra la dignidad de la persona porque ha terminado por considerar al

ser humano como “algo” que es posible desechar, como un bien de consumo, que se puede usar y luego tirar; como algo que puede ser descartado cuando pierde su utilidad.

En esta “cultura del descarte” no solo las cosas, sino también las personas son valoradas no por su dignidad, sino por su rendimiento y beneficio. De igual manera los vínculos humanos pasan también a ser medidos por el mismo rasero, de ahí que los demás, en el momento en que hayan terminado su “vida útil”, ya sean compañeros de trabajo, amigos, novios o incluso cónyuges, podrán ser dejados a un lado.

4.1.5. Liberalismo y globalización

La ideología del liberalismo constituye uno de los fundamentos sobre los cuales se apoya la sociedad actual. Esta corriente se basa en la hegemonía del individuo que se encuentra en competencia con la sociedad y se constituye como una ideología, con rasgos marcadamente egoístas e individualistas, que, entre otras cosas, defiende la autonomía absoluta de los mercados y de la especulación financiera; se olvida del hombre concreto, de aquel que vive, sufre y que tiene hambre, del hombre que trabaja, que busca divertirse, que tiene anhelos profundos de felicidad, de realización y de encuentro con el otro. Parece que lo más importante para el liberalismo se encuentra en el confort, en el gusto y disgusto, en el exclusivo bienestar personal, así como la propia comodidad y prosperidad económica. Todo esto sin darle importancia al otro.

Esta doctrina, plasmada en el mundo económico, se traduce, con no poca frecuencia, en injusticia, en pobreza y desigualdad, y es que mientras las ganancias de unos pocos crecen exponencialmente, las de la mayoría se quedan cada vez más lejos del bienestar de esa minoría. Se trata, pues, de una ideología que tiene una visión mutilada y mutiladora de la persona humana.

El liberalismo radical es también fundamentalmente agnóstico, lo que lleva a que la moral sea algo “de cada uno”, de carácter privado y absolutamente autónomo. No existe en el liberalismo un sistema moral sólido, y la ética no solo depende del capricho y del gusto de la mayoría, sino que además suele ser menospreciada.

En dicha ideología se diviniza el concepto de “libertad”, pero claramente mal entendida. La libertad, en el liberalismo, se entiende como el “hacer lo que me dé la gana” o “lo que me gusta” o “lo que me haga sentir bien” y deja de ser una adecuada y correcta opción por el bien que responde a mi naturaleza humana.

Hasta hace algunos años, este modelo de vida, de entender al ser humano y la vida social y económica, reñía con otro tan o quizá más equivocado en su aproximación al ser humano: el marxismo. Sin embargo, después del derrumbamiento de la ideología comunista, el modelo triunfante, el liberal occidental, ha comenzado a universalizarse acríticamente.

El fenómeno de globalización no solo se da en el campo económico sino que va abarcando toda la cultura. Tal proceso de homogeneización, que no siempre es aséptico, trae consigo un reto a la identidad personal y a las tradiciones y culturas de los pueblos. No se puede ignorar que la globalización, con su carga de ambigüedad, conlleva el peligro de cierta hegemonía cultural y económica que puede incidir gravemente sobre pueblos menos desarrollados y dependientes.

Este fenómeno de globalización y homogeneización se ve hoy acrecentado y acelerado por los medios de comunicación, así como también por las nuevas tecnologías, cuyo rápido desarrollo ha alentado en muchos casos a una “ideología del progreso”, que desconoce el valor instrumental de lo técnico, como si la tecnología, por si sola, pudiera resolver los inmensos problemas de la sociedad.

4.1.6. La desintegración familiar

La familia viene sufriendo una intensa crisis desde hace ya un buen tiempo. “En el mundo de la modernidad líquida, la solidez de las cosas, como ocurre con la solidez de los vínculos humanos, se interpreta como una amenaza” (Bauman 28). La identidad familiar sufre un saqueo sistemático que busca la disociación entre la familia y el amor conyugal, de la vida concreta de la familia y la pareja.

Etiquetas como “familia reconstruida”, “familia monoparental”, “familia disfuncional”, no son solamente manifestaciones e intentos de categorizar una creciente

realidad cultural, sino que constituyen, en el fondo, la aceptación de tales situaciones como normales y, en muchos casos, como las “ideales”.

La actual ideología, que podríamos catalogar como anti familia, no solo afecta la identidad propia de esta institución, fundamento de la sociedad, que se basa en la unión indisoluble de un hombre y una mujer, sino que impacta directamente en el desarrollo de los niños y jóvenes de nuestro tiempo.

La legislación arbitraria contra la familia, de la cual somos testigos: matrimonios entre personas del mismo sexo y el derecho de adopción de hijos por parejas conformadas de esta manera, son tan solo una muestra de la orquestada confabulación contra la institución familiar. Poco a poco la familia, basada en la unión de un hombre y una mujer, va convirtiéndose en algo extraño, en lo raro y en lo poco común. De nuevo las palabras de Platón en el *Teeteto* se aplican en nuestra sociedad, en la cual “lo honesto y lo deshonesto, lo justo y lo injusto, lo piadoso y lo impío, y cuanto cada ciudad determine y considere legal es así en verdad para ella” (172a). De esta manera, la institución familiar deja de estar afirmada sobre bases que poseen algún grado de objetividad y pasa a ser una entidad que puede ser manipulada, determinada y acomodada a los gustos de cada época, en las que siempre existirán algunos “intérpretes calificados”, o en terminología orweliana, algunos “más iguales que otros”.

Además de todas las realidades anteriormente enumeradas, no podemos dejar de señalar que el terrible flagelo de la pobreza, la plaga de las drogas, la guerra y las

amenazas terroristas, que son también rasgos muy marcantes y desafíos urgentes de nuestra sociedad actual.

4.2. LA REALIDAD JUVENIL Y SUS RETOS

Las características que se han enumerado, muchas de ellas con rasgos deshumanizantes, repercuten directamente en los jóvenes de nuestro tiempo. Los impactos del agnosticismo funcional, del relativismo o de la crisis familiar, inciden directamente en la vida y en la manera de pensar y de aproximarse a la realidad de los niños y jóvenes a quienes buscamos educar. Dichos desafíos hay que tenerlos siempre en cuenta a la hora de querer entender qué le pasa a los jóvenes que están en nuestras escuelas y universidades, a quienes queremos y tenemos el reto de formar como personas integrales, libres y comprometidos con la construcción de una sociedad justa, solidaria y reconciliada.

En el libro IV de la *República*, en el diálogo con Adimanto, Sócrates expresa algunas de las características que veía en los jóvenes de su época y señala las buenas costumbres que habían perdido con respecto a las generaciones anteriores. Entre los preceptos que Platón señala como perdidos por los jóvenes de su tiempo están: “que los más jóvenes callen frente a los más ancianos cuando corresponde, les cedan el asiento y permanezcan ellos de pie; el cuidado de sus padres, el pelo bien cortado, y lo mismo la ropa, el calzado y el porte del cuerpo en su conjunto, etcétera” (425b). También para Platón era evidente que las características que marcaron su momento influirían en las nuevas generaciones.

El gran educador Alfonso López Quintás sostiene con acierto que:

La primera tarea del educador es conocer de cerca a los destinatarios de sus afanes pedagógicos: la situación en que se hallan, los problemas que los acosan, los horizontes de todo orden que envuelven su actividad y orientan sus anhelos y afanes. Problema bien planteado es problema medio resuelto. El problema de educar a una persona o a un pueblo queda en buena medida dominado si tenemos una visión profunda de las circunstancias que deciden entre bastidores el comportamiento de los mismos. (21)

Nos detendremos ahora en algunos aspectos concretos de esta realidad que caracteriza a los jóvenes de comienzos del siglo XXI, convencidos, con López Quintás, que “toda labor educativa debe partir de un análisis muy aquilatado de las motivaciones profundas de la conducta humana” (21).

4.2.1. Actitud de búsqueda

Quizá una de las características más saltantes de la juventud es su actitud de búsqueda. Búsqueda de respuestas a las preguntas más importantes de la vida y que con la adolescencia y la juventud comienzan a aparecer: ¿Quién soy? ¿De dónde vengo? ¿Hacia dónde voy? ¿Cuál es el sentido de mi existencia? Evidentemente, esta es una actitud presente en todos los seres humanos; sin embargo en los jóvenes se presenta con mayor fuerza, con mayor pasión (por llamarlo de alguna manera). López Quintás señala que “La

sinceridad absoluta en la búsqueda y defensa de la verdad es altamente estimada por los jóvenes, que no suelen temer tanto el sacrificio cuanto el sinsentido de muchos sacrificios que a veces les exigimos los mayores” (20).

Es evidente que cuando se busca es porque se quiere encontrar respuestas o por lo menos, se pretende hallar algo que intente responder a los cuestionamientos. Esta parece la clave para entender muchos de los comportamientos y de las motivaciones de los jóvenes. Si se comienza a buscar la felicidad plena y no se obtiene nada que llene y que responda a estas ansias, la consecuencia será dedicarse a tratar de llenar dichos anhelos con los sucedáneos que se encuentren en el camino: con la búsqueda de poder, de tener y de placer. Con las cosas que la sociedad de consumo muestra como las mejores.

Las drogas, el alcohol, el sexo desordenado y una gama plural de adicciones constituyen, en el fondo, algunos sustitutos que ofrece la anti cultura ante el anhelo de respuestas de los jóvenes, quienes, al no obtener respuestas satisfactorias, buscan llenar sus vacíos con sensaciones. Tal situación los llevará a la fuga de la realidad por medio de cualquier distractor que se encuentre.

4.2.2. Profundo hambre de Dios

La búsqueda de sentido para sus vidas es, en el fondo, consecuencia de una profunda hambre de Dios. El hambre y el anhelo de Dios constituyen una característica de todo ser humano, que nos marca en lo más profundo de nuestro ser. En palabras de Barrio:

La evidencia de que el hombre no tiene su vida completamente en sus manos se incluye, como uno de sus aspectos fenomenológicamente más inmediatos, en la humana tendencia a preguntarse por el sentido de ella, tendencia que conduce de forma espontánea –a no ser que la razón se haga violencia a sí misma– al planteamiento de su dimensión trascendente y religiosa. (306)

Y, como se ha señalado anteriormente, durante su juventud el ser humano experimenta de una manera muy particular dicho anhelo.

Existe el gran peligro de confundirse y de tratar de llenarse con otras cosas, sin embargo es clave que entendamos esto y no tengamos miedo de evidenciarlo. El asunto de Dios no puede ser extraño para la cultura; de hecho no lo es para los jóvenes. Por el contrario no deja de sorprender su gran sensibilidad espiritual.

