



**UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA
DE MÉXICO**

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
COLEGIO DE PEDAGOGÍA

***PAIDEIA Y POLITEIA GRIEGA. EL CASO DE
PROTÁGORAS DE ABDERA Y LA REPÚBLICA
DE PLATÓN***

TESIS

QUE PARA OBTENER EL TÍTULO DE
LICENCIADO EN PEDAGOGÍA

PRESENTA:

CISNEROS CONTRERAS, RODOLFO ISAAC

NÚMERO DE CUENTA: 3-0117126-5

ASESORA: DRA. ANA MARÍA VALLE VÁZQUEZ



Facultad de Filosofía

MEXICO, D.F.

2011



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

ÍNDICE

AGRADECIMIENTOS	3
INTRODUCCIÓN	4
CAPÍTULO I. ACERCA DE LA DEFINICIÓN DE LOS CONCEPTOS DE PAIDEIA Y DE POLITEIA.	
1.1 Una aproximación a definir <i>paideia</i>	8
1.2 Una aproximación a definir <i>politeia</i>	11
1.3 Antecedentes de la <i>paideia</i> en Grecia.....	18
1.4 Relación <i>paideia-politeia</i> con la <i>techné</i> griega.....	21
1.5 Relación <i>paideia-politeia</i> con la <i>areté</i> griega.....	25
CAPÍTULO II. LA RELACIÓN ENTRE EL BINOMIO PAIDEIA POLITEIA EN EL PENSAMIENTO DE PROTÁGORAS DE ABDERA.	
2.1 Aspectos generales del movimiento sofístico.....	35
2.2 Aspectos generales de la vida de Protágoras de Abdera.....	40
2.3 Fundamentos de la <i>paideia</i> protagórica a partir de algunos de sus fragmentos (<i>politeia</i>).....	43
CAPÍTULO III. PAIDEIA Y POLITEIA EN LA REPÚBLICA DE PLATÓN.	
3.1 Aspectos generales de la metafísica y ontología platónica como sustento de su <i>paideia</i> y <i>politeia</i>	54
3.2 El Filósofo rey y la Filósofa reina.....	59
3.3 ¿Quién debe educar a otro? Una reflexión a partir de la alegoría de la caverna.....	65

CAPÍTULO IV. COMPARACIÓN ENTRE PROTÁGORAS DE ABDERA Y PLATÓN BAJO LA LUZ DE SUS CONCEPTOS DE PAIDEIA Y POLITEIA.

4.1 Retórica y *Parresía*. El triunfo por sí mismo y el triunfo de la verdad.

.....70

4.2 Comparación entre Protágoras de Abdera y Platón.

.....73

CONCLUSIONES.....83

BIBLIOGRAFÍA CONSULTADA.....87

Agradecimientos

-A mi muy amada y siempre querida madre Amada Contreras, quien ha mostrado permanentemente un inquebrantable esfuerzo por la formación de sus hijos y de ella misma.

-A mi padre Humberto y a mis hermanos Carlos (el único que ha estado conmigo desde siempre), Cipactli y Bruno, todos ellos muy queridos, amados e indispensables.

-A todos mis tíos, mis primos, mis sobrinos y a mi abuelita queridísima.

-Por supuesto que a los Túpac Yupanqui (de los mejores amigos).

-A todos los magios de filos: Óscar, Fernando, Erich, Víctor, Ulises. Uriel, Emiliano, Gerardo, Iván, Joshua.

-A la Dra. Ana María Valle Vázquez por haber tomado de su valioso tiempo para dirigir este trabajo y haber hecho todas sus valiosas e importantes aclaraciones.

-A todas las personas que de alguna u otra manera contribuyeron a la elaboración de esta tesis.

Finalmente agradecer a Ana Clara y a mi hermosa Ana Sofia, las mujeres que más amo....

Me separé de ella después de haberle pedido permiso para volver a verla aquel mismo día; ella me lo otorgó, y volví a verla en efecto. Desde ese día, el sol, la luna, las estrellas pueden salir y ponerse cuándo y cómo quieran, pues yo no sé ya cuándo es de día, ni de noche, cuándo hace sol o hace luna, pues para mí ha desaparecido el universo entero.

Goethe.

Introducción

El principal propósito del presente estudio es esbozar una posible definición y relación entre *paideia* y *politeia* a partir del pensamiento político—filosófico-educativo de Protágoras de Abdera y de Platón. En la presente investigación sobre los términos griegos *paideia* y *politeia* se pretende elaborar un posible acercamiento a tratar de definirlos. El primer capítulo tiene como tarea precisamente una *aproximación* a definirlos, ya que al ser términos griegos, quieren significar palabras y acciones griegas que frecuentemente son difíciles de interpretar merced a la distancia del tiempo y el desuso de ciertas prácticas sociales. Aunado a este problema se encuentra el que varias de ellas tienen en muchos casos más de un significado y cada diferente significado se utiliza en diferentes aspectos de la vida antigua griega.

Paideia y *politeia* son consideradas en esta pequeña investigación como un binomio imprescindible en la obra y el pensamiento del sofista Protágoras de Abdera y en Platón. Ahora bien, ¿por qué Protágoras de Abdera y Platón?, ¿por qué un sofista (el padre de la sofística como será llamado por Platón y al cual se le reconoce su importancia en el diálogo homónimo) contra un filósofo? Más aún, ¿por qué *paideia* y *politeia*? Porque consideramos que *paideia* y *politeia* ocuparon gran parte de la práctica y de la teoría de estos dos personajes. En el caso de Protágoras de Abdera, éste elaboró una constitución (*politeia*) bajo las órdenes del gran estadista ateniense Pericles, un trabajo que sólo era llevado a cabo por personas de mucha fama y de gran sabiduría. En Platón la elección está basada en que el diálogo que más se usó para este trabajo fue su *República* (*politeia*), en el que expone sobremanera su visión de cómo era y debía ser la *paideia*.

Ahora bien, es necesario entender *paideia* y *politeia* como un binomio necesario e imprescindible que conlleva paralelamente una

finalidad. Esta finalidad será distinta en los dos autores, y ahí radica uno de los motivos para hacer una comparación entre dos de los personajes que se presentan como necesarios en el estudio de la antigua educación griega; esto es, el hombre que resultaría de dichas propuestas formativas.

Es decir, tanto en el pensamiento de Protágoras de Abdera como en el de Platón hay un ideal de hombre que se estima como bueno no sólo para ellos, sino también para el resto de la *pólis*. Esto significa que al proponer dos ideales de hombres diferentes entre sí, diferentes también del antiguo ideal de hombre, había una crisis en la antigua *paideia* que los motivó a dicha propuesta de *paideia* y de *politeia*.

En un caso se presenta la *paideia* como pleno soporte para la realización de la *politeia* o bien la *politeia* servirá de pretexto para la *paideia*, y en un mejor análisis de *paideia* y *politeia*, éstas se tienen que fundir en una sola para la construcción ideal del Hombre griego.

Lo realmente importante en la *paideia* griega, es lograr saber y aportar cuál es el ideal de Hombre griego que se deseaba y por tanto se necesitaba y en consecuencia poder preguntarse: ¿qué ideal de hombre existía antes de los grandes ideales, como lo son los de Protágoras o Platón?, ¿quiénes eran los hombres encargados de formar a los demás?, ¿Por qué y para qué?, ¿Para quién se formaban?, ¿Cuáles disciplinas acercaban a esos hombres a ese ideal?

Un Hombre griego educado era el que podía intervenir en la palestra griega, es decir, un *politikós*. Desde aquí se puede observar entonces cómo la *paideia* y la *politeia* griega más que negarse o fundirse en algo único, se complementan sin subordinarse la una a la otra. Y es que precisamente Protágoras de Abdera y Platón propusieron cierta *paideia* con la mirada puesta en cierta *politeia*.

Es imposible querer entender la una sin la otra en cualquiera de los dos autores. Si bien la *paideia* y la *politeia* son el eje sobre el que crece esta tesis, hay otros conceptos que se hacen de igual manera necesarios

para entender a la *paideia* y a la *politeia*, como son *techné* y *areté*, términos que si no están claros difícilmente se puede involucrar en el estudio de Protágoras de Abdera y en la obra de Platón.

En el desarrollo de la tesis hay un análisis del binomio *paideia-politeia* visto desde tres ángulos distintos y que permite tener una mayor visión, es decir, se trata de algún modo estudiar la *paideia-politeia* dentro del pensamiento político-filosófico-educativo de Protágoras y de Platón. Tarea ardua y atrevida pero necesaria para tener apenas una pequeña visión de todo lo que representa estudiar a estos dos autores que determinaron por mucho el pensamiento educativo occidental del cual somos herederos y que es en esa *medida* que nos vimos obligados a llevar a cabo esta pequeña investigación.

La tesis continúa con la exposición de datos biográficos del sofista con el fin de contextualizar su actividad educativo-política. Esto se torna importante y necesario para comprender la importancia de sus ideas en la Atenas del siglo V a.C y cómo afecta a la antigua *paideia* homérica. Con el contexto en el que se inserta no sólo la actividad del sofista del Abdera, sino todos los distintos movimientos sofísticos se da el puente entre la vieja *paideia*, la *paideia* propuesta por Protágoras y finalmente cómo recibe estas dos visiones distintas y antagónicas entre sí Platón.

El análisis de la propuesta de *paideia* ofrecida por Platón va acompañado del estudio de *La República (politeia)* como obra principal para comprender su *paideia* y su *politeia*, aunado al análisis propio de su obra arriba mencionada y complementadas con lecturas del neoplatónico Plotino, se termina esta investigación con una comparación entre las propuestas político-filosófico-educativas entre Protágoras de Abdera y Platón, entre el sofista y el filósofo, con el fin de esclarecer dos de las principales propuestas del binomio *paideia-politeia* en Occidente.

Finalmente, lo que permea esta pequeña investigación es el estudio del pensamiento político—filosófico-educativo de Protágoras de Abdera y de

Platón bajo la luz de sus propios textos y fragmentos, aunque de gran manera enriquecidos con los trabajos de helenistas del siglo pasado que sin duda amplían la visión de los que quieren estudiar a los griegos.

Capítulo I.

Acerca de la definición de los conceptos de *Paideia* y de *Politeia*.

“El hombre sólo llegará a ser lo que la educación haga de él”
Immanuel Kant.

1.1 Una aproximación a definir *Paideia*

“*Paideia*; al emplear un término griego para expresar una cosa griega, quiero dar a entender que esta cosa se contempla, no con los ojos del hombre moderno, sino con los del hombre griego”.¹ De este modo es como se pretende ver la *paideia* y la *politeia* en esta investigación.

La educación es un fenómeno que no es exclusivo de un individuo, es parte de la comunidad y a ella le corresponde mantenerla y difundirla. A pesar de que en la difusión se pueden tomar conocimientos ajenos de aquello que en un principio originariamente se quería mantener.

Una aproximación a los posibles y distintos significados de una palabra griega pueden hacerse a través de filólogos expertos, esto tal vez ayude a acercarse un poco más al objeto de estudio que aquí se presenta: las palabras griegas *paideia* y *politeia*. Nicola Abbagnano considera que la traducción a distintos idiomas puede ser de este modo “*paideia*: esp. Educación; lat. Education; ingl. Education; franc. Éducation; alem. Erziehung; ital. Educazione”.²

La traducción literal de una palabra griega a un idioma como el español puede causar diversas limitaciones en su interpretación más cercana a la que los griegos tenían por ella, como pasa al trasladar *paideia* por educación.

¹ W. Jaeger, *Paideia*, p. 2.

² N. Abbagnano, *Diccionario de Filosofía*, p. 370.

Es hasta que Abbagnano desarrolla su concepción de *paideia* que se manifiesta su inclinación a una postura interpretativa del concepto *paideia*. Esto servirá ya que una de sus interpretaciones es muy próxima a la que aquí se presentará; “una sociedad humana no puede sobrevivir en caso de que su cultura no sea transmitida de generación a generación, y las modalidades o las formas mediante las cuales ésta transmisión se efectúa o se garantiza se denominan educación”.³

Paideia guarda así una relación de generación a generación, de manera que la juventud y la infancia deben ser los individuos hacia quienes deben empeñarse los que se llaman educadores de hombres, es decir, la *paideia* puede bien significar “crianza de niños, formación en la juventud, aprendizaje, enseñanza”.⁴ Así, *paideia* tiene muchos significados y maneras de ser interpretada. Queda claro que la sociedad, cualquiera que sea, busca la necesidad de perdurar de generación a generación por medio de la *paideia*.

Paideia guarda así una relación intrínseca con la comunidad, con la transmisión de conocimientos de una generación a otra, podemos decir que consiste en un pensar hacia los demás. “La superior fuerza del espíritu griego depende de su profunda raíz en la vida de la comunidad”.⁵

La *paideia* en la polis está cargada de un ideal de hombre al que se aspira, por esto, hay que modificar siempre para bien las conductas de las personas que encarnarán ese ideal.

También, el que desea hacer a los hombres, muchos o pocos, mejores mediante su cuidado, ha de intentar llegar a ser legislador, si es mediante las leyes como nos hacemos buenos; porque no es propio de

³ *Idem*.

⁴ G. Liddell, and R. Scott, *A Greek-English Lexicon*, p. 1286. Cf. también W. Jaeger, *Op. Cit.* p. 20: “Todavía al principio del siglo V, *paideia* significaba simplemente la crianza de los niños”.

⁵ W. Jaeger, *Op. Cit.* p 13.

una persona cualquiera estar bien dispuesto hacia el primero con quien se tropieza, sino que, si esto es propio de alguien, lo será del que sabe.⁶

Una vez hecho esto por el único medio posible, a saber, la *paideia* griega, es que se hace presente la *politeia*. Ya que al modificar la *paideia* conductas, se entiende que la educación griega era moral y, en cierta medida, religiosa.⁷ “Su educación moral y religiosa consiste en la trasmisión pura y simple de las técnicas consideradas válidas y, al mismo tiempo, en la trasmisión de las creencias acerca del carácter sagrado y, por lo tanto; inmutable, de estas técnicas”.⁸ Es así como la *paideia* busca esencialmente hacer perdurar cierto ideal de hombre así como los conocimientos y saberes que lograrán dicho ideal.

De este modo, la *paideia* toma un carácter “sagrado”, ya que eso mismo que tratan de hacer perpetuo es su mismo ser, su modo de ser en específico y de una manera genuina; aquí el conocimiento y el saber comienzan a tener un carácter sagrado. “La educación (*paideia*) está dirigida a garantizar la inmutabilidad de las técnicas de que dispone y por lo tanto, tiende a reconocer a tales técnicas un carácter sagrado, que permite castigar como impía a toda innovación o corrección”.⁹

Es decir, cualquier modificación al modelo o a la tradición educadora que hace posible la encarnación de hombres con *paideia* ha de ser mal vista, ya que es considerada como manifestación de decadencia. “De la disolución y la destrucción de las normas resulta la debilidad, la falta de seguridad y aun la imposibilidad absoluta de toda acción educadora”.¹⁰ La *pólis* se ve obligada a encarnar hombres con *paideia* para que a través de

⁶ Aristóteles. *Ética Nicomáquea*. 1180 b 25-30. Es decir, hay una transición entre la *paideia* como formación ética a la política; el legislador sería una prueba de dicha transición.

⁷ Véase. F. S. Yarza, *Diccionario Griego-Español*, p. 543.

⁸ N. Abbagnano, Nicola. *Op. Cit.* p. 371.

⁹ *Ibidem.* p. 370.

¹⁰ *Ibidem.* p. 4.

esos hombres se pueda reconocer en cualquier otro lugar y tiempo el resultado de la *paideia* ofrecida por esa *pólis*, ya que “la *pólis*, se impone a los individuos de un modo vigoroso e implacable e imprime en ellos su sello. Es la fuente de todas las normas de vida válidas para los individuos”¹¹, suceso sólo posible gracias a la *paideia*.

Finalmente, es lícito afirmar que “únicamente la *paideia*, con sus instituciones propias, cuenta con el poder de asegurar la permanencia de una belleza inmortal y la estabilidad de una gloria imperecedera, confiriendo a estas criaturas efímeras, extinguidas del mundo de aquí abajo, el estatuto de *muertos notables*, de muertos ilustres”.¹²

Así, podemos decir que *paideia* puede significar distintas cosas y acciones. *Paideia* está relacionada con la transmisión de conocimientos teóricos y prácticos de generación a generación con la finalidad de hacer perdurar un ideal de hombre que dicha *pólis* considera como bueno para sí misma y para el resto de las *póleis*. *Paideia* bien puede ser un vehículo para llegar a un ideal de hombre y, paralelamente, conlleva prácticas sociales que guardan relación entre sí y que llegadas a un punto son indisolubles, en este caso, la *paideia* y la *politeia*.

1.2 Una aproximación a definir *politeia*.

En el caso de la *politeia*, la traducción más fiel y obvia es ‘política’, aunque el problema se encuentra en lo que hay que entender por ésta misma. Abbagnano logra una clasificación breve y objetiva desde varias y distintas posturas y lo que en esencia comparten la mayoría. “Bajo este nombre se han entendido varias cosas y precisamente: 1) la doctrina del derecho y la moral; 2) la teoría del estado; 3) el arte o la creencia de gobernar; 4) el estudio de los comportamientos intersubjetivos”.¹³

¹¹ *Ibidem*. p. 112.

¹² J. P. Vernant, *El Individuo, la Muerte y el Amor en la Antigua Grecia*. p. 32.

¹³ N. Abbagnano, *Op. Cit.* p. 927.

No obstante, hay otras interpretaciones más exhaustivas respecto a los distintos significados de la misma palabra *politeia* que tendrán mayor utilidad para esta investigación: “administración del Estado, Gobierno. // Constitución Política, forma de gobierno. // Conducta política, acto o medida política, conducta privada. // Estado o condición de ciudadano. //Derecho de ciudadanía. // Estado, estado republicano, República”.¹⁴

Esto sólo demuestra que la traducción y la interpretación de un término griego implican una visión propia y por lo tanto que se aleje del verdadero significado de la palabra para un griego, baste como ejemplo la cita de Abbagnano.

En lo que respecta a nuestro objeto de estudio se toma en cuenta “la teoría del estado” y “el arte o la ciencia de gobernar”, “constitución política, administración del estado y estado republicano, República”¹⁵, ya que en ellas se establece de manera más clara la relación existente entre la *paideia* y la *politeia*. Y es que justamente la *paideia* tendría para la dirección de este trabajo una relación intrínseca con “el arte o la ciencia de gobernar” como resultado precisamente de una buena *paideia*.

La *politeia* en cambio, entendida como “la teoría del estado”, ofrece como resultado al personaje que es el político, y éste puede ser llamado así por “su permanencia en el ejercicio de un cargo público”¹⁶ resultado éste de una *paideia* que lo hará capaz de gobernarse a sí mismo y, en seguida a sus conciudadanos, lo que lo llevaría a un teorizar sobre el estado de cosas actual, sobre cómo se actúa políticamente y sobre este cuestionamiento

¹⁴ F. S. Yarza, *Op. Cit.* p. 600.

¹⁵ La versión de la obra de Platón que se revisará para la presente investigación tiene uno de estos significados en el título griego; *politeia*: *República*. En Aristóteles su obra llamada *Política*, lleva el mismo nombre en griego; *politeia*. Esto como ejemplo de los distintos significados de la misma palabra. Véase p. e. Jenofonte *La constitución de los atenienses* [UNAM, Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexicana], que también lleva incluida la palabra *politeia*, si bien con un significado diferente. Y del mismo Aristóteles *Constitución de los Atenienses*. [Biblioteca Clásica Gredos, RBA, Barcelona, 2008].

¹⁶ G. Liddell and R. Scott, *Op. Cit.* p. 1434.

proponer la modificación siempre hacia mejor. “El buen legislador y el buen hombre político deben saber cuál es la mejor forma de gobierno en sentido absoluto, y cuál la mejor forma de gobierno dentro de determinadas condiciones”.¹⁷

Lo realmente importante en la *paideia* griega es lograr saber y aportar cuál es el ideal de hombre griego que se deseaba y por tanto se necesitaba, en consecuencia preguntarse, ¿qué ideal de hombre existía en la Grecia arcaica?, ¿quiénes eran los hombres encargados de formar a los demás?, ¿por qué y para qué?, y en todo caso, ¿para quién?, ¿cuáles eran las disciplinas que harían mejor a los hombres?

¿Qué ideal de hombre mueve a la comunidad a mantener y difundirlo ya que para ella este tipo de hombre es valioso en todos lados, y, justo por eso el difundirlo? “El afán de distinguirse y la aspiración al honor y a la aprobación aparecen al sentimiento cristiano como vanidad pecaminosa de la persona. Los griegos vieron en ella la aspiración de la persona a lo ideal y sobre personal, donde el valor empieza”.¹⁸

El hombre que represente a un Hombre con *paideia* debe poseer un afán de distinguirse y una aspiración al honor, debe desear diferenciarse sobre el resto de los hombres siempre como resultado de una excelente *paideia*. Esto se percibe por el cuerpo y por la formación moral de la que ya se dijo goza la *paideia* griega.

