



EL IDEAL CLÁSICO DE LA FORMACIÓN HUMANA

Bayron León Osorio-Herrera
Juan Fernando García-Castro
Óscar Hincapié Grisales
Editores académicos



Universidad
Pontificia
Bolivariana

370.3

O83

Osorio-Herrera, Bayron León, autor

El ideal clásico de la formación humana / Bayron León Osorio-Herrera [y otros 9] – Medellín : Universidad Pontificia Bolivariana, 2021.

184 p: 14 x 23 cm. -- (Colección Teología)

ISBN: 978-958-764-986-4

1. Narración – 2. Formación humana – 3. Educación universitaria –
4. Argumentación (Retórica) – I. Osorio-Herrera, Bayron, compilador
-- II. García-Castro, Juan Fernando, compilador – III. Hincapié-Grisales,
Óscar, compilador – IV. Título (Serie)

CO-MdUPB / spa / RDA
SCDD 21 / Cutter-Sanborn

© Bayron León Osorio-Herrera
© Natalia Cardona Suárez
© John Edison Mazo Lopera
© Juan Fernando García-Castro
© José Daniel Gómez Serna
© Óscar Hincapié Grisales
© Andrés Ramírez Nieto
© Juan Carlos Echeverri-Álvarez
© Claudio César Calabrese
© Ethel Junco
© Editorial Universidad Pontificia Bolivariana
Vigilada Mineducación

El ideal clásico de la formación humana

ISBN: 978-958-764-986-4

DOI: <http://doi.org/10.18566/978-958-764-986-4>

Primera edición, 2021

Escuela de Teología, Filosofía y Humanidades

Facultad de Filosofía

Gran Canciller UPB y Arzobispo de Medellín: Mons. Ricardo Tobón Restrepo

Rector General: Pbro. Julio Jairo Ceballos Sepúlveda

Vicerrector Académico: Álvaro Gómez Fernández

Decano de la Escuela de Filosofía, Teología y Humanidades: Luis Fernando Fernández Ochoa

Editor: Juan Carlos Rodas Montoya

Gestor Editorial: Luis Alberto Castrillón López

Coordinación de Producción: Ana Milena Gómez Correa

Diagramación: Transparencia duo

Corrección de Estilo: Santiago Gallego

Dirección Editorial:

Editorial Universidad Pontificia Bolivariana, 2021

Correo electrónico: editorial@upb.edu.co

www.upb.edu.co

Telefax: (57)(4) 354 4565

A.A. 56006 - Medellín - Colombia

Radicado: 2126-05-08-21

Prohibida la reproducción total o parcial, en cualquier medio o para cualquier propósito sin la autorización escrita de la Editorial Universidad Pontificia Bolivariana.

El acto de escuchar en el contexto de la *paideia* griega¹

John Edison Mazo Lopera

1. Introducción

La palabra *paideia* se refiere al acto educativo de los antiguos griegos². Sin embargo, la educación de sus jóvenes no fue la misma en el tránsito de los siglos VIII al V a. C. Al respecto, se sabe que la virtud heroica-militar configuró los ideales del hombre griego entre los siglos VIII-VII a. C. Estos ideales se vulgarizaron poco a poco sufriendo cierta discontinuidad con la emergencia de la democracia en el siglo VI a. C., lo que permitió a las masas asociar la

1 Este capítulo hace parte de los resultados de investigación del proyecto de investigación “Didáctica de las lenguas clásicas: aprendizaje y enseñanza en la formación universitaria”, radicado ante el CIDI de la Universidad Pontificia Bolivariana con el número 137C-05/18-42.

2 La palabra *paideia* fue traducida por los latinos como *humanitas*. Para los siglos XIX y XX, su recepción por parte de los helenistas alemanes se hace desde el concepto *Bildung*, que significa “formación”. Este concepto y el modelo de la educación platónica fueron los derroteros que marcaron la interpretación de Jaeger en su obra *Paideia: Los ideales de la cultura griega* (1934-1937). En oposición a esta interpretación, el historiador francés Marrou propuso que el esplendor de la *paideia* griega no descansaba en el modelo platónico de la educación, sino en los ideales de la formación de un hombre cosmopolita, idea que aparece en el apogeo del periodo helenístico y el imperio romano. Sobre esta controversia y las dificultades para definir el concepto griego *paideia*, véase Elsner (2013, pp. 147-149) y Anderson (2006, p. 8).

antigua virtud de los héroes con la virtud agonal de los atletas. La aparición de los sofistas a finales del siglo v a. C. también propició un nuevo cambio en los ideales pedagógicos del pueblo griego formando a los jóvenes con miras al ejercicio de una vida política.

Desde entonces, la educación de los jóvenes griegos se puso en marcha hacia la formación del hombre en tanto hombre. ¿Qué significa ser un hombre en tanto hombre? En principio, este ideal significaba que el varón debía aprender a ser un hombre libre. ¿Dónde ejercía el hombre griego su libertad? En la vida pública como ciudadano y en la vida privada como dueño de sí mismo. Sin embargo, estas generalidades no explican concretamente cómo se podía lograr este ideal de la *paideia* griega.

En términos prácticos, se entiende que la aparición de los sofistas a finales del siglo v a. C. y la creación de las escuelas de retórica fortalecieron ampliamente la educación del joven con el arte de hablar. En este contexto educativo, el joven debía realizar ejercicios gramaticales, recitar versos de memoria, componer discursos y defender causas como parte de su formación retórica (Quintiliano, 1996, II, 5, 1-19; II, 7, 2). Semejante adoctrinamiento supone, entonces, que la formación del joven se consolidaba cuando este aprendía a persuadir.

Sin embargo, algunos opúsculos de carácter pedagógico atribuidos a Plutarco (*ca.* 46 d. C.-*ca.* 127 d. C.) dan a entender que el acto educativo más importante para los jóvenes griegos no solo era aprender a hablar, sino, también, aprender a escuchar. De este modo, se quiere afirmar que en los opúsculos de Plutarco titulados *Quomodo adolescens poetas audire debeat*, *De liberis educandis* y *De Recta Ratione Audiendi* se evidencia que el acto de escuchar constituyó uno de los pilares pedagógicos más importantes de la educación griega en tanto que el hombre libre debía aprender a escuchar para poder hablar³.

3 En adelante, estos opúsculos se citan así: *Adolescens*, *De liberis*, y *De Recta* (las traducciones que se utilizan en este artículo son propias, salvo en aquellos lugares donde se indica lo contrario).

2. La educación del hombre en tanto hombre

La acción educadora de los antiguos griegos pretendía que el hombre llegara a ser plenamente hombre. A este objetivo esencial de la formación humana se le conoce como *paideia* griega. La palabra *paideia* habla sobre la educación del niño o del joven⁴. Se sabe que los niños griegos debían estar al cuidado de la familia durante sus primeros años de vida y superado este estadio de la crianza en el seno del hogar iniciaban una nueva etapa formativa.

En Esparta, los jóvenes eran educados para la vida militar, mientras que en Atenas recibían una formación mucho más artística y literaria aprendiendo música y los rudimentos de la lengua. Entre los dieciséis y los veinte 20 años de edad, los jóvenes estaban listos para realizar ejercicios gimnásticos bajo la tutela de un “adiestrador de jóvenes” que pronto los introducía en los torneos de la palestra⁵. En este sentido, “el citarista” (κιθαριστής), “el gramático” (γραμματιστής) y “el profesor de gimnasia” (παιδοτριβής) *constituyeron la* terna educadora que formó el cuerpo y el espíritu de los jóvenes griegos (Dilthey, 1942, p. 28).

Este tipo de formación en música, gramática y ejercicios físicos de ningún modo abarcó todos los ámbitos del conocimiento, pues la formación griega respondía a los ideales de una educación aristocrática basada fundamentalmente en el placer y el lujo que proporcionaban la riqueza y el ocio.