El anhelo de Dios y la capacidad para sorprenderse con las cosas sobrenaturales son realidades que muchas veces pasan desapercibidas; sin embargo, la capacidad y la sensibilidad ante lo simbólico, ante la liturgia y ante el misterio, también está muy presente en la infancia y en la juventud. La capacidad de entender a Dios y de relacionarse con Él de manera cercana y amical van muy ligadas.

La fuerza con que el adolescente y el joven sienten más intensamente esta hambre de Dios y este anhelo interior, lo ponen en una situación privilegiada, en una situación muy valiosa para descubrir el sendero que los puede llevar a la vida plena, a la felicidad, a la plenitud y, en ese sentido, a encaminar sus vidas hacia el bien.

4.2.3. Anhelos de encuentro

El anhelo de encuentro con los demás, así como la capacidad para generar amistades profundas, marca la época juvenil, José María Barrio sostiene que “Por su naturaleza social, el hombre vive la necesidad de ser acogido por sus semejantes. Esto es muy humano, pero se advierte de manera especial en la gente joven” (84). Hay un gran deseo y una inmensa apertura para vivir amistades verdaderas, sin el temor o sin el cinismo de muchos adultos que supuestamente “se han dado cuenta que no hay amigos de verdad”. La poca desconfianza y la desprevenimiento son un rasgo de esta búsqueda de amistades. Obviamente esto tiene sus peligros: la influenciabilidad del grupo, la necesidad de aprobación, de aceptación, de respeto, la necesidad de ganarse un puesto en el círculo de amigos, lleva también a muchos desórdenes, a hacer cosas de las cuales muchas veces se arrepienten, a ceder ante la presión del bloque o a buscar exhibirse y lucirse sobremanera.

Sin embargo, más allá de estos peligros, se evidencia un anhelo de amistad profunda, y con una característica más: amistades en torno a ideales. Los combos, las barras de fútbol, o las muy diversas y variopintas “tribus urbanas”, son evidencias de la necesidad de unirse en torno a ideales (lo cual también tiene sus riesgos), de protegerse, de estar juntos y de compartir.

4.2.4. Audacia y rebeldía

La audacia y la rebeldía también son rasgos de la juventud. “El joven de hoy no parece estar dispuesto a guardar fidelidades por mera razón de respeto familiar o convención social” (López 20). La afirmación de la propia personalidad y del propio modo de ser, constituyen un factor clave para entender al joven. Estos rasgos, que mal enfocados son causa de muchos conflictos; sin embargo, constituyen también la expresión de la frescura de los años de juventud; del anhelo de grandes ideales, de sueños, del anhelo de justicia, de ayudar a los demás, cosas que muchas veces se van perdiendo con el correr de los años. El dicho muy popular “si uno antes de los treinta no fue revolucionario entonces no vivió la juventud, pero que si después de los treinta lo sigue siendo entonces es un estúpido”, refleja con claridad, aunque con un gran componente de cinismo, esta capacidad que con mucha fuerza vemos en la etapa de la juventud.

Esta audacia que se refleja en el actuar de los jóvenes en muchos aspectos de la vida cotidiana, aunque sin todas las reglas de la recta prudencia, se manifiesta también en la capacidad que tienen de lanzarse y en el impulso por donarse al servicio de grandes ideales. El deseo de ayudar en causas sociales es una muestra de ello.

4.3. IMPACTOS NEGATIVOS DE LA CULTURA ACTUAL EN EL JOVEN

Toda esta situación, con sus retos y bondades, torna muy frágil al joven, lo pone en condiciones tales que tiene que recurrir a lo mejor de sí mismo para encaminarse

debidamente, para no caer en las mil trampas e ilusiones que buscan distraerlo de lo que puede saciar sus anhelos más profundos.

Existen muchas fuerzas, externas e internas, que amenazan con hacerle perder el rumbo, con hacerle perder la posibilidad de asumir libremente su propio destino y enrutarlo en la dirección correcta.

4.3.1. Superficialidad y actitud acrítica

“*Just do it!*” es el eslogan de una reconocida marca de ropa deportiva. Este conocido y sencillo eslogan expresa, de una forma muy simple pero muy clara, el mensaje con que la sociedad de consumo bombardea a la juventud: ¡Solo hazlo!, ¡no pienses!, ¡no cuestiones!, ¡no seas crítico!, ¡no reflexiones! Solo hazlo y actúa sin pensar. Es claro que la manera en que se busca que el joven actúe y que obre, no es otra que aquella a la cual la sociedad de consumo orienta: a vivir la superficialidad, el momento pasajero, derrochar.

Los jóvenes se presentan como un potencial mercado al cual las marcas y el consumismo quieren seducir, López Quintás alerta sobre el fenómeno de la manipulación: “indudablemente, hoy existen escuelas de estrategia donde se planifica la subversión de los valores en que se asienta la sociedad occidental...Este método es la manipulación de las gentes a través del lenguaje” (31). Fomentar la superficialidad y la actitud poco crítica o totalmente acrítica es el mejor medio para lograr tal cometido.

4.3.2. Fuga de la realidad y temor al compromiso

“¿Para qué preguntarse tanto?” “¿Para qué complicarse la vida?” “Lo más importante es hacer cosas que nos lleven a sentirnos bien”. No es extraño que el joven se encuentre con estas preguntas y estos criterios que en el fondo buscan hacerlo desistir de su actitud de búsqueda y que lo llevan al conformismo. La fuga y la evasión se convierten en la forma más fácil y más “efectiva” de huir de la realidad, muchas veces tan dolorosa: los problemas familiares, la presión escolar o universitaria, la soledad, la insatisfacción, el sinsentido de la vida.

Existen muchas y muy sofisticadas formas de huir de los problemas o de los grandes interrogantes. No podemos negar que esta situación ha sido aprovechada por el mercantilismo y el consumismo reinantes, y que además es avalada por el relativismo y el permisivismo moral dominante.

Muchas modas y tendencias actuales traen consigo algún “contrabando”: la erotización de nuestra cultura es una de ellas. El sexo desenfrenado y su iniciación desde la más temprana edad es un ejemplo de esto. Los educadores y muchos medios o gobiernos de turno se quejan y se asombran de la cantidad de embarazos en las jóvenes adolescentes; no obstante son, al mismo tiempo, los grandes patrocinadores de los métodos anticonceptivos, del preservativo o de campañas de “educación sexual” que terminan desinformando y confundiendo más.

El alcohol y las drogas, cada vez más sofisticadas son también un atractivo medio de fuga de la realidad.

En el grado límite, la angustia lleva a estados de profunda desesperación. El joven que experimente este modo humillante de abatimiento no encuentra de ordinario otra salida que el viaje sin retorno de la droga o algún otro tipo sucedáneo de vértigo. (López 10)

Desafortunadamente, cada vez son más nocivas y peligrosas y cada vez abundan más en las calles de nuestras ciudades.

Toda esta superficialidad, endiosamiento de lo vano, de la comodidad, del confort, del poco esfuerzo, de lo fácil, de lo que más gusta, van generando un tipo de nuevos jóvenes: triviales, sin ideales por los cuales luchar. Por ello, cuando hay algo que en verdad exige compromiso, que exige dar su vida, donarse, muchas veces se evade o se le huye:

Cualquier juramento de lealtad, cualquier compromiso a largo plazo (y mucho más un compromiso eterno) auguran un futuro cargado de obligaciones que (inevitablemente) restringiría la libertad de movimiento y reduciría la capacidad de aprovechar las nuevas y todavía desconocidas oportunidades en el momento en que (inevitablemente) se presenten. La perspectiva de cargas con una responsabilidad de por vida se desdeña como algo repulsivo y alarmante.

(Bauman, 28)

Esta actitud, muy bien descrita por el sociólogo polaco, muy probablemente constituye el fondo del problema de muchos matrimonios de los jóvenes de hoy: el temor absoluto al compromiso y el abandono ante la primera dificultad que se presenta. Lo dicho también se ve reflejado en el temor al compromiso que implica la vida religiosa.

4.3.3. Baja tolerancia a la frustración

Se ha vuelto costumbre para muchos niños y jóvenes el hecho que en sus casas se haga lo que ellos quieren y cómo ellos prefieren. Esta nueva práctica ha ido generando una importante carencia en los jóvenes de nuestro siglo, ha ido haciendo que se pierda la importantísima capacidad de aceptar que las cosas no siempre salgan como las planeamos y queremos.

La sobreprotección de las nuevas generaciones se ha convertido en una de esas “pautas de crianza” presentes en muchas familias. Sin embargo, preocupa que no exista la conciencia necesaria acerca de las consecuencias negativas que trae dicha conducta.

Paradójicamente:

Los mismos padres que tanto cuidado tienen de que sus hijos no sean unos frustrados y que les dan todo lo que les piden consintiéndolos y sobreprotegiéndolos parecen no darse cuenta de que la satisfacción de todos sus deseos y la creación de una expectativa tras otra, a la larga solo causará más frustraciones, muchas más de las que derivan de un capricho momentáneo insatisfecho. Negarse a satisfacer todos los deseos es una tarea de las menos

agradecidas con las que se debe enfrentarse un padre. Pero esa función le corresponde y no debería eludirla. (Camps 88)

No resulta exagerado afirmar que hoy nos encontramos con muchos jóvenes que no son capaces de aceptar la más mínima molestia en su vida, no soportan los percances, ni tampoco los sentimientos o circunstancias poco placenteras. Creen que sus deseos (cualesquiera que sean) deben ser satisfechos de manera inmediata, y creen también que la vida, siempre, debe ser agradable, fácil y divertida.

Esta nueva forma de asumir la realidad, convierte a los jóvenes que la viven en personas incapaces de soportar que las cosas no siempre salgan como ellos quieren, pues creen que toda dificultad, problema o demora es algo que no debe tener cabida en sus vidas, por ello cometer un error se convierte en algo terrible y el fracaso, por más pequeño se sea, es aterrador y pavoroso. La baja tolerancia a la frustración conlleva a la ansiedad y al estrés, también a la tristeza y al enojo con el mundo entero, que “debería estar allí para evitar que tropiece con algo” o para satisfacer todos los deseos. También, en algunos casos, la intolerancia a la frustración lleva a la infracción de las normas y las leyes que resultan un obstáculo para conseguir sus pretensiones.