La gracia, esa *kháris* que hace brillar el cuerpo con un resplandor gozoso y que parece emanación misma de la vida, encanto que incesantemente se despliega (en especial la *kháris*, pero también la estatura, las espaldas anchas, la prestancia, las piernas veloces, la potencia de brazos, la frescura de la tez, la serenidad, la agilidad, la flexibilidad de los miembros), sin olvidar tampoco las disposiciones interiores, no por menos visibles a la mirada ajena menos importantes,

¹⁷ Aristóteles. *Política*, IV, 1. 1288 b. 21.

¹⁸ W. Jaeger, *Op. Cit.* p. 25.

como serían *stéthos*, *thymos*, *phrénés* o *nóos*, la fortaleza, el ardor en el combate, o el frenesí guerrero, el impulso colérico, temeroso o ambicioso, el dominio de sí, la inteligencia despierta, la astucia viva; estas son algunas de las potencias de las cuales el cuerpo que le supone depositario y que pueden leerse en él como marcas testimoniales que nos dicen lo que es un hombre y cuál es su valía.¹⁹

Es un afán de distinguirse acompañado de razón y de voluntad. Una voluntad no sólo acompañada de sí misma, ya que el resultado sería absurdo y giraría alrededor de sí mismo, hace falta el logos; la razón. El legislador y el hombre político deben ser los principales portadores de la razón, deben hacer un uso constante de la *paideia* que recibieron y que les permitió el poder ser representantes de su pólis.

“Los griegos no hablaban de método, [aunque no lo excluyen en la propia asunción de la *paideia*] sino de *paideia*; sabían que el pensamiento no piensa a partir de una buena voluntad, sino en virtud de fuerzas que se ejercen sobre él para obligarlo a pensar”.²⁰ Es decir, la *paideia* griega está básicamente construida sobre el binomio voluntad-razón. Dicho en otros términos, se necesita de un esfuerzo consciente (voluntad) en conjugación con una dirección bien definida del conocimiento (razón).

El objetivo final es, como se dijo, mantener y difundir cierto tipo ideal de hombre.

Para referirse a la nobleza (*areté*) de espíritu, al corazón generoso con que cuentan los mejores de entre todos, los *aristoi*, el griego dispone de las palabras *kalós kágathos*, que indica que la belleza física y la superioridad moral son indisociables, que ésta puede evaluarse con sólo observar aquélla.²¹

¹⁹ J. P. Vernant, *Op. Cit.* pp. 25-26.

²⁰ G. Deleuze, *Nietzsche y la Filosofía*, p. 153.

²¹ J. P. Vernant, *Op. Cit.*, p. 26.

Así, el mantenerlo queda justificado cuando a un hombre y a la comunidad le ha sido benéfico este tipo de hombre y, siendo bueno y mejor que otros, se tiene que llevar aquello que lo hizo bueno a los demás, así queda justificada la difusión. La *politeia* es la encargada de la *paideia* y paralelamente de mantenerse a sí misma en la difusión de su *paideia* en su *pólis* y en todas las demás *póleis*.

Esta difusión es un ideal consciente, no es solamente un querer hacer por hacer, hay que presuponer las consecuencias de dicha difusión.

No hay que pensar que este tipo de hombre griego vería como resultado un mundo panhelénico en el que todos fueran ideales de hombre griego en todo sentido, antes bien, habría que resaltar quiénes serían los *aristoi*, pero dicho objetivo siempre consciente acompañado del trabajo intelectual propio.

Las ideas griegas, en su mayoría, descansan en lo estético. La vista y el oído tienen un lugar privilegiado para los griegos. Basta con recordar las creaciones arquitectónicas y figuras humanas estatuarias para comprender que los griegos entendían la estética como conocimiento necesario en su ser mismo.

El cuerpo reviste la forma de una especie de cuadro heráldico en donde se inscriben y por el que se descifra el estatuto social y personal de cada uno: la admiración, el temor, la envidia, el respeto que inspira, la estima en que es tenido, el grado de honores a los que tiene derecho, en realidad, su valor, su precio, su situación dentro de una escala de *perfección*.²²

Y no sólo en las figuras humanas de mármol como era común en el siglo V a. C, sino que de ahí se pasa a los hombres reales, que debían ser agradables a los ojos humanos, con ayuda de la gimnasia, y a los oídos con ayuda de la gramática y de la oratoria. Con esto pretendo decir que el

²² *Idem*.

ideal de hombre griego es estético (vista y oído). Después vendrá Platón a ubicarlo en el mejor puesto ontológico, el de gobernador de la *pólis*.

“Lo ideal” en los griegos, no es solamente aplicable al hombre, se tiene que entender desde todos sus aspectos conformadores, tales como el arte, la música, etc. Todo ello va unificado hacia las formas, al ideal. Siendo los griegos un pueblo por excelencia de artesanos y creadores, es natural que pensarán en *formar, construir, esculpir* verdaderos Hombres. La más alta obra de arte que su afán se propuso fue la creación del hombre viviente. “Los griegos vieron por primera vez que la educación debe ser también un proceso de construcción consciente”.²³

El pensamiento griego es, en general, antropocéntrico, esto queda afirmado desde su poesía y mitología (dioses con formas y/o facultades humanas (*Teogonía* de Hesíodo, *Ilíada* y *Odisea* de Homero), toda su escultura, la vida pública y política, es decir, casi todo el pensamiento antiguo griego gira alrededor de la reflexión del hombre. Esto no significa ensimismamiento, al contrario, la *paideia* griega tiene un fin idealizado, “no surge de lo individual, sino de la idea. Significó la educación del hombre de acuerdo con la verdadera forma humana, con su auténtico ser, tal es la genuina *paideia*”.²⁴ Es decir, la *paideia* tiene una doble función. Si bien es cierto que su formación espiritual es formación personal, la función es social.

Hablando de Marco Aurelio y de esa especie de anacoretismo al que se entrega, Foucault escribía que esta actividad consagrada a sí mismo constituye no tanto un ejercicio de soledad cuanto una verdadera práctica social.²⁵

²³ W. Jaeger, *Op. Cit.* p. 11. Véase J. Burnet, A. E. Taylor, *Varia Socrática*, pp. 67-98. Para ellos, Sócrates fue efectivamente un escultor.

²⁴ *Ibid.* p. 12.

²⁵ Foucault, Michel. *Histoire de la sexualité*, t. II. Le souci de soi. Citado por J. P. Vernant, *Op. Cit.*, p. 221.

Los griegos se educan para educar a los demás, sólo alguien educado podía educar, esto es en realidad para todos, ya que el resultado es un Estado compuesto por verdaderos ciudadanos educados y por lo tanto que pueden ser benéficos al bien común. Aquí se presenta de alguna manera la relación entre *paideia* y *politeia* y, no significa que una esté al servicio de la otra, simplemente que son complementarias y son necesarias la una a la otra.

La otra gran relación existente, intrínseca, entre *paideia* y *politeia*, es que a pesar de que la pintura, la escultura y otras varias artes de esa categoría están ocupadas del hombre sólo para representarlo en sus materiales de trabajo, no se encargan del hombre en sí mismo, sino de cómo representarlo a los demás y no ante sí mismos.

“Más que ninguna otra parte del cuerpo, el rostro revela como si fuera un espejo, lo que es y lo que vale cada individuo”.²⁶ Y no sólo el rostro es develador del valor de cada individuo, es en general todo el cuerpo, ya que “el cuerpo es lo que confiere al individuo su identidad, distinguiéndole por medio de su apariencia, su fisionomía, su vestimenta y sus emblemas del resto de sus semejantes”.²⁷

La verdadera *paideia* griega también está orientada a formar hombres de estado y, no solamente bellos cuerpos y políticos. “La trinidad griega; el poeta (*poietés*), el hombre de estado (*politikós*) y el sabio (*sophós*), encarnan la más alta dirección de la nación”.²⁸ Y más adelante nos dice Jaeger: “Los verdaderos representantes de la *paideia* griega no son los artistas mudos (escultores, pintores, arquitectos), sino los poetas y los músicos, los filósofos, los retóricos y los oradores, es decir, los hombres de estado”.²⁹ La poesía griega es formadora, en el sentido de educar a los

²⁶ J. P. Vernant, *Op. Cit.* p. 32.

²⁷ *Ibid.*, p. 41.

²⁸ W. Jaeger, *Op. Cit.* p. 14.

²⁹ *Ibid.*, p. 15.

demás mediante la palabra, y lo que se decía eran poemas (Homero y Hesíodo principalmente) con cargas éticas y que estimaban buenas guías para todos los griegos.³⁰

Así, la literatura griega tiene la otra función de reveladora de cómo vivían los griegos y qué era lo que se esperaba de ellos, es decir, que hubiera un cambio hacia algo mejor, aunque este cambio hacia mejor siempre será dado por la misma *paideia*.

En suma, podemos decir que la *politeia* es una *República*, es una *constitución*, pero también es *derecho de ciudadanía*. *Politeia* conlleva de la misma manera que la *paideia* un llegar a ser, hacer de los hombres ciudadanos libres y en el caso de los *aristoi*, modelos ejemplares mediante los cuales el resto los imite con la sola finalidad de hacer un modo de vida el modelo para el resto. Un hombre griego sin *paideia* y *politeia* no puede llamarse tal, ya que la *paideia* es la encargada de hacer hombres selectos (*aristoi*) y el lugar donde éstos han de vivir merced a la misma *paideia*, una *politeia*.

1.3 Antecedentes de la *paideia* en Grecia.

La *paideia* tradicional griega, en el régimen aristocrático, estaba basada en la enseñanza de la música, rítmica y gimnástica, la cual resultaba insuficiente para preparar a quienes deseaban intervenir de manera eficaz en la palestra. Aunado a que sólo podía ser recibida por los nobles.

Aún en pleno siglo V la educación continúa orientada hacia la vida nobiliaria, la del gran terrateniente, rico, y, por tanto, ocioso; en cambio, se dirige mucho menos hacia la vida real del ateniense medio, que se gana humildemente la vida como campesino, artesano o pequeño comerciante.³¹

³⁰ Un ejemplo es Jenófanes, quien antes de hacer su propia filosofía se ganaba la vida recitando a Homero y a Hesíodo. Cfr. Olof Gigon, *Los Orígenes de la Filosofía Griega. De Hesíodo a Parménides*, p. 177.

³¹ Marrou, Henri-Iréné. *Historia de la Educación en la Antigüedad*, p. 69.

Incluso los lugares para la formación del hombre griego eran reservados, como sucede con el *gymnasion*. El *gymnasion* constituía el lugar perfecto para la educación física por tener un lugar especial para las carreras; el *dromos*, y la *palestra*, especie de patio porticado donde había biblioteca y se discutía de varios temas.³²

Perteneciendo la *paideia* a un grupo de personas, surge la necesidad de llevar una educación nobiliaria a todo el *demos*, a toda la *pólis*. Aunque se presenta un problema que no se había alcanzado a ver por el *demos*, ¿quiénes serían los nuevos educadores?, ¿Cuál sería el nuevo ideal de hombre?, ¿Cuál sería el nuevo lugar de la antigua *paideia*?

En este contexto es donde aparece la idea de una democratización, de una homogenización de la *paideia* entre todos los ciudadanos. “En el cambio de gobierno, de uno aristocrático a uno democrático (en un tiempo unidos sin diferenciarse en la lucha contra los tiranos), se buscaba una homogeneidad entre los ciudadanos, de situaciones distintas económicas a una dependencia general de instituciones públicas”.³³

Es así que en la transformación de sistemas de gobierno, de uno aristocrático a uno democrático que la *paideia* busca un cambio, y con ella esencialmente el ideal de hombre que se quiere y se necesita. Es decir que no se olvida que para que hubiera un nuevo tipo de hombre sería necesaria una nueva *politeia*, que el antiguo ideal de hombre venía dado por una *politeia* nobiliaria.

Ahora bien, la *paideia* griega estaba orientada en gran medida por la educación poética.

³² La palestra será frecuentada innumerables veces por los sofistas y por el mismo Sócrates, merced a la facilidad de discurrir sobre varios asuntos y por encontrarse ahí los más jóvenes de Atenas. Véase. Platón. *Lisis*. 204a- 205a. Y *Cármides* 153a- 154d.

³³ J. P. Vernant, *Mito y Pensamiento en la Grecia Antigua*, p. 220.

La educación griega en las escuelas estuvo basada siempre en el estudio exhaustivo de Homero y los demás poetas griegos. En la época helenística esta educación tradicional, a la que se añadieron las *artes* de los sofistas, se convirtió en una institución pública en las ciudades del mundo de habla griega. Las profundas investigaciones de Platón acerca de la naturaleza del entendimiento humano y el mejor método de aprendizaje le llevaron a proclamar la filosofía como única *paideia* verdadera.³⁴

Al estar sometida la antigua *paideia* al sólo estudio de los poetas Homero y Hesiodo principalmente, los nuevos educadores ven en eso una limitante para una *paideia* enciclopédica, universal; justo la educación que planteaban los sofistas. Estos personajes junto con Platón propondrán una nueva *paideia* considerando al hombre en su totalidad y reconociendo la importancia de la formación política y la virtud del hombre. La formación del joven griego se veía limitada por la memorización y por la imitación de conductas que se encontraban en los cantos que aprendían.

El saber de un griego joven era muy limitado. Aprendía a recitar los poemas, a leerlos, y a escribir un poco. A más de ello, un rudimento de aritmética y algunas nociones de dibujo. Sólo la memoria trabajaba. No se ejercitaba el juicio ni la reflexión. Ninguna crítica. Como los textos recitados eran los escritos de los poetas, al mismo tiempo que instruían formaban el alma. La piedad y la modestia eran un adorno de la infancia. Esas lecciones un tanto simples y una disciplina de noviciado favorecían la ingenuidad.³⁵

Es en esta breve descripción del contexto de la *paideia* en Atenas que surge, por necesidad, una nueva *paideia* y una nueva *politeia*, los encargados de ser los nuevos educadores serán los sofistas y Platón en un tipo de gobierno democrático y no ya en la antigua *paideia* nobiliaria.

³⁴ W. Jaeger, *Cristianismo Primitivo y Paideia Griega*, p. 111.

³⁵ A. J. Festugière, *Sócrates: su medio, su persona, su pensamiento*, p. 34.

La *paideia* será el principal agente modificador de conductas y, siendo el gobierno democrático, hay más libertad de palabra, ¿qué significa todo esto en realidad?: el nacimiento de la retórica y de la *parresía*.

1.4 Relación *Paideia-Politeia* con la *Techné* griega

Siendo *paideia* y *politeia* un binomio necesario y en un punto indisociables para que se dé la realización plena de cada una de ellas, y en consecuencia puedan existir buenos oradores, hombres de estado, etc., se presenta como evidente el cuestionarse entonces ¿qué sucede con el resto de la *pólis* que no ha recibido ningún tipo de *paideia* a la manera de los *aristoi*? ¿Cuáles son los conocimientos que poseen todos aquellos individuos que no son de ninguna manera *aristoi* y que no obstante participan de algún modo de la *politeia*?

Para entender la *paideia* griega es necesario no dejar de lado nunca en el análisis de la misma que en un primer momento tiene una finalidad; mejor aún, una doble finalidad: la de hacer hombres libres y ciudadanos libres. Es decir, por un lado se tiene que hacer de los hombres seres libres y paralelamente que logren su integración plena a la comunidad. De este modo la inclusión a la sociedad implica el reconocimiento de la labor personal y de la aportación de ésta a la ciudad, ya que lo que se pueda aportar con el trabajo propio a toda la *pólis*, determinará su función social.

Lo público abraza todas las actividades, todas aquellas prácticas que deben ser compartidas, es decir, que no han de entenderse a manera de privilegio exclusivo de ninguna persona, individuo o grupo nobiliario, y en las cuales es preciso tomar parte con el fin de convertirse en ciudadano; lo privado es lo que no debe ser compartido, puesto que sólo afecta a uno mismo.³⁶

³⁶ J. P. Vernant, *Mito y pensamiento en la Grecia Antigua*, p. 210.

Esta integración a la comunidad de la cual se forma parte, lleva implícitamente a otro concepto sin el cual sería inútil hacer un esfuerzo para entender a la *paideia* griega: el de *techné*.

Por *techné* hay que entender en un primer momento “un arte que conlleva el dominio hábil e ingenioso para conseguir inventar, idear, hacer algo conforme al excelente dominio de la técnica”.³⁷

La primera relación que hay entonces entre *paideia* y *techné* consiste en que la primera tiene como una de sus principales funciones la transmisión de conocimientos de unos a otros con el fin de que perduren en el transcurrir del tiempo, y estos conocimientos bien pueden ser llamados *techné*. ¿Por qué tendrían que perdurar dichos conocimientos?, ¿cuál es el modo de transmitirlos?, ¿dónde está la relación con la *paideia* griega?

Todos los conocimientos se transmitían de manera oral, la mayoría consistía en los cantos de la *Iliada* y la *Odisea* de Homero, así como en la *Teogonía* y *Los trabajos y los días* de Hesíodo, en estos poemas se encuentra casi toda la formación moral de los griegos, ya que se menciona cómo han actuado los dioses y por ende cómo han de hacerlo los mortales. La imitación que surge de las conductas divinas por los hombres también afecta de manera directa el trabajo artesanal de estos mismos.³⁸

Básicamente, los griegos eran una sociedad en la que la mayoría de ellos eran artesanos, de ahí el saber práctico y la importancia de enseñar dichos oficios. No sólo porque el artesano ganara mayor o menor cantidad, sino porque le permitía negociar con otros pueblos cercanos. Esto visto desde el siglo V a.C., fue lo que llevó a la transmisión y por tanto conservación de varios conocimientos, no sólo los prácticos, sino los educativos (*paideia*), políticos, filosóficos y teológicos.³⁹ Lo que se pretende

³⁷ G. Liddell and R. Scott, *Op. Cit.*, p. 1785.

³⁸ Por ejemplo Hefesto es quien hace las armas para Aquiles.

³⁹ Cfr. W. Jaeger, *Cristianismo Primitivo y Paideia Griega*, p.139.

con todo modelo educativo de cualquier sociedad, es que perdure a través del tiempo y, que estos conocimientos que quieren hacer perdurar sean buenos y valiosos para otros pueblos. Dichos conocimientos son preceptos valiosos (lo moral, *paideia*) y habilidades manuales (prácticos, *techné*). Aunque en realidad, lo verdaderamente práctico va ligado a lo moral, sin menospreciar o menoscabar a los oficios artesanales. Lo anterior ayuda de alguna manera aunque breve a comprender todo lo que abarcaba la *paideia* griega; desde la transmisión de conocimientos buenos, valiosos y válidos para todos de manera oral, como conocimientos y habilidades prácticas y artesanales, es decir, la *techné*.

Habría que resaltar la importancia otorgada a lo moral, al modo de conducirse entre los miembros de la comunidad de igual manera entre los oradores, filósofos, etc., como con los artesanos y esclavos ya que aquí es donde comienza a asomarse la *politeia* griega.

La sociedad griega no es, por otra parte, de tipo jerárquico, sino más bien igualitario. La ciudad define al grupo que la compone, situándolo sobre el mismo plano horizontal. Cualquiera que no tenga acceso a este plano se encontrará al margen de la ciudad, fuera de la ciudad, fuera de la sociedad, en el límite mismo de la humanidad, como los esclavos. Pero cada uno de los individuos, caso que puedan considerarse ciudadanos, resultan en principio aptos para ejercer cualquier función social, como sus implicaciones religiosas.⁴⁰

Con esto no se quiere subordinar la *politeia* a la *paideia* o viceversa; por el contrario, parecen ser complementarias entre sí; se educa para gobernar y los gobernantes educados, pueden a su vez educar a los demás.⁴¹ De esta

⁴⁰ J. P. Vernant, *Mito y Pensamiento en la Grecia Antigua*. p. 205.

⁴¹ Con los griegos no hay un desfase ni un olvido de la otra acción ajena a la mía. Es decir, un gobernante griego podía educar a otro que no lo estuviera. Esto es una simple suposición, ya que Platón hará ver en su *República*, mejor llamada *Politeia*, que no era así en realidad, y que el filósofo es el que debe gobernar y no el político u hombre de estado.

manera, el concepto que está entre la *paideia* y la *politeia* griega es el de *techné*, que en palabras de Jaeger:

Consiste en una serie de preceptos sobre la moralidad externa y en reglas de prudencia para la vida, transmitidas oralmente a través de los siglos, en parte, en la comunicación de conocimientos y habilidades profesionales, cuyo conjunto, en la medida en que es transmisible, la designaron los griegos con la palabra *techné*.⁴²

Y es precisamente esta transmisión de conocimientos y preceptos morales valiosos para todos en su conducta con los dioses y sus conciudadanos, lo que logró que no hubiera distinción entre lo moral y el derecho, entre la *paideia* y la *politeia*.