Los griegos de la edad arcaica estaban más familiarizados con los ideales de la virtud heroica, donde se esperaba que el hombre noble debía ser plenamente hombre en tanto era bueno, valiente y bello (Santos, 2017, pp. 346-350). Sin embargo, ser bueno, valiente y bello no era otra cosa que ser noble o de buena estirpe⁶.

4 La palabra *παιδεία* se forma con el sustantivo *παῖς* y también expresa la importancia del juego, *παιδία*, en el contexto de la educación griega. *Cf.* Dilthey (1942, p. 27) y Vergara (1988-1989, pp. 156-159).

5 Entre los 16 y los 20 años de edad, los jóvenes griegos iniciaban una etapa de formación cívica y militar que se conoce como *efebía*. Véase Díaz Lavado (2001, p. 95).

6 Los valores de la Grecia primitiva estaban anclados a una idea fundamental: “la virtud es el atributo auténtico del hombre noble”. Véase Jaeger (1946, pp. 5-12).

En el siglo VIII a. C., se aprecia a Homero como el poeta que celebró estos ideales, ya que sus versos expresan la memoria de una sociedad aristocrática que admiraba la acción ejemplar de los antiguos héroes.

Durante la segunda mitad del siglo VI a. C., afloró en Atenas la emergencia de la democracia griega, que permitió vulgarizar aquellos antiguos ideales de la educación aristocrática. Esto significa que este nuevo sistema de gobierno transformó la visión educativa de los antiguos griegos otorgando al mismo tiempo mayores privilegios sociales y políticos para todos los ciudadanos. Este cambio, por supuesto, facilitó que se volcara la antigua admiración del pueblo griego por la *aretē* militar hacia la virtud agonal de los jóvenes competidores que ahora debutaban en los Juegos Olímpicos. Para finales del siglo VI a. C., el hombre griego ya había asimilado la excelencia de los antiguos héroes con la reciente y más popular *aretē* de los atletas (Marrou, 1985, p. 62).

Aquí también es importante mencionar que solo las familias adineradas podían pagar a un profesor de ejercicios gimnásticos para que los jóvenes competidores desarrollaran las habilidades propias del atletismo: “velocidad, lanzamiento de disco y de jabalina, salto de longitud, lucha y boxeo” (Marrou, 1985, p. 64). En este nuevo contexto, los jóvenes deportistas, sin importar los orígenes aristocráticos de su estirpe, podían ser el foco de atención para los espectadores griegos que ahora observaban en ellos la *καλοκαγαθία* o “el hecho de ser un hombre bueno y bello” (p. 67).



Figura 1 Ánfora panatenaica de figuras negras, aprox. 365- 360 a. C. B604, Museo Británico

Sin embargo, un nuevo estadio de la formación griega se presentó a finales del siglo V a. C. con la aparición de un grupo innovador de maestros itinerantes conocidos como “los sofistas” (Cadavid, 2014, pp. 40-44). Respecto a esta nueva etapa de la educación griega, el historiador francés Henry-Irénée Marrou comenta lo siguiente: “ya no se trata de afirmar el ‘valor’, ἀρετή, en lo referente al deporte y a la vida elegante: en adelante, ese ‘valor’ se encarna en la acción política” (1985, p. 72). Para este caso, los sofistas se convirtieron en los verdaderos maestros de Grecia formando una nueva generación de jóvenes políticos que estaban interesados en participar activamente de los asuntos públicos.

Durante el siglo IV a. C., la educación griega se distanció de los antiguos ideales de la aristocracia y también se vio alterada en su admiración hacia los valores deportivos de la virtud agonal. En esta nueva etapa de la educación griega, los sofistas jalaron su apuesta por una formación más intelectual que física y, al mismo tiempo, más popular que excluyente respecto a los ciudadanos que podían recibir en sus escuelas una formación novedosa y erudita. Para este contexto, la educación del hombre en tanto hombre se puede traducir ahora como la formación política del individuo al amparo de un conocimiento verdaderamente enciclopédico⁷.

De aquellos centros de formación surgieron las escuelas de retórica que marcaron en adelante el rumbo de la educación griega. Años de instrucción y preparación hicieron de estos grupos verdaderos centros de reclutamiento y erudición para jóvenes que aspiraban tener una exitosa carrera política (Connolly, 2001, p. 340).

Aprender a hablar en público se convirtió, así, en uno de los requisitos fundamentales para defender causas, resolver problemas o entretener al público a través de discursos judiciales, deliberativos o epidícticos que pretendían también conmover las fibras más sensibles y profundas del auditorio⁸.

7 La *enkyklios paideia* expresa este nuevo estadio de la educación antigua, concepto que se puede entender como “educación general” o “educación liberal”. Sin embargo, los académicos contemporáneos discuten el verdadero sentido de este concepto. Véanse Doody (2009, pp. 3-4) y Ramos (2013, pp. 63-64).

8 Sobre los géneros del discurso, véase Aristóteles (1994, I, 1358b6 ss.).

Sobre el arte de la persuasión, los antiguos crearon todo un aparato teórico acerca del “buen decir” o “el buen hablar” (Pernot, 2013, p. 41). Expertos en retórica y filósofos como Aristóteles y Cicerón contribuyeron a definir los discursos según el fin y el objeto de aquel arte. Con el tiempo se logró asentar las partes del discurso y su respectiva descripción (*cf.* Cicerón, 1997, I, 5 ss.).

Este arte de la palabra llamado “retórica” se convirtió rápidamente en una especie de dispositivo lingüístico completamente adecuado para llevar a cabo actos de persuasión mediante el buen decir. Y, al respecto, no cabe duda [de] que los maestros de retórica enseñaron a sus estudiantes las mejores estrategias para persuadir a los oyentes mediante el uso correcto del lenguaje.

Sin embargo, aprender el solo acto de hablar con miras a la argumentación y la persuasión parece que se convirtió en uno de los problemas más acuciantes del mundo antiguo. De acuerdo con Cicerón, “parece evidente que la función de la retórica es hablar de manera adecuada para persuadir y que su finalidad es persuadir mediante la palabra” (1997, I, 6). Este objetivo de la educación retórica pronto despertó, tanto en Grecia como en Roma, graves dificultades políticas que el mismo Cicerón expresa en los siguientes términos:

Muchas veces me he preguntado si la facilidad de palabra y el excesivo estudio de la elocuencia no han causado mayores males que bienes a hombres y a ciudades. En efecto, cuando considero los desastres sufridos por nuestra república y repaso las desgracias acaecidas en otros tiempos a los más poderosos estados, compruebo que una parte considerable de estos daños ha sido causada por hombres de la más grande elocuencia (1997, I, 1).

Esta problemática sobre el uso indiscriminado de la retórica demandó de los filósofos una solución inmediata que permitiera aliviar los defectos de una elocuencia perniciosa y enfermiza. Al respecto, Plutarco planteó una solución para este contratiempo. En el opúsculo que se titula *De Recta Ratione Audiendi*, el filósofo de Queronea ofrece como solución pedagógica fortalecer un aspecto fundamental de la educación griega: aprender a escuchar.

En aquel opúsculo, Plutarco hace notar que la educación de los jóvenes debería conceder más importancia al acto de escuchar.

Como buen filósofo, sugirió que hablar elocuentemente no garantizaba la felicidad, pues “el principio de la vida buena consiste en acostumbrarse a escuchar bien”, ἀρχὴν τοῦ καλῶς βιῶναι τὸ καλῶς ἀκοῦσαι νομίζοντες (1992, *De Recta*, 48d). Siguiendo el tono filosófico de esta reflexión, Plutarco menciona que la Naturaleza dotó al hombre con una lengua y dos orejas para que hable menos y escuche más. La agudeza de estas consideraciones hace que *De Recta Ratione Audiendi* merezca, entonces, un análisis minucioso sobre la propuesta pedagógica de este filósofo en el contexto de la *paideia* griega.