4.3.4. Inmadurez y prolongación de la adolescencia

El individualismo hedonista en el que se vive en la sociedad de bienestar de la “modernidad líquida”, ha ido, poco a poco, retrasando la edad de madurez de las nuevas generaciones. Victoria Camps, en un comentario muy acertado, es clara con este tema:

Hoy las niñas y los niños no solo ven prolongarse la edad infantil, sino que también se alarga la adolescencia y parece que la juventud no se acaba hasta que empiezan las responsabilidades derivadas de pagar la hipoteca y hacerse cargo de una familia propia; dos responsabilidades, por otro parte, cada vez más demoradas.

Se puede afirmar que cada vez se quiere llegar a la edad adulta lo más tarde posible, pues, en el fondo, la vida adulta conlleva responsabilidades y compromisos que muchas veces no se quieren asumir, porque es mucho más fácil vivir como adolescente, protegido e incluso, sin tener que darle explicaciones a nadie.

El gusto y el afán por la “gratuidad” de las cosas, por la rapidez con la que las “tengo” que obtener y por el poco esfuerzo que deben implicar, han ido marcando la aproximación a la realidad y a la propia vida de los jóvenes de las últimas décadas.

Se ha venido construyendo un tipo de sociedad en la cual se está muy atento y existe mucha sensibilidad frente a la defensa de los derechos particulares, pero, por otro lado, existe poca conciencia respecto a los deberes que toda persona tiene, lo cual implica ir creciendo sin conciencia de responsabilidad frente a la autoridad y a las reglas necesarias para la vida en sociedad. La catedrática sueca, especialista en educación, Inger Enkvist, ha dicho, refiriéndose al hecho de la inmadurez, de manera especial, en las nuevas generaciones:

En una persona madura se espera encontrar equilibrio, sensatez, moderación y responsabilidad mientras que lo contrario es una persona infantil o egocéntrica.

Madurando, aprendemos a aceptar tareas y responsabilidades primero con los

padres y los hermanos y después con los vecinos, la maestra de preescolar, lo profesores y más tarde el jefe. Un signo de no haber madurado es no tomar en cuenta a los demás, no cumpliendo lo prometido y no corresponder a la confianza de los demás. (169)

4.4. ACTUALIDAD DE LAS PROPUESTAS DE PLATÓN

Como buen discípulo de Sócrates, Platón tuvo dentro de sus principales preocupaciones la cuestión de la educación del ciudadano ateniense. Si bien nos separan del filósofo griego casi veinticuatro siglos de diferencia, no es desatinado afirmar que varias de sus propuestas pedagógicas y de sus intuiciones acerca de cómo formar al ser humano, tienen hoy mucha resonancia y valor.

Luego de haber hecho un repaso por las más importantes propuestas educativas del pensamiento platónico, haremos un esfuerzo por presentar aquellas propuestas que podrían tener actualidad y gozar de validez para la educación del ciudadano del siglo XXI. Creemos que, aunque son muchos los siglos que nos separan y la situación del mundo actual es muy distinta al contexto en el cual vivió y se desarrolló el pensamiento de Platón, hay cosas que nunca cambian en el hombre, pues la naturaleza del ser humano (aunque en un contexto muy distinto) seguirá siendo la misma.

4.4.1. No renunciar a la búsqueda de la verdad

No podemos perder nunca la confianza en la posibilidad que tiene la persona humana de llegar y de conocer la verdad. Quizá, como consecuencia o como rechazo al fracaso rotundo del racionalismo de la Ilustración, que consideraba a la razón como una nueva diosa que era capaz de conocerlo y de crearlo todo, nos hemos ido al otro polo: creer que la razón es incapaz de conocer a la realidad, que solo puede acceder a los fenómenos, pero nunca tendrá acceso a la naturaleza de las cosas. Es evidente que ambos excesos mutilan al hombre. Una visión pesimista de la razón siempre se plasmará en las concepciones pedagógicas: si la razón no puede conocer la verdad ¿Qué enseñar? ¿para qué enseñar algo? ¿tiene sentido esforzarse para que la persona aprenda algo?

Platón ha planteado no solamente que la contemplación de la verdad determina al verdadero filósofo, sino que incluso ha ligado a la verdad la estructura misma del hombre y, en consecuencia, el crecimiento como seres humanos: “porque nunca el alma que no haya visto la verdad puede tomar figura humana” (*Fedro*, 249b). Dicha afirmación nos hace evidente que, para el filósofo griego, llegamos a ser hombres solamente por la verdad, de allí que si la educación tiene por objetivo la humanización del niño, esta solamente podrá ser tal, si se preocupa por llevar al ser humano que está formando hacia la verdad. Según el profesor Giovanni Reale:

Platón ha sido, tal vez, el primer filósofo que puso en plena evidencia la relación ontológica estructural que subsiste entre la *contemplación de la verdad y el ser hombres*. En el gran mito del *Hiperurano* presentado en el *Fedro*, narra cómo las

almas, antes de su nacimiento en los cuerpos, procuran ver y contemplar lo más posible lo que se encuentra en la “llanura de la verdad”. (263)

En el mencionado mito se había afirmado que, en esta “llanura de la verdad” se podía obtener el mejor alimento, pues, “el pasto adecuado para la mejor parte del alma es el que viene del prado que allí hay, y el que la naturaleza del ala, que hace ligera al alma, de él se nutre” (*Fedro*, 248 b-c).

Ante una educación que tiende a reducirse a la transmisión de determinadas habilidades o capacidades de saber hacer, es necesario, de nuevo, abrir la mirada a la realidad. Platón afirmaba que el verdadero sentido de la educación, aquello que la hacía valiosa, no consistía en el llenar de contenidos y de criterios la inteligencia o la cabeza del otro, sino que consistía en una *periagogé*, es decir, en un hacer tornar al otro hacia la realidad, en última instancia, hacia la verdad. Para el filósofo griego, en el alma de cada uno existe “el poder de aprender y el órgano para ello” (*República*, 518c), por lo tanto la función del educador está en ayudar a cada persona a que “gire” su alma hacia la contemplación de la verdad. Por esto para Platón “la educación sería el arte de volver este órgano del alma del modo más fácil y eficaz en que puede ser vuelto, mas no como si le infundiera la vista, puesto que ya la posee, sino, en caso de que se lo haya girado incorrectamente y no mire adonde debe, posibilitando la corrección” (518d).

Aunque muchos afirman que la visión antropológica de Platón era fundamentalmente negativa, al ir entendiendo y profundizando en su visión pedagógica

(expresada en sus obras de madurez y de vejez) evidenciamos lo contrario. En el fundador de la Academia existe una profunda convicción de que el hombre es capaz de acceder a la verdad, de conocer las Ideas. El ser humano tiene la posibilidad de conocer lo real. Platón era categórico en afirmar que el carácter propio del filósofo consistía en el “conocimiento de lo que es cada cosa” (*República*, 484c-d), pues ellos “siempre aman aquel estudio que les hace patente la realidad siempre existente” (485b) y son caracterizados por “la veracidad y la no admisión voluntaria de la falsedad, el odio a esta y la inclinación a la verdad” (485c). Para Platón, es evidente que se puede conocer “la esencia de cada cosa” (534b), es decir, las ideas. Es importante hacer notar que estas características eran las que legitimaban al filósofo para gobernar la *polis*, pues lo habilitaban para conocer lo “justo” y lo “bueno”, y por eso lo hacían capaz de ser un buen gobernante. De allí la importancia de educar rectamente.

En el mito de la caverna (Libro VII de la *República*), encontramos una explicación magistral de cómo el ser humano puede encontrar el camino hacia el conocimiento. Este famoso relato de Platón ejemplifica muy bien la ascensión desde la oscuridad de la mera opinión hacia la luz del conocimiento, desde la opinión acrítica (*doxa*), hasta el verdadero conocimiento (*gnosis*). El mito de la caverna también hace un llamado a la responsabilidad del maestro. La labor educativa es una responsabilidad exigente y muchas veces implica ir en contra de la corriente, incluso ser incomprendida por los mismos discípulos a quienes se pretende ayudar.

Ante la crisis que podemos constatar en la educación, en la cultura y en el hombre, se hace necesario plantear y ensayar de nuevo la vuelta a lo real, una renovación en la confianza de nuestra capacidad para conocer la realidad, para descubrir la naturaleza de las cosas y, por lo tanto, para encontrarnos con la verdad y con la naturaleza del ser humano. El maestro debe ser un gran testigo de la realidad, debe ser capaz irradiar a los demás su confianza en el ser humano y en su capacidad de conocer.

Platón supo oponerse a las teorías de los sofistas como Gorgias, que “había sostenido que no existe ninguna realidad objetiva: que incluso si existiese, no sería accesible a nuestro pensamiento; que si lo fuese, no sería expresable en el lenguaje a causa de la heterogeneidad radical entre palabra y cosa” (Vegetti 169). Quizá hoy, como ayer, se hace muy necesario que la educación busque afincarse sobre bases antropológicas y epistemológicas que afirmen la apertura de la mente del ser humano al conocimiento del ser. No estamos limitados al conocimiento de lo fenoménico, sino que podemos alcanzar la esencia y la naturaleza de las cosas. Es importante afirmar, ante los nuevos sofistas, que el hombre es capaz de conocer la verdad (sin desconocer las muchas cosas relativas y opinables).

Si afirmamos que existe la realidad y que dicha realidad puede ser conocida, es decir, que el hombre puede acceder a la verdad de las cosas, también podemos afirmar que, en el plano moral, existen el mal y el bien, es decir, que existen cosas que intrínsecamente son buenas y otras que son intrínsecamente malas, (también sin

desconocer que hay cosas y comportamientos que son indiferentes). La educación del hombre debe ayudarlo a conocer la verdad y a conducirse por el bien.

4.4.2. Formación integral

Las palabras de Protágoras, en el diálogo que lleva su nombre, nos muestran una de las características de la educación ateniense impulsada por Platón:

Empezando desde la infancia, a lo largo de toda la vida les enseñan y aconsejan.

Tan pronto como uno comprende lo que se dice, la nodriza, la madre, el pedagogo y el propio padre batallan por ello, para que el niño sea lo mejor posible; le enseñan, en concreto, la manera de obrar y decir y le muestran que esto es justo, y aquello injusto, que eso es hermoso, y esotro feo, que una cosa es piadosa y otra impía, y “haz estas cosas, no hagas esas”. Y a veces él obedece de buen grado, pero si no, como a un tallo torcido o curvado, lo enderezan con amenazas y golpes.

(Protágoras, 325c)

Después de eso, al enviarlo a un maestro, le recomiendan mucho más que se cuide de la buena formación de los niños que de la enseñanza de las letras o de la cítara.