La formación del hombre griego tiende entonces hacia un tipo y modelo bien determinado; es decir, el ideal antecede a lo que harán de él. Precede una imagen en el hacedor de hombres tal cómo deberían de ser.

Que el hombre griego llegue a ser un modelo, implica básicamente, que por hombre griego no se están incluyendo a todos los griegos, sino unos cuantos. Es decir, no todo griego puede llegar a ser un hombre educado y por ende un Hombre Griego. Se ve en esto un principio de selección de entre toda la masa para que sólo unos cuantos de entre todos ellos puedan ser hombres educados, con cultura y con *techné*. Y que sean precisamente estos hombres y no otros, los que se encarguen de hacerse mantener y perdurar a sí mismos en el tiempo. Lo que perdura en el tiempo de una nación son sus conocimientos prácticos, su *techné* y sus saberes. Siendo así, deben ser escogidos los hombres encargados de tan ardua y gran tarea, con gran celo y cautela. “La educación no es otra cosa que la forma aristocrática, progresivamente espiritualizada, de una

⁴² W. Jaeger, *Paideia*, p. 19.

nación”.⁴³ En general, los conocimientos se tratan de perpetuar y paralelamente difundir como algo que se considera “bueno” para los demás.

Con el significado que le será dado después, mucho más alto, se hace más clara la relación de la que se ha venido hablando, entre *paideia* y *politeia*. Incluso con el significado de “crianza de los niños” ya hay esa idea de *paideia-politeia*. La crianza de los niños siempre ha representado un deseo de una conducta en específico, se espera de los niños que lleguen a ser hombres con ciertas conductas, obligaciones y responsabilidades muy claras y concisas y, si a esto unimos que ya hay cierto grupo de hombres educados y con cultura (*paideia*) que son encargados de esta tarea, se deja ver más claro la relación y la aportación de los griegos entre *paideia* y *politeia*.

Finalmente, dicho lo anterior, una posible relación del binomio *paideia-politeia* con *techné* radica en que *techné* lleva en sí el conseguir hacer algo, inventar e idear algo con gran ingenio, para esto la *paideia* se presenta como medio de enseñanza, de formación de niños y jóvenes que son los responsables de que los trabajos artesanales, así como los conocimientos que los acompañan se mantengan dentro del ser de toda la *pólis*.

1.5 Relación *Paideia-Politeia* con la *Areté* griega

El tema central de toda la educación antigua griega puede resumirse únicamente en la *areté*. Esta palabra se conserva de igual manera en griego dada la complejidad para su traducción al español. Si bien cargada de un sentido por demás moral, ya que las traducciones aceptadas son por “bondad, virtud, excelencia. Aunque también puede significar poseer una

⁴³ *Ibid.* p, 20.

buena naturaleza, poseer una distinción como resultado precisamente de la bondad”.⁴⁴ Por supuesto que la intención de las traducciones es la de remitirnos a un ideal de hombre virtuoso como por ejemplo un guerrero, es decir, en un sentido caballeresco.⁴⁵ Como ejemplo que baste el ideal de hombre presentado por Homero en la Iliada y la Odisea, el cual consiste en un excelente (*aristós*) guerrero y en consecuencia un excelente hombre. Para profundizar aun más hay que analizar la palabra que designa al hombre que la posee, es decir; aristócrata. *Aristos*: mejor, virtuoso, excelente. *Krator*: gobierno, cuidado de sí mismo, etc. *Aristocrator*: el hombre virtuoso es aquél que se gobierna a sí mismo.⁴⁶ También es aquel que tiene poder para dominar”.⁴⁷ Ya que “el poder se expresa en conocimiento, como ocurrió entre los griegos”.⁴⁸

Y es en esta medida que no todos los griegos podrían ser hombres virtuosos.⁴⁹ “El hombre ordinario, no tiene *areté*, señorío y *areté* se hallaban inseparablemente unidos”.⁵⁰ Los griegos entendían por *areté* una capacidad, una actitud que conlleva a la perfección. De este modo, se podría aplicar a diferentes griegos *virtuosos* o *excelentes* en diferentes actividades. En el caso de los guerreros, la *areté* no sólo designa habilidad o ciertas capacidades guerreras, ya que para los griegos de los tiempos de Homero la fuerza guerrera va unida a la moral. Con esto se justifica de

⁴⁴ G. Liddell, and R. Scott, *Op. Cit*, p. 238.

⁴⁵ W. Jaeger, *Paideia*, p. 21.

⁴⁶ Platón lo retomará para justificar su presentación del filósofo rey como gobernante de la ciudad. *La República*, VII c-d.

⁴⁷ J. P. Vernant, *Op. Cit*. p. 27.

⁴⁸ G. Colli, *El Nacimiento de la Filosofía*, p. 16.

⁴⁹ No hay que olvidar que en Grecia abunda el comercio marítimo, y que era esencialmente una *pólis* con una organización interna en la cual la existencia de los esclavos está bien vista y es considerada como necesaria en una *pólis* nobililiaría, por lo menos en el siglo VI a.C. y V a.C., por tanto con una gran población de esclavos, lo que impedía que todos fueran poseedores de *areté*.

⁵⁰ W. Jaeger, *Paideia*, p. 21.

nuevo, que es conveniente el uso de ciertas palabras en su idioma, dada la complejidad de usos y por tanto de traducciones.

Sencillamente *areté* “significa a veces noble, a veces valiente o hábil; no tiene apenas nunca el sentido posterior de bueno o de virtud moral”.⁵¹ La importancia de hacer referencia a la *areté* griega consiste en que comienza con Homero, y no hay que olvidar que Homero ha pasado por ser el primer educador de toda Grecia.⁵²

En consecuencia, ahora se ven entrelazados los conceptos de *paideia* y *areté*. La primera será la encargada de transmitir el ideal de hombre excelente, distinguido y selecto (*aristós*), que en la Grecia arcaica, era el hombre que presentó Homero y, que era el ideal al que muchos aspiraban.

Sin duda que la *areté* tenía muchas funciones, usos y significados en muchos de los niveles sociales griegos, ya que hasta en los esclavos, hombres ordinarios, mujeres, etc., lo que hoy se nombra *areté*, en ellos tuvo distintas funciones. La relación existente entre *areté* y *politeia* estaría en que los hombres virtuosos, excelentes (*aristoi*), son los que determinan, siendo sólo unos pocos, la conducta de todo el resto, es decir, la *politeia* griega tomará de los hombres con *areté*, el ideal de hombre a seguir y, claro que para obtener esto, era necesario moldear al resto de los hombres, si bien no a todos, hacia lo que era deseable en sí mismo.

De todo esto se puede deducir que la *paideia* y la *politeia* han de ser entendidas como instrumentos, en cierta medida, de los individuos que son los encargados de hacer perdurar el ideal de hombre que ya está bien definido, justo porque a ese ideal es al que se pretende llegar.

¿Qué brinda ser un hombre poseedor de *paideia*?, básicamente un auto-reconocimiento, es decir, saberse como alguien con *paideia*, y por otro lado la proyección que esto da hacia los demás; en primer lugar frente

⁵¹ *Ibidem*, p. 22.

⁵² Cfr. W. Jaeger, “Cultura y Educación de la nobleza Homérica”, pp. 30-47. Y “Homero el educador”, pp. 38-67, en *Paideia*.

a la sociedad y en un sentido ulterior, a toda la posteridad. Ser un hombre con *paideia* es ser un modelo a través del cual se puede hablar de un *placer*, de *satisfacción* con uno mismo por haber recibido *paideia* y en ser un ideal al resto de la *pólis*.

La disposición hacia la virtud y la educación cívica van de la mano en lo que se refiere a la preparación del hombre libre. Esta práctica constante de *áskesis* moral surge, se desarrolla y consigue plenamente su sentido en el marco de la ciudad. El cuidado de uno mismo acabará por desembocar no sólo en el dominio de los apetitos y de las pasiones, sino en el *goce de sí*, sin conocer ya el menor deseo o temor, sin necesidad de abandonar el mundo ni la sociedad.⁵³

Esto significa que gran parte del reconocimiento que se merece un hombre griego con *paideia*, es el reconocimiento de los otros. Como ejemplo que nos baste la conducta de los dioses griegos, que, como seres divinos, aportan modelos de conducta a las personas que los honran. De la misma manera sucede con los *aristoi*, que tienen la obligación de actuar frente a los demás siempre de la misma forma, siguiendo una disciplina insobornable, justo para llegar a ser modelos de conducta, y así, que lo que quede en la memoria sea un estilo de vida congruente.

“Honrar a los dioses y a los hombres por causa de su *areté* es propio del hombre primitivo”.⁵⁴ Y en una variante de respeto y honra a los dioses y hombres poseedores de *areté*, al atentar contra ellos, se atenta no sólo de manera directa, sino que eso consistía para los griegos en atentar en contra de la *areté* misma. “Quien atenta a la *areté* ajena pierde en suma el sentido mismo de la *areté*”.⁵⁵

⁵³ J. P. Vernant, *Mito y pensamiento en la Grecia Antigua.*, p. 220.

⁵⁴ W. Jaeger, *Paideia*, p. 26.

⁵⁵ *Idem.*

Así, parece necesario que existan unas pocas almas selectas que puedan poseer la *areté* y la mayoría tienen como tarea reconocerlas, respetarlas, honrarlas y no en poca medida imitarlas.

“El reconocimiento de la grandeza de alma como la más alta expresión de la personalidad espiritual y ética se funda en la dignidad de la *areté*”.⁵⁶ Aunque siendo lo más grande a lo que pueden aspirar todos los individuos y que sólo ciertas almas selectas pueden lograr, esto lo convierte en la tarea más difícil de lograr. Tal vez esto ayude a comprender por qué sólo unos pocos pueden lograr poseer dicha *paideia*, suficiente para obtener la *areté* y, en seguida, ayudar en la construcción de conductas para el resto, es decir, ayudar en la construcción de la *politeia*.

El otro aspecto realmente importante en la formación del ideal de hombre en Atenas, a propósito de *paideia*, *politeia* y *areté* es la relación que existía entre comercio y *politeia*. Atenas se caracteriza por ser un pueblo comerciante, principalmente en el aspecto marítimo, y es precisamente este comercio lo que va a influir en obtener no solamente productos de otras ciudades, sino conocimientos y saberes distintos, los cuales, al aceptarlos, se asumen también conductas distintas a las propias.

La política de los demócratas es el efecto que había que esperar de la posición de Atenas y del genio industrial de los atenienses. Atenas está por todas partes como empujada hacia el mar. La montaña la encierra por tres lados formando una barrera. Pero hacia el mar el espacio es libre y se abre al infinito. Junto al campesino nacido en su gleba tenemos al marino, al hombre de aventuras. Y también de comercio. El aceite de Atenas, su miel y su vino se venden lejos. Se necesitan vasijas para contenerlos y para beberlos. Los cacharros del Ática nos deleitan todavía. Un pueblo de artesanos, de marineros, de comerciantes, prospera en faleros, en el Pireo. Mil industrias florecen. Todo eso

⁵⁶ *Íbidem.*, p. 27.

conduce inevitablemente a la expansión. Atenas va adquiriendo conciencia de su poder.⁵⁷

En el caso de la adoración de las divinidades:

Tómese como ejemplo a la diosa griega Artemisa, hija de Zeus y de Leto, hermana de Apolo. Algunos consideran que su nombre es puramente griego; otros ven en ella a una extranjera de origen nórdico o bien, por el contrario, oriental, lidio o egeo. Los símbolos de la época arcaica recuerdan en muchos sentidos al de esa gran diosa asiática o cretense a la que se ha bautizado –ama de los animales- o –señora de las fieras-, precisamente el título que un pasaje de *La Ilíada* atribuye a Artemisa.⁵⁸

Lo mismo vale para las ciudades con las que comerciaba Atenas, es decir, también ellas pudieron verse influenciadas por conocimientos atenienses, lo que implica un cambio y comercio que repercutieron en la *paideia* de aquellas ciudades. “Con el cambio de las formas de existencia debió de nacer también un nuevo espíritu”.⁵⁹

Lo óptimo sería resaltar que en alguna medida, se comienza a exponer el ideal de hombre griego en el momento de aportar nuevas conductas y conocimientos a otros pueblos. En la *paideia* griega se transmite cierto ideal de hombre.⁶⁰ El comercio entre distintas orbes griegas debió haber propiciado el conocimiento práctico (*techné*) el filosófico y el político de todas estas ciudades.⁶¹

De esta manera se hace presente la relación intrínseca que siempre ha existido en la formación griega entre *paideia-politeia*. La finalidad de la

⁵⁷ A. J. Festugière, *Op. Cit.*, pp. 22-23.

⁵⁸ J. P. Vernant, *La muerte en los ojos. Figuras del otro en la antigua Grecia*, pp. 21-22.

⁵⁹ W. Jaeger, *Paideia*, p. 105.

⁶⁰ W. Jaeger, *Cristianismo primitivo y paideia griega*, p. 139.

⁶¹ P. e. la obra *Constitución de los Atenienses* de Jenofonte, en la que se manda esta obra a un extranjero con el fin de conocer en otras ciudades la constitución de Atenas. Véase Jenofonte *La Constitución de los Atenienses* [UNAM] pág. XX-XXXI.

primera en este caso es el cumplimiento de la segunda, al grado de que no sea solamente un individuo el que las lleve a cabo, sino toda la *pólis*; que sea toda la *pólis* la que actúe con una misma visión formada por haber recibido la misma *paideia*⁶², y que pueda verse obligada a cumplir con las leyes hechas para todos los ciudadanos. “La enorme fuerza de la *pólis* sobre la vida de los individuos se fundaba en la idealidad del pensamiento de la *pólis*”.⁶³ Aunado a que justamente “lo político supone la puesta en común, a fin de compartirlo con todos los ciudadanos, del poder de mando, de deliberación y decisión, al mismo tiempo que de la facultad de juzgar”.⁶⁴

El estado se ve obligado a ofrecer cierta *paideia*, aunque ya adelantados en cierta *politeia*. Al ser el estado el encargado de la *paideia* de sus ciudadanos ya tiene cierto ideal de hombre y, en éste ideal de hombre va la *politeia*.⁶⁵ Así, al ser un Hombre griego resultado de una *paideia* en especial, obedecerá a los cumplimientos y deberes que con ella se adquieren para la *politeia* que creó esa misma *paideia*. En ello se puede advertir que el hombre griego poseedor de *paideia* debe sentirse “agradecido” con la *pólis* que le ha dado su constitución personal y su ser. Con ella se ve obligado a responder y a obedecer, lo que conduce a la idea central; la de mantener y difundir el ideal de hombre que la *politeia* quiere, dado que ésta se encarna ya en el hombre griego como tal. Al ser así, la *politeia* es la que impone a la *paideia* y la pone a su servicio para que el resultado sea el que el hombre griego a través de su *paideia* no se

⁶² Igualdad no sólo ante la ley, o bien en todo caso, al ser igual ante la ley (*politeia*) que sea como resultado de la misma formación (*paideia*) Véase. *Isoioi y homoioi*, En J. P. Vernant, *Mito y Pensamiento en la Grecia Antigua*, y *La muerte en los ojos. Figuras del otro en la antigua Grecia*.

⁶³ W. Jaeger, *Paideia*. p. 111.

⁶⁴ J. P. Vernant, *Mito y pensamiento en la Grecia Antigua*, p. 210.

⁶⁵ La *paideia* que reciban los individuos que integran la *pólis* va a diferir dependiendo del nivel en el que se encuentren. Así, no será la misma *paideia* la de un artesano que la de un guerrero. Esto se manejará con mayor precisión en el tercer capítulo de este trabajo.

represente a sí mismo ni a la *paideia* que lo formó, sino a la *pólis* que lo ha constituido.

El hombre griego al poseer *areté*, no es solamente como ser individual, sino en aquello que lo hace igual a los demás, en su participación en la política. Puede decirse que debe ser dueño de sí mismo y paralelamente el Estado serlo de él, dado que fue el Estado quien lo ha formado a través de la *paideia*.⁶⁶ El hombre griego necesitaba poseer, al lado de su destreza profesional, una virtud general ciudadana, la *politiké areté*, lo que nos lleva a un estilo de vida que puede ser el que realmente importaba en la *pólis*; la vida política.

“Resulta claro que la nueva imagen política del hombre no puede hallarse vinculada, como la educación popular de Hesíodo, a la idea del trabajo humano”.⁶⁷ Ya no era tan importante para la *pólis* que los hombres fueran buenos en sus trabajos particulares. Tenían además, que participar en un ideal común de una *areté* específica, si bien no tuvieran oportunidad de participar en la toma de decisiones dado el carácter aristocrático y burgués que estaba tomando la *pólis*. “Los hombres dirigentes de la creciente burguesía debían alcanzar este ideal, y aun los individuos de la gran masa debían participar, en una cierta medida, en la idea de esta *areté*”.⁶⁸ Así, toda la *paideia* griega, irá orientada por otro lado, a la *areté* política, que era la que en más alta estima se tenía. Para que fuera tan importante, esta *areté* tenía como origen y fin lo mismo, es decir; la justicia. Recibir la *paideia* con, en y para la justicia, es lo que haría de un

⁶⁶ Esto es muy claro en la *paideia* espartana. Gracias a la *paideia* recibida en esta *pólis* totalmente militar, el soldado se sacrifica por el bienestar de toda la patria. La educación del espartano ya no es la educación del caballero, sino la del soldado; se sitúa en un atmosfera “política”, no señorial. “De ahí el profundo sentimiento de solidaridad que une a todos los ciudadanos de una misma ciudad, el ardor con que los individuos se consagran al bienestar de la patria colectiva, dispuestos a sacrificarse como simples mortales, para que ésta sea inmortal”. En Marrou, Henri-Iréné. *Op. Cit*, p. 41.

⁶⁷ W. Jaeger, *Paideia*. p. 114.

⁶⁸ *Ibidem.*, p. 115.

hombre griego un excelente (*areté*) hombre capaz de gobernarse a sí mismo (*aristo-crator*) y, por esa misma causa a sus conciudadanos. “Educación para la *areté* que impregna al hombre del deseo y el anhelo de convertirse en un ciudadano perfecto y le enseña a mandar y a obedecer sobre el fundamento de la justicia”.⁶⁹

Y al ser una formación de carácter general, que sean estos mismos hombres quienes se ocupen de lo que abarca toda la acción y la teoría sobre la justicia, y esto es lo político. “El ideal de una *areté* política general es indispensable por la necesidad de la continua formación de una capa de dirigentes sin la cual ningún pueblo ni estado, sea cual fuere su constitución, puede subsistir”.⁷⁰

Toda la importancia de mantener, de hacer perdurar o incluso de perpetuar un ideal de hombre recae sobre unos pocos hombres, los *aristoi*, aún cuando ellos pasen a la posteridad como los primeros educadores o bien, como aquellos que aportarán el estilo de vida de los que se consideran fueron el modelo a seguir durante otro tiempo. El que fuera cual fuera la constitución de un pueblo, sin la cabal e imprescindible necesidad de hombres de estado, hace que sean ellos con sus actos y su estilo de vida los que verdaderamente han conducido a los pueblos hacia mejor, todo por medio de la formación de los hombres (*paideia*) y de su capacidad de gobernarse a sí mismos y a los demás (*politeia*).

En suma, la relación entre *paideia* y *politeia* atendiendo a la *techné* y la *areté* es que ésta última, llevada a cabo con la *paideia* logra que sólo algunos hombres, a saber, los *aristoi*, se conviertan en modos de vida ejemplares para la *pólis* y aún para la posteridad, y que sean modelos

⁶⁹ *Ibidem.*, p. 116. El tema de la justicia (*dikaiosyne*) en la Grecia Clásica puede ser abordado desde muchas perspectivas, tales como la literatura, especialmente las tragedias esquilianas (justicia divina y justicia humana), con los sofistas (Trasímaco) y finalmente con Platón. *Passim*. Es decir, se encuentra en la mayoría de las preocupaciones y producciones griegas.

⁷⁰ *Ídem.*

precisamente por ser hombres que gracias a su *paideia* lograron determinar de algún modo el rumbo de sí mismos y de la *pólis*, es decir, que hacían *politeia* en las distintas acepciones que ésta tiene. No obstante, del mismo modo en que en los distintos niveles sociales hay funciones y conocimientos propios de cada nivel, entre ellos se complementan para un pleno desarrollo de la *pólis*, así pasa en la relación de *paideia*, *politeia*, *techné* y *areté*, ya que sin la plena relación de estas cuatro ninguna de ellas se pueda dar totalmente.

Capítulo II

La relación entre el binomio *paideia-politeia* en el pensamiento de Protágoras de Abdera.

“Los sofistas son los maestros de Grecia, gracias a los cuales, en realidad, pudo surgir en ésta una cultura”

“La cultura (*paideia*) es, en una palabra, lo que en los tiempos modernos se llama ilustración”
G.W.F. Hegel.