3. Una boca y dos orejas: aprender a escuchar para poder hablar

En *De Recta Ratione Audiendi*, Plutarco hace evidente que el acto de escuchar constituyó un aspecto fundamental de la antigua *paideia* griega. En aquel opúsculo da a entender que la formación del joven no solo consistió en aprender elocuencia, sino también, y con más urgencia, aprender a escuchar para poder hablar.

El filósofo griego pretende exorcizar uno de los errores básicos en la formación de los jóvenes. La educación retórica no solo debería iniciarlos en alegatos y largas disertaciones con el fin de lograr el éxito de la elocuencia, que se traduce en la persuasión del auditorio, sino también en aprender a escuchar para comprender razonablemente la opinión de los demás.

El acto de escuchar y su relación con la palabra es semejante al juego de la pelota: primero se debe aprender a recibir la pelotilla para poder lanzarla (Plutarco, 1992, *De Recta*, 38d). En efecto, la armonía de las audiciones demanda que alguien hable y que alguien escuche; el joven no debe permitirse ser un receptor pasivo de la palabra, pues esta armonía del *logos* lo exige como destinatario. Suponer que el acto de escuchar puede realizarse sin educación representó un error que Plutarco quiso corregir inmediatamente diciendo: “Ya que también de esto vemos que la mayoría hacen mal uso, los que se ejercitan en hablar antes de acostumbrarse a escuchar, y creen que de las palabras existen un aprendizaje y una práctica; en cambio, de la acción de escuchar creen que también los que la utilizan de cualquier forma sacan provecho” (1992, *De Recta*, 38d).

Séneca también sabía que las palabras no llegan a los oídos sin que el alma corra ciertos peligros. En esto se explica la importancia ética de escuchar correctamente cualquier discurso:

Ninguna palabra alcanza nuestros oídos sin riesgo: nos hacen daño los que nos desean el bien como los que nos auguran el mal; porque los improprios de éstos nos inspiran falsos temores y el afecto de aquéllos nos alecciona mal con el bien que nos desea: en efecto, nos impulsa hacia bienes lejanos, inciertos, equívocos, cuando la felicidad podemos tenerla en nuestra casa (Séneca, 1989, *Epístolas*, 94.53).

Desde luego, la palabra, como bien había dicho Gorgias, puede ser un fármaco que causa terribles males (*Encomio*, 10) o, como menciona Plutarco, también puede ser un médico que cura las enfermedades del alma: “las palabras, pues, son médicos del alma”, ψυχῆς γὰρ νοσοῦσης εἰσὶν ἰατροὶ λόγοι (1992, *Cons. Ap.*, 102b). No obstante, muchas veces las palabras suelen perjudicar la educación de los jóvenes que no aprenden a escuchar bien.

Sobre este asunto, Plutarco se muestra preocupado ante la formación de los jóvenes, aconsejando no ser negligentes ante las palabras o las expresiones (ὀνόματα): “es importante ante las palabras no ser negligente al escuchar”, δεῖ δὲ μηδὲ τῶν ὀνομάτων ἀμελῶς ἀκούειν (1992, *Adolescens*, 31d). Negligencia que se debe combatir a toda costa con el auxilio de la razón.

En este sentido, la educación del joven, que antes estaba en manos de un preceptor, ahora pretende ser delegada completamente a la razón, λόγος. Este tránsito implicaba evidentemente un cambio de autoridad, pues el maestro debía ser sustituido por la razón, λόγος, que Plutarco identifica con la divinidad (*cf.* 1992, *De Recta*, 37d). Este cambio de autoridad supone la formación de un hombre libre que consuma su educación cuando aprende a desear lo que debe hacer según la razón:

Considera que el paso de niños a hombres no es para personas sensatas una liberación de la autoridad, sino un cambio de quien ejerce la autoridad; en lugar de una persona a sueldo o conseguida con dinero, aceptan, como guía divino de su vida, a la razón, a cuyos seguidores sólo es justo considerar libres. Pues únicamente aquellos

que han aprendido a desear lo que deben, viven como quieren; pero en los impulsos y actuaciones desenfundadas e irracionales hay algo innoble y en el arrepentirse muchas veces la libre decisión es pequeña (1992, *De Recta*, 37e).

El cambio de preceptor implicaba que el joven debía encomendarse a la razón para ser instruido en todo lo que un varón debería pensar, desear y hacer como hombre libre. El alma del joven se supone, entonces, que se robustece cuando aprende a escuchar las palabras que llegan a sus orejas permitiendo a través de ellas el ingreso de la virtud. Y en verdad, según Plutarco, muchas partes del cuerpo permiten que los males accedan al alma. Sin embargo, la virtud solo puede ingresar cuando se abre paso a través de las orejas del joven como si estas representaran la manija de una puerta:

Muchas partes y lugares del cuerpo permiten a la maldad que penetre adueñándose del alma, pero la única manija para la virtud son las orejas de los jóvenes.

τῆ μὲν γὰρ κακία πολλὰ χωρία καὶ μέρη τοῦ σώματος παρέχει δι' αὐτῶν ἐνδύσαν ἄψασθαι τῆς ψυχῆς, τῆ δ' ἀρετῆ μίᾳ λαβῆ τὰ ὦτα τῶν νέων (1992, *De Recta*, 38a).

En este caso, Plutarco asocia la virtud, las palabras y las orejas del joven como una especie de terna pedagógica en el contexto de la *paideia* griega. La virtud solo puede ingresar al alma del joven cuando sus orejas se abren razonablemente ante la audición de las palabras. Aquí las orejas del joven no solo representan el órgano de la audición, sino también el sentido más sensible y racional:

el que Teofrasto dice que es el sentido más sensible de todos. Pues ni la vista, ni el gusto, ni el tacto causan estupores, perturbaciones y miedos tan grandes como los que se apoderan del alma por algunos ruidos, estruendos y clamores que sobrevienen por el acto de escuchar. Pues es mucho más racional que sensible.

ἦν ὁ Θεόφραστος παθητικωτάτην εἶναι φησι πασῶν. οὔτε γὰρ ὄρατὸν οὐδὲν οὔτε γευστὸν οὔτε ἄπτὸν ἐκστάσεις ἐπιφέρει

καὶ ταραχὰς καὶ πτοίας τηλικαύτας ἡλίκαι καταλαμβάνουσι τὴν ψυχὴν κτύπων τινῶν καὶ πατάγων καὶ ἤχων τῇ ἀκοῇ προσπεσόντων. ἔστι δὲ λογικωτέρα μᾶλλον ἢ παθητικωτέρα (1992, *De Recta*, 38a).

¿Qué significa en este caso que el oído sea el sentido más sensible y racional? Es probable que Plutarco se haya referido al oído como el único sentido que vincula más fácil y rápidamente las percepciones sensibles con las afecciones del alma. Este vínculo psicológico entre la percepción auditiva y las afecciones del alma ya había sido un tema explorado por Gorgias. Este sofista argumentó que las palabras pueden llevar a cabo obras divinas, aunque tengan un cuerpo pequeñísimo (σμικροτάτῳ σώματι). De este modo, planteaba que el desplazamiento de Helena hacia Troya posiblemente se debió a un “discurso maligno” (ψευδῆς λόγος) que produjo en ella un cambio repentino de opinión.