Y los maestros se cuidan de estas cosas, y después de que los niños aprenden las letras y están en estado de comprender los escritos como antes lo hablado, los colocan en los bancos de la escuela para leer los poemas de los buenos poetas y les obligan a aprendérselos de memoria. En ellos hay muchas exhortaciones, muchas digresiones y elogios y encomios de los virtuosos hombres de antaño, para que el

muchacho, con emulación, los imite y desee hacerse su semejante. Y, a su vez, los citaristas se cuidan, de igual modo, de la sensatez y procuran que los jóvenes no obren ningún mal. Además de esto, una vez que han aprendido a tocar la cítara, les enseñan los poemas de buenos poetas líricos, adaptándolos a la música de cítara, y fuerzan a las almas de sus discípulos a hacerse familiares los ritmos y las armonías, para que sean más suaves y más eurítmicos y más equilibrados, y, con ello, sean útiles en su hablar y obrar. Porque toda vida humana necesita de la euritmia y del equilibrio.

Luego, los envían aún al maestro de gimnasia, para que, con un cuerpo mejor, sirvan a un propósito que sea valioso y no se vean obligados, por su debilidad corporal, a desfallecer en las guerras y en las otras ocasiones. (Platón, *Protágoras*, 325d – 326c)

Si bien no se encuentra en ningún escrito de Platón el término “formación integral”, si se puede evidenciar en su propuesta formativa un enfoque integral, es decir, una formación que no solo apuntara a algunos aspectos del ser humano, sino que lo abarcara en su totalidad. Para el filósofo griego el ser humano está conformado por cuerpo y alma. Este es uno de los asuntos centrales de su filosofía y en dicha cuestión se puede ver una evolución en el pensamiento platónico, que en los años de juventud, quizá más influenciado por el pensamiento pitagórico, sostiene una visión totalmente dualista del hombre, pero que se va transformando en una visión más integradora entre el cuerpo y el alma. En el *Fedón*, Platón expresa un divorcio radical entre alma y cuerpo, en donde se cataloga al cuerpo como cárcel del alma. Sin embargo, esta postura va madurando y se va

transformando con la reflexión de los años, hasta llegar a la concepción expresada en la *República* y en el *Fedro*, en la cual se da una óptica más profunda del alma (en ella tiene cabida la razón, los sentimientos y las pasiones) y por otro lado, se da una aproximación menos negativa al cuerpo y, por ende, más reconciliada con el alma, obviamente el alma seguirá siendo la llamada a dirigir al ser humano en su integridad. Grube lo dice así:

La división tripartita desarrollada en la *República*, al reconocer la exigencia de que los sentimientos y las pasiones ocupen un lugar en el alma, está dirigida a volver a unir la mente y el cuerpo y a eliminar de esta forma el cisma indebidamente creado dentro de la personalidad humana. (228)

En la visión pedagógica de Platón existe un esfuerzo por fomentar el cultivo del alma y del cuerpo: mediante la música se ayuda a que el hombre aprenda la armonía y le dé cabida a la belleza en su alma. Por otro lado, la educación gimnástica le ayudará a formar bien el cuerpo, le favorecerá a estar siempre alerta y a estar a prueba de todas las fatigas; en última instancia, le harán tener un cuerpo sano y a cultivar el autodomínio. En la *República* afirma:

En cuanto a la gimnasia misma y a los esfuerzos que requiere, los llevará a cabo dirigiendo la mirada hacia el lado fogoso de su naturaleza, del modo de estimularlo; y no hacia la fuerza física, como hacen los demás atletas, que administran sus comidas y ejercicios en vista al vigor muscular. (410b)

Independiente de las discusiones que puedan darse acerca de la visión antropológica de Platón, debemos resaltar que su pensamiento educativo era un

planteamiento integral, pues abarcaba al ser humano en su totalidad, cuerpo y alma, tal como lo entendía.

Vale la pena señalar también la preocupación en el filósofo griego para que la verdadera formación del ser humano esté por encima de la instrucción académica. A los maestros “les recomiendan mucho más que se cuide de la buena formación de los niños que de la enseñanza de las letras o de la cítara” (*Protágoras*, 325d). No puede olvidarse la necesidad creciente en nuestra sociedad de recuperar el sentido y el fin último de la labor educativa, tan enredada hoy en medio de una maraña de cuestiones secundarias. La educación es una apuesta por la personalización del ser humano, ayudarle en el crecimiento de su ser persona, es ante todo, una labor humanizadora.

4.4.3. Educar en las virtudes

Como habíamos visto, Platón acepta la idea socrática acerca de la identificación de la virtud con el conocimiento. Por esta razón en el pensamiento platónico, la virtud tiene un papel tan importante dentro del horizonte formativo. Se educa para ayudar a que cada uno pueda convertirse en un hombre virtuoso.

Para el fundador de la Academia, había una íntima relación entre su teoría política y su teoría ética. En la *República*, Platón afirma que el mejor Estado posible es el que es virtuoso: Si el Estado ideal había sido bien fundado, le dice Sócrates a su interlocutor, este debería ser “sabio, valiente, moderado y justo” (427e). En el mismo diálogo, Platón explica cada una de estas virtudes y afirma que la Sabiduría era la virtud de la parte

racional del alma. La sabiduría permite no solo comprender la manera de hacer mejor las cosas, sino que es un tipo de conocimiento que permite conocer la totalidad de la realidad; la valentía o fortaleza de ánimo, la virtud de la parte irascible que permite “la conservación de la opinión engendrada por la ley, por medio de la educación, acerca de cuáles y cómo son las cosas temibles” (*República*, 429c); afirma también que la templanza o moderación consiste en la unión de las partes irascible y apetitiva del alma bajo el gobierno de la razón, pues consiste en “un tipo de ordenamiento y de control de los placeres y apetitos, como cuando se dice que hay que ser `dueño de sí mismo’” (*República*, 430e). La justicia consiste en una virtud general que se logra en la medida en que cada parte del alma cumpla con su propia tarea: “la justicia consistía en hacer lo que es propio de uno, sin dispersarse en muchas tareas, [...] hacer lo que corresponde a cada uno” (*República*, 433b).

La profesora María Angélica Fierro sintetiza y explica muy bien el proceso formativo platónico que tiene por objeto el desarrollo de la virtud en el ser humano mediante la vivencia de las cuatro virtudes presentadas en la *República*.

En efecto, si la educación inicial fuera la correcta, cada parte lograría su perfección o *areté* del siguiente modo: La *andreía* o valentía supone que lo irascible puede mantener los mandatos de la razón; la *sophrosyne* o moderación, según la cual las distintas partes aceptan ser gobernadas por la razón, implica particularmente el sometimiento de los apetitos a los límites establecidos por la parte racional; la *dikaiosyne* o justicia remite a la armonía del alma resultante del desempeño de cada aspecto psíquico de su función propia; finalmente, la

perfección de cada parte del alma puede entenderse como unificada en una sola: la sabiduría – *areté* de la parte racional- que es por la que se determinan qué es lo bueno para cada aspecto psíquico – las virtudes individuales de cada una- y para el todo como leemos en *Rep.* 442c5: “Pero [llamaremos a cada cual] sabio por esa pequeña parte [esto es, la parte racional] que gobierna en él y prescribe estas cosas, teniendo aquella a su vez también conocimiento (*episteme*) de lo que es conveniente para cada una [de las partes] y para el todo común de las partes, las cuales son tres”. (70-71)

Al Estado virtuoso: sabio, valiente, moderado y justo, solo puede llegarse si es que cada uno de los ciudadanos que lo habitan viven estas virtudes. Por ello la educación se convierte en el elemento fundamental del Estado. La *polis* podría ser rica y muy fuerte militarmente, pero si no plantea una buena educación para sus miembros, esta *polis* degenerará en un lugar corrupto y terminará gobernada por un tirano.

Es evidente que, para Platón, la formación en la virtud no es algo accesorio a la labor educativa, no es una de esas asignaturas “relleno” que se ponen para cumplir algún requisito burocrático que se le ocurre al gobernante de turno. Tampoco plantea la formación en virtudes por una estrategia de marketing educativo. Se forma en la virtud por una convicción profunda y porque se está convencido que esta es una labor fundamental si se quiere lograr una buena educación.

Esta postura platónica resulta muy válida y actual en nuestro contexto educativo y social. Los retos y las situaciones inhumanas y despersonalizantes que vemos en nuestras sociedades necesitan soluciones que vayan a la raíz del problema y que lo busquen sanar desde dentro. Hoy se habla mucho de calidad educativa y, en muchas ocasiones, se relaciona la calidad con la mera realización de algunos procesos administrativos o con la sola obtención de buenos resultados académicos. La sociedad actual necesita una apuesta verdadera por una buena educación, por la formación de seres humanos buenos y virtuosos.

La cantidad de leyes, decretos y cátedras que se inventan nuestros gobernantes para, supuestamente, mejorar la calidad educativa, es notoriamente excesiva y evidentemente inocua. Ya sobre este tipo de legisladores, que en lugar de apostar por una verdadera reforma educativa, se quedan en dictar leyes que buscan regularlo todo, creyendo que con eso logran una mejor educación y un mejor Estado, Platón había expresado su opinión: “no te enojes con tal tipo de gente, ya que es la más encantadora de toda, en cuanto legislan sobre minucias como las que hemos descrito hace un momento y las corrigen continuamente” (*República*, 426e). Para una verdadera reforma educativa en el siglo XXI, que apunte a lo esencial de la educación, paradójicamente nos sirve mirar a Platón, veinticuatro siglos antes que nosotros, y redescubrir que educar al ser humano en la virtud es una apuesta que, todavía hoy, vale la pena realizar.

4.4.4. La responsabilidad Estatal de brindar una buena educación

La vida de los griegos era esencialmente una vida centrada en el Estado. Para los griegos solo se podía ser un hombre pleno, bueno y virtuoso, si se estaba ligado a la *polis*. Solo en la sociedad y gracias a ella es posible que el hombre viva como es debido, y la sociedad significaba para el griego la *polis*, el Estado.

Platón sostiene que uno de los fines últimos del Estado consistía en servir a las necesidades de los hombres.

El Estado nace cuando cada uno de nosotros no se autoabastece, sino que necesita de muchas cosas [...] cuando un hombre se asocia con otro por una necesidad, con otro por otra necesidad, habiendo necesidad de muchas cosas, llegan a congregarse en una sola morada muchos hombres para asociarse y auxiliarse. ¿No daremos a este alojamiento común el nombre de ‘Estado’? (*República*, 369b-c)

Sin embargo, para el filósofo griego la finalidad del Estado es más grande que tan solo el ayudar a suplir las necesidades primarias (alimento, habitación y vestido). Para Platón el fin último de la *polis* consiste en la realización personal de todos sus ciudadanos, porque, como dice Sócrates a su interlocutor, “no fundamos el Estado con la mirada puesta en que una sola clase fuera excepcionalmente feliz, sino en que lo fuera al máximo toda la sociedad” (*República*, 420b). En conclusión, el Estado existe para servir a las necesidades, pero sobre todo, para que cada ser humano que en él vive, tenga la posibilidad de alcanzar la tan anhelada felicidad.