2.1 Aspectos generales del movimiento sofístico.

Dado que Protágoras de Abdera fue considerado un sofista, es importante hacer algunas precisiones en torno a estos llamados “maestros de sabiduría”. Como señala Cassin:

La sofística es el movimiento de pensamiento que, en la aurora presocrática de la filosofía, sedujo y escandalizó a toda Grecia. En vez de meditar sobre el Ser como los eleatas, o sobre la naturaleza como los físicos de Jonia, deciden ser educadores profesionales, extranjeros itinerantes que comercian con su sabiduría, su cultura, sus competencias. Son hombres de poder que saben cómo persuadir a los jueces, volcar la opinión de una asamblea, dar sus leyes a una nueva ciudad, instruir en la democracia; en síntesis, hacer obra política.⁷¹

Por lo tanto sería totalmente falso e injusto ver en los sofistas simple y sencillamente maestros de falsedad. Por supuesto que hay en todos ellos grandes aportaciones a todo el pensamiento y a la posteridad dentro de su propio objeto de estudio. Su interés por las formas lingüísticas los condujo a analizar el lenguaje, estudiar las figuras retóricas, penetrar en los problemas de la lógica y preparar las vías del pensamiento lógico.⁷²

⁷¹ Barbara Cassin, *El efecto sofístico*, p. 12.

⁷² Las reglas lógicas y de argumentación serán retomadas en la Edad Media por Ramón Lull, entre otros, quien organiza frases lógicas de tal modo que se combinan entre ellas y posibilitan a más conocimiento sin posibilidad de error.

En realidad la palabra sofista (*sophós*=sabio) es empleada en un sentido de elogio por algunos escritores del siglo V a.C.⁷³ Y es que la situación educativa en aquel siglo al parecer no era tan favorable sino hasta la aparición de estos personajes.

El saber de un griego joven era muy limitado. Aprendía a recitar los poemas, a leerlos, y a escribir un poco. A más de ello, un rudimento de aritmética y algunas nociones de dibujo. Sólo la memoria trabajaba. No se ejercitaba el juicio ni la reflexión. Ninguna crítica. Como los textos recitados eran los escritos de los poetas, al mismo tiempo que instruían formaban el alma. La piedad y la modestia eran un adorno de la infancia. Esas lecciones un tanto simples y una disciplina de noviciado favorecían la ingenuidad.⁷⁴

Es decir, antes de la aparición de los sofistas, existe una formación que no es completa para las exigencias que se irán manifestando a través del tiempo.

Quiso la buena fortuna que los sofistas aparecieran en ese tiempo. Fueron, al pie de la letra, profesores. Ellos enseñaron a Atenas, y por Atenas al mundo. Cuando, hacia los 15 años, salen Cármides y el pequeño Lysis de manos del gramático y del maestro de música, les queda todo por aprender. Son muchachos de suaves mejillas, reidores y cándidos, con el cuerpo perfecto, el alma sencilla, maravillosamente ignorantes.⁷⁵

Así, los sofistas se proponen ante todo educar a la juventud con el fin de conseguir fines políticos, formar hombres de Estado, ganar pleitos,

⁷³ Píndaro llama sofistas a los poetas. Herodoto y Aristóteles a los siete sabios., aunque la mención más antigua es de Platón; “desde tiempos antiguos ha habido sabios, entre esos estaban Tales de Mileto, Pítaco de Mitilene, Bías de Priene, nuestro Solón, Cleobulo de Lindos y Misón de Quenea, y como séptimo del grupo se nombra al lacedemonio Quilón. Platón. *Protágoras*. 343 d-e.

⁷⁴ J. A. Festugière, *Op. Cit.*, p. 34.

⁷⁵ *Ibidem*, p. 37.

conquistar puestos políticos, triunfar en los negocios, sin importar cuáles fueran los medios. “Para los sofistas, hablar, discutir y procurar conseguir la victoria a cualquier precio, valiéndose hasta de las astucias más groseras, es importante porque para ellos la práctica del discurso no está disociada del ejercicio del poder”.⁷⁶ Y precisamente este ejercicio del poder lo lleva a cabo el legislador y el político en la *politeia* entendida como el arte de gobernar.

Los sofistas nunca constituyeron una escuela filosófica de ninguna índole y entre ellos mismos existían muchas disyuntivas de escuela y de formación. No obstante, se puede exponer de manera breve algunos de las características de los movimientos sofísticos. Esto ayudará a que llegado al análisis del modelo educativo platónico, quede más claro el por qué de dicho modelo; es decir, dilucidar cuáles son las verdaderas intenciones que permean fundar un nuevo Estado, quiénes serán los encargados de esa verdadera educación, quiénes la recibirán, el por qué y el para qué.

MOVIMIENTO SOFÍSTICO⁷⁷

DESCRIPCIÓN Y CARACTERÍSTICAS

RELATIVISMO

Los sofistas se fijan en la impermanencia y la pluralidad. Nada hay fijo ni estable. Todo se muda y todo cambia. Las esencias de las cosas son variables y contingentes.

SUBJETIVISMO

No existe verdad objetiva. Las cosas son como a

⁷⁶ M. Foucault, *La Verdad y las formas Jurídicas*, p. 164.

⁷⁷ G. Fraile, *Historia de la Filosofía I, Grecia y Roma*, p. 226-227.

cada uno le aparecen. El hombre es la medida de las cosas.⁷⁸

ESCEPTICISMO No podemos conocer nada con certeza.⁷⁹

INDEFERENTISMO Si las cosas son como a cada uno le aparecen,
MORAL no hay cosas buenas ni malas en sí mismas, pues no existiría norma trascendente de conducta.

CONVENCIONALISMO Contraposición entre ley y naturaleza (*nomos* vs
JURÍDICO *physis*). Las leyes no tienen fundamento en la naturaleza ni han sido establecidas por los dioses, sino que son simples convenciones de los hombres para poder vivir en sociedad.

OPORTUNISMO Si no hay nada justo e injusto en sí mismo,
POLÍTICO todos los medios son buenos para conseguir el fin que cada uno se propone.

⁷⁸ El ejemplo más claro es tal vez, el de Protágoras “El hombre es la medida de todas las cosas, de las que son en tanto que son y de las que no son en tanto que no son”. Platón. *Cratilo*. 385 e. Él mismo. *Teeteto*. 151 e-152 a. Aristóteles. *Metafísica*. 10. 1062 b.

⁷⁹ Aquí el ejemplo sin duda es Gorgias: “Nada existe”, “si algo existiera no podríamos conocerlo”, “si pudiéramos conocerlo no podríamos comunicarlo”.

UTILITARISMO

Más que servir al Estado enseñaban a emplear sus medios para el servicio de los intereses particulares, utilizando el arte de mover los sentimientos y las pasiones.

El cuadro anterior tiene una relevancia para contextualizar la actividad de los sofistas en la Grecia del siglo V a.C. y para observar que entre ellos había diferentes escuelas e intereses y que en la presente investigación sólo se ha tomado en consideración al sofista de Abdera que probablemente fue el más importante entre todos ellos.

En lo que toca a sus aportaciones educativas, ya que no habría que desacreditar totalmente a los sofistas, se puede resaltar que uno de sus ideales era educar a la juventud con fines políticos, formar hombres de Estado, para triunfar en los negocios. Era formarse en un ejercicio del poder por el poder, a través del discurso, de la retórica, de la discusión política, en los que “el dominio de la palabra significa la soberanía del espíritu”.⁸⁰

En realidad, también los sofistas introdujeron un ideal pedagógico más amplio y completo que el tradicional. Su concepto de retórica no se refería solamente a la forma exterior de los discursos ni a las formas lógicas internas, sino que era necesaria una formación enciclopédica sólida y abundante,⁸¹ lo suficiente como para que los jóvenes intervinieran con éxito en debates públicos y en el gobierno de la *pólis*. En gramática, la importancia concedida a la palabra ayudó a perfeccionar el uso del

⁸⁰ W. Jaeger, *Cristianismo primitivo y paideia griega*, p. 24.

⁸¹ El mejor exponente de una *paideia* enciclopédica y universal es el sofista Hippias de Elis, quien presumía de ser el ideal de hombre omnisciente y autosuficiente. Platón. *Hippias Menor* 368 b-c. *Hippias Mayor* 286 b.

lenguaje y del arte oratorio.⁸² “Hablar es ejercer un poder, es arriesgar el propio poder, atreverse a conseguirlo todo o perderlo todo”.⁸³

2.2 Aspectos generales de la vida de Protágoras de Abdera.

La relación que hay entre sofística-*paideia-politeia* ayuda a esclarecer y a contextualizar la práctica social y educativa de dichos personajes. Como se menciona arriba, entre ellos mismos había disyuntivas de escuelas gracias a que sus intereses no iban en el mismo camino. Tomando como base lo anterior, se presenta necesario un breve estudio biográfico del sofista que nos ocupa en este estudio para que no sea confundido con la práctica de cualquier otro sofista, ya que su *paideia* y su *politeia* gozan por sí mismas de suficiente interés para ser revisadas de manera individual.

Protágoras de Abdera,⁸⁴ en lo que respecta a su fecha de nacimiento, se han fijado los años 486 a.C y el 485 a.C. De él existen diversas opiniones acerca del cálculo de la fecha de nacimiento como lo hay acerca del nombre del padre. Según Diógenes Laercio, fue hijo de Artemón, y según Apolodoro y Deinon su padre fue Meandrio.⁸⁵ No obstante, estas dudas no aparecen respecto a su lugar de origen; Abdera, una de las más importantes ciudades de Tracia, región situada al sudeste de la península balcánica entre el Ponto Euxino y Macedonia.

⁸² La oratoria y la retórica van a ser tomada más en consideración en la educación de los oradores latinos romanos, como Quintiliano, Cicerón, etc.

⁸³ M. Foucault, *Op.cit.*, p. 164.

⁸⁴ Protágoras, natural de Abdera (colonia fundada por los jonios). Se dice que fue educado por los “magos” que acompañaban a Jerjes. Hizo varias visitas a Atenas. Acusado de *asebeía* (Transcripción del término griego *asebeia* (compuesto de alfa privativa y *sébas* = cosa sagrada) que se traduce por impiedad, por Pitodoro y condenado a muerte en 416, pudo salvar su vida huyendo. Su libro *Sobre los dioses* fue quemado en la plaza pública. Murió en su patria o en Sicilia. *Vid.* G. Fraile, Guillermo, *Op. Cit.*, pp. 229-230.

⁸⁵ Protágoras y Gorgias. *Fragmentos y Testimonios*, p. 11.

Protágoras decide, como era común en su época, ir a Atenas, la capital cultural de entonces. Es impresionante la rapidez con que su nombre es referido en muchos y diversos lugares, otorgándole una fama que varios le reconocerán.

Eusebio de Cesárea le equipara en prestigio al gran Eurípides. Quizá la mayor prueba del prestigio alcanzado por el sofista se cifre en el hecho de que en el 443, cuando contaba poco más o menos de los 40 años, los atenienses le encargaron la redacción de la constitución de Thurios, y sabido es que la creación de estas legislaciones para las nuevas colonias eran encomendadas a hombres de extraordinaria fama.⁸⁶

Su contacto en Atenas con grandes sabios, sofistas y políticos lo determinó de manera decisiva para crear sus propias ideas acerca de la *politiké areté*. Entre ellos hay que resaltar en primera instancia a Pericles. De igual manera coincidió con los sofistas Gorgias, Hippias y Pródico, éste último maestro de Sócrates.

Para entender los fragmentos que nos quedan de Protágoras hay que mencionar que su obra *Sobre los dioses* fue mandada a quemar públicamente. Esto ayudará a comprender de mejor manera la libertad de pensamiento y expresión de éste en la Atenas clásica.⁸⁷ Su obra *Sobre los dioses* versa desde el principio sobre un agnosticismo inaceptable para la época, lo que lo llevó al rechazo general. Sobre su muerte resta decir que de la misma manera que sucede con su nacimiento no hay una fecha exacta. Una opinión más aceptada es la de que contaba con 90 años en el momento de su muerte, mientras que Apolodoro dice que contaba con 70 años. Sin embargo, a pesar de la edad, su obra debió ser verdaderamente interesante y conocida.

⁸⁶ *ibidem.* p. 12.

⁸⁷ Baste recordar el caso de Sócrates y Anaxágoras. Protágoras se anexa a esta lista con su destierro del Ática.

Parece ser que toda su obra versaba sobre cuatro problemas esenciales en la época: los dioses, el ser, las leyes y el estado. Según Diógenes Laercio, para su época (siglo III d.C.), las obras protagóricas que se conservaban eran las siguientes:

- *El arte de la herística.*
- *Sobre la lucha.*
- *Sobre las matemáticas.*
- *Sobre el estado.*
- *Sobre la ambición.*
- *Sobre las virtudes.*
- *Sobre el estado de las cosas en el principio.*
- *Sobre el Hades.*
- *Sobre las malas acciones de los hombres.*
- *El discurso preceptivo.*
- *La disputa sobre los honorarios,*⁸⁸ y
- *Los dos primeros libros sobre las antilogías o contradicciones.*⁸⁹

Es así como los datos biográficos de Protágoras ayudan a comprender de mejor manera cierta intolerancia griega a ideas político-educativo-religiosas que pusieran en duda las creencias heredadas y aceptadas de la Grecia Arcaica. En realidad, era un temor infundado hacia las nuevas propuestas de *paideia* y de *politeia* de Protágoras de Abdera, o, por lo menos, un cierto grado de temor, ya que por encargo de Pericles, el gran estadista ateniense, le fue hecho el encargo de la elaboración de la constitución (*politeia*) de Thurios. En Protágoras, su biografía aporta información valiosa para el estudio de su propuesta de *paideia* y de *politeia*.

⁸⁸ Tal vez en respuesta a la discusión sobre el precio que Protágoras cobraba por sus enseñanzas.

⁸⁹ Nótese que no figuran sus textos conocido ahora *Sobre la verdad* y *Sobre los dioses*, tal vez por ser desconocidos para Diógenes Laercio.

2.3 Fundamentos de la *paideia* protagórica a partir de algunos de sus fragmentos (*Politeia*).

Protágoras hizo realmente grandes aportaciones al estudio de la gramática y de la retórica⁹⁰. Queda claro que sus aportaciones educativas al nuevo modelo educativo democrático ateniense son realmente relevantes. Platón, que lo llamaba “padre de la sofística”, lo retrata con cierto respeto e inteligencia en el diálogo homónimo. Aunque, por otro lado su filosofía no era tan brillante como sus aportaciones educativas al estudio de la gramática. “Solamente podemos conocer los fenómenos que impresionan nuestros sentidos. No habiendo nada estable y percibiendo cada uno la realidad a su manera, no hay una verdad universal, sino tantas verdades como individuos. Todas las apariencias son verdaderas”.⁹¹

Para Protágoras de Abdera, el conocimiento proviene de lo exterior y se relativiza en cada individuo, así, yo veo lo que quiero ver y lo interpreto de diferente manera a cualquier otra persona. Así es como podemos aplicar la moral al relativismo de Protágoras, resulta que no hay un concepto de bien ni de justicia fija y universal, lo que desemboca en que cada persona actúa de la manera que a ella le parece correcta, probablemente afectando a los demás.

Para Protágoras el conocimiento es relativo, es decir, como el conocimiento de cada sujeto es adquirido de diferentes formas, todas sensitivas, se hace relativo a quien lo adquiere. Como ejemplo, si dos personas son colocadas a la misma distancia de un objeto, en el mismo tiempo y el mismo espacio, sucedería que los dos estarían viendo el mismo objeto y a la vez no, porque cada uno lo percibe de manera propia y diferente del que está a su lado.

⁹⁰ Por ejemplo, le son atribuidos el estudio científico y sistemático de la palabra, distinguiendo los géneros masculino, femenino y neutro y las partes de la oración: sustantivo, adjetivo y verbo. Véase. Ramón Xirau, *Introducción a la Historia de la Filosofía*, pp. 42-43.

⁹¹ G. Fraile, *Op. Cit.*, p. 243.

En general, para los sofistas no existen conocimientos válidos ni verdaderos:

Si el sofista quiere convencer, sin preocuparse de la verdad de sus argumentos sino por su fuerza como instrumentos de convicción, tiene que partir de la idea de que todo es verdad. Pero si todo es verdad, también la falsedad es verdad y ya no existe el menor criterio para distinguir entre la veracidad y la falsedad de un razonamiento.⁹²

La relatividad de un argumento llevó a que gran parte de los atenienses desconfiaran de las enseñanzas de los sofistas. Ya que en esa medida “si la sofística se mide con la vara del ser y la verdad, es preciso condenarla como pseudofilosofía: filosofía de las apariencias y apariencia de la filosofía”.⁹³

¿Por qué no iban a conocer también los Sofistas el medio por el que cada uno puede equipararse a cada cual, y que puede allanar hasta la mayor desigualdad intelectual: el insulto? Las naturalezas bajas sienten una tendencia instintiva a éste en el momento en que empiezan a sospechar una superioridad intelectual.⁹⁴

Para comprender de mejor manera la relatividad protagórica es obligatorio encontrar en él mismo un antecedente físico. Lo que se encuentra en la base del pensamiento del sofista de Abdera es el pensamiento del presocrático de Éfeso: Heráclito. Es decir, Protágoras entiende la realidad del mismo modo que Heráclito, esto sostendrá toda su visión del mundo y en especial, la naturaleza del conocimiento.

⁹² R. Xirau, *Op. Cit.* p. 40.

⁹³ B. Cassin, *Op. Cit.*, p. 15.

⁹⁴ A. Schopenhauer, *Fragments Sobre la Historia de la Filosofía*, p. 41.

La realidad se presenta como algo en constante cambio: “en los mismos ríos ingresamos y no ingresamos, estamos y no estamos”,⁹⁵ “al cambiar reposa”,⁹⁶ y al estar comprendidos dentro de esa realidad, no sólo los objetos de conocimiento, sino también el mismo sujeto cognoscente, es lógico que no pueda admitirse nada inmutable, universal y necesario.

De aquí se desprenderá toda su doctrina político-educativa (*politeia-paideia*), una determinada por la realidad (*pólis*) y la otra por la naturaleza (*physis*) para que finalmente se puedan confrontar la una a la otra.

El hombre mismo es cambiante en todo momento, de este modo, para Protágoras, a las distintas y contrarias disposiciones del hombre corresponderán distintas percepciones de los objetos, ahí se encuentra la primera idea de relativismo, no en el objeto, sino en el hombre, de cómo él mismo percibe y representa el mundo, lo que lo lleva a concluir que cada hombre entienda el mundo de diferente manera. Así, “si el conocimiento es la conjunción del sujeto con el objeto, es necesario admitir que, si tanto el primero como el segundo son cambiantes, su producto tendrá que serlo”.⁹⁷

Esto implica que el conocimiento no es el mismo para todos independientemente del lugar y el espacio; implica por el contrario, una validez puramente individual, lo que lleva a la conclusión de Protágoras, en su famosa tesis; “El hombre es la medida de todas las cosas, de las que son en tanto que son, y de las que no son en tanto que no son”.⁹⁸

Justo sobre esta tesis se han hecho diferentes interpretaciones del *homo mensura* protagórico:

- 1) El hombre como ser individual. Se trataría del hombre en concreto. El hombre equivaldría a “*homo individualis*”.

⁹⁵ DK 84a.

⁹⁶ DK. 49a.

⁹⁷ Protágoras y Gorgias. *Op. Cit.*, pág. 18.

⁹⁸ Platón. *Cratilo*. 385 e. Él mismo. *Teeteto*. 151 e-152 a. Aristóteles. *Metafísica*. 10. 1062 b.

2) El hombre como especie, el hombre específico. El hombre equivaldría a “*homo specificus*”.

3) El hombre que como ser que, por naturaleza, vive en sociedad. El hombre sería equivalente a “*homo sociales*”, a “*pólis*”.⁹⁹

Los principales defensores de estas interpretaciones son Platón¹⁰⁰ en la primera acepción y de la tercera Eugène Dupréel:

El sofista de Abdera fue, con toda seguridad, el menos individualista, el más social de todos los pensadores de la antigüedad [...] la frase sobre el *homo mensura*, lejos de expresar sólo una teoría de la percepción y de la apariencia bruta, envuelve también (y eso es lo esencial), una concepción sociológica del conocimiento y de su valor.¹⁰¹

Pareciera que hay un punto en el que la interpretación individualista y la social se funden para llegar a un solo objetivo común a las dos, es decir: a la *pólis*. “En el cambio de gobierno, de uno aristocrático a uno democrático (en un tiempo unidos sin diferenciarse en la lucha contra los tiranos), se buscaba una homogeneidad entre los ciudadanos, de situaciones distintas económicas a una dependencia general de instituciones públicas”.¹⁰²

A pesar de que cada hombre se haga su propia representación conveniente para él, ésta tiene que verse sometida a juicio en el momento en que el individuo forma parte de una colectividad. Puede deducirse que a pesar de que el individuo sea el que se forma su representación de la realidad y él mismo es esa medida, la medida que en realidad prevalecerá por encima de la de todos los hombres “*homo specificus*” será la de la colectividad, la de la *pólis*.