Este *logos* fraudulento, según la argumentación del sofista, afectó el alma de Helena con engaños, pues se pregunta “si fue la palabra la que persuadió o engañó su alma”, “εἰ δὲ λόγος ὁ πείσας καὶ τὴν ψυχὴν ἀπατήσας” (*Encomio*, 8). En efecto, Gorgias sabía que la palabra, λόγος, es capaz de afectar el alma al desterrar el temor, provocar alegrías, intensificar la compasión y, también, provocar un cambio repentino en la opinión del oyente, tal como suele suceder en los razonamientos de los fisiólogos, los discursos judiciales y los discursos profesionales (*Encomio*, 19). Es claro, entonces, que ninguna palabra llega a los oídos sin provocar variaciones en el alma o que esta corra peligros.

Desde esta perspectiva, el acto de escuchar cobró su debida importancia en el contexto de la *paideia* griega. Si el joven aprendía a escuchar facilitaría en su alma el ingreso de la virtud a través de los oídos. En este caso, el discurso de Plutarco hace entender que la educación del joven dependía enteramente de sus orejas y que el acto de escuchar forjaría el carácter de un hombre que sería capaz de dominar su propia opinión sobre los dioses, los hombres y las cosas. A este tema Plutarco concede también un gran valor ofreciendo un ramillete de preceptos que es preciso analizar.

4. Preceptos de Plutarco para aprender a escuchar

El joven que aprende a escuchar será capaz de iluminar las tinieblas del alma y deshacer el moho de la ignorancia al calor de la filosofía (Plutarco, 1992, *De Recta*, 48c). Promesa que empalma la educación y la filosofía hacia un objetivo pedagógico común: formar al hombre en tanto hombre. Este propósito no es una abstracción filosófica, sino una meta concreta sobre la educación del ser humano, inmerso en una tradición que siempre debe aprender a escuchar.

Pues bien, Plutarco ha mencionado que existe cierta armonía entre el que habla y el que escucha (1992, *De Recta*, 45e). Al darse ambas partes, los jóvenes deben adoptar una actitud propicia y favorable examinando las palabras del que habla (40b). Esta actitud permite que el juicio de los jóvenes no se nuble ante los excesos o los defectos de la audición y que no se juzgue apresuradamente la exposición del orador.

Al contrario, viéndose a sí mismo a través de otro, el joven puede corregir en silencio aquellos errores del orador como si fueran defectos de su propio discurso. Ejercicio que permite al joven robustecer su relación con las palabras subsanando, rectificando y reelaborando las debilidades de la exposición (Plutarco, 1992, *De Recta*, 40d-e).

El joven tampoco debería interrumpir demasiado al orador, ni criticarlo, ni reprocharlo y tampoco halagarlo (Plutarco, 1992, *De Recta*, 43c-d). Es importante saber que la abundancia de preguntas y las que se formulan innecesariamente no son convenientes para un joven que asiste a un banquete. Desde luego, el joven no debería interrumpir la exposición con preguntas que el conferencista no está en capacidad de responder, ya sea por la naturaleza de la exposición o la capacidad del que habla (43d). En este caso, el reproche y la ostentación no son aspectos deseables para el buen oidor que Plutarco busca.

El joven que encuentra errores en la exposición de un orador debe asumir la tarea de investigar la expresión correcta para lo que se había dicho. Amparado por la luz interior de la razón, debería huir de la adulación que provoca la fama del orador, evitando distracciones que desorienten su atención frente al contenido y la forma

del discurso. Al terminar la exposición, Plutarco recomienda que cada joven examine si la audición ha hecho más suave sus pasiones, más ligeras sus penas, si lo ha hecho más audaz, si ha reforzado su criterio, si ha cambiado su opinión sobre las cosas o si siente más entusiasmo hacia el bien y la virtud (1992, *De Recta*, 42a).

Tabla 1 Preceptos de Plutarco para aprender a escuchar en *De Recta Ratione Audiendi*

<i>De Recta Ratione Audiendi</i>	Griego	Traducción
40b	διὸ δεῖ τῇ φιληκοῖᾳ πρὸς τὴν φιλοδοξίαν σπεισάμενον ἀκροᾶσθαι τοῦ λέγοντος ἴλεων καὶ πρᾶον.	Es necesario oponer al deseo de popularidad el deseo de oír, ofreciéndose a escuchar con alegría y dulzura al que habla.
40b	τοῖς δ' ἁμαρτανομένοις ἐπιστάναι χρὴ τὴν διάνοιαν, ὕφ' ὧν αἰτιῶν καὶ ὅθεν.	Para los errores que se cometen es necesaria la razón con el fin de prescribir las causas y el porqué.
40c	διὸ δεῖ μεταφέρειν τὴν εὐθύνην ἐφ' ἑαυτοῦς ἀπὸ τοῦ λέγοντος, ἀνασκοποῦντας εἴ τι τοιοῦτο λανθάνομεν.	Por lo tanto, es necesario trasladar la corrección a lo que uno mismo dice, examinando si en ello se escapa algo.
40d-e	χρήσιμον δὲ πρὸς τοῦτο καὶ τὸ τῆς παραβολῆς, ὅταν γενόμενοι καθ' αὐτοῦς ἀπὸ τῆς ἀκροάσεως καὶ λαβόντες τι τῶν μὴ καλῶς ἢ μὴ ἱκανῶς εἰρησθαι δοκούντων ἐπιχειρῶμεν εἰς ταῦτο καὶ προάγωμεν αὐτοῦς τὰ μὲν ὥσπερ ἀναπληροῦν, τὰ δ' ἐπανορθοῦσθαι, τὰ δ' ἑτέρως φράζειν, τὰ δ' ὄλοις ἐξ ὑπαρχῆς εἰσφέρειν πειρώμενοι πρὸς τὴν ὑπόθεσιν.	Para esto es útil la comparación, siempre que después de la audición les ocurra a ellos considerar algo que no es bello ni apropiado, debemos entonces ponernos a la obra ideando el modo de elevar la dignidad de estas cosas completándolas, rectificándolas y expresándolas de otro modo, intentando conducir las hacia la cuestión principal.

<i>De Recta Ratione Audiendi</i>	Griego	Traducción
41b	τοὺς δ' ἐν φιλοσοφίᾳ λόγους ἀφαιροῦντα χρῆ τὴν τοῦ λέγοντος δόξαν αὐτοὺς ἐφ' ἑαυτῶν ἐξετάζειν.	A los discursos filosóficos es necesario quitarles la fama del que habla para examinarlos por sí mismos.
41e	διὸ δεῖ τὸ πολὺ καὶ κενὸν ἀφαιροῦντα τῆς λέξεως αὐτὸν διώκειν τὸν καρπὸν.	Por lo tanto, es necesario quitar lo inútil de la audición para perseguir la utilidad.
42a	ὅθεν δὴ καὶ ποιητέον ἐπίσκεψιν καὶ κρίσιν τῆς ἀκροάσεως ἐξ αὐτοῦ καὶ τῆς περὶ αὐτὸν διαθέσεως, ἀναλογιζόμενον εἴ τι τῶν παθῶν γέγονε μαλακώτερον, εἴ τι τῶν ἀνιαρῶν κουφότερον, εἰ θάρσος εἰ φρόνημα βέβαιον, εἰ πρὸς ἀρετὴν καὶ τὸ καλὸν ἐνθουσιασμός.	Por lo cual se debe hacer un examen y juicio de la audición desde sí mismo y acerca de su propia disposición, analizando si algún estado de ánimo se hizo más blando, si alguno se hizo más pesado o fácil de sobrellevar, si el ánimo y el juicio se hicieron más fuertes, si se siente entusiasmo hacia la virtud y lo bello.
42c	οὕτως ἐμπλησθέντι δογμάτων καὶ ἀναπνεύσαντι δοτέον τὴν λέξιν εἴ τι κομψὸν ἔχει καὶ περιττὸν ἐπισκοπεῖν.	De este modo, [al joven] que está lleno de doctrina y que toma aliento, puede permitírsele discurrir si algo [del discurso] contiene algo ingenioso y noble de examinar.
43b	εὖ μάλα δὲ χρῆ καὶ πρὸς τὴν τοῦ λέγοντος ἐμπειρίαν ἢ φυσικὴν δύναμιν ἤρμοσμένον, ἐν οἷς αὐτὸς ἑαυτοῦ κράτιστός ἐστι.	Es muy bueno y también necesario ajustarse a la experiencia, a la condición natural y a la capacidad del que habla, especialmente en aquellas cosas para las que él mismo es más fuerte.