Constituido para ayudar a los seres humanos a suplir sus necesidades y ayudarlos a ser felices, el Estado debe organizarse de tal manera que, dicha organización y estructuración, se mantengan siempre en función de los fines últimos y que estos no sean tergiversados. Para cumplir su misión, la formación que se le otorga a los ciudadanos constituye un elemento fundamental, pues “una vez que la organización del Estado se pone en movimiento adecuadamente, avanza creciendo como un círculo. En efecto, la crianza y la educación, debidamente garantizadas, forman buenas naturalezas, y, a su vez, las buenas naturalezas, asistidas por semejante educación, se tornan mejores aún que las precedentes en las distintas actividades” (*República*, 424a). Como se evidencia, la educación no es algo accesorio en la *polis*, por el contrario, se manifiesta como una parte central y de vital importancia para la existencia, para el sostenimiento y para el crecimiento de la *polis* y por ende, de sus ciudadanos.

La centralidad de la educación dentro del Estado platónico exige una gran responsabilidad para sus dirigentes; por otro, lado la importantísima labor de los gobernantes necesitaba de una muy buena educación, pues, “¿y no es solo a estos hombres, una vez perfeccionados por la educación y por la edad, que encomendarás el Estado?” (*República*, 487a). Los encargados de la dirección del Estado no solo debían pasar por un periodo de formación muy exigente y dispendioso, sino que además se les exigía una preocupación constante por el proyecto educativo. ¿No encontramos en esta visión una luz muy importante para nuestros Estados? ¿Cuál es el grado de formación y

de educación que se les exige a nuestros gobernantes? Y más aún, ¿Qué centralidad tiene la educación en los proyectos de gobierno?

Tal era la importancia que la educación debía tener dentro de la *polis*, que sus mejores hombres debían dedicarse a ella. En el diálogo las *Leyes*, Platón llega a afirmar que el ministro más importante dentro del Estado debía ser el encargado de la Educación: “háganse a la idea tanto él, el propuesto, como quien le proponga, de que esta magistratura es con mucho la más importante de los más altos cargos que haya en la ciudad” (765e). En el mismo texto se dicen las características que debía tener este magistrado: era el encargado de la educación de hombres y mujeres; no debía ser menor de cincuenta años y debía tener hijos legítimos y, de ser posible, hombres y mujeres. También en este mismo diálogo, el último del fundador de la Academia, reafirma una idea que viene argumentando desde hace tiempo: “es menester que el legislador no permita que la educación de los niños venga a ser cosa secundaria ni accesorio” (766a). No queda pues duda alguna de la determinación con la cual Platón se esfuerza por lograr que la educación esté en el lugar central del Estado y, por lo mismo, en la labor de los gobernantes.

La filosofía de la educación platónica nos deja muy claro que el papel del Estado en la educación no puede ser neutro. Obviamente, siempre se deberá cuidar y velar para que una maquinaria estatal determinada no busque adoctrinar ideológicamente a sus ciudadanos, lo cual será siempre inadmisibles; sin embargo, este cuidado o si se quiere, preocupación, no debe hacernos perder de vista que es fundamental que una de las tareas

más importantes que debe ponerse todo Estado será la de la educación de su gente. Dicha centralidad deberá plasmarse en políticas públicas educativas, que no deberían depender de un partido político determinado o del gobernante que está de turno, sino que tendrían que hacer parte de un gran pacto nacional, en el cual todos los partidos estén involucrados, así, la inversión en educación no dependerá de uno o de otro, sino que deberá estar siempre presente, independientemente de quien sea el que gobierne. Otro aspecto fundamental en la política educativa del Estado actual, debería ser la cantidad de recursos que se invierten en educación. La inversión en educación no puede ser la “cenicienta” de los proyectos del Estado. También las políticas educativas del gobierno se deberían ver en los salarios que se les pagan a los maestros públicos, pues no puede ser que la labor educativa sea una de las peores remuneradas en nuestro tiempo y en casi todos los países en vías de desarrollo (recordemos que hasta los sofistas a quienes Platón contradijo tanto, eran personas muy bien pagadas por su labor). La calidad de los programas de formación docente también debería ser una preocupación mayor del Estado. No podría ser que los programas de educación sean los más pobres y más descuidados en las universidades. El gobierno también debe estar muy atento por el estado físico de los establecimientos públicos en los cuales se imparte la educación, no puede ser que estos sean sitios descuidados y sin gracia o sin tener siquiera los servicios básicos (luz y agua potable). Aunque hemos dicho que la calidad educativa no puede depender de los resultados académicos, no deja de ser muy evidente que estos, en los colegios públicos son mucho menores que los en los privados. Razones puede haber muchas, sin embargo valdría la pena preguntarse ¿Qué está haciendo nuestros gobiernos para reducir esas brecha?

4.5. EL RETO DEL CAMBIO DE PARADIGMAS QUE SUPONEN LAS NUEVAS TECNOLOGÍAS

4.5.1. Crítica de Platón a la cultura de la escritura

Es importante recordar que el paso de la cultura de la oralidad, con la valoración fundamental de la memoria, a la cultura de la escritura, no fue algo repentino, sino que durante mucho tiempo convivieron ambas culturas. Platón mismo, que tiene críticas a la cultura de la escritura y que realiza una notable defensa de la oralidad, escribe muchas de sus obras. Para Reale, el fundador de la Academia “comprendió en qué sentido y en qué medida el escrito no es “autárquico” en absoluto, porque tiene necesidad de “ayuda” para una recepción adecuada y completa de sus mensajes” (42), por eso, además de escribir la obra, considera que es necesaria la oralidad, ya que de esta manera se llega al alma de quien escucha.

La crítica a la cultura de la escritura que Platón realiza en el *Fedro* comienza con una pregunta de Sócrates: “¿Sabes, por cierto, qué discursos son los que le agradan más a los dioses, si los que se hacen o los que se dicen?” (274b). *Fedro* contesta que no lo sabe y, por ello, Sócrates le cuenta el mito de Theuth, la divinidad egipcia que descubrió las letras. El dios Theuth le presenta al rey Thamus varias de sus artes, entre ellas la escritura y sobre ella le dice “Este conocimiento, oh rey hará más sabios a los egipcios y más

memoriosos, pues se ha inventado como un fármaco de la memoria y la sabiduría” (274e).

Basado en este mito, Platón expresa su crítica que consiste en lo siguiente:

A. La memoria decae bajo el gobierno de la escritura. Thamus le replicó a Theuth y le dijo: “Es olvido lo que producirán en las almas de quienes las aprendan, al descuidar la memoria, ya que, fiándose de lo escrito, llegarán al recuerdo desde fuera, a través de caracteres ajenos, no desde dentro, desde ellos mismos y por si mismos. No es pues, un fármaco de la memoria lo que haya hallado, sino un simple recordatorio” (Platón, *Fedro*, 275a).

Para Platón el conocimiento es recordar (no desde fuera como lo alienta la escritura) sino que es recordar desde dentro, el alma recuerda no solo la virtud, sino todas las cosas que ha visto.

B. Las letras no traen sabiduría. Sigue el rey egipcio su réplica al dios Theuth y le dice que:

Apariencia de sabiduría es lo que proporcionas a tus alumnos, que no verdad.

Porque habiendo oído muchas cosas sin aprenderlas, parecerá que tienen muchos conocimientos, siendo, al contrario, en la mayoría de los casos totalmente ignorantes, y difíciles, además, de tratar porque han acabado por convertirse en sabios aparentes en lugar de sabios de verdad. (Platón, *Fedro*, 275b)

La cultura de la escritura hace que los alumnos oigan muchas cosas, pero sin aprenderlas, “sin didáctica” dice el texto griego. Platón, que considera la enseñanza

personal y, por lo tanto, oral, como algo imprescindible, entiende que esta oralidad es un elemento sin el cual no puede darse el proceso de interiorización, que hace que sus alumnos puedan encontrarse con la verdad. El discurso escrito es “incapaz de enseñar adecuadamente la verdad” (*Fedro*, 276c).

C. Las letras son una imagen pintada, inmóvil y muda. A las letras “si se les pregunta algo, responden con el más altivo de los silencios” (Platón, *Fedro*, 275d). Las letras no contestan pregunta alguna y no pueden defenderse frente a objeciones, “y si son maltratadas o vituperadas injustamente, necesitan siempre la ayuda del padre, ya que ellas solas no son capaces de defenderse ni de ayudarse a sí mismas” (275e). Como lo había afirmado anteriormente, para Platón el texto necesita de ayuda, no tiene la capacidad de bastarse a sí mismo ni de ser autosuficiente. El texto escrito, para poder ser captado integralmente, para poder transmitir plenamente su mensaje, necesita de un “alguien” que lo transmita de manera oral, de un “padre” que lo defienda.

D. La escritura es un simple juego. Platón explica, mediante el símil del “jardín de Adonis”, que un campesino no siembra sus valiosas semillas en vasijas que, al ser regadas con agua caliente, florecían en pocos días, pero que también muy prontamente se marchitaban. De igual manera, los textos escritos, los “jardines de letras”, pueden ser bellos y florecer muy prontamente, pero serán sembrados y escritos como un juego, “como por entretenimiento” (*Fedro*, 276d), es decir, como un mero pasatiempo y no como la forma principal de transmitir el conocimiento.

4.5.2. Platón busca superar la dicotomía entre cultura oral y cultura escrita

Para Platón, la escritura es reflejo de la palabra. En este punto creo que está el centro de la crítica, pero también el punto de reconciliación entre la cultura escrita y la cultura oral. Después del discurso de Thamus y de los comentarios a este mito y las agudas críticas a la cultura de la escritura, Sócrates le plantea a Fedro dirigir los ojos hacia otro tipo de discurso, y aunque dice que este discurso es “mejor y se desarrolla más fuertemente” (*Fedro*, 276a), también afirma que es su “hermano legítimo”. Afirmación importante: la cultura de la oralidad y la cultura de la escritura no son “hermanos ilegítimos” ni mucho menos “enemigos acérrimos”, y aunque Platón deja claro que para él es más importante la cultura oral, igualmente, esta sigue siendo “hermana” de la cultura escrita.