⁹⁹ Protágoras y Gorgias. *Op Cit.*, pp. 18-19.

¹⁰⁰ Platón. *Teeteto*. 166d.

¹⁰¹ Protágoras y Gorgias. *Op Cit.*, pp. 18-19. (La traducción del francés al español es mía).

¹⁰² J. P. Vernant, *Mito y Pensamiento en la Grecia antigua*, p. 220.

Claro que hace una alusión a un estado que sea capaz de legislar correctamente sobre su propia interpretación de lo justo y lo injusto a todos. De lo contrario se puede suponer que los intereses propios se vean amenazados por los de la *pólis*. Al respecto dice Protágoras:

Esta doctrina se resuelve en estas palabras: sobre lo justo y lo injusto, lo santo y lo no-santo, estoy dispuesto a sostener con toda firmeza que, por naturaleza, no hay nada que lo sea esencialmente, sino que es el parecer de la colectividad el que se hace verdadero cuando se formula y durante todo el tiempo que dura ese parecer.¹⁰³

Parece correcto detenerse a analizar esta cita ya que en ella están contenidas ideas que otorgan facilidad para comprender de mejor manera al pensador de Abdera. El término que se encuentra en el centro ayudará, desde esa posición a analizar el resto; por naturaleza (*physis*). Por naturaleza es que al hombre la realidad se le presenta siempre cambiante, la interpretación que pueda hacer sobre lo justo y lo injusto, y en realidad sobre cualquier cosa, el hombre será quien forme sus criterios y sus creencias. Protágoras dice: no hay nada que lo sea esencialmente.¹⁰⁴ Es decir, la naturaleza es la que ha determinado que nada es, sino que todo deviene y, siendo todo un devenir, los criterios y creencias también irán cambiando, siempre y cuando la colectividad consienta en ello, ya que ella es la que lo hace efectivamente valedero.

Observando más de cerca, se ve la idea protagórica de *paideia* y *politeia*, la primera tendría que estar sometida a la segunda, ya que es la colectividad, la *pólis*, la que garantiza y aprueba lo individual, de esta manera también los conocimientos y saberes tendrían que relativizarse y

¹⁰³ Sexto Empírico. *Hipotiposis Pirrónicas*. En Protágoras y Gorgias. *Op. Cit.*, p. 21. (El subrayado es mío).

¹⁰⁴ De nuevo se hace clara la influencia heraclítica del devenir en la realidad. “No es posible ingresar dos veces en el mismo río, ni tocar dos veces una sustancia mortal en el mismo estado (...) al mismo tiempo se compone y se disuelve, y viene y se va”. Heráclito. Frag 91. Diels-Kranz.

ser mutables, primero en los individuos y en seguida en la colectividad, lo que desemboca en que en la filosofía de Protágoras el ideal de hombre sólo sería momentáneo, sólo tendría lugar y se aspiraría a él, el tiempo en que la colectividad lo tenga por ideal, luego tendrá que ser sustituido de manera sucesiva.

En lo que respecta a la *politeia*, ésta se tiene que ver obligada a establecer las pautas y conductas deseadas, así mismo con la *paideia*, basadas en la mutabilidad de las cosas y de la realidad, incluso la misma regla tiene y debe ser válida para todos los ciudadanos; como ejemplo baste una constitución: *politeia*, que se verá obligada a estar en frecuentes cambios. Todo se vuelve relativo en relación a algo, toda oración que se afirme o se niegue puede ser válida o falsa en relación a algo, aunque ésta misma oración que es verdadera, en relación con otra frase que no sea la que la hizo verdadera, la puede hacer falsa. Justo “para Protágoras el lenguaje es producto del convencionalismo social”.¹⁰⁵ Y dentro del lenguaje hay que considerar que “la persuasión mediante la palabra y la honestidad en su ejercicio eran las dos condiciones establecidas en su método”.¹⁰⁶

Siendo así, las opiniones entre los individuos con diferente *paideia* entenderán de distinto modo lo mismo que se les presente, aunque a nivel de *pólis*, la visión ha de ser la misma. Pero aún en esta visión de *pólis*, de estado, el de *politeia* se puede relativizar al ser comparada con la visión de otra *pólis*, ya que esa otra *pólis* gozará de una *paideia* y *politeia* distinta. Una *paideia* y una *politeia* propia de una *pólis* no es más justa o más bella que la de otra, sólo es mejor para ella en ese momento y respecto a sus creencias siempre mutables, lo mismo sucede con las demás *póleis*.¹⁰⁷ Ahora bien, es así como se puede vislumbrar un conjunto del pensamiento

¹⁰⁵ Protágoras y Gorgias. *Op. Cit.*, p. 26.

¹⁰⁶ J. Solana Dueso, *El camino del ágora. Filosofía política de Protágoras de Abdera*, p. 178.

¹⁰⁷ Véanse Aristóteles, *Constitución de los atenienses*, Biblioteca Clásica Gredos; Jenofonte, *La constitución de los atenienses*.

protagórico y cómo es que la *paideia* y la *politeia* juegan el papel determinante. El “homo mensura”, el relativismo, y ahora la tesis “*hacer del peor argumento el mejor*” (*tón étto lógon kreitto poieín*) giran alrededor de la *paideia*, ésta entendida ahora como la preparación para una excelente *politeia*. “Eudoxo sostenía que Protágoras había enseñado a sus discípulos a censurar o a alabar a la misma persona según la conveniencia”.¹⁰⁸ En un primer momento esto parece inadecuado e ilícito, ya que la “conveniencia” de un individuo se puede ver sometida a la mala fe y, así, actuar deliberadamente mal. No obstante, esa es una desviada interpretación de lo que en verdad quería decir Protágoras.

Una tesis débil y un argumento malo sólo lo serán en relación a algo, bajo ciertas circunstancias. Michel Foucault lo expresa del siguiente modo: “Creo que son muy importantes [los sofistas] porque en ellos hay una práctica y una teoría del discurso que son esencialmente estratégicas; establecemos discursos y discutimos no para llegar a la verdad, sino para vencerla”.¹⁰⁹

De este modo no es erróneo que la *paideia* protagórica busque fortalecer y defender una tesis frente a otra que en cierto momento la hace débil, y es justo de aquí de donde surge el poder defender una idea igual si es verdadera que si es falsa (*dissoi logoi*), lo que se busca es en realidad argumentos que fortalezcan y desarrollen una tesis no para vencer al oponente por mero afán de vencer, sino para llegar a un argumento en el que la tesis del oponente se vuelve débil (no por esto falsa), frente a la anterior; esto es la *paideia* y el relativismo protagórico.

Ahora bien, la relación con la *politeia* se hace más clara cuando la finalidad de hacer más fuerte un argumento débil se da en el nivel de la *pólis*. Así es como el pensamiento protagórico comienza en el debate político, primero entre individuos y después a nivel de *pólis* para llegar a

¹⁰⁸ Protágoras y Gorgias. *Op Cit.*, p. 24.

¹⁰⁹ M. Foucault, *Op. Cit.* p. 164.

esferas abstractas y teóricas como la epistemología, la filosofía del lenguaje y la lógica.

Antes de llegar a “esferas abstractas”, Protágoras y sus discípulos son propiamente prácticos. Esto significa que en un principio, su visión de *paideia* y *politeia* se da en el campo de lo práctico y es de carácter público, “es en el escenario de la persuasión, del ágora pública, de la asamblea y los tribunales, en suma, en el terreno del poder”.¹¹⁰

En el escenario de la persuasión y de la elocuencia, esto implica un cambio, si bien se da en un primer momento entre individuos, el resultado será observable en gran medida en la *pólis* entera. “La elocuencia es, en estas condiciones, de los primeros requisitos necesarios para gobernar a un pueblo o conseguir algo de él por el camino de las ideas”.¹¹¹

Es decir, Protágoras, con su visión de la mutabilidad de las cosas y de la realidad, siendo consecuente consigo mismo hará uso de la persuasión, el único camino para promover el cambio de valores.¹¹² En efecto, la base de su pensamiento está en el devenir de las cosas, en el *cambio*. Así, no es de extrañar que sus discípulos sean jóvenes, es decir, individuos por demás susceptibles y óptimos para un cambio mayor a nivel de *pólis*, aunque dado en un nivel de individuos, para los que Protágoras elaborará todo tipo de estrategias retóricas ejercitadas para ganar los debates en el terreno del poder. Todo para cumplir un objetivo: convertir en fuerte el argumento débil.

Con la *politeia*, la persuasión, acompañada de la defensa de las tesis, es lo que logrará el cambio de conductas, de valores y de creencias religiosas en la *pólis*, siendo el argumento más fuerte el que se sobreponga frente a las opiniones individuales. *Paideia* y *politeia* no pueden entenderse la una sin la otra, aunque pareciera que la primera sólo sirve de soporte

¹¹⁰ J. Solana Dueso, *Op. Cit.*, p. 173.

¹¹¹ G.W.F. Hegel, *Lecciones sobre la Historia de la Filosofía*, p. 14.

¹¹² Solana Dueso, José. *Op. Cit.* p. 173 (El subrayado es mío).

para la plena realización de la segunda. De aquí surge la importancia en el buen uso de la lengua y de la palabra, por tanto, una buena enseñanza de la gramática y de la retórica, es necesaria para no contradecir ni malinterpretar los acuerdos a los que haya llegado la *pólis* entera.

Protágoras hace recaer todo el peso de la argumentación en la palabra; en el *lógos*.¹¹³ La palabra sería el elemento clave y único en el cual y por el cual enseñar a los jóvenes a ganar debates que afectarían a largo plazo a sus conciudadanos. Aquí el “*homo socialis*” es también la medida para el lenguaje, al grado de que un error en el uso de una palabra, llevado de un individuo a toda la *pólis*, deja de serlo por el carácter que ha tomado; el de lo general.

Protágoras en su autoafirmación como maestro de virtud, sabe que ésta le corresponde a toda la *pólis* aprenderla. No sólo la virtud puede ser aprendible, sino que tiene que ser aprendida y practicada por todos los integrantes de la colectividad. “La virtud está al alcance de todos y no de una pequeña minoría aristocrática dotada de una naturaleza especial.”¹¹⁴ La virtud debe ser practicada por todo el grupo social para que el resultado sea un avance y un desarrollo paralelo, es decir, general. En esto consiste la Justicia protagórica, en que todos accedan a una *paideia* igual y la misma para todos y, en ese acto, participar de una verdadera *politeia*.

La *paideia* que reciba un hombre es lo único que hará posible un cambio permanente para bien en él, un cambio de naturaleza, dicho de otro modo, un cambio o renuncia a la naturaleza. La *paideia* es la que hará capaz al individuo de quitarle sus propias interpretaciones de la realidad mutable para que se inserte en la única interpretación verdadera, que es la de la sociedad. La *paideia* es, entonces, la que posibilita la

¹¹³ El *lógos* es algo que ocupará gran parte del pensamiento de Heráclito. Cfr. Los Problemas esenciales de la Doctrina Heraclítea. En Mondolfo, Rodolfo. *Heráclito. Textos y Problemas de su interpretación*. pp. 155-191.

¹¹⁴ J. Solana Dueso, *Op. Cit.*, p. 177.

transición de lo individual (*homo individualis*) a lo válido para la sociedad (*homo socialis; pólis*).

La educación (*paideia*) es, por tanto, para el sofista un proceso de sociabilización, un proceso en el que el hombre individual, que en estado natural es la medida de todas las cosas, sea transformado en un hombre social, a través del cual la sociedad es la que mide todo lo real. ¹¹⁵

Es decir, la educación es un PROCESO, y siendo tal, está en constante devenir, se va haciendo, se va formando el hombre. Este proceso de formación guarda relación con la estructura del alma, según Protágoras. Se trata esencialmente de cambiar la naturaleza humana y anímica, ya que siendo el ser y la realidad mutables y no inmutables como creía Parménides, la tarea educativa es posible, ya que de otra manera el hombre ya estaría determinado por la inmutabilidad del ser y los individuos por su participación en él.

Es, además, un proceso con una finalidad muy clara; pasar de la naturaleza y por tanto de lo que sólo es válido para mí, a la sociedad, donde la *pólis* es la que la subsume lo individual. “El fin del Estado es siempre lo general, dentro de lo queda encerrado lo particular.”¹¹⁶ Claramente Protágoras está familiarizado con Heráclito, lo que lo lleva a su posición agnóstica y a ser consecuente con la filosofía que él mismo estaba creando: “Con respecto a los dioses no puedo conocer ni si existen ni si no existen, ni cuál sea su naturaleza, porque se oponen a este conocimiento muchas cosas: la oscuridad del problema y la brevedad de la vida humana”.¹¹⁷

Retomando la relación que hay entre la *paideia* y el momento en que ésta ha de ser aprendida y por tanto aprehendida, es la juventud el mejor

¹¹⁵ Protágoras y Gorgias. *Op Cit.*, p. 33.

¹¹⁶ G.W.F. Hegel, *Op. Cit.*, p. 12.

¹¹⁷ Diógenes Laercio en Protágoras y Gorgias, *Op. Cit.*, p. 73

momento, ya que es cuando el hombre está más presto a la susceptibilidad. La finalidad es la *politiké areté*, pero ésta sólo se logrará iniciando al joven en una *paideia* que pueda cumplir con esa finalidad. De este modo, todos los ciudadanos de un estado protagórico, aún los más malos, serán siempre mejores y más justos si se los compara (puede decirse se “miden”) con los ciudadanos de otro estado¹¹⁸ en que no exista una *paideia* que los obligue a actuar conforme a su propia *politeia*.

En resumen, la *paideia* y la *politeia* representan para Protágoras una de sus más grandes preocupaciones en el entendido de que sólo en ellas y por ellas es posible un *cambio* en la manera en que era vista la antigua educación hacia un nuevo ideal de hombre que él mismo junto al resto de los Sofistas querían proclamar. Protágoras, al tomar conciencia de los cambios políticos y educativos que sufría Atenas, propone un nuevo tipo de ciudadano a través de su *politeia*, la que hace a petición del estadista Pericles, es decir, crea una nueva *politeia* y no una *paideia* debido a que su visión de cambio se logra solamente por la posesión de la *areté politiké*, hay que ganar en los pleitos del Estado, ser un buen orador y dirigir bien las ganancias. Todo ello verá como resultado que la opinión, las creencias y los conocimientos de un individuo sólo son válidos para él en la medida en que él es el sujeto de medición, es decir, “el hombre es la medida de todas las cosas”.

Así, en el pensamiento del sofista de Abdera, todo lo que el individuo tenga por cierto y verdadero sólo lo es para él en tanto individuo, y sólo toma verdadera validez cuando es toda la *pólis* la que lo aprueba. En Protágoras se trata de pasar de lo individual a lo general, de la *paideia* a la *politeia*, en general se trata del paso del yo al nosotros.

¹¹⁸ Platón. *Protágoras*, 313a-316b.

Capítulo III

Paideia y Politeia en La República de Platón.

“Estamos ciertamente mucho más adelantados que Hipócrates, el médico griego; pero apenas podemos decir que estemos más adelantados que Platón. Sólo estamos más adelantados en punto al material de los conocimientos científicos de que se sirve éste último. En el filosofar mismo, quizá apenas hayamos vuelto a llegar a él.”
Karl Jaspers.

3.1 Aspectos generales de la metafísica y ontología platónica como sustento de su *paideia* y *politeia*.

Todo lo que sustenta, permea y da su esencia e importancia a la filosofía platónica es la Idea; “el mundo de las Ideas”. El vocablo idea deriva del griego *idea* y este de *eidós*. “Idea puede tener tres significados distintos: el de esencia, sustancia, forma o especie de orden universal, estos representan un concepto ontológico que podría ser equiparado a espíritu puro”.¹¹⁹

Platón entiende Idea en la primera acepción: esencia (*ousía*). La Idea platónica no es un concepto, un pensamiento, una representación mental, no es un dato psicológico; al contrario, estos datos, para él, son *sombras*, son opiniones: *doxa*. La idea es el fundamento metafísico de todo lo que existe y es; es la estructura-esencia ontológica de todas las cosas. La Idea es Ser en cuanto es y no deviene, es lo constante sobre lo que se fundamenta el devenir, es el sol¹²⁰ central en torno al cual giran todos los sensibles, es el *arché*,¹²¹ el *principio* del cual dependen todos los entes.

A las ideas repetidamente se les dice “en sí” y también “en sí y para sí”; más aún, Platón llega hasta a usar directamente la expresión “en sí” como sinónimo de Idea, y en lugar de “Idea de lo bello, “Idea del Bien”, etc., habla de lo Bello-en-sí, del Bien-en-sí...como si ésta revelara de forma clara que la Idea no es sino una “ontologización” del concepto. La

¹¹⁹ Raphael, *Iniciación a la filosofía de Platón*, p. 23.

¹²⁰ Véase, Platón, *La República*, VI 508a-c.

¹²¹ *Arché* bien puede significar origen, principio primero, comienzo, procedencia, etc. Vid. G. Liddel and R. Scott, *Op. Cit*, pág. 252.

Idea es en sí y por sí: significa que las cosas tienen una esencia (*ousía*) que no es relativa al sujeto: la esencia o naturaleza o Idea de las cosas es Absoluta.¹²²

Es decir, la Idea platónica es siempre igual a sí misma, de lo contrario, al tratar de acercarse a ella misma por otro medio que no sea la mente noética a su cognición, no podría haber conocimiento:

Sócrates- Aquel Ser en sí, que tratamos de definir preguntando y respondiendo, ¿se mantiene siempre, idéntico a sí mismo o muta de cuando en cuando? Lo igual a sí, lo Bello en sí, lo que es cada cosa en sí, el ser, en suma, ¿admite cambio alguno por mínimo que sea?, ¿o cada una de estas realidades absolutas, al ser en sí mismas uniformes, se mantienen idénticas a sí mismas, y de ningún modo admiten variación alguna?

Cebetes- Es necesario, Sócrates, que se mantengan siempre idénticas a sí mismas.¹²³

El alma noética tiene una función esclarecedora no sólo en el aspecto metafísico ontológico, sino en su analogía con la organización de la *pólis*.

Esta relación entre el alma noética impersonal o sobrepersonal, con el resto de partes sigue una dirección determinada. De lo que se trata es de someter lo inferior a lo superior con el fin de alcanzar, dentro del interior de uno mismo, cierto estado de libertad análogo al del ciudadano dentro de la ciudad.¹²⁴

En realidad, mantenerse igual a sí mismo (Ser) y devenir no están totalmente yuxtapuestos en la filosofía y pedagogía platónica. El devenir

¹²² G. Reale, *Storia della Filosofia Antica*, Vol II, *Op. Cit.*, p. 25-26. Véase como ejemplo del argumento a Platón. *Cratilo*, 385a-386a y 439b-440a.

¹²³ Platón. *Fedón*, 78b-79c.

¹²⁴ J. P. Vernant, *El individuo, la muerte y el amor en la Antigua Grecia*, p. 220.

participa de la realidad del ser, pero no es el ser, así como un cabello u otro objeto participa de la realidad del ente, pero no es el ente en cuanto tal. Es decir, el mundo de las ideas (*topos hyperuranos*) y el mundo del ser son equiparables.

Esto para justificar que la filosofía política y la pedagogía platónica tienen como sustento su propia metafísica, para que posteriormente exista una relación perenne entre el que será el gobernador de la *pólis* y su contemplación de la Idea del Bien.¹²⁵ En esencia, el filósofo tendrá la función de mediador entre los mortales, animales y plantas y el mundo de las Ideas o del Ser, justo como lo fue Sócrates para Platón.¹²⁶

Ahora bien, así como hay una jerarquización en una escala ontológica desde la multiplicidad (mundo visible) hasta la Idea del Ser: Plantas -- + Animales-- + Mortales-- + Hombres divinos-- + El mundo del Ser. Así la hay también en las Ideas: El Sumo Bien --+ Uno. -- + Ideas de valores éticos-estéticos -- + Ideas entes geométricos-matemáticos -- + (Música y geometría).¹²⁷

Es precisamente en *La República* donde Platón expone la supremacía *per se*, de la Idea de Bien, y su relación con lo que de ella proviene:

Entonces lo que aporta verdad a las cosas cognoscibles y otorga al que conoce el poder de conocer puedes decir que es la Idea del Bien. Y por ser causa de la ciencia (*episteme*) y de la verdad, concíbela como cognoscible; y aún siendo bellos tanto el conocimiento como la verdad, si estimamos correctamente el asunto, tendremos que la Idea del Bien es algo distinto y más bello que ellas...la verdad y la ciencia, son afines al Bien, pero sería equivocado creer que una u otra son el Bien, ya que la condición del Bien es mucho más digna de estima.¹²⁸

¹²⁵ Véase Platón. *La República*. VII 516 a- 517 b.