<i>De Recta Ratione Audiendi</i>	Griego	Traducción
43cd	φυλακτέον δὲ καὶ τὸ πολλὰ καὶ πολλάκις αὐτὸν προβάλλειν: ἔστι γὰρ καὶ τοῦτο τρόπον τινὰ παρεπιδεικνυμένου.	Es preciso guardarse de proponer muchas [preguntas] y muchas veces, pues esto es una particularidad de alguien que es ostentoso.
47f	γελασθῆναι δεῖ πολλὰ καὶ ἀδοξῆσαι, καὶ σκώμματα καὶ βωμολοχίας ἀναδεξάμενον ὥσασθαι παντὶ τῷ θυμῷ καὶ καταθλῆσαι τὴν ἀμαθίαν.	Al haber recibido muchas burlas y ser menospreciado, aleje con el ánimo las burlas y las charlatanerías y venza en combate la ignorancia.
48d	ἀσκεῖν ἅμα τῇ μαθήσει τὴν εὕρεσιν	Practicar al mismo tiempo para cultivar la creatividad.

Plutarco también reflexionó sobre la importancia de escuchar bien en el contexto de la escuela. Si los jóvenes se burlan de la lentitud y la inexperiencia de sus compañeros, es preciso que el joven supere este trance con buen ánimo. A propósito, Cleantes y Jenócrates fueron lentos para el aprendizaje. Sin embargo, superaron con buen ánimo las burlas de sus compañeros afirmando que ellos mismos recibían con dificultad los discursos. Decían acerca de sí mismos que eran semejantes a vasos de boca pequeña que reciben el líquido con dificultad o, también, afirmaban ser semejantes a tablillas de bronce donde se graban palabras con duro trabajo para conservarlas “sólida y duraderamente”:

De modo que Cleantes y Jenócrates, al ser lentos para pensar, no escapaban de los compañeros ni desfallecían por ello para aprender, sino que anticipándose bromeaban sobre ellos mismos, comparándose con vasos de abertura pequeña y con tablillas de bronce que, aunque reciben con dificultad las palabras, las guardan sólida y duraderamente.

ὥσπερ ὁ Κλεάνθης καὶ ὁ Ξενοκράτης βραδύτεροι δοκοῦντες εἶναι τῶν συσχολαστῶν οὐκ ἀπεδίδρασκον ἐχ τοῦ μανθάνειν οὐδ' ἀπέκαμνον, ἀλλὰ φθάνοντες εἰς ἑαυτοὺς ἔπαιζον, ἀγγεῖοις

τε βραχυστόμοις καὶ πινακίσι χαλκαῖς ἀπεικάζοντες, ὡς μόλις μὲν παραδεχόμενοι τοὺς λόγους, ἀσφαλῶς δὲ καὶ βεβαίως τηροῦντες (Plutarco, 1992, *De Recta*, 47e).

La burla entre compañeros, συσχολασταί, parece que representó un fenómeno escolar que podía desalentar a muchos jóvenes discípulos. No obstante, el papel de los compañeros bromistas no es juzgado ni criticado por Plutarco, sino que es confrontado con un ejemplo más eficaz para resolver la problemática que conocemos hoy como “acoso escolar”.

El filósofo plantea que Cleantes y Jenócrates aprendieron a burlarse de sí mismos. Al ser muy lentos para el aprendizaje, recibieron burlas de sus compañeros, pero tomaron una posición activa sobre aquellas chanzas e inventaron para sí mismos una comparación que soportaba la burla y al mismo tiempo defendía su condición: “anticipándose bromeaban sobre ellos mismos, comparándose con vasos de abertura pequeña y con tablillas de bronce que, aunque reciben con dificultad las palabras, las guardan sólida y duraderamente”. Ambos filósofos soportaron a sus compañeros aprendiendo a escuchar para defenderse ante las burlas. No se desalentaron ante las chanzas, sino que aprendieron a burlarse de sí mismos escuchando y respondiendo con inteligencia.

Este testimonio ilustra, pues, que ambos filósofos escucharon y practicaron al mismo tiempo su creatividad. No respondieron con violencia ni se quejaron al instante ante su preceptor, sino que resolvieron el problema aprendiendo a escuchar la charlatanería de sus compañeros con atención, inventiva, paciencia e inteligencia.

Pues bien, según Plutarco, el joven griego debía aprender a escuchar ejercitando su creatividad (1992, *De Recta*, 48d). Esto no solo representó un imperativo académico, sino también un valioso ejercicio ético para cuidar el discurso interior. El ejemplo de Cleantes y Jenócrates manifiesta que el acto de escuchar, unido a la imaginación y la creatividad, pueden ser antídotos poderosos contra la charlatanería escolar. En ocasiones basta con escuchar la chanza para recibirla y lanzarla de otro modo. Esto no con el interés de alentar mayores problemas, sino con el fin de proteger el alma del joven ante las falsas opiniones y las habladurías de sus compañeros.

Al respecto, los filósofos cínicos parecen haber sido verdaderos expertos en este asunto. En ocasiones recibían burlas y en otras

oportunidades acertaban en el blanco defendiéndose de sus rivales. Diógenes Laercio cuenta que Antístenes se burlaba de Platón porque este era incómodamente vanidoso. En cierta ocasión, el filósofo del Liceo vomitó y Antístenes aprovechó el instante para decirle: “aquí veo tu bilis, pero no veo tu vanidad” (2007, VI, 6). Uno de sus discípulos, llamado Diógenes de Sinope o Diógenes el Perro, al igual que Antístenes, se decía que mordía con las palabras (VI, 19). Por eso, al preguntarle un vendedor de fármacos llamado Lisias —quizá para acusarlo de impiedad— si él creía en los dioses, respondió: “¿cómo no voy a creer en ellos, cuando tengo por seguro que te detestan?” (VI, 41). En otro testimonio acerca de su vida, se comenta que Diógenes, viendo a un joven que estaba muy sonrojado, quizá por las chanzas de sus mismos compañeros, le dijo con voz de aliento: “ánimo, ése es el color de la virtud” (VI, 54).



Figura 2 Ánfora panatenaica de figuras negras, aprox. 365- 360 a. C. B137, Museo Británico

Hablar mucho o interrumpir regularmente al orador para formular preguntas innecesarias es una actitud que delata al joven charlatán a quien le gusta ser presumido (Plutarco, 1992, *De Recta*, 48a). Aprender a escuchar también implica aprender a hablar para preguntar lo esencial en el momento oportuno. En este caso, la libertad de palabra no justifica la impertinencia. Los ejemplos de los antiguos manifiestan que Epaminondas fue admirado porque sabía mucho y hablaba poco (39b). Cleóbulo de Lindos, uno de los siete sabios de Grecia, recomendó “ser más amigo de escu-

char que de hablar” (Diógenes, 2007, I, 92), y Solón de Atenas “repetía que hay que sellar la palabra con el silencio y el silencio con la oportunidad” (I, 58). Estos testimonios en verdad manifiestan que los griegos fueron más amigos de escuchar (φιλήκοος) que aficionados a la charlatanería (φιλόλαλος).