Para Platón la importancia del discurso oral no solo radica en que es “capaz de defenderse a sí mismo” (*Fedro*, 276a) ni que, a diferencia de su hermano -el discurso escrito-, sabe con quiénes hablar y con quiénes no. Lo más importante del discurso oral es que es un discurso lleno de vida, que tiene la capacidad de escribirse en el alma del que aprende. Sabemos que, para Platón, la educación implicaba un trato personal y cercano en el cual el maestro ayudaba al discípulo, mediante el diálogo y el intercambio de ideas, a llegar a la verdad. La academia platónica, contrapeso a la escuela de Isócrates, es un vivo ejemplo que evidencia cómo la oralidad es fundamental para la educación. Es importante tener en cuenta que la vida en común era algo cardinal dentro de la Academia, Platón “consideraba a los participantes como “amigos” (*phíloi*) y “compañeros” (*hetáiroi*),

evitando cualquier tipo de lucro. Al aristócrata le parecía reprobable una actividad motivada por dinero” (Görgemanns 24). Es en esta comunidad de amigos que buscan la verdad, donde juntos celebran las tradicionales fiestas religiosas y compartían en torno a la mesa; es en este ambiente de confianza en el cual el maestro puede escribir “con ciencia en el alma del que aprende” (*Fedro*, 276a).

En este mismo sentido, entendemos que la misión de quien educa, quien “posee la ciencia de las cosas justas, bellas y buenas” (*Fedro*, 276c), debe tener la misma actitud que la de un “labrador sensato que cuidase de sus semillas y quisiera que fructificasen” (276b). El maestro debe cuidar de sus semillas y buscar que fructifiquen, para esto deberá, como lo expresa Görgemanns, “solamente sembrar palabras en el alma de un oyente apropiado, donde produzcan conocimiento verdadero y mejoren el carácter. Esto es solamente posible, sin embargo, por medio del trato con personas individuales” (47).

Sembrar la sabiduría, la verdad, la belleza, la bondad y la justicia en el alma del discípulo, si bien es una labor personal, que se logra mediante el diálogo fraterno, en el calor de la amistad y la confianza, no niega ni la importancia ni la utilidad de la escritura. Platón afirma en el *Fedro* que la escritura es una ayuda para recordar lo ya aprendido, quien escribe “atesora recordatorios, para cuando llegue la edad del olvido, que le servirán a él y a cuantos hayan seguido sus mismas huellas” (276d). Por tanto la escritura no debe rechazarse *per se*, sino que por el contrario puede ser valorada cuando el autor la complementa con un activo contacto con las personas a quienes enseña.

A pesar de la evidente crítica a la cultura de la escritura, Platón realiza un gran elogio y un importante paso en la superación de la falsa dicotomía entre oralidad y escritura, cuando afirma que ella puede ser un “canal” por el que puede pasar la “semilla inmortal” de la sabiduría:

Cuando alguien, haciendo uso de la dialéctica y buscando un alma adecuada, planta y siembra palabras con fundamento, capaces de ayudarse a sí mismas y a quienes las planta, y que no son estériles, sino portadoras de simientes de las que surgen otras palabras que, en otros caracteres, son canales por donde se transmite, en todo tiempo, esa semilla inmortal, que da felicidad al que la posee en el grado más alto posible para el hombre. (*Fedro*, 277a)

Como se deja ver, para que el discurso escrito tenga valor, es necesario que antes se haya sembrado en el alma de quien escribe, la justicia, la belleza y la bondad. Estas semillas en el alma del buen discípulo podrán dar el fruto esperado y ser la simiente de la cual puede surgir el discurso escrito. Solo de esta manera el texto se convertirá en “semilla inmortal”. Quizá el mejor ejemplo de esto sea la vida misma de Sócrates y su discípulo Platón.

4.5.3. Nuevos paradigmas y educación

Ya hemos señalado que, a pesar de veinticuatro siglos de diferencia, es posible afirmar que algunos de los retos a los que se enfrentó Platón en la Atenas del siglo IV a. C. son muy similares a los que se nos descubren hoy. La cultura de la post modernidad, o

tardo modernidad, se caracteriza por un fuerte relativismo, que se presenta como la única postura intelectual posible y políticamente correcta. Fruto de una filosofía en la que no se acepta postura metafísica alguna, dejan de existir bases sólidas sobre las cuales el pensamiento y la cultura puedan afirmarse. La cultura del *Pensiero debole* de Gianni Vattimo (1988) o de la *Modernidad líquida* de Bauman (2002) va dando paso a un oscurecimiento de la naturaleza de la persona humana y de su dignidad que, en muchos casos se va tornando dramáticas.

Por otro lado, vivimos en una época de grandes cambios de paradigmas. Giovanni Reale, con gran acierto, afirma sobre la época de Platón:

La escritura triunfaba sobre la oralidad; hoy, en cambio, es justamente la misma escritura la que está siendo derrotada por una forma diferente de cultura, fundada particularmente en la imagen, en la tecnología de la computación y en un nuevo tipo de oralidad, muy distinto del antiguo, y que bien puede denominarse la “oralidad de las masas”, “oralidad de los *mass-media*”. (39)

Indiscutiblemente, vivimos en una época de crisis cultural, ligada al abandono de la metafísica y, directamente relacionada con los nuevos instrumentos, así como con las nuevas técnicas e innovaciones en la comunicación y en las nuevas formas de relaciones que se desprenden de ello. En las últimas décadas hemos sido testigos de un vertiginoso desarrollo de la tecnología. Es muy evidente que el mundo en el que habitamos se está tecnologizando cada vez más y, si bien la técnica no es una novedad, pues siempre ha estado presente en la historia del ser humano (Platón se enfrentó a la popularización de la

técnica de la escritura), los avances tecnológicos de hoy se presentan con notables diferencias respecto a los de aquel entonces. Algunos de los factores que marcan la diferencia entre antaño y hogaño son los siguientes:

A. El ritmo: Si bien siempre a lo largo de la historia de la humanidad se han dado cambios de paradigmas en la cultura y avances a nivel de la técnica, los avances de nuestro tiempo se dan a un ritmo acelerado y vertiginoso. Lo que hoy es última moda muy probablemente en poco tiempo estará obsoleto y superado por nuevas versiones mucho más desarrolladas.

B. El cambio cualitativo: Los cambios tecnológicos de hoy no solo implican la capacidad física o la fuerza, sino que involucran la capacidad mental. No solamente hay un cambio en los artefactos, sino que, sobre todo, hay una incidencia en los procesos mentales y cognitivos. La Tablet es un buen ejemplo de ello.

C. La presencia: Antiguamente la técnica llegaba y afectaba solo a algunas parcelas de la sociedad, en muchas ocasiones únicamente a las clases sociales dirigentes y económicamente más favorecidas. En nuestro tiempo su presencia no solo es mucho más universal, es decir que se extiende a más sitios geográficos del planeta, sino que adonde llega, se introduce en todos los ambientes socio económicos y en muchos más aspectos de la vida, en el hogar, en el trabajo, en el estudio, en las fábricas, colegios, universidades, templos etc.

D. La importancia: La tecnología se hace cada vez más trascendental en la cotidianidad de las personas; basta imaginarse un día sin celular para darse cuenta del puesto primordial que ha adquirido en nuestra vida diaria. En definitiva, la tecnología tiene un mayor impacto en la vida del ser humano. Dicha importancia nos lleva al riesgo de caer en una especie de tecnocentrismo en el cual, la verdad y el bien dejan de ser los criterios objetivos que subordinan a la técnica, para pasar a estar subordinados por ella.

4.5.4. Actualidad de las propuestas de Platón

Frente a estos nuevos retos, a estos cambios de paradigmas a los cuales nos enfrentamos y que, obviamente, enfrenta la educación, vale la pena recordar las enseñanzas de Platón y la manera en que el filósofo ateniense abordó el cambio de paradigmas en el cual también se vio inmerso.

A. No caer en falsas dicotomías: Si bien, como hemos visto, Platón fue un crítico de la cultura de la escritura, en el fondo su crítica no está dirigida a la escritura en sí misma o al libro por ser algo nuevo o por ser un artefacto extraño y difícil de utilizar. Su crítica a la cultura de la escritura radica en que ella, alejada de la oralidad, no tiene la capacidad de educar al ser humano. Así como Platón termina el *Fedro* haciendo una síntesis entre cultura escrita y cultura oral, es importante lograr una síntesis hoy entre la valoración absoluta de la tecnología y su rechazo radical. No caer en falsas oposiciones nos debe llevar a valorar adecuadamente los instrumentos y las nuevas tecnologías pero sin caer en actitudes tecnocéntricas ni tecnófobas.

B. No olvidar el valor instrumental de las tecnologías: Así como afirmaba Platón que el discurso escrito por sí mismo es “incapaz de enseñar adecuadamente la verdad” (*Fedro*, 276c), podemos afirmar que cualquier tecnología aplicada a la educación es incapaz de enseñar por sí misma la verdad. Las tecnologías de la información y la comunicación no son nada sin los maestros que las utilizan. Los estudiantes necesitan, sobre todo, educadores que los guíen en las situaciones fundamentales de su existencia. Ninguna máquina, por más desarrollada y moderna que sea, logrará dicho objetivo.

C. Ninguna tecnología suple el papel del maestro: Hoy también podemos afirmar que si bien las tecnologías de la información y la comunicación son importantes, ellas, por sí mismas, no tienen la capacidad de educar al ser humano. Una escuela no será mejor que otra por estar mejor dotada tecnológicamente o por tener más tablets y más computadores, ni por tener más tableros inteligentes o mejor acceso a internet. Nada de esto puede suplir la presencia del maestro. Platón hablaba de “los jardines de letras” (*Fedro*, 276d) para evidenciar que de nada servía la letra escrita si antes no se había sembrado en el ser humano. Hoy podemos decir que de nada sirven los “jardines de tablets” o los “jardines de Ipads” si no hay un maestro que esté preocupado por la educación de su alumno.

D. Evitar la cultura del desencuentro: Un dicho muy común define el celular (teléfono móvil) como un “artefacto que sirve para acercar a los distantes y distanciar a los cercanos”. Basta observar la escena, cada vez más común, en una mesa de restaurante, en la cual “comparten” varias personas, para darse cuenta que buena parte del tiempo alguna de ellas, o todas a la vez, están “conectadas” a internet, chateando, mirando y

actualizando su perfil de Facebook, o enviando mensajes por WhatsApp. Es indudable el valor que tienen las tecnologías de la comunicación y los grandes aportes que han hecho para que las personas podamos conectarnos mucho más rápido y desde muchos más lugares, unos con otros. Sin embargo, no podemos olvidarnos de los retos y los peligros que también traen. La importancia que Platón le da al encuentro personal, al diálogo fraterno y al compartir con otros, se convierte en nuestro tiempo en un buen ejemplo a seguir.