¹²⁶ Cfr. De Tiro, Máximo. *Disertaciones Filosóficas*. XXIII, XXIV, XXXIII.

¹²⁷ Cfr. Plotino, *Enéada* V y VI. Hipotiposis del Ser Uno al mundo visible y su conversión de la multiplicidad a la unidad.

¹²⁸ Platón. *La República* VI, 508 e, 509 a. El subrayado es mío.

Incluso existe una analogía del Uno-Bien con el sol.¹²⁹ Al estar este último en la parte más alta, es lo que les da la propiedad a los objetos de ser vistos y observables, sin ser él mismo luz. Aquí comienza a entrecrujarse en la alegoría de la caverna: “El sol no solo aporta a lo que se ve la propiedad de ser visto, sino también la génesis, el crecimiento y la nutrición, sin ser él mismo génesis”.¹³⁰

En primer lugar se encuentra que el nivel máximo de la escala ontológica que es el UNO-BIEN es cognoscible, y, siendo éste cognoscible, tiene que haber necesariamente individuos con la capacidad cognitiva suficiente para acceder a ella. Sin embargo, Platón hace también una división estamentaria basada en la naturaleza de cada persona para que así, por medio de ésta, se deje claro quiénes son los más aptos para llegar a este nivel de cognición y quiénes serán los encargados de las demás actividades a realizar dentro de la *politeia* platónica.

¿Por qué pasar del mundo sensible, fenoménico, de la multiplicidad, al mundo de las ideas, el mundo del ser: el *topos hyperuranos*?, es porque para Platón el hombre está colocado en el mundo de las sombras, en una caverna. Es porque la esencia del hombre, siendo únicamente alma¹³¹ ésta se ha revertido de su unidad creadora y afirmadora, y solamente por el trabajo de la mente intuitiva noética es que se puede regresar al UNO-BIEN.

El alma se aparta de su unidad y deja de ser del todo una cuando adquiere el conocimiento científico de algún aspecto. El alma, pues, deja atrás la unidad porque ha caído, en el número y en la multiplicidad. Es

¹²⁹ La palabra griega Día, alude a luz, sol, e incluso pasa a Zeus y Dios, aquí existe un vínculo interesante entre: idea – luz – sol – dios.

¹³⁰ Platón. *La República*. 509 a.

¹³¹ Creencia aceptada en todo el mundo griego. Véase Fraile, Guillermo. *Op. Cit*, pp. 146-147. Y Kirk, Raven y Schofield. *Los Filósofos Presocráticos. Historia Crítica con selección de Textos*, pp. 141-147.

preciso, por tanto, superar rápidamente la ciencia y no desviarnos en modo alguno de nuestro ser unitario.¹³²

En Platón, su filosofía, *politeia* y *paideia* está organizada de manera estamentaria y en una escala ontológica-metafísica. Siempre se llega a un “lugar” para poder aspirar a otro, teniendo como finalidad la conversión del alma.¹³³

Del mismo modo que el ojo no es capaz de volverse (es la conversión) de lo tenebroso a lo luminoso sino moviendo todo el cuerpo, así también aquel órgano debe volverse, y con él el alma toda, apartándose de lo que deviene, hasta llegar a ser capaz de sostener la contemplación del ser y de lo que en el ser hay de más luminoso, lo cual es, según declaramos, el Bien.¹³⁴

Así es como se hace necesario que sólo los individuos más aptos para gobernar lo hagan, mientras la mayoría se sigue formando para aspirar a una mejor *politeia* y forma de vida. Hasta aquí se concreta que la *paideia* sí representa la plataforma sobre la cual se encuentra la acción de contemplar. “Francamente, el magisterio no supera el límite de indicar la vía y la marcha; pero la visión es ya tarea propia de quien quiera contemplar”.¹³⁵

Es así como Platón propone solamente a algunos hombres que sean capaces de contemplar las ideas en sí gracias a una *paideia* que los ha incitado a salir de la caverna, del mundo de las sombras. La *paideia* tiene el papel determinante en la medida en que es por ella y por la disposición natural de cada individuo que puede llegar a contemplar las ideas y en

¹³² Plotino. *Op. Cit.* VI, 9; III, 8. El subrayado es mío.

¹³³ *Periagogé*: conversión en el sentido platónico y neoplatónico. Cfr. W. Jaeger, *Cristianismo primitivo y Paideia Griega*, pp. 20-21.

¹³⁴ Platón. *La República*. 518 c.

¹³⁵ Plotino. *Op. Cit.* VI, 9.

seguida efectuar sus actividades en la *pólis* por dicha contemplación. En gran medida se vuelve a una *paideia* aristocrática en la que sólo unos cuantos hombres buenos y bellos y con una buena naturaleza son los beneficiados por la *paideia* y la *politeia*.

3.2 El Filósofo Rey y la Filósofa Reina.

Es el individuo quien manifiesta su naturaleza a través de sus acciones y de sus inclinaciones al Bien. Ahora bien, esto sólo indica que no todos poseen las mismas aptitudes e inclinaciones. Los de unos tendrán que ser mejores que los de otros y, siendo así, que sean los mejores quienes se encarguen de hacer del resto una mejor *pólis*,

Ya que cualquier forma de asociación humana, que es perfecta respecto a cada tipo de perfección del hombre y cuyos miembros se ayudan mutuamente para completarse en lo que carecen de perfección, para así encaminarse al perfeccionamiento total, preparando su propia culminación; los más capaces ayudan a los que son menos comunicándoles las bases de su perfección.¹³⁶

Y, ¿quién es la persona con esta “gran naturaleza” que lo hace óptimo para educar al resto de sus conciudadanos? Platón dirá: el Filósofo.

Cuando el filósofo intenta precisar su propio camino, la naturaleza de su actividad espiritual, el objeto de su investigación, utiliza el vocabulario religioso de las sectas y las comunidades: él mismo se presenta como un elegido que se beneficia de una gracia divina, efectúa en el más allá un viaje místico, a cuyo término obtiene esta visión que confiere el último grado de la iniciación.¹³⁷

¹³⁶ Averroes. *Exposición de la República de Platón*, p. 7.

¹³⁷ J. P. Vernant, *Mito y Pensamiento en la Grecia Antigua*, p. 348.

En ese mismo sentido Festugière menciona que “una vez hombre, el griego, si es bien nacido, de padres nobles (un eupátrida) y recibe algún cargo del estado, será al mismo tiempo sacerdote. Toda magistratura es sacerdocio. Nadie gobierna a la ciudad sin rendir culto a sus dioses”.¹³⁸

Para esto como en otros muchos aspectos, Platón recurre a mitos como el de las razas. La raza de oro, la de plata, la de hierro y la de bronce. Averroes en su excelente exposición de *La República* lo expresa del siguiente modo:

Cuando Dios os creó se preocupó de que alguno de entre vosotros pudiera ser vuestro jefe, mezclando oro puro al hacerlo existir, y ésta es la razón de que sea el más digno de honra. También creó a quienes pudieran ayudarle, añadiendo plata a su ser; y del mismo modo trató a los labradores y los artesanos dedicados al trabajo, colocando en el ser de unos, hierro, y bronce en el de otros. Así, aunque todos pertenezcáis a un mismo género, habéis sido creados de diferentes disposiciones...sin embargo, a veces nacerá plata del oro y oro de la plata, y lo mismo en las demás clases de acuerdo con dicha analogía.¹³⁹

En estudios más recientes, Jean Pierre Vernant lo expresa del siguiente modo:

En la ciudad platónica la diferenciación de clases da lugar a una verdadera segregación fundada en una diferencia de naturaleza entre los miembros de las diversas categorías funcionales que no deben encontrarse mezclados en ningún plano. Tal es, en particular, el sentido del mito en los metales. Cada clase está asimilada a un metal. Para las mejores clases, como para los metales más preciosos, una mezcla no podría tener como resultado sino una aleación inferior, la impureza [...]

¹³⁸ A. J. Festugière, *Sócrates: su medio, su persona, su pensamiento*, p. 26.

¹³⁹ Averroes. *Op. Cit.* Pág. 36. Y. Platón, *La República*. 414 C, 415b.

los que constituyen el Estado no pueden ser políticamente iguales sino si lo son también en el conjunto de su vida social.¹⁴⁰

La división estamentaria platónica organizada según la naturaleza de cada individuo se presenta del siguiente modo:¹⁴¹

Seres racionales	Filósofos (as)
Seres irascibles	Guerreros (as)
Seres concupiscibles	Artesanos (as) productores de bienes indispensables para la manutención material de la <i>pólis</i> .

Ahora bien, la *pólis* platónica nombrada calípolis: ciudad bella, tiene como uno de sus fines el de definir la justicia. Sócrates manifiesta de alguna manera y en varios pasajes lo que él entiende por justicia, “podría de algún modo ser esto la justicia; el hacer cada uno lo suyo, y no entrometerse en lo de los demás”.¹⁴² Y poco antes se dice “que cada uno debe ocuparse sólo en una de las cosas de la ciudad: aquella para la que su naturaleza tiene mayor aptitud nativa”.¹⁴³ La *calípolis* lo es por el hecho de que cada grupo social que la integra se dedica única y exclusivamente a las actividades que por naturaleza le corresponden.

¿Qué labor debe desempeñar el ciudadano? No la que elija libremente, sino aquella para la cual se encuentre mejor dotado por naturaleza. La retribución que toque hacer a la *pólis* platónica, será hecha en igual medida y cantidad en relación a lo que los ciudadanos le han

¹⁴⁰ J. P. Vernant. *Mito y pensamiento en la Grecia Antigua*. pp. 238-239.

¹⁴¹ Los esclavos (as) no son considerados en la *politeia* platónica.

¹⁴² Platón. *La República*. 433b.

¹⁴³ *ibid.* 433a.

aportado. Todo “dar y recibir” se da en igual proporción y nunca en miras de beneficiar a alguien en especial.¹⁴⁴ El requerimiento de unicidad restringe el ámbito de actividad del ciudadano o ciudadana a una única esfera laboral.

La definición platónica de la justicia en términos de *hacer cada uno lo suyo* implica que el lugar de cada ciudadano y ciudadana en la escala social sea adquirido en función del mérito individual y no adscrito en función del mérito individual o por consideraciones pecuniarias, referido al dinero en efectivo, de sexo o ascendencia (por ejemplo nepotismo).

...en caso de tener los guardianes algún descendiente degenerado, deberán relegarlo a las otras clases, y que si de estas, en cambio, nace alguno excelente, ha de adscribirse a los guardianes. Lo que con esto se quería significar, es que también los demás ciudadanos deben aplicarse cada uno exclusivamente al trabajo para el que nació, a fin de que, ocupado cada cual en lo único que le es propio, se conserve uno sin dividirse en muchos, y que medre así toda la ciudad como una, y no como muchas.¹⁴⁵

Ahora bien, en la manera como lo señala Víctor Hugo Méndez Aguirre:

El calipolitano que hace lo suyo lo debe hacer en el tiempo oportuno y no en cualquier otro. ¿A qué me refiero? A que mucho se ha insistido, en la división tripartita de los grupos sociales que integran la calípolis; pero menor hincapié ha sido puesto en la subdivisión por edades al interior de tales grupos.¹⁴⁶

Aristóteles también hará relevante la hebdómada propuesta originalmente por Solón. El estagirita determina que “siguiendo a los ilustres

¹⁴⁴ Véase la cita número 124 de este mismo apartado.

¹⁴⁵ Platón. *Op. Cit.* 423c-d.

¹⁴⁶ V. H. Méndez Aguirre, *Axioteia en Calípolis, Las mujeres en la República de Platón*, p. 116.

predecesores el cuerpo ciertamente madura desde los treinta años hasta los treinta y cinco, pero el alma hacia los cuarenta y nueve”.¹⁴⁷

De este modo, todo en la *pólis* platónica lleva un orden que tiene como una finalidad una Armonía absoluta. Es decir, Platón lo que quiere es instaurar una ciudad que esté acorde con una ciudad ideal, arquetípica. De esta manera sus habitantes deben estar formados lo más cercano a su ideal. Sólo una raza de entre todos es la que será la encargada de guardar el bien del resto; el *filax*; el guardián. Este guardián debe poseer claramente la intención de que se haga manifiesto en este mundo la armonía con el mundo superior.

La armonía platónica y pitagórica, es la justa concordancia entre el microcosmos y el macrocosmos, entre el hombre y su arquetipo ideal, y las propias instituciones humanas deben obedecer a esta ley de la concordancia. En donde *lógos* (positivo) y sustancia material (negativo) no están en equilibrio, impera el mal, el desequilibrio, la discordancia, la pobreza concienzal.¹⁴⁸

Lo que resalta un poco más de las *instituciones humanas* es, ¿quién las organizará y representará?; el filósofo rey y la filósofa reina. De este modo, no serán solamente repartidas las actividades en esta *politeia* dependiendo únicamente de la naturaleza, sino también un orden de edad. La reproducción humana, como la agricultura, reconoce tiempos idóneos y otros que no lo son. Así, la vida humana conceptualizada en múltiplos de siete (*hebdómada*) concede escaso margen de incertidumbre al respecto de lo que corresponde realizar a cada ciudadano en cada etapa de su vida.

Es decir, hay un orden en la división estamentaria como hay un orden en las actividades a realizar según la propia naturaleza de cada ciudadano y, más aún, un orden para procrear teniendo como base las

¹⁴⁷ Aristóteles. *Retórica*. 390 b 9-11.

¹⁴⁸ Raphael. *Op. Cit.*, p. 42.

hebdómadas. [Ver cuadro 1] Todo esto tendrá como resultado una *pólis* que requiere el mayor número de descendientes que concentren las características genéticas propias de los guardianes.

Cuadro 1¹⁴⁹

CICLO REPRODUCTIVO	MUJERES	HOMBRES	MÁRGEN DE DIFERENCIA
Inicio	20 años	25 años	5 años
Término	40 años	55 años	15 años
Duración	20 años	30 años	10 años

Estas características propias de los guardianes sólo dejan clara la influencia de la *paideia* espartana sobre el filósofo utópico.

...por lo que ve a los críos, irán tomando cuenta de ellos a medida que vayan naciendo las autoridades constituidas a este fin, pudiendo ser varones o mujeres o un organismo mixto [...] estos funcionarios según pienso, recibirán a los hijos de los ciudadanos de calidad y los llevarán al hospicio, encomendándolos a institutrices que vivirán en un cuartel separado del resto de la ciudad. En cuanto a los hijos de gente inferior, y lo mismo si alguno de los primeros nace con cierta deformidad, los esconderán como es debido, en un lugar inominado y oculto.¹⁵⁰

¹⁴⁹ Méndez Aguirre. *Op Cit.*, p. 118.

¹⁵⁰ Platón. *República*. 460 c. Antonio Gómez Robledo en su nota al pasaje citado menciona: “el texto no es categórico, y se discute mucho si lo que Platón quiere recomendar con estos eufemismos, es el infanticidio de los deformes (como se hacía en Esparta al despeñarlos por el Taigeto), o simplemente su relegación a las clases inferiores. No puede desconocerse que Platón, está más tocado del espíritu espartano o prehitleriano. Los hombres son tratados como cabezas de ganado, y la consideración prevalente es la pureza de la raza superior”. En *República*, notas al español. Nota 5 al libro V, p. CLIV-CLV. Cfr. Libro I. Trasímaco defiende la voluntad del más fuerte (una especie de súper hombre nietzscheano).

Es claro que del mismo modo en que los individuos pueden ascender en la escala social platónica, así mismo pueden descender en ésta misma. Una vez que ya están “seleccionados”, que son *aristoi*, estarán constantemente inmersos en una *paideia* que los estará obligando a una *auto-superación* constante.

En resumen, que en Platón tanto el hombre como la mujer puedan llegar a ser filósofos y como filósofos gobernar la *pólis* lleva implícitamente una *paideia* selectiva y en más de un aspecto dura, ya que todo depende de la disposición natural del hombre y la mujer. Después de haber analizado cómo se desenvuelve la *paideia* platónica, aunado a la disciplina que hay en el cumplimiento del orden establecido en su *politeia*, se concluye que el individuo que cumple con todo esto y por eso mismo sale de la caverna, del mundo de las sombras, de la multiplicidad y el número, logra contemplar las ideas en sí y por este mismo acto, lleva este conocimiento verdadero y válido en todo momento al resto de sus conciudadanos.

3.3 ¿Quién debe educar a otro? A partir del Mito de la Caverna.

Platón es quien confía en que la *paideia* es la única vía posible de hacer mejor a los que ya de por sí son buenos merced a su naturaleza.

De entre los guardianes, por tanto, deben escogerse aquellos que, a nuestro examen, demuestran ser los más celosos en practicar, por toda su vida, lo que juzguen ser provechoso a la ciudad, y que de ningún modo querrían hacer lo que no lo sea.¹⁵¹

La primera disciplina que ayuda a la realización del ideal de hombre platónico y por ser la primera la más importante es la música, ya que por su carácter inmaterial y rítmico, puede llegar desde temprana edad a todos

¹⁵¹ Platón, *La República*. 412d-e.

los niños que serán parte de esta bella ciudad (calípolis), por lo que no hay que olvidar que la idea de lo bello determina toda la obra platónica.

La música es así, Glaucón, la educación soberana. Y lo es en razón de que el ritmo y la armonía se insinúan, más que otra cosa alguna, hasta el fondo del alma, de la cual se apoderan con máximo vigor y la tornan bella, por la belleza que llevan consigo, siempre que esta educación haya sido dada como conviene, porque si no, produce el efecto contrario.¹⁵²

En la calípolis entonces, tanto las mujeres como los hombres pueden llegar a ser soberanos (as) y ellos mismos pueden ser a su vez educadores, es decir, pueden llegar a serlo si y sólo si esta educación es dada como conviene. Es la música¹⁵³ y la forma en que se imparte lo que para Platón en un inicio logrará gradualmente una posible perfección humana de tipo individual para después ser llevada a los demás.

Quien haya sido educado en esto como conviene, percibirá con gran agudeza la negligencia y fealdad así en las obras del arte como en las de la naturaleza... alabará cuanto es bello, y con regocijo le dará cabida en su alma haciendo de ello su alimento, a fin de llegar a ser él mismo bello y bueno.¹⁵⁴

Si la persona que ha sido educada bajo todo lo dicho es capaz de educar y de gobernar a las demás razas es simplemente porque él mismo es bello y bueno (kalós kagathós). En esta raza superior, su belleza y bondad representarán a la razón, el intelecto, y es por lo que han de gobernar a las partes restantes que constituyen toda la *pólis*. Para Platón, la sociedad tiene la misma constitución tripartita del alma y, siendo así, del mismo

¹⁵² *Ibid.* 401d-e. El subrayado es mío.

¹⁵³ “Platón denomina a la gimnasia y a la música la *antigua educación*”. (*árxaia paideia*). Jaeger. *Paideia. Los Ideales de la Cultura Griega*, p. 111. *Árxaia* tiene su raíz en *arché*, lo que permite deducir que *arxaia paideia* sería la primera educación y por ello mismo antigua educación. Cfr. la cita 106 de este mismo trabajo.

¹⁵⁴ Platón. *La República*. 402a.

modo como en el alma el intelecto es quien manda, en la sociedad tendrán que ser los filósofos y las filósofas por ser la parte racional de la sociedad utópica platónica.

Una sociedad puede ser sabia en sus aspectos teóricos gracias a los conocimientos que tengan todas sus partes, del mismo modo que un hombre entendido en la dimensión teórica proyecta su saber por medio de todas las facultades del alma, es decir, la parte anímica que constituye la razón gobierna la irascible y la concupiscible, sobre las cuales se fundamenta el ejercicio de las virtudes morales.¹⁵⁵

Ahora bien, una vez que el individuo haya sido formado como es debido en la música y que continúa del mismo modo en sus demás disciplinas, logrará no sólo contemplar él mismo la idea de Bien, sino que él mismo podrá ser contemplado por los demás ciudadanos, “el hombre en quien concurren bellos hábitos que estén en su alma, y en su exterior los rasgos correspondientes concertantes, por participar del mismo modelo, ¿no será el más hermoso espectáculo para quien pueda contemplarlo?”¹⁵⁶

Contemplar parece ser lo esencial en la obra platónica, el acto de ver, observar, mirar, tienen indudablemente un doble aspecto; uno interior y uno exterior, ninguno más importante que el otro, pero sí condicionado el uno por el otro. Y es que precisamente el hombre puede llegar a ser contemplado porque él mismo ya ha contemplado. Este contemplar no incita solamente a una inactividad, al contrario, se trata de acercarse a la actividad que este mismo hombre hizo, y en esa medida poder parecerse a él (imitación). Este hombre es el filósofo, es el hombre o mujer que salen de la caverna, de las sombras para poder contemplar la idea del UNO-BIEN.

Según la alegoría de la caverna los hombres se encuentran atados con unas cadenas desde pequeños dentro de una caverna, estas cadenas

¹⁵⁵ Averroes. *Exposición de La República de Platón*, pp. 7-8.