Por otro lado, de acuerdo con Plutarco, aprender a escuchar permite que el joven no se altere fácilmente o se alborote por cualquier cuestión. El orador Esquines recomendaba dejar pasar un tiempo en silencio para favorecer a quien discurre, ya que esta actitud permite que el orador agregue, quite o cambie algo a lo ya dicho. En efecto, “los que inmediatamente se oponen, no escuchan ni son escuchados hablando contra los que hablan”, “οἱ δ’ εὐθὺς ἀντίκοπτοντες, οὔτ’ ἀκούοντες οὔτ’ ἀκούμενοι λέγοντες δὲ πρὸς λέγοντας” (1992, *De Recta*, 39c).



Figura 3 Crátera de figuras rojas. Aprox. 475-465 a. C. Museo Metropolitano de Arte, Nueva York

Criticar a los demás es lo más fácil del mundo, comenta Plutarco, insistiendo al decir esto, que cualquier discurso, bueno o malo, débil o fuerte, simple o entretenido, puede ser provechoso para los jóvenes que escuchan con atención (1992, *De Recta*, 40c). Los errores son mucho más fáciles de percibir en el prójimo que en uno mismo, por eso es importante aprender a escuchar para percibir el error ajeno y aprovechar ese instante de lucidez para observarse a sí mismo a través de otros y preguntar como dijo Platón, “¿en efecto no soy similar a estos?”, “μή που ἄρ’ ἐγὼ τοιοῦτος;” (40d).

El joven que aprende a escuchar tampoco debería convertirse en un adulador. Si en alguna ocasión discurre un orador famoso es importante suspender la admiración hacia su popularidad para fijarse solo en las palabras, las ideas y las expresiones del discurso. Los oídos del joven deberían ser inquebrantables frente a la adulación, separando con buen criterio los discursos inútiles de aquellos que aportan beneficios y utilidad (Plutarco, 1992, *De Recta*, 38a).

Finalmente, el acto de oír implica una actitud dialéctica que encara la fragilidad humana con tolerancia. El joven que aprende a escuchar debe ajustar sus oídos para comprender la fragilidad del que habla: “es muy bueno y también necesario ajustarse a la experiencia, a la condición natural y a la capacidad del que habla, especialmente en aquellas cosas para las que él mismo es más fuerte” (Plutarco, 1992, *De Recta*, 43b). En este sentido, la educación retórica puede catapultarse hacia una disposición ética que comprende con mayor tolerancia la fragilidad del orador.

5. Fragilidad, filosofía y educación

Si los antiguos ideales de la educación griega permiten rescatar hoy algún tipo de aprendizaje útil de carácter filosófico y pedagógico, esto sería su sensibilidad para encarar y auxiliar la fragilidad humana⁹. En este caso, la palabra “fragilidad” se remite a la posibilidad siempre humana de incurrir en excesos y defectos de la acción y la palabra. La antigua educación de los griegos intentó mitigar esta fragilidad instruyendo al hombre en la búsqueda del término medio, conocido también como “virtud”.

De esto se sigue que la ausencia de educación agudiza la fragilidad humana que se ve expuesta a malos entendidos y falsas opiniones sobre los dioses, los hombres y las cosas. Por su parte, desde el contexto de la *paideia* griega, Plutarco ofreció una solución para afrontar este inconveniente, sugiriendo que los jóvenes debían aprender a escuchar para afrontar las falsas

9 Esta fragilidad también se presenta como una hermenéutica desde la experiencia del ser humano como intérprete del mundo e intérprete de sí mismo. *Cfr.* Lorite Mena, “La “paideia” en el mundo griego”, pp. 81-91.

opiniones y los malos entendidos que surgen de audiciones y lecturas desprevenidas.

La propuesta filosófica de Plutarco indica que la educación es un imperativo para la vida feliz. De hecho, los filósofos grecolatinos jamás admitieron que el azar podía ser un agente de la virtud (*cf.* Séneca, 1986-1989, 90.44). En su defecto, estimaron que la excelencia podía ser enseñada y pronto descubrieron que, semejante a la tierra árida y difícil de cultivar, el hombre produce la virtud ética con serias dificultades (Plutarco, *Los animales son racionales*, 987a-b). De cualquier modo, confiaron que la educación podía auxiliar esta fragilidad aumentando la excelencia del ser humano.

Es así como la filosofía antigua ingenió sus propios ejercicios espirituales sopesando con ellos esta fragilidad (Vernant, 2001, p. 220; Hadot, 2013, pp. 90-115). Filósofos como Plutarco, Séneca y Marco Aurelio discurrieron sobre ejercicios que sirven para robustecer la opinión sobre las cosas imaginando situaciones hipotéticas y especialmente desafortunadas; también hablaron de fortalecer la templanza y la prudencia probándolas en contextos de hambre, sed, fatiga, calor y frío. A menudo, Séneca y Marco Aurelio recordaban sus actividades matutinas para administrar los errores cometidos durante el día y actualizar la verdad o los principios éticos que necesitaban decirse a sí mismos. Algunas veces interpretaban sus sueños y escribían cartas a los amigos para alentar su amor a la sabiduría (Foucault, 1990, pp. 61-78). Interesados por el cuidado de sí y de los otros, los filósofos grecolatinos reflexionaron también sobre la fragilidad humana y el papel de la educación. Es justamente en este contexto donde se cruzaron los caminos de la filosofía y la educación para que Plutarco indicara a los jóvenes la necesidad de cuidar su discurso interior practicando razonablemente el acto de escuchar.

Para aprender esto, el joven no solo debía escuchar razonablemente el discurso, *λόγος*, de los oradores, sino también la palabra, *ἔπος*, de los poetas (Sapere, 2016, pp. 165-171). En el opúsculo *Quomodo adolescens poetas audire debeat*, Plutarco expresa una gran inquietud por la educación de los jóvenes cuando estos solían escuchar desprevenidamente a los poetas que celebraban las hazañas de dioses mentirosos y hombres malvados. Su inquietud es aún más urgente cuando recuerda una máxima de Demócrito que

dice: “pues la palabra es sombra de la acción”, “λόγος γὰρ ἔργου σκῆ” (*De liberis*, 9f). Así, pues, Plutarco esperaba que, al escuchar debidamente a los poetas, los jóvenes griegos comprendieran razonablemente aquella tradición.



Figura 4 Cílica de figuras rojas. Aprox. 460 a. C.
Museo Metropolitano de Arte, Nueva York

El filósofo de Queronea estimaba que los jóvenes griegos exponían peligrosamente su alma al estimar como verdaderas todas las palabras de los poetas: “el que acepta como verdadera la palabra [del poeta] se arruina siendo arrastrado y deshecha su opinión”, “ὁ μὲν ὡς ἀληθῆ προσδεξάμενος λόγον οἴχεται φερόμενος καὶ διέφθαρται τὴν δόξαν” (1992, *Adolescens*, 16d). Por escuchar un discurso o leer a los poetas, los jóvenes se podían arriesgar al estimar con ingenuidad algunas opiniones fantasiosas sobre los dioses, los hombres y las cosas. De este modo, Plutarco encuentra que el acto de escuchar involucra un desafío filosófico y pedagógico que afronta el *malentendido* como una condición de la fragilidad humana.

A partir de este escenario pedagógico, ¿cómo debería entender el joven las palabras del poeta cuando dice: “los dioses dispusieron para los desgraciados mortales vivir afligidos”? ¿Acaso todos los mortales son desgraciados? O, quizá, ¿el poeta se refería con esto a unos poco mortales que, por necios e insensatos, acostumbraba llamar “desgraciados”? Si la virtud no llega con el azar, ¿qué intentaba expresar Homero al decir: “Zeus aumenta y disminuye en los hombres la virtud”? Si Sófocles dijo: “La ganancia es agra-

dable, incluso si procede de mentiras”, entonces, ¿debe el joven buscar ganancias a como dé lugar?