Ante la creciente cultura del desencuentro, se hace necesario fomentar la cultura del diálogo y del encuentro. Quizá la escuela de hoy necesite aprender mucho de la Academia platónica, en la cual, escuchar al otro, mirarlo a la cara, debatir con él y compartir los alimentos, eran cosas que hacían parte fundamental de la vida cotidiana. Platón estaba convencido que de esa manera podían juntos, como amigos, encontrar la verdad.

E. No renunciar a la búsqueda de la verdad: A pesar de vivir en una época en la cual los sofistas estaban de moda y con ellos la renuncia a la verdad y la valoración del discurso bien escrito y que convencía sin importar su relación con la realidad o no, Platón, en una batalla contracultural, se esfuerza por evidenciar que el ser humano tiene la capacidad de encontrarse con la realidad, con “las cosas justas, bellas y buenas” (*Fedro*, 276c), Platón considera la importancia de ver “la verdad de aquello sobre lo que se habla o escribe”, de “ser capaz de definir cada cosa en sí”, así como de “conocer a fondo la naturaleza del alma” (277b). Quizá esta sea la gran lección del filósofo griego que nuestro

tiempo deba aprender. Tal vez sea esa irrenunciable búsqueda de la verdad la que nos recuerde a los maestros de hoy que, en medio de tantos “ires y venires” y de tantos avances tecnológicos, lo esencial de nuestra labor siga siendo “escribir con ciencia en el alma del que aprende” (276a).

4.6. ALGUNAS OTRAS SUGERENCIAS PARA LA MISIÓN DE LOS EDUCADORES EN EL SIGLO XXI

Comprender la realidad del mundo actual y ser consciente del contrabando que muchas veces trae para los educadores y para los jóvenes, debe llevarnos a tomar decisiones en nuestra vida concreta, no solo en nuestro quehacer cotidiano como maestros, sino también en nuestra vida personal y en nuestra familia.

4.6.1. Reverencia y connaturalidad

Nuestra labor como educadores debe ser encarnada, aterrizada, debe ser profundamente respetuosa del otro y de su libertad. Es por esta razón que debemos hacer un esfuerzo constante por comprender al joven y su mundo. Es preciso acercarnos a la propia realidad de los jóvenes y a sus ambientes.

Esto no quiere decir que debamos “hacernos iguales a ellos” en el sentido de renunciar a cualquier presupuesto de autoridad. La connaturalidad requiere que

comprendamos al joven, situado en un tiempo y en un espacio socio cultural concretos, debemos saber a quién o a quiénes nos vamos a acercar: edad, familia, nivel socio cultural, gustos académicos, aficiones, situación personal, etc. Es distinta la manera de aproximarme y educar a los jóvenes de un nivel socio cultural bajo, que a jóvenes de un nivel alto o medio. Esto no quiere decir que unos sean mejores que los otros, o que unos sean más fáciles que los otros. Quiere decir que son distintos, todos con los mismos anhelos y hambre interior, todos con el mismo deseo de felicidad, pero también con muchas diferencias, que se deben conocer para saber cómo llegar mejor y, por consiguiente, cómo educarlos respondiendo a sus necesidades concretas.

Dicha connaturalidad debe ayudar al formador a crecer en versatilidad y creatividad, pues de esta manera podrá responder a más personas. La connaturalidad exige de nosotros formación y capacitación constante. La educación de niños y adolescentes es una labor muy exigente; no se puede, por ejemplo, pretender formar intelectualmente al joven si no se ofrecen criterios, si creemos que solo basta con entretenerlos y hacerlos sentir bien. Por ello debemos formarnos constantemente en los contenidos específicos de las materias que enseñamos, en aspectos de psicología infantil y juvenil, así como capacitarnos en aspectos de didáctica y metodologías. No se puede formar en valores si primero no hacemos un esfuerzo por vivirlos en nuestra vida.

|

4.6.2. Cercanía y confianza

Cuando se plantea que como educadores debemos saber a quién nos acercamos, y que esto implica estar enterado de cosas tan sencillas como sus gustos, qué lee, qué música escucha, sus intereses, etc. No estamos planteando que la connaturalidad tiene un interés “utilitarista”, sino que nos interesa porque lleva a la construcción de lazos de amistad, que solo es verdadera si se edifica en el conocimiento y respeto mutuo. Esto implica algo que a veces olvidamos: también nosotros debemos abrir el corazón, también nosotros nos debemos dar a conocer.

El papa Benedicto XVI, en alguna ocasión, hablando de la labor del educador afirmó que “todo verdadero educador sabe que para educar debe dar algo de sí mismo y que solamente así puede ayudar a sus alumnos a superar los egoísmos y capacitarlos para un amor auténtico” (párr. 5).

Cercanía, confianza y amistad no son una triada ajena o añadida a la educación, por el contrario constituyen una base sobre la cual la labor educativa puede tener muchos y mejores frutos. Los niños y jóvenes necesitan constantemente crecer en un ambiente y en un espacio seguro, en el cual se sientan y se descubran escuchados y valorados, en el que se experimenten libres y con posibilidad de desplegarse tal cual son, en el que descubran que no necesitan ponerse máscaras o aparentar cosas que no son, sencillamente porque saben que están en un espacio de confianza y amistad.

Amistad y educación no son dos realidades opuestas. Desafortunadamente, se ha generado una falsa antinomia entre ellas. Obviamente, la amistad no consiste en un mero formalismo, o en una compinchería sin sentido, o en una relación vana y superficial. La amistad consiste en crear lazos, en hacer que el otro sea importante para mí y en ser capaz de involucrarme en su vida, implica la ayuda generosa y, por lo tanto, la corrección fraterna, pues un verdadero amigo siempre quiere lo mejor para el otro. En medio de una sociedad individualista y de relaciones superficiales, los jóvenes necesitan verdaderos amigos, que busquen conducirlos por el camino del bien.

4.6.3. Equilibrio entre libertad, disciplina y autoridad

Se hace necesario encontrar un sano equilibrio entre libertad y disciplina. No se puede desconocer que tal labor es exigente. Quizá resulte siempre más fácil recurrir a los extremos: laxitud total, donde la única norma posible es que el niño o el joven se da su propia norma. Hoy se cree que no se puede “mandar”, que no es conveniente “exigir”, ni se puede regular nada, pues todo esto atentaría contra la espontaneidad y contra la libre y natural expresión del infante. Erradamente se sostiene que no puede haber figura de autoridad porque esto iría en contra de la igualdad. El otro polo consiste en la regulación total y absoluta de la vida, bajo la cual cada latido y cada respiración deben estar subordinados. La figura de autoridad representa al guardián de la ley. Este es un ser al que no se le puede escapar la más mínima falta, bajo su rigurosa mirada se debe encuadrar toda la vida. Aunque el ejemplo se trata de una caricatura de la realidad, nos ayudan a

visualizar dos maneras muy comunes de vivir la relación entre libertad y disciplina en los centros educativos y en las familias.

No podemos obviar que es imposible una vida sin normas y sin reglas de comportamiento. Las normas vividas día a día en las cosas pequeñas, no solo ayudan a formar el carácter, sino que preparan al niño y al joven para afrontar las pruebas que estarán presentes siempre en la vida. No debemos tampoco temerle a la libertad, por el contrario, es necesario aceptar el riesgo que la libertad implica, y debemos apostar por ella ayudando siempre a su recto despliegue. Como educadores, parte de nuestra función consiste en estar siempre atentos a ayudar al niño y al joven a corregir las ideas y las actitudes equivocadas, así como a tener siempre presente que la verdadera libertad se vive y se alcanza cuando las decisiones que tomamos están de acuerdo con la verdad y con el bien.

Ayudar a formar la libertad del joven es indiscutiblemente una inmensa responsabilidad que implica ser muy conscientes de lo que hacemos o decimos, de las señales que damos, que constituiría un gran anti mensaje y un grave error “secundarlo en sus errores, fingir que no los vemos o, peor aún, que los compartimos como si fueran las nuevas fronteras del progreso humano” (Benedicto XVI, párr. 8).

La labor educativa implica la libertad, pero necesita y supone también la autoridad, que no encuentra su fundamento en el poder, o en la voz más fuerte, sino en el respeto que se obtiene por el aprecio, por el amor y por llevar una vida coherente.

4.6.4. Importancia de ser testigos creíbles

Los jóvenes necesitan de testigos creíbles a los que se les pueda mirar con confianza, necesitan de educadores “autorizados” que les generen seguridad. La verdadera educación no es la que solo se transmite mediante lecciones magistrales y discursos, ni siquiera mediante clases muy didácticas y perfectamente bien armadas. La verdadera educación se logra, sobre todo, mediante el acompañamiento personal y el testimonio de una vida plena y feliz, no la idílica y perfecta de quien todo lo sabe y nunca se equivoca, sino más bien la de quien se esfuerza constantemente por alcanzar la felicidad y busca ser coherente con sus principios y valores.

El maestro no transmite solo informaciones y conceptos, el verdadero maestro transmite una forma de aproximarse a la existencia y de conocer la verdad, es por ello que debe estar comprometido personal y vitalmente con la verdad que propone. En este sentido, es la coherencia de su vida la que resulta punto de referencia digno de confianza.

4.6.5. La educación debe ser siempre personalizante

El educador debe buscar que cada uno de los niños y los jóvenes a los que se acerca crezcan día a día, desde su propia integralidad, como personas. Para ello debe reconocer reverentemente en cada uno de los alumnos que acompaña, un ser valioso y único. Esto hará que, respetuoso siempre de la libertad de cada una de las personas a las que ayuda en su formación, busque encaminarlas hacia el descubrimiento de su propia

identidad y los oriente en su esfuerzo constante por ser coherentes con dicha identidad en su vida cotidiana.

4.6.6. No renunciar a plantearles grandes ideales

Los jóvenes anhelan alcanzar sueños, metas e ideales grandiosos. La verdadera juventud se refleja en el ardor y en la donación a grandes causas. Debemos aprovechar este impulso en los jóvenes para lanzarlos también a grandes conquistas. Como hemos visto, vivimos en una anticultura que constantemente nos bombardea con conformismo y mediocridad, y aunque el corazón del joven tiene ansias de grandeza, es también muy vulnerable a estos “cantos de sirena” que les achica la mirada.