¹⁵⁶ Platón. *La República*. 402d.

son las que hacen que los hombres estén sometidos a este mundo de sombras y de multiplicidad y, solamente quien por su propia naturaleza pueda salir de esta caverna, será quien pueda regresar a ella misma a dar prueba del mundo del Ser.¹⁵⁷

Este salir de la caverna, de las sombras, implica necesariamente un doble dolor, el primero es el que dice explícitamente Platón, y que consiste en un dolor de los ojos, de la vista, ocasionado por estar mucho tiempo viendo sólo sombras oscuras de los objetos reales.

Y si se le forzara a mirar (hombre o mujer) la luz misma, ¿no crees que le dolerían los ojos y que se apartaría de allí para volverse a aquellos objetos que es capaz de contemplar, y que los tendría por más perceptibles en verdad que los que se muestran?¹⁵⁸

Es en este párrafo donde se resalta el dolor que puede causar a la mirada el dejar el mundo de lo múltiple para ascender al del UNO-BIEN. Ahora, siendo precisamente esto una alegoría, hay que entender el otro aspecto doloroso, que consiste en dejar de ser cierto tipo de hombre para aspirar a otro (*morphosis*),¹⁵⁹ es decir, cambiar de naturaleza y, ¿qué vía se convierte en la única que posibilita esta *morphosis*?: la *paideia* platónica.

“Representate, la siguiente situación, el estado de nuestra naturaleza con relación a la cultura (*paideia*) y la incultura (*apaideia*)”¹⁶⁰ En el momento en que se encuentran en la caverna, en las sombras, Platón está diciendo que hay un estado de ignorancia (*apaideia*) intrínseco a la naturaleza de esas personas y que es sólo por la cultura, la *paideia*, por la que uno deja de estar en estado de ignorancia, es decir, se da la

¹⁵⁷ *Ibidem*, 514 a-515b.

¹⁵⁸ *Ibid.* 515c.

¹⁵⁹ Cfr. W. Jaeger, *Cristianismo primitivo y Paideia Griega*, pp. 114-116.

¹⁶⁰ Platón, *La República*. 514a.

morphosis griega, y así uno puede participar de un nuevo lugar ontológico gracias a su nueva naturaleza, y gracias a la *paideia* recibida.

Dependiendo la *cantidad* que de ésta posea, logrará llegar a ser Filósofo (a). Y como poseedor de razón, gobernar al resto de la *pólis*, ya que antes se mencionó que la división tripartita del alma es la misma que tiene la *pólis*. Así, un hombre o mujer que sabe dominarse y gobernarse a sí mismo, lo podrá hacer con los demás. Aún más, siendo un hombre bello y bueno, podrá ser él mismo contemplado.¹⁶¹ Es hasta aquí donde la *paideia* y la *politeia* platónica se funden para no disolverse.

De este modo es como “Platón se convirtió en el guía de ese camino ascendente, pues él les hacía volver la mirada desde la realidad material y sensible hacia el mundo inmaterial en que habían de hacer su morada los miembros más nobles del género humano”.¹⁶²

Finalmente, *paideia* y *politeia* parece ser un binomio más claro y necesario en Platón ya que se posee la primera para llegar a tener la segunda. La *politeia* es sólo una función política que es otorgada por la *paideia*, si bien no está ahí mismo su término. El hombre o mujer que sale de la caverna y contempla las ideas en sí debe regresar a la caverna a dar prueba de su contemplación para que no sea únicamente él la persona capaz de esto. La *paideia* platónica abunda en aristocracia en varios aspectos, aunque también se hace manifiesta una posición de educar a la mayoría con fines de una *politeia* en la que todos participen de la misma manera en ésta, ¿de qué manera? Haciendo cada uno lo que le corresponde, haciendo aquello para lo que la naturaleza lo hizo apto. La justicia viene a completar en la *politeia* platónica a su *paideia*.

¹⁶¹ Haría de sí mismo un nuevo modelo de *areté*.

¹⁶² W. Jaeger, *Cristianismo primitivo y Paideia Griega*, p. 66.

Capítulo IV

Comparación entre Protágoras de Abdera y Platón bajo la luz de sus conceptos de *paideia* y *politeia*.

Es un dulce sueño esperar que un producto Estado, como estos utópicos, se dará algún día, por muy lejano que esté, en toda su perfección, pero el irse aproximando a él no sólo es *pensable*, sino, en la medida en que es compatible con la ley moral, *deber*, no ya del ciudadano, sino del jefe de Estado.
Immanuel Kant.

4.1 Retórica y *Parresía*. El triunfo por sí mismo y el triunfo de la verdad.

La retórica es la disciplina que Platón va a atacar afanosamente. “La democracia antigua, que conoce únicamente el gobierno directo, dispone la preeminencia del hombre político capaz de imponer su punto de vista a la asamblea de ciudadanos, o a los diversos Consejos, por medio de la palabra”.¹⁶³ Esto deviene en el arte de persuadir por medio de la palabra: la Retórica. Y por retórica hay que entender el

Arte de elaborar discursos gramaticalmente correctos, elegantes y, sobre todo, persuasivos. Arte de extraer, especulativamente, de cualquier asunto cotidiano de opinión, una construcción de carácter suasorio relacionada con la justicia de una causa, con la cohesión deseable entre los miembros de una comunidad y con lo relativo a su destino futuro. La retórica siempre trabaja, simultáneamente, con la gramática, van juntas y asociadas. La retórica elige cada término, organiza cada oración y cada párrafo y todo el discurso, y gobierna el uso de las figuras retóricas que están siempre presentes en todas las funciones de la lengua y de los lenguajes no verbales, como el musical, el arquitectónico.¹⁶⁴

¹⁶³ Henri-Irénée Marrou, *Op. Cit.*, p. 88.

¹⁶⁴ Helena Beristain, *Diccionario de Retórica y Poesía*, p. 426.

De igual manera en la antigüedad, la retórica se convertía en una formidable arma política, que aseguraba los éxitos más brillantes a quienes sabían servirse de ella en la plaza pública, el ágora y ante los jurados. De esa manera es como surgen los maestros de retórica, muchos de ellos sofistas, aunque en realidad la retórica constituía un sistema educativo basado en competencias de tipo jurídico.¹⁶⁵

La *parresía* en cambio supone una franqueza en el hablar, conlleva una práctica de ascetismo, en la medida que hay que saber distinguir lo que se dice, cómo se dice, cuándo se dice y bajo qué circunstancias. La retórica se ocupa en gran medida de la adulación y de la persuasión. “La retórica (*peithó*) es, sin vacilación, la potencia de la palabra tal y como se ejerce sobre el otro, su magia, su seducción, tal y como el otro la experimenta”.¹⁶⁶

La lucha por la verdad implica finalmente un estilo de vida, el modo de vida contrastado a través de determinadas pruebas. Así se acredita la libertad de decir, que se funda en dicho modo de vida. Esta libertad de decir es el significado mismo de *parresía*. “*Parresía* es ese decir verdadero, sincero y arriesgado que tan larga vida tuvo en la antigüedad como forma de relación de sí mismo con los otros”.¹⁶⁷

La *parresía* es entonces lo opuesto a la retórica, ya que ésta última se ocupa del triunfo en y por medio de las palabras, en ella no importa el medio sino el fin, que siempre será la victoria en el campo político y de convencimiento a los otros. La *parresía* en cambio constituye toda una

¹⁶⁵ La retórica antigua abarcó tres géneros de discurso oratorio: el forense, judicial o jurídico; el deliberativo o político y el demostrativo o panegírico, epidíctico, encomiástico o de circunstancias, que describe (con alabanza y elogio o censura y vituperio) personas o cosas y en el que se desarrolla la figura de pensamiento llamada evidencia. Vid. *Ibid*, p. 427. Véase también M. Foucault, *La verdad y las formas jurídicas*, pp. 35-61. y *Discurso y Verdad en la antigua Grecia*, pp. 47-52.

¹⁶⁶ M. Detienne, *Los maestros de Verdad en la Grecia Arcaica*, p. 115.

¹⁶⁷ Michel, Foucault, *Discurso y Verdad en la antigua Grecia*, pp. 22.

parte de la *paideia* y del cuidado de uno mismo, es a ella gracias a la cual existe una *sinceridad* en lo que se dice y en cómo se dice.

Mientras que la retórica proporciona al hablante recursos técnicos que le ayudan a prevalecer sobre las opiniones de su auditorio (sin preocuparse de la propia opinión del retor respecto de lo que se dice), en la *parresía*, el parresiastés actúa sobre la opinión de los demás mostrándoles, tan directamente como sea posible, lo que él cree realmente.¹⁶⁸

Así es como se pueden ubicar perfectamente gracias a su práctica discursiva y la finalidad que ésta conlleva a los sofistas y a Protágoras en especial como retóricos y a Sócrates y Platón como parresiastés. Lo que conlleva un tipo de vida distinto gracias a las prácticas sociales y al uso del lenguaje como medio de relación consigo mismo y con los demás, de lo que resulta su visión distinta de *paideia* y de *politeia*. Ya que mientras la de Protágoras pone al individuo subsumido por lo general que es el Estado, Platón pone al Estado al servicio de un solo individuo: el filósofo.

“La *parresía* es, durante mucho tiempo, el nexo de unión entre el cuidado de sí y el gobierno de los otros, la frontera en la que vienen a coincidir ética y política”.¹⁶⁹ El hablar frente a los demás conlleva un poder y este poder una gran responsabilidad, ya que lo que se pretende es hacer del escucha una persona con una buena *paideia*. Esto toma mayor relevancia cuando son los sofistas los representantes de la retórica como de otras muchas artes, y Platón de la *parresía*, del hablar con franqueza para llegar a una verdad, es decir, a un conocimiento que es verdadero y siendo éste verdadero, comunicable.

Siguiendo esta interpretación, Platón no se ha desapegado mucho de Parménides, en la medida en que la Verdad (*alétheia*) y el Ser se

¹⁶⁸ *Íbid.*, p. 37.

¹⁶⁹ *Íbid.*, p. 23.

corresponden. “El ser constituye un pliegue de la verdad, su sombra inseparable”.¹⁷⁰ En Platón esto es indudable, la Verdad y el Ser se corresponden a tal grado que ya no se distinguen y que es preciso desarrollar las capacidades que nos llevan a la Verdad y al Ser.

Ahora bien, la *parresía* es parte de la *paideia* griega en la medida en que es la *parresía* como modo de discurso y de vida ascética la que abarca varios campos del conocimiento, ya sea el intelectual como el artesanal.

La *parresía* alcanza tanto a la cualidad moral, a la actitud moral, al *éthos* como, por otra parte, al procedimiento técnico; la *techné*. Ambos son indispensables para transmitir el discurso verdadero a quien lo precisa para la constitución de sí mismo como sujeto soberano para sí mismo y sujeto de veridicción de sí mismo a sí mismo.¹⁷¹

En la medida en que el que pronuncia un discurso sea consecuente consigo mismo, en el decir y en el actuar, no sólo lo lleva a un estado de tranquilidad consigo mismo y de autodomínio, sino que se vuelve ejemplar ante los ojos de las personas que lo escuchan y que lo ven. Es el gobierno de uno mismo lo que permite llevar esta actitud discursiva y de elección de vida como un poder sobre los demás, pero sólo en el entendido de que hacen mejores individuos y que son benéficos a sí mismos y a los demás. La *parresía* es un ejercicio del conocimiento del que Atenas estaba ávida y que era lo que la caracterizaba frente a las demás *pólis*.

4.2 Comparación entre Protágoras de Abdera y Platón.

En este tema de la discursividad y el gobierno de sí y el posible gobierno de los demás, y la relación que esto tiene con la verdad, sale a relucir la importancia que tienen los sofistas y la fama que causaron en Grecia merced a sus enseñanzas. Platón los toma por falsos maestros, para él

¹⁷⁰ Vidal- Naquet, Pierre. En M. Detienne, *Op. Cit*, p. 39.

¹⁷¹ M. Foucault, *Discurso y Verdad en la Grecia Antigua*, p. 24.

constituyen en la práctica de la filosofía una de las modalidades posibles del no filosofar.

Platón desacredita a los sofistas en todos los planos. En el plano ontológico; el sofista no se ocupa del ser y, en cambio, se refugia en el no ser y el accidente. En el plano lógico: no busca la verdad ni el rigor dialéctico, sino únicamente la opinión, la coherencia aparente, la persuasión y la victoria en la justa oratoria. En el plano ético, pedagógico y político: no tiene en vista la sabiduría y la virtud, ni para el individuo ni para la ciudad, sino el poder personal y el dinero.¹⁷²

Platón se encarga de desacreditar de todas formas a los Sofistas, si bien hay que reconocer que su papel no era totalmente como lo hace ver Platón en casi todos los Diálogos, ya que hacen valiosas aportaciones en el campo de la oratoria y de la Retórica. Aunado a que es muy probable que los Sofistas hayan tenido alguna formación de los llamados filósofos *físicos*. Esto llevaría a una contradicción que ya estaba planteada con anterioridad por medio de opuestos: el Ser- el no ser; lo móvil-lo inmóvil, verdad (*alétheia*)- engaño (*apaté*).

Si bien es cierto que Protágoras fue formado en la escuela heraclíteica, Platón lo fue en la de Parménides, de lo que resulta que su oposición viene de problemas anteriores a ellos. La Idea es Ser en cuanto es y no deviene, es lo constante sobre lo que se fundamenta el devenir (en clara oposición con los jonios, en especial con Heráclito y, por escuela suya; Protágoras de Abdera), es el sol central en torno al cual giran todos los sensibles, es el *arché*, el principio del cual dependen todos los entes.

Se puede decir con el filósofo Giorgio Colli que “amor a la sabiduría no significaba, para Platón, aspiración a algo nunca alcanzado, sino tendencia a recuperar lo que ya se había realizado y vivido”.¹⁷³ Platón

¹⁷² B. Cassin, *Op. Cit.* 14.

¹⁷³ G. Colli, *Op. Cit.*, pág. 14.

entonces lo que deseaba en gran medida era recuperar un estilo de vida y de discurso que ya había sido, que ya se había llevado a cabo, tal vez con su maestro Sócrates, y, ¿qué sucede con la aparición de los Sofistas? La posibilidad de retomar lo que ya había sido se le complica en todo aspecto. De ahí un probable rechazo a la sofística como impedimento a la plena realización de su Estado utópico, de su *politeia*.

Esto significa que *alétheia* guarda una íntima relación con la aristocracia griega, en el entendido de que sólo le pertenece a un grupo selecto de hombres, podemos decir a un *tipo* de hombre. Entre estos tipos de hombres, hay una relación intrínseca y que se corresponde de poder, de poder sobre sí y sobre los demás, gracias a su contacto con una potencia divina religiosa, jurídica y filosófica. “Poetas inspirados, adivinos, Reyes de Justicia son de entrada maestros de Verdad”.¹⁷⁴

Es claro que Platón en su posición de aristócrata, de contemplar una *politeia* dirigida por individuos que sean capaces de gobernar a los demás porque ellos se gobiernan a sí mismos, considere que la Verdad y el Ser le corresponden a ciertos tipos de hombres. La *alétheia* no puede estar en boca de todos los ciudadanos, sino en una minoría, que son los ciudadanos de poder.

Otro aspecto de mayor importancia en la disyuntiva sofistas-Platón, es la visión de éste último sobre los primeros como simples comerciantes de sabiduría. “Es muy significativo que, en Platón, cuya filosofía prolonga el pensamiento de Pitágoras y Parménides, el personaje del sofista simboliza precisamente el hombre que se mantiene al nivel del no-ser, al mismo tiempo que se define como un traficante consagrado a ocupaciones mercantiles”.¹⁷⁵ Hay una disyuntiva entre ambos pensadores en lo que Platón sobrepone el conocimiento dado por la razón y por lo tanto válido y verdadero universalmente a todos, al conocimiento relativo y dado por los

¹⁷⁴ M. Detienne, *Op. cit.*, p. 209.

¹⁷⁵ J. P. Vernant, *Mito y pensamiento en la Grecia Antigua*, p. 354.

sentidos que propone Protágoras. Mientras que para Platón el conocimiento es racional y sólo por la razón se llega a él, para Protágoras el conocimiento es relativo, es decir, como el conocimiento de cada sujeto es adquirido de diferentes formas, todas sensitivas, se hace relativo de quien lo adquiere.

De esta manera se justifica que la *paideia* haya estado basada en un intelectualismo y un saber general, ya que los individuos que hayan sido instruidos en esta *paideia* serán los que podrán representar al resto en la *pólis*.

La vida social griega implicaba implícitamente, una actividad política y paralelamente intelectual. En el centro de la ciudad, el ágora, reorganizada y remodelada, forma un espacio público, claramente circunscrito, definido de ahora en adelante mediante unos límites. En el ágora se edifica el *bouleterión*, sede de la *boulé*, de los quinientos, compuesta por los representantes de cada tribu que, por turno, ejercen la pritania, es decir, presiden las sesiones de la *eclessía* en el privilegio de habitar durante este tiempo en el hogar común.¹⁷⁶

El haber recibido una *paideia* otorga la posibilidad de representar al resto de la tribu frente a la *pólis*, y esto a su vez, de demostrar las capacidades propias de argumentación y de convencimiento, aunado al reconocimiento que esto otorga. La *paideia* aquí tiene la voz principal en la medida que el representante de cierta tribu está representando en gran parte la *paideia* que ahí recibió. Ya que “para la plena designación de un heleno no sólo es necesario su nombre y el de su padre, sino también el de su ciudad natal, la *pólis* a la que pertenece”.¹⁷⁷

¹⁷⁶ *Ibíd.*, p. 221.

¹⁷⁷ W. Jaeger, *Paideia. Los Ideales de la cultura griega*, p. 112.

El individuo griego a través de su *paideia* crea un sentimiento de identidad y de aceptación siempre regido por la religiosidad de la tribu a la que pertenece.

Hay que honrar todo lo que viene de los padres, dioses, parientes, usos consagrados. Un niño griego nace en una ciudad, agrupación de tribus compuestas a su vez de un grupo más restringido de familias. La ciudad tiene sus divinidades protectoras. Pero las tribus y las familias tienen sus héroes epónimos. Antes de inscribir al niño en la fraternidad, al cumplir su primer año, se sacrifica a esos héroes. Desde el momento en que nace ciudadano se le inserta en un cuadro religioso.¹⁷⁸

Así es como se entrelazan la religiosidad que tiene el individuo merced a la tribu en la que nació y la *paideia* que puede hacer de él un representante y vencedor en el ágora debido a su dominio de la palabra y del arte de persuadir. En este cuadro es que al joven ateniense ya no le satisface la educación recibida en los poemas. “El joven ateniense siente la necesidad de otros maestros”.¹⁷⁹ ¿De dónde surge esta necesidad de nuevos maestros? ¿Quiénes son los individuos que pueden recibir dicho cargo?

Los sofistas eran, pues, en su verdadero sentido, los educadores con título a los que uno se dirigía una vez salido de la escuela. No enseñaban aún, a la manera de Platón y de sus discípulos, en un lugar determinado. Como extranjeros, vivían en Atenas hospedados por alguien, o se paseaban en el ágora, siempre rodeados de gente. Eran personajes. Se admiraba su talento, que no ofrecía ninguna duda. ¿Se hubiera burlado tanto de ellos Platón si no hubieran tenido tanta importancia? Pero la consideración les venía sobre todo de que eran los únicos que podían sostener el papel que asumían.¹⁸⁰

¹⁷⁸ A. J. Festugiere, *Op. Cit.*, p. 25.

¹⁷⁹ *Ibid*, p. 35.

¹⁸⁰ *Ibid*, p. 40.

Por un lado se encuentran los sofistas, y por el otro lado los filósofos. Podemos decir que de la misma manera como los sofistas llegaron a irrumpir la educación poética, los filósofos lo hicieron con la sofística. “Así pues, no hubo un desarrollo continuo, homogéneo, entre sabiduría y filosofía (sofistas y filósofos). Lo que hizo surgir a esta última fue una reforma expresiva, fue la intervención de una nueva forma literaria, de un filtro a través del cual quedó condicionado el conocimiento de todo lo anterior”.¹⁸¹

Para que Platón pudiera “burlarse” de los sofistas tuvo que haber reconocido en ellos cierta importancia, como queda dicho en el diálogo *Protágoras*. Ya que Protágoras sabe que cumple a la perfección las nuevas demandas educativas que Atenas estaba necesitando, tanto lo que refiere a la enseñanza de la virtud, como de la retórica.

-Hipócrates aquí presente, estaba muy deseoso de tu compañía. Qué es lo que sacará de provecho, si trata contigo, dice que le gustaría saber. A eso se reduce nuestra petición.

-Joven. Si me acompañas te sucederá que, cada día que estés conmigo, regresarás a tu casa hecho mejor, y al siguiente, lo mismo. Y cada día, continuamente, progresarás hacia lo mejor.