En *Quomodo adolescens poetas audire debeat*, Plutarco afronta estas inquietudes planteando algunas soluciones pedagógicas para su contexto histórico. En principio, define la poesía como un arte despreocupado de la verdad; luego aclara que los hombres admiran la expresión poética de las acciones, pero esto es diferente a la acción misma que puede ser motivo de elogios y reproches. En otros términos, el lector debe aprender a reconocer y admirar lo que se dice “bellamente”, siempre que el poeta haya expresado adecuadamente palabras y acciones que corresponden a la naturaleza de ciertos hombres, por ejemplo: un discurso pernicioso es coherente en la boca de un hombre malvado o insensato, para quien es apropiado que el poeta exprese versos como estos: “en verdad, si es necesario cometer injusticia, lo más bello es cometer injusticia por el poder” (1992, *Adolescens*, 18d). El joven debe, entonces, discernir aquí la diferencia entre la imitación de la representación poética y las acciones o palabras bellas que por sí mismas son dignas de emular.

Plutarco presenta la contraposición (*ἀντιλογία*) como un método de lectura que permite a los jóvenes evaluar el sentido de los versos. Si el poeta dijo: “Hijo mío, con frecuencia los dioses engañan a los hombres”, se debe oponer a este pasaje otro mejor que le haga contrapeso, como aquel que dice: “lo más fácil, dijiste, acusar a los dioses” (1992, *Adolescens*, 20d). Esta contraposición involucra la voz comparada de los poetas y las autoridades. Es decir, si Alexis dijo que comer, beber y conseguir a Afrodita representaban los placeres más importantes para el hombre, se debería recordar en este caso que Sócrates decía lo contrario, afirmando que los hombres buenos solo comen y beben para vivir, mientras que los malvados viven para comer y beber (21cd).

Para escuchar a los poetas, el joven puede investigar si ellos mismos dan indicios de que rechazan o recomiendan las acciones y las palabras de sus personajes. Homero frecuentemente utilizaba este método, dice Plutarco, pues rechazaba unas cosas y recomendaba otras (1992, *Adolescens*, 19ab). Por otro lado, suele suceder que los poetas expresan opiniones inventadas por ellos mismos para generar asombro en los hombres; así sucede cuando Eurí-

pides dice: “con muchas formas de artificio los dioses nos hacen caer; pues ellos son mucho más fuertes” (1992, *Adolescens*, 20f). En este pasaje, el poeta fantasea sobre la desgracia humana como consecuencia de la furia divina.

Aclarar pasajes sospechosos y ofrecer explicaciones filológicas acerca de conceptos complicados también es provechoso para la formación de la juventud (Plutarco, 1992, *Adolescens*, 22b-24c). Si un pasaje dice: “los dioses dispusieron para los desgraciados mortales vivir afligidos”, el maestro puede aclarar a los jóvenes que “mortales desgraciados” o “δειλοῖσι βροτοῖσι” se refiere exclusivamente a los hombres necios e insensatos. Con esto indica que todos los hombres son mortales (βροτοί), pero no todos los mortales tienen calidad de “insensatos” o “desgraciados” (δειλοί).

Plutarco advierte, finalmente, que algunos hombres fueron esclavizados en su opinión al imitar irreflexivamente el carácter de los personajes heroicos (1992, *Adolescens*, 26b). Este comentario indica que la fragilidad humana se manifiesta al escuchar irreflexivamente las palabras de los poetas poniendo en peligro la libertad de la opinión.

Siguiendo a Plutarco, se entiende que la *paideia* griega debía formar a los jóvenes en el acto de escuchar para que ellos mismos evitaran ser esclavizados en su opinión. ¿Qué significa ser esclavizado en la opinión? Para entenderlo, se puede tomar como punto de referencia un ejemplo sobre la vida de Estilpón. Este hombre perdió a toda su familia durante la invasión de los macedonios, a quienes en su momento dirigía Demetrio Poliorcetes (ca. 337 a. C.-283 a. C.). Para escarnecerlo, Demetrio preguntó a Estilpón si ahora consideraba que en verdad había perdido algo. La famosa respuesta de este hombre la recuerda Séneca del siguiente modo:

el sabio delimitará todo bien en su interior y dirá lo que dijo aquel Estilpón, al que Epicuro ataca en su carta. A él, en efecto, estando sometida su patria, perdidos los hijos, perdida su esposa, mientras escapaba del incendio total solo y, pese a todo, feliz, Demetrio, llamado Poliorcetes por sus asedios a las ciudades, le preguntaba si había perdido alguna cosa, a lo cual respondió: “Todos mis bienes están conmigo”.

Y, luego, el filósofo cordobés comenta: “¡He ahí al hombre fuerte y valeroso! Superó la propia victoria del enemigo. Dijo: ‘Nada he perdido’; obligó a aquél a dudar de su victoria. ‘Todos mis bienes están conmigo’: justicia, valor, prudencia, la misma disposición a no considerar como un bien nada que se nos pueda arrebatar” (1989, *Epístolas*, 9.18-19).

El cierre de este comentario indica que Estilpón no consideraba como un bien las cosas que al hombre se le pueden arrebatar: riqueza, poder, fama, salud y más. Sin embargo, el azar de la fortuna y la ambición de los poderosos jamás pueden arrebatar la opinión del hombre perfectamente educado.

Aquel relato habla de un hombre llamado Estilpón a quien todo le fue arrebatado por el enemigo y a quien Demetrio no pudo conquistar completamente, pues todo lo propio estaba con Estilpón. ¿A qué se refería Séneca con este relato? A lo mismo que decían todos los antiguos amantes de la sabiduría: una creencia radical en la felicidad que no depende de las cosas, sino de la opinión sobre las cosas. Al respecto, Epicteto expresa mucho mejor esta costumbre filosófica:

De lo existente, unas cosas dependen de nosotros; otras no dependen de nosotros. De nosotros dependen el juicio, el impulso, el deseo, el rechazo y, en una palabra, cuanto es asunto nuestro. Y no dependen de nosotros el cuerpo, la hacienda, la reputación, los cargos y, en una palabra, cuanto no es asunto nuestro. Y lo que depende de nosotros es por naturaleza libre, no sometido a estorbos ni impedimentos; mientras que lo que no depende de nosotros es débil, esclavo, sometido a impedimentos, ajeno. Recuerda, por tanto, que si lo que por naturaleza es esclavo lo consideras libre y lo ajeno propio, sufrirás impedimentos, padecerás, te verás perturbado, harás reproches a los dioses y a los hombres, mientras que si consideras que sólo lo tuyo es tuyo y lo ajeno, como es en realidad, ajeno, nunca nadie te obligará, nadie te estorbará, no harás reproches a nadie, no irás con reclamaciones a nadie, no harás ni una sola cosa contra tu voluntad, no tendrás enemigo, nadie te perjudicará ni nada perjudicial te sucederá (Epicteto, 1995, *Manual*, 1, 1-3).

Libres son todas las cosas que dependen del hombre: entre ellas se destaca especialmente la opinión. A este respecto se entiende, pues, que Demetrio Poliorcetes o “el saqueador de ciudades” nunca pudo arrebatárle a Estilpón la felicidad que dependía de su opinión sobre las cosas. Aquella respuesta da a entender que el hogar, la familia y la patria no representaban para Estilpón sus verdaderos bienes, ya que la fortuna los podía arrebatár. Así, pues, pese a las circunstancias y los cambios repentinos del azar, de ninguna manera Estilpón podía ser un hombre desdichado.

Al retomar desde aquí las disertaciones de Plutarco, se comprende, entonces, que el acto de escuchar tiene un valor liberador. Por supuesto, los jóvenes que descuidan el acto de escuchar se arriesgan a ser esclavizados en su opinión por falsos juicios y malos entendidos acerca de las cosas que no dependen de su propio criterio. El filósofo de Queronea, sin embargo, encaró esta fragilidad al discurrir sobre el acto de escuchar para que los jóvenes aprendieran a encarar las falsas opiniones y los malos entendidos que proceden de audiciones y lecturas confinadas a la irreflexión y los placeres sin medida.