No se les puede más de lo mismo. No se puede caer en la trampa de ser también nosotros, como los sofistas, de aquellos que les reducen y acortan el horizonte, mostrándoles ideales mediocres y mezquinos, o acostumbrándolos al conformismo o a la ley del menor esfuerzo. Por el contrario, debemos motivarlos e impulsarlos al inmenso reto de cambiar este mundo nuestro. Tenemos que educarlos en la magnanimidad, que es la verdadera grandeza de corazón. Es una gran misión del maestro de hoy, ayudar a estas nuevas generaciones a tener un corazón grande, a tener grandes sueños e ideales, a hacer las cosas pequeñas y cotidianas de nuestra vida con un gran corazón.

CONCLUSIONES

La *paideia* griega se nos presenta como uno de los grandes pilares de la cultura griega en la cual la centralidad de la persona humana marcaba todo su horizonte. Los griegos nos muestran que es imposible preocuparse por el desarrollo de la cultura y por la edificación de una sociedad sin antes haber puesto en el centro a la educación de la persona. La *paideia* griega nos muestra también que lo esencial de la educación no se encuentra en la acumulación de saberes académicos, sino que está en la promoción de valores esenciales, en orientar al ser humano hacia la búsqueda de la *areté*, de la virtud.

Es imposible que un modelo educativo deje huella y marque al educando, si antes no se preocupa por encarnar los valores pretende transmitir. Los griegos vieron en la figura de los héroes, primero, y luego de los nobles caballeros, con todas las virtudes que estos personajes encarnan, los modelos que se debían presentar a quienes debían ser educados.

La visión de la educación como una institución que debía preocuparse por la integralidad del ser humano, es también uno de los elementos preponderantes en la *paideia* griega. La educación no puede preocuparse solamente por la formación académica y por la adquisición de habilidades y competencias prácticas. La educación del hombre debe buscar abarcar la totalidad del ser humano, en cuanto ser integral. La educación debe buscar formar personas íntegras, hombres y mujeres que vivan la excelencia y la virtud.

Podemos afirmar que la teoría de la educación no es algo ajeno al pensamiento platónico, por el contrario, en sus obras y de manera especial en el diálogo la *República*, podemos ver que este es un punto sustancial en su pensamiento. Platón totalmente entusiasmado con la instauración de un Estado justo, sostiene que esto no será posible si quienes gobiernan no se hacen filósofos o los filósofos asumen la función de gobierno de la *polis*. Sostiene Platón que la vinculación de los filósofos con la verdad hace que sean los hombres más aptos para llevar las riendas del Estado y conducir, velando siempre por la justicia, a los demás miembros de la *polis* hacia la configuración de un Estado virtuoso. Para que este objetivo no se quede solo en ilusiones, sino que pueda hacerse realidad es necesario establecer un sistema educativo que llevando a los hombres a la virtud, los capacite para conducir el Estado.

Establece Platón en su *República* un muy interesante plan formativo que, obviamente bien interpretado, puede responder a muchas de las necesidades de los hombres y de la sociedad actual. La opción por formar en la virtud, la conciencia de la importancia de encontrarse con la verdad, con lo que es y no perder la confianza en la capacidad humana, son algunos de los fundamentos de esta propuesta.

No se puede pasar de largo por algunas propuestas muy novedosas y quizá sorprendentes en la postura platónica: la educación igualitaria de hombres y mujeres y los planteamientos por un plan educativo que responda a la edad de los niños y de los

jóvenes, la utilización del juego y la exaltación de la libertad en el proceso educativo, son algunas de las propuestas del filósofo griego que poseen gran actualidad.

El siglo XXI se presenta cargado de desafíos para el ser humano. Vivimos en un mundo en el que los cambios son cada vez más rápidos y más profundos. Dichos cambios parecen mostrarnos que nada es estable y que nada permanece. Podríamos decir que quizá la única concepción filosófica que se acepta en la actualidad es la visión relativista en donde no hay posibilidad de conocimiento de la realidad. Dicha concepción filosófica se plasma, entre otras cosas, en una *Modernidad líquida* (Bauman 2013) que suscita el olvido de la naturaleza humana, así como la cultura *light* en la que no es posible que algo sea duradero.

El pensamiento relativista y desconfiado de la razón marca especialmente la filosofía de la educación. Por eso podemos afirmar que vivimos en una cultura educativa que se ocupa mucho del “cómo” enseñar, de la forma, pero que ha olvidado la pregunta clave acerca del “para qué” de la educación: ¿Para qué educar al hombre? Una cultura en la que las ciencias sociales y humanas han dejado de tener importancia en los diferentes currículos de enseñanza media y superior, pues la calidad de la educación comienza a ser medida, como en tiempo de los sofistas, según estándares de utilidad.

Ante tales retos la pregunta por la posibilidad de formar a la persona humana y por lo que significa en sí mismo la educación, se manifiestan como interrogantes urgentes, que debemos nuevamente replantearnos y tratar de responder.

TRABAJOS CITADOS

Barrio, José. *Elementos de antropología pedagógica*. Madrid: Rialp, 2010.

Barrio, José. *La gran dictadura*. Madrid: Rialp, 2011.

Bauman, Zygmunt. *Modernidad líquida*. México: Fondo de Cultura Económica, 2003.

Bauman, Zygmunt. *Los retos de la educación en la modernidad líquida*. Barcelona: Gedisa, 2008.

Benedicto XVI, Papa. *Mensaje sobre la tarea urgente de educar*.

25 feb 2015. Web. 25 Jul 2017.

<http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/letters/2008/documents/hf_ben-xvi_let_20080121_educazione_sp.html>

Camps Victoria. *Creer en la educación, la asignatura pendiente*. Barcelona: Península, 2011.

Cruz, Danilo. *El mito del rey filósofo*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2014.

De Prada, J.M. *La nueva tiranía*. Madrid: Libroslibres, 2009.

Enkvist Inger. *Educación, guía para perplejos*. Madrid: Encuentro, 2014.

Fierro, María Angélica. “La concepción platónica del éros en *República*.” *Dianoia*, 53.60 (2008): 21-52.

Görgemanns, H. *Platón, una introducción*. Santiago: Instituto de Estudios de la Sociedad, 2010.

Grube, G.M.A. *El pensamiento de Platón*. Madrid: Gredos, 2010.

Havelock, Eric. *Prefacio a Platón*. Madrid: Visor, 1994.

Homero. *La Iliada*. Madrid: Espasa, 2003.

Horacio. *Epístolas*. Madrid: Cátedra, 2007.

Jaeger, Werner. *Paideia: Los ideales de la cultura griega*. México: Fondo de cultura económica, 1996.

Juan Pablo II, Papa. *Discurso en la inauguración de la III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano*. México: Puebla, 1979.

Juvenal. *Sátiras*. Madrid: Espasa, 1965.

Kant, Emmanuel. *Sobre la paz perpetua*. Madrid: Akal, 2011.

López Quintás, Alfonso. *Formación de la juventud en la sociedad actual*. Lima: VE, 1990.

Lozano-Vásquez, Andrea. *Platón y la irracionalidad*. Bogotá: Universidad de los Andes, 2012.

Marrou, Henri. *Historia de la educación en la Antigüedad*. México: Fondo de cultura económica, 1998.

Platón. *Cartas*. Madrid: Akal, 1993.

Platón. *La República*. Barcelona: Austral, 2011.

Platón. *Diálogos, tomo I*. Madrid: Gredos, 2011.

Platón. *Diálogos, tomo II*. Madrid: Gredos, 2014.

Platón. *Las Leyes*. Madrid: Alianza editorial, 2014.

Reale, Giovanni. *Platón, en la búsqueda de la sabiduría secreta*. Barcelona: Herder, 2002.

Strauss, Leo. *La ciudad y el hombre*. Buenos Aires: Katz, 2006.

Terán, Julio. *El Agnosticismo funcional en el mundo de hoy*. En: Desafíos para el tercer milenio. Lima: VE. p. 95-108. 1997.

Tucidides. *Historia de la guerra del Peloponeso*. Madrid: Akal, 1989.

Vegetti, Mario. *Platón*. Madrid: Gredos, 2012.

¹ En la *Odisea* (641ss) se designan como “*aretai*” tanto al buen juicio como a las habilidades guerreras y corporales.

² La expresión del texto original de República: *kalón te kagathón*, es traducida de diversas maneras. Conrado Eggers Lan, en la traducción de la República, en el tomo II de las obras de Platón, de la Biblioteca de Grandes Pensadores de la editorial Gredos, lo traduce como “un hombre de real valía”. Patricio de Azcárate, en la popular edición de Austral, lo traduce como “hombre de bien”. Antonio Gómez Robledo, en la versión de la República de la Universidad Nacional Autónoma de México, traduce esta expresión como “consumadamente hombre de bien”. Y Antonio Camarero, en la edición de la Editorial Universitaria de Buenos Aires (Eudeba), la traduce como “ser noble y bueno”. En todos los casos queda claro que esta expresión hace referencia al ideal de la *kalokagathía*.

³ Una combinación de lucha y de boxeo en la que estaban permitidos toda clase de golpes. Únicamente se prohibía hundir los dedos en los ojos del oponente.

⁴ En el libro V Sócrates afirma que es importante explicar “a qué filósofos aludimos cuando nos atrevimos a afirmar que ellos deben gobernar” (474b). En el libro VI comienza diciendo que entre los filósofos, que son quienes pueden alcanzar lo que existe siempre de una manera inmutable, se debe saber “¿quiénes de ellos deben ser jefes de Estado?” (484b). Más adelante afirma que “ningún Estado, ninguna constitución política, ni siquiera un hombre, puede alguna vez llegar a ser perfecto, antes de que estos pocos filósofos, que ahora son considerados no malvados, pero si inútiles, por un golpe de fortuna sean obligados, quiéranlo o no, a encargarse del Estado, y el Estado obligado a obedecerles” (499b), y también afirma tajantemente que “antes que la raza de los filósofos obtenga el control del Estado, no cesarán los males para el Estado y para los ciudadanos” (501e).

⁵ Emmanuel Kant, en su escrito *Sobre la paz perpetua*, de 1796, escribía al respecto que: “No hay que esperar, ni siquiera desear, que los reyes se hagan filósofos ni que los filósofos se conviertan en reyes, porque la posesión del poder echa a perder inevitablemente el recto uso de la razón”. En nuestro medio, Danilo Cruz Vélez, en su escrito “El mito del rey filósofo” ha criticado la postura de Platón, pues considera que en ella se presenta una no sana confusión entre filosofía y política.

⁶ La palabra, en el original *paideia*, es traducida de manera distinta: Julio Calonge, en la edición de Gredos, la traduce por instrucción. Óscar Martínez, en la edición de Edaf, la traduce como ciencia, y Miguel García-Baró, en la traducción y comentarios filosóficos de Ediciones Sígueme, la traduce como educación.