-Protágoras, con eso no dices nada extraño, sino algo que es natural, ya que también tú, a pesar de ser de tanta edad y tan sabio, si alguien te enseñara alguna cosa que ahora no sabes, te harías mejor. Este Hipócrates que anda con Protágoras, cada día que lo trata, se retira hecho mejor y cada uno de esos días progresa [...] ¿en qué, Protágoras, y sobre qué?

-Hipócrates, si acude junto a mí, no habrá de soportar lo que sufriría al tratar con cualquier otro sofista. Pues los otros abruma a los jóvenes. Porque a pesar de que ellos huyen de las especializaciones técnicas, los reconducen de nuevo contra su voluntad y los introducen en las ciencias técnicas, enseñándoles cálculos, astronomía, geometría y música (y al decir esto lanzó una mirada de reojo a Hippias). En cambio,

¹⁸¹ G. Colli, *Op. Cit.*, p. 14.

al acudir a mí aprenderá sólo aquello por lo que viene. Mi enseñanza es la buena administración de los bienes familiares, de modo que pueda él dirigir óptimamente su casa, y acerca de los asuntos políticos, para que pueda ser él el más capaz de la ciudad, tanto en el obrar como en el decir.¹⁸²

Platón sabe que para instaurar su propia *paideia* debe conocer la anterior, tanto la de los filósofos llamados *físicos* como la de los sofistas. “Platón llama *filosofía*, amor a la sabiduría, a su investigación, a su actividad educativa, ligada a una expresión escrita, a la forma literaria del diálogo. Y Platón contempla con veneración el pasado, un mundo en que habían existido de verdad los *sabios*”.¹⁸³

Platón les reconoce si bien les son necesarios para rechazarlos y plantear su propia filosofía como la verdadera. De este modo, ¿quiénes constituyen y con derecho el verdadero título de maestros en Atenas?, ¿los sofistas o los filósofos? Tanto los sofistas como los filósofos constituyen una práctica social, en la cual necesitan del otro para hacer valer su propia visión del mundo sobre los demás hombres. Unos harán uso de la retórica, y Platón de la teoría de las Ideas.

¿Cuál es entonces el lugar del filósofo y del sofista en la saga de los maestros de verdad? (el instrumento que hacen del lenguaje en prácticas sociales). El *logos*, en tanto que instrumento de las relaciones sociales, ¿de qué manera actúa sobre los otros? Retórica y sofística analizarán las técnicas de la persuasión y desarrollarán el análisis gramatical y estilístico del nuevo instrumento. Mientras tanto la otra vía, explorada por la filosofía, adoptará el *logos* como medio de conocimiento de lo real.¹⁸⁴

¹⁸² Platón. *Protágoras*, 318 a-319a.

¹⁸³ G. Colli, *Op. Cit.*, p. 13.

¹⁸⁴ M. Detienne, *Op. Cit.*, p.11.

El lenguaje toma un carácter de instrumento, el cual sirve para tener un cierto dominio sobre uno mismo y esencialmente sobre los demás, ya que en “esas condiciones de un Estado donde los procesos eran el pan cotidiano, y en el que el derecho de ciudad permitía al primer recién llegado convertirse en acusador, hacían del maestro de elocuencia un personaje de primer plano”.¹⁸⁵ Los sofistas planteaban en sus clases un dominio exacto del lenguaje y de la flexibilidad y agudeza dialécticas necesarias para derrotar al adversario. ¿Cómo no derrotar al adversario en una *pólis* donde casi toda la actividad consistía en defensas propias en el ágora?

Saber hablar no es solamente útil al que ambiciona los cargos del Estado; es indispensable si se ve uno obligado a defenderse en algún proceso, ya que los abogados no existen. El acusado se defiende a sí mismo. Cada ciudadano puede y debe cumplir sus deberes ante los tribunales, como en el ejército y las asambleas. La igualdad, la *isonomia*, para todos los actos de la vida pública era el ideal de Atenas.¹⁸⁶

Se vuelve necesario el triunfo sobre los demás en el ágora y la palestra griega. Así, hablar y persuadir, la retórica, constituyen un saber que conlleva un poder. En los sofistas saber y poder son necesarios e indisolubles, de ahí su afán en una formación de cultura general como fue la propuesta por Hippias, para que una vez que ya se poseen dichos conocimientos tengan el poder de argumentar y estructurar argumentos que les den victorias en el campo de lo político. “Con Platón se inicia un gran mito occidental: lo que de antinómico tiene la relación entre el poder y el saber. Si se posee el saber y la ciencia en su pura verdad jamás puede haber poder político. Hay que acabar con este mito”.¹⁸⁷

¹⁸⁵ A. J. Festugiere, *Op. Cit.*, p. 58.

¹⁸⁶ *Ibid.*, p. 57.

¹⁸⁷ M. Foucault, *La verdad y las formas jurídicas*, p. 61.

Mientras que para Platón el conocimiento es racional y sólo por la razón se llega a él, para Protágoras el conocimiento es relativo, es decir, como el conocimiento de cada sujeto es adquirido de diferentes formas, todas sensitivas, se hace relativo de quien lo adquiere. “El bien y el mal, lo bello y lo feo, para Protágoras son multiformes, con tantas formas como sociedades hay”.¹⁸⁸ Para Protágoras lo que interesa entonces es la multiplicidad tanto de formas de discursos como de sociedades, de hecho la sociedad sería distinta de otra por el uso del lenguaje, el orden del discurso, y la finalidad con la que se utilice. Para Platón el orden de este mundo se encuentra en otro, en un arquetípico que sólo es accesible a quien abandone éste de multiplicidad para llegar a contemplar al Ser-Uno-Bien y en consecuencia poder gobernar en este mundo, ya que sólo se llega a la contemplación del Bien por haberse gobernado uno mismo bien.

Pensadores como Foucault rechazan a Platón en cierta medida, ya que la finalidad del uso del lenguaje, de las prácticas sociales que éste conlleva lo ubica en otro mundo, otro mundo que determina éste y que por tanto debe ser el más importante a considerar. “El logos platónico tiende a ser cada vez más inmaterial, más que la razón humana [...] La relación entre discurso y poder, eran un núcleo de ideas muy interesantes que el platonismo y el socratismo dejaron totalmente de lado en provecho de una cierta concepción del saber”.¹⁸⁹

El binomio *paideia-politeia* en Protágoras se resuelve en saber-poder, es decir, un poder que en las prácticas sociales lleva un saber y que es éste mismo saber el que legitima el tener un poder en la *pólis*. Un poder, hay que decirlo, sobre los demás y un poder para ganar en la palestra y en los problemas políticos, para esto era necesario un saber enciclopédico que otorgara los argumentos necesarios para ganar mediante argumentos que da igual si son verdaderos o no.

¹⁸⁸ Protágoras y Gorgias. *Op Cit.*, p. 23.

¹⁸⁹ M. Foucault, *La Verdad y las formas jurídicas.*, p. 165.

Para Platón se trata de llegar a la contemplación del Ser-Uno-Bien mediante el gobierno de uno mismo y el alejamiento de este mundo de sombras y de multiplicidad para que el individuo que llegue a la contemplación pueda gobernar a los demás por el simple hecho de haber contemplado las ideas en sí. “Platón, opone la competencia universal, en el dominio de lo relativo, del orador y del sofista al *saber* de las sectas filosóficas y religiosas. Mientras que para el orador y el sofista, la verdad es la *realidad*, el argumento malo o bueno que triunfa, la decisión una vez que es aplicada”.¹⁹⁰

Como conclusión de este capítulo hay que decir que los griegos fueron de los primeros pueblos que se percataron de la necesidad de una *paideia* que sea capaz de elevar al hombre por sobre sí mismo y hacerlo modelo para el resto de su *pólis* y la posteridad.

La filosofía griega por un lado tiene un ideal de vida contemplativo (Parménides, Anaxágoras, Pitágoras) y, por otro lado un ideal de vida política (sofistas). Los primeros pertenecen a una concepción de vida de ocio y los segundos a una concepción de vida activa. De este modo, la conciliación de los dos modos de vida se da en Sócrates. El filósofo simboliza la unidad de la teoría y la práctica.

¹⁹⁰ P. Vidal- Naquet, citado en. M. Detienne, *Op. Cit.*, p. 39.

Conclusiones

Como conclusión quede la *paideia* y la *politeia* como un binomio necesario e imprescindible en el estudio de la obra de Platón y de los fragmentos que se conservan del pensamiento protagórico para entenderlos en su esencia misma y, solamente a partir de estos mismos términos poder emprender un mejor análisis del resto de sus obras e incluso de pensadores contemporáneos a ellos.

Paideia si bien significa educación, cultura, crianza de niños, etc., conlleva un teorizar sobre su misma acción con el objetivo de analizar la situación de la *paideia* antes y durante su práctica para llegar a una mejor *paideia* que sea capaz de superar el modelo pasado y de esta manera que el ideal de hombre que se tenía por óptimo sea superado y en la medida de la correcta práctica de la *politeia* llevado al resto de la *pólis*.

La *politeia* en cambio, bien puede significar derecho de ciudadanía, República, Constitución, etcétera., y en conjunción con la *paideia* conllevan una responsabilidad que es la del tipo de hombre que se quiere como resultado gracias a una armonía entre este binomio; *paideia* y *politeia*.

Concluimos que un intento por estudiar a Protágoras y a Platón bajo la luz de sus propias obras sin tomar en constante consideración la *paideia* y la *politeia* puede ocasionar una visión reducida de su pensamiento. Aunado a que para la mejor comprensión de la *paideia* y la *politeia* se hacen presente otros términos que guardan una relación intrínseca relevante para la *paideia* y la *politeia* griega y que se fueron revisando a través de la tesis, como son: *techné*, *areté*, *alétheia*, *apaté*, *parresía*, etc.

La *paideia* y la *politeia* entendidas como un binomio permitieron estudiar la propuesta de los autores para que, finalmente, se pudieran confrontar y de esta manera tratar de entender mejor la situación de la

desconfianza de Platón hacia el movimiento sofístico. En todo el análisis de la obra de Protágoras como en la de Platón se interpretó su pensamiento siempre revisando primero la *paideia*, en seguida la *politeia* y en un último momento una comparación entre estos dos conceptos para después facilitar la contraposición de Protágoras con Platón.

Ahora bien, para Protágoras de Abdera la *paideia* y la *politeia* pueden ser entendidas como el binomio saber-poder; la *paideia* representa un saber que una vez que es asimilado plenamente, puede otorgar al sabio un poder no sobre sí, sino un poder político, un papel importante en el ágora, en las disputas; un poder sobre los demás. Su *paideia* descansa en el conocimiento de distribuir los bienes familiares, ganar pleitos, principalmente de la vida política. La *biós politikós* para Protágoras es la única y verdadera *paideia* capaz de hacer del hombre la medida de todas las cosas.

Es gracias al hombre y ya no a los dioses homéricos o hesiódicos, que Protágoras pone al hombre como responsable de sus actos, la *pólis* representa la única y sola realidad sobre la que su hombre protagórico debe y puede actuar. En Protágoras la opinión (*doxa*) de un solo hombre es válida para él sólo en tanto hombre individual, pero este mismo hombre pertenece a toda una *pólis*, y la *pólis* es la que debe regir sobre las creencias individuales, es decir, la *pólis* subsume a cada individuo para imponer su punto de vista (*doxa*) siempre mutable y por tanto relativo.

Con esto se concluye que el binomio protagórico *paideia-politeia* que se resuelve como saber-poder implica un relativismo y un utilitarismo del hombre individual para llegar a una creencia generalizada impuesta, que es la de la *pólis*. En suma, la *paideia* en el sofista de Abdera es individual, se requiere ser un eupátrida, un noble y tener una vocación para llegar a ganar pleitos con argumentos que da igual si son falsos o verdaderos (*dissoi logoi*), lo que importa no es llegar a la verdad, sino ganar. La *politeia* representa para él la realidad en la que su hombre debe intervenir para

hacer valer la creencia de la *pólis* sobre la de los individuos. Aquí concluimos que la *paideia* funciona únicamente como el soporte para la realización de su *politeia*.

En Platón concluimos que la *paideia-politeia* no puede ser entendida sin un mínimo conocimiento de su metafísica-ontología, ya que es el mundo de las Ideas y la inmortalidad del alma lo que da soporte y es la esencia de su pensamiento político-educativo. Ahora bien, en su diálogo intitulado *La República (politeia)*, Platón manifiesta su interés por el hombre que será el encargado de educar y gobernar a sus conciudadanos. Aquí radica a nuestro parecer una de las tesis fuertes del diálogo, ya que el individuo que debe gobernar a la *pólis* es el hombre que tiene *paideia*, que está educado y tiene cultura.

Concluimos que en Platón el binomio *paideia-politeia* se complementa y que no puede existir *paideia* sin *politeia* y del mismo modo *politeia* sin *paideia*, es decir, el cumplimiento de cualquiera de ellas se da sólo en la realización de la otra. No puede haber hombre con *paideia* que no sea un *politikós* en el sentido de gobernador de sí mismo y, es en este análisis que *paideia* y *politeia* se funden para no disolverse jamás en el pensamiento platónico.

En Platón el hombre y la mujer salen de la caverna, de las sombras, de la ignorancia (*apaideia*) para llegar a la contemplación de las ideas en sí, pero este llegar a ser sólo se da en, por y para la *paideia*, por el estudio de disciplinas con las que Protágoras no estuvo de acuerdo. Aquí radica la conclusión principal de este trabajo.

Si bien la *paideia* y la *politeia* están presentes en los dos pensadores -y justo por eso se hace necesario estudiarla como un binomio necesario e indispensable- parece que ninguno de ellos tenía como finalidad la misma. En Protágoras la *paideia* es el soporte de la *politeia* que constituye su verdadera ciencia, en Platón la *paideia* y la *politeia* se funden de tal modo que es inconcebible intentar llevar a cabo una sin la otra.

Mientras que en Protágoras la *paideia-politeia* constituye un saber-poder en el entendido de poder en el campo político, en Platón la *paideia* es la única vía para llegar a gobernarse a uno mismo, a vivir una vida digna de ser vivida a través de un examen constante propio, en términos de Michel Foucault, lograr una *estética de la existencia*, un *arte de vivir* (*techné tou biou*).

Bibliografía consultada.

ABBAGNANO, Nicola. *Diccionario de Filosofía*. Fondo de Cultura Económica. México. 1993. 1206 pp.

AVERROES. *Exposición de la República de Platón*. 5ª ed. Tecnos. Clásicos del Pensamiento. Madrid. 2001. 158pp.

ARISTÓTELES. *Ética Nicomáquea*. Biblioteca Clásica Gredos. RBA. Barcelona. 2008. 304pp.

-----, *Metafísica*. Biblioteca Clásica Gredos. España. 1994. 582pp.

-----, *Política*. Biblioteca Clásica Gredos. Madrid. 2002. 490pp

-----, *Retórica*. 2ª ed. Biblioteca Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexicana. UNAM. México. 2010. 287pp.

BERISTAIN, Helena. *Diccionario de Retórica y Poesía*. 9ª ed. Porrúa. México. 2006. 527pp.

BURNET, J. y Taylor, A. *Varia Socrática*. UNAM. México. 1990. 118pp.

CASSIN, Barbara. *El Efecto Sofístico*. Fondo de Cultura Económica. 2008. Argentina. 274 pp.

COLLI, Giorgio. *El Nacimiento de la Filosofía*. Tusquets. México. 2009. 121pp.

-----, *La Naturaleza Ama Escondarse*. Conaculta. Sexto Piso. México. 2009. 331pp.

- DELEUZE, Gilles. *Nietzsche y la Filosofía*. Anagrama. Barcelona. 1971. 275pp.
- DETIENNE, Marcel. *Los Maestros de Verdad en la Grecia Arcaica*. Sexto Piso. México. 2004. 212pp.
- DE TIRO, Máximo. *Disertaciones Filosóficas, I-XVII*. Biblioteca Clásica Gredos. Madrid. 2005. 394pp.
- , *Disertaciones Filosóficas, XVIII-XLI*. Biblioteca Clásica Gredos. Madrid. 2005. 414pp.
- E. DUPRÉEL. *La Légende socratique et les sources de Platon*. Bruxelles. 1922. 427pp.
- FESTUGIÈRE, André Jean. *Sócrates: su medio, su persona, su pensamiento*. Textos de me cayó el veinte. México. 2007. Pp174.
- FRAILE, Guillermo. *Historia de la Filosofía I, Grecia y Roma*. 6ª ed. Biblioteca de Autores Cristianos. Barcelona. 1990. 852 pp.
- FOUCAULT, Michel. *Discurso y Verdad en la antigua Grecia*. Paidós. Pensamiento Contemporáneo, 74. Barcelona. 2004. 224pp.
- , *La verdad y las formas jurídicas*. Gedisa. Barcelona. 2007. 191 pp.
- GIGON, Olof. *Los Orígenes de la Filosofía Griega. De Hesiodo a Parménides*. Editorial Gredos. Madrid. 1985. 330pp.
- HEGEL, G.W.F. *Lecciones sobre la Historia de la Filosofía*. Tomo II. Fondo de Cultura Económica. México. 1979. 462pp.

- JAEGER, Werner. *Paideia. Los Ideales de la Cultura Griega*. Fondo de Cultura Económica". 2ª ed. México. 2010. 1151 pp.
- , *Cristianismo Primitivo y Paideia Griega*. Fondo de Cultura Económica. México. 2010. 139pp.
- JASPERS, Karl. *La Filosofía*. 2ª ed. Fondo de Cultura Económica. 2006. México. Breviarios 215pp.
- JENOFONTE. *La constitución de los Atenienses*. Biblioteca Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexicana. UNAM. México. 2005. 241pp. 347pp.
- KIRK, G. S. Raven, J. E. Schofield, M. *Los Filósofos Presocráticos. Historia Crítica con selección de Textos*. Editorial Gredos. Madrid. 2008. 638pp.
- LIDDELL, George and Scott, Robert. *A Greek-English Lexicon*. The Clarendon press, Oxford, 1968.
- MARROU, Henri-Irénée. *Historia de la Educación en la Antigüedad*. Fondo de Cultura Económica. México. 2004. 600pp.
- MÉNDEZ Aguirre, Víctor Hugo. *Axioteia en Calípolis (Las mujeres en la República de Platón)*. UNAM. 17pp. El texto fue leído en el simposio platónico internacional organizado por la Pontificia Universidad Católica de Chile el 23 de agosto de 2004.
- MONDOLFO, Rodolfo. *Heráclito. Textos y problemas de su interpretación*. Siglo Veintiuno editores. México. 2007. 394pp.
- PLATÓN. *Diálogos I. Apología. Critón. Eutifrón. Ión. Lisis. Cármides. Hippias menor. Hippias mayor. Laques. Protágoras*. Biblioteca Clásica Gredos. Madrid. 1993. 592pp.

-----, *Diálogos III. Fedón. Banquete. Fedro*. Biblioteca Clásica Gredos. Madrid. 1997. 289pp.

-----, *Cratilo*. Biblioteca Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexicana. UNAM. México. 1988. 147pp.

-----, *La República*. 2aed. Biblioteca Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexicana. UNAM. México. 2007. 347pp.

-----, *Teeteto*. 1ª ed. Biblioteca Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexicana. UNAM. México. 2007. 136pp.

PLOTINO. *Eneadas*. Biblioteca Clásica Gredos. Madrid. 1980. 452pp.

PROTÁGORAS y GORGIAS. *Fragmentos y Testimonios*. Ediciones Orby Hypamerica. Argentina. 1980. 238pp.

RAPHAEL. *Iniciación a la Filosofía de Platón*. Biblioteca Nueva. Colección Taxila. Madrid. 2004. 114pp.

REALE Giovanni. *Platón. En Búsqueda de la Sabiduría Secreta*. Herder. Barcelona. 2002. 371pp.

SCHOPENHAUER, Arthur. *Fragmentos Sobre la Historia de la Filosofía*. Los Grandes Pensadores. Madrid. 1984. 134pp.

SOLANA Dueso, José. *El camino del Ágora. Filosofía Política de Protágoras de Abdera*. 1ª ed. Prensas Universitarias de Zaragoza. Zaragoza España. 2000. 193pp.

VERNANT, Jean Pierre. *El Individuo, la Muerte y el Amor en la Antigua Grecia*. Paidós Orígenes. España, 2001. 223pp.

-----, *Mito y Pensamiento en la Grecia Antigua*. 4ª ed. Ariel Filosofía. Barcelona. 2001. 384pp.

-----, *La muerte en los ojos. Figuras del otro en la antigua Grecia.*
Gedisa. 2001. 110pp.

XIRAU, Ramón. *Introducción a la Historia de la Filosofía.* 13^a ed. (Textos
Universitarios) UNAM. México 2009. 572pp.

YARZA, Florencio Sebastián. *Diccionario Griego-Español.* Ed. Ramón
Sopena. Barcelona. 1984. 947 pp.