Estas disertaciones de Plutarco muestran, así, que la *paideia* griega podía llevar a cabo su ideal de formar al hombre en tanto hombre si y solo si este conocía, apreciaba y ejercitaba razonablemente el acto de escuchar. Las palabras pueden ser medicinas para el alma, pero también traen consigo falsas opiniones y malos entendidos que no tardan en extraviar la formación del ser humano. De alguna manera, la palabra es el destino del hombre y mucho más radical es esto cuando Plutarco afirma: “la virtud no tiene ningún instrumento tan humano y natural como la palabra” (1992, *Adolescens*, 33f).

6. Conclusión

Los opúsculos de carácter pedagógico atribuidos a Plutarco muestran a cabalidad que la antigua educación griega hubiera sido impensable sin la primacía del oído. En términos generales, este filósofo ha expresado que el acto de escuchar, igual que el acto de hablar, necesita educación. Es aquí donde se percibe que la *paideia* griega encara el malentendido como una condición inherente a la

fragilidad humana. Esta fragilidad se agudiza con la esclavitud de la opinión y el carácter de los hombres que escuchan ingenuamente el *logos* de los oradores o el *epos* de los poetas.

Los preceptos de Plutarco sobre el acto de escuchar también pretenden que los jóvenes progresen en su educación durante las audiciones. El joven puede verse a sí mismo a través del orador cuando completa, corrige o mejora los discursos que escucha. En este caso, el silencio aporta respeto y ejercita la tolerancia ante la fragilidad del que habla.

El silencio del joven es importante cuando el orador necesita agregar algo a lo dicho y cuando el expositor ha llegado al límite de sus conocimientos. Preguntar lo necesario e interrumpir poco también son gestos amables del oidor que se ajusta a la experiencia, a la condición natural y a la capacidad del que habla.

Aprender a oír no solo facilita la comunicación y la armonía del que escucha y el que habla, también permite que se ejercite la imaginación y el ingenio de los jóvenes al examinar en silencio el contenido del discurso. A su vez, este ejercicio involucra el cuidado de sí, al evaluar los efectos psicológicos de las audiciones, justo cuando estas hacen más pesados o livianos los estados de ánimo o más fuertes los deseos y el entusiasmo hacia la virtud y lo bello. De este modo, los opúsculos de Plutarco muestran que escuchar representa uno de los actos pedagógicos más importantes en el contexto de la antigua *paideia* griega, ya que un hombre verdaderamente libre no opina lo que se le ocurre, sino lo que debe decir cuando aprende a escuchar.

Referencias bibliográficas

- Anderson, G. (2005). *The Second Sophistic. A Cultural Phenomenon in the Roman Empire*. Londres y Nueva York: Routledge.
- Aristóteles (1994). *Retórica*. Introducción, traducción y notas de Quintín Racionero. Madrid: Editorial Gredos.
- Blass, F. (ed.) (1892). *Antiphontis Orationes Et Fragmenta, Adiunctis Gorgiae, Antisthenis, Alciamantis Declamationibus*. Lipsiae: Teubner.
- Cadavid Ramírez, L. M. (2014). “Los sofistas: maestros del *areté* en la *paideia* griega”. *Revista Perseitas*, 2(1), pp. 37-61.
- Cicerón (1997). *La invención retórica*. Introducción, traducción y notas de Salvador Núñez. Madrid: Editorial Gredos.

- Connolly, J. (2001). "The Problems of the Past in Imperial Greek Education". En: Yun Lee Too (ed.), *Education in Greek and Roman Antiquity* (pp. 339-372). Boston: Brill.
- Díaz Lavado, J. M. (2001). "La educación en la Antigua Grecia". *Actas de las III Jornadas de Humanidades Clásicas*, pp. 93-113.
- Dilthey, W. (1942). *Historia de la pedagogía*. Traducción de Lorenzo Luzuriaga. Buenos Aires: Losada.
- Diógenes Laercio (2007). *Vidas de los Filósofos Ilustres*. Traducción, introducción y notas de Carlos García Gual. Madrid: Alianza Editorial.
- Doody, A. (2009). "Pliny's 'Natural History: Enkuklios Paideia' and the Ancient Encyclopedia". *Journal of the History of Ideas*, 70(1), pp. 1-21.
- Elsner, J. (2013). "Paideia: Ancient Concept and Modern Reception". *International Journal of the Classical Tradition*, 20(4), pp. 136-152.
- Foucault, M. (1990). *Tecnologías del Yo. Y otros textos afines*. Traducción de Miguel Morey. Barcelona: Paidós.
- Hadot, P. (2013). *La ciudadela interior. Introducción a las Meditaciones de Marco Aurelio*. Traducción de María Cucurella Miquel. Barcelona: Alfa Decay.
- Jaeger, W. (1946). *Paideia. The ideals of Greek Culture*. Vol. I. Translated from the Second German Edition by Gilbert Highet. Oxford: Blackwell.
- Marrou, H. I. (1985). *Historia de la educación en la Antigüedad*. Traducción de Yago Barja de Quiroga. Madrid: Akal.
- Melero Bellido, A. (trad.) (1996). *Sofistas: Testimonios y Fragmentos*. Madrid: Editorial Gredos.
- Musonio Rufo y Epicteto (1995). *Tabla de Cebes, Disertaciones, Fragmentos Menores, Manual, Fragmentos*. Introducciones, traducciones y notas de Paloma Ortiz García. Madrid: Editorial Gredos.
- Penalva Buitrago, J. (2007). "La 'forja del hombre' en Plutarco". *Educación*, 10(XXI), pp. 215-238.
- Pernot, L. (2013). *La retórica en Grecia y Roma*. Traducción de Karina Castañeda Barrera y Oswaldo Hernández Trujillo. México: UNAM.
- Plutarch (1888). *Moralia Vol. I*. Gregorius N. Bernardakis. Leipzig: Teubner.
- Plutarco (1986). *Obras morales y de costumbres (Moralía) II*. Concepción Morales Otal y José García López. Madrid: Editorial Gredos.
- _____. (1992). *Obras Morales y de Costumbres (Moralía) I*. Introducciones, traducciones y notas por Concepción Morales Otal y José García López. Madrid: Editorial Gredos.
- Quintiliano (1996). *Sobre la formación del orador*. Libros I-II, tomo I. Edición bilingüe latín-español. Traducción y comentarios de Alfonso Ortega Carmona. Salamanca: Universidad Pontificia Salamanca.
- Ramos Maldonado, S. (2013). "La *Naturalis Historia* de Plinio el Viejo: lectura en clave humanística de un clásico". *Ágora. Estudios Clásicos em Debate*, 15, pp. 51-94.

- Santos Gómez, M. (2017). “El modelo aristocrático de la *paideia* antigua. La persistencia de la *areté* heroica”. *ReiDoCrea*, 6, pp. 343-355.
- Sapere, A. (2016). “Plutarco. *Cómo debe el joven escuchar a los poetas (De Audiendis poetis)*: la poesía como propedéutica de la filosofía”. En: Josefina Nogare y María Eugenia Croglano (comps.), *Retórica y Crítica Literaria en Grecia y Roma (30 a. C.-166 d. C.)* (pp. 157-181). Buenos Aires: Eudeba.
- Séneca (1986-1989). *Epístolas Morales a Lucilio I-II*. Introducción, traducción y notas de Ismael Roca Meliá. Madrid: Editorial Gredos.
- Vergara M., F. A. (1988-1989). “La *paideia* griega”. *Universitas Philosophica*, (11-12), pp. 153-168.
- Vernant, J. P. (2001). “El individuo y la ciudad”. En: *El individuo, la muerte y el amor en la antigua Grecia* (pp. 203-223). Traducción de Javier Palacio. Barcelona: Paidós.