



**UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO**

**PROGRAMA DE MAESTRÍA Y DOCTORADO EN PEDAGOGÍA**

**FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS**

**CONSTRUCCIÓN DE SABERES PEDAGÓGICOS**

*LA FORMACIÓN DEL FILÓSOFO-POLÍTICO EN PLATÓN*

**TESIS**

QUE PARA OPTAR POR EL GRADO DE:

MAESTRO EN PEDAGOGÍA

PRESENTA:

CISNEROS CONTRERAS, RODOLFO ISAAC

TUTOR: DRA. ANA MARÍA VALLE VÁZQUEZ. FACULTAD DE FILOSOFÍA Y  
LETRAS.

MÉXICO, D.F. MAYO 2014.



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

INTRODUCCIÓN.....	4
-------------------	---

### **CAPÍTULO I. La *paideia* como fundamento de la justicia.**

I.I- La fundación de Calípolis en la <i>dikaiosyne</i> .....	8
I.II- La función del mito dentro de la obra platónica. ....	19
I.III- <i>Eros</i> y <i>paideia</i> en Calípolis y Magnesia.....	24
I.IV- La <i>paideia</i> del filósofo-rey como práctica de la <i>politeia</i> .....	30
I.V- La <i>paideia</i> como la única vía para la contemplación.....	39
I.VI- La propuesta del mejor gobernador y su vida contemplativa en Calípolis y Magnesia.....	42

### **CAPÍTULO II La Retórica frente a la filosofía.**

II.I Retórica y dialéctica en Platón.....	47
II.II Retórica y persuasión en la sofística y Platón.....	51
II.III La retórica frente a la dialéctica.....	54
II.IV Vínculos entre magia, retórica y <i>paideia</i> .....	61
II.V Retórica y <i>politeia</i> .....	67

### **CAPÍTULO III La epistemología y su relación con la *paideia*.**

III.I <i>Areté, paideia</i> y <i>politeia</i> .....	77
III.II <i>Episteme</i> y <i>arché</i> . Principios para gobernar.....	83
III. III El <i>éthos</i> del verdadero filósofo.....	85
III. IV El <i>lógos</i> se convierte en práctica. La <i>politeia</i> a través de la formación del filósofo-rey.....	95
<b>CONSIDERACIONES FINALES</b> .....	100
<b>BIBLIOGRAFÍA CONSULTADA</b> .....	105

*Para Ana Sofía.*

## **INTRODUCCIÓN**

En la presente tesis, intitulada *La formación del filósofo-político en Platón* analizamos la propuesta política, pedagógica y filosófica que el filósofo ateniense hace notar en diversas partes de los diálogos. Queremos hacer mención de que la tesis hace una revisión de los que consideramos son los conceptos esenciales para comprender la propuesta del filósofo-político en Platón; propuesta que es indispensable examinar, ya que como herederos en gran parte del pensamiento político, educativo y filosófico de los griegos en general y de Platón en particular, creemos pertinente y prudente regresar al análisis de *paideia*, de *techné*, de *eros*, de *politeia*, de retórica, etc., para una mejor comprensión de la educación en Occidente.

Si bien en nuestra investigación privilegiamos unos textos sobre otros, la justificación de esto es que hay en algunos diálogos referencias más explícitas al tema en cuestión, mientras que otros se ocupan de temas que si bien tienen relación con la presente tesis, no constituyen el tema *en sí mismo*. Así, hay referencias más frecuentes a obras como la *República*, *Leyes* y *El político*. No obstante, completamos la visión de conjunto con otros diálogos, tales como *Critón*, *Apología*, *Protágoras*, *Gorgias*, *El Banquete*, *Fedro*, *Fedón*, *Alcibíades I*, además de utilizar para el presente trabajo algunos de los diálogos considerados hoy día como apócrifos o dudosos. Aunado a esto recurrimos a la lectura de las *Cartas* conservadas, omitiendo el trabajo filológico y hermenéutico que llevaría saber su originalidad, ya que no constituye el tema de la investigación presente.

Consideramos de enorme relevancia estudiar dicha propuesta formativa de hombre para aclarar y subrayar el hecho que tanto afecta al hombre moderno,

y nos referimos a la educación, a la formación integral (*paideia*) que deben tener los individuos que no es que estén destinados a gobernar, sino que pretenden gobernar y dirigir al resto de los hombres, a sus conciudadanos.

Para dicho cometido, que no es otro si no el de mostrar los elementos que afectan, que contribuyen, que aceleran y que incrementan el proceso educativo al que Platón somete a su hombre ideal, es necesario aclarar con anterioridad la definición así como la relación de términos que son indispensables para entender la propuesta de filósofo-político de Platón que aquí esbozamos. De la siguiente manera es como se dio forma a los capítulos, tratando de poner siempre en relación, de poner en contacto y de poner a dialogar los distintos conceptos que, desde nuestro punto de vista, son esenciales para entender la propuesta de formación platónica. Algunos de estos conceptos son el de *areté*, *paideia*, *lógos*, *éros*, *mythos*, dialéctica, *peithó* (persuasión), etc.

El primer término que se estudia en la presente tesis consideramos es el más esencial no sólo para comprender la propuesta política, pedagógica y filosófica para la formación del filósofo-político de Platón, sino que es el concepto sobre el que se construye todo el enorme edificio que es la filosofía política-educativa platónica, nos referimos a la justicia (*dikaiosyne*).

En seguida mostramos la relación intrínseca que hay entre la justicia en las dos ciudades pensadas por Platón, a saber, Calípolis en la *República* y Magnesia en las *Leyes*.

La instauración en el pensamiento (*noús*) de estas dos ciudades sobre la base de la justicia ya es innovador en la época, sobre todo si tomamos en cuenta el contexto; y es que Atenas está terminando de vivir la guerra del Peloponeso en el caso de la *República* (como veremos en el desarrollo de la tesis ahí está la importancia de filosofar sobre el tipo de gobierno ideal), y en el caso de las *Leyes* asistimos al pensamiento político más que filosófico de un Platón octogenario. Siguiendo con el planteamiento, es, ya de suyo, revolucionario e innovador pensar una nueva *pólis* que descansa exclusivamente en la justicia. Ahora bien, la justicia no opera por sí sola. Se requiere de un nuevo tipo, de un nuevo ideal de hombre que pueda llevar a cabo dicho cometido.

Es por eso que mostramos desde el inicio de la tesis cómo la *paideia* se vuelve el fundamento de la *dikaiosyne*, de la justicia. Educación y justicia son un binomio que vuelve posible la realización de una nueva *pólis* y, en las *Leyes*, de una nueva constitución política, en griego esto es una nueva *politeia*.

Ahora bien, la *paideia*, tal como la entiende Platón, es una práctica que no debe ser desentendida de otras prácticas griegas, ya que si es visto como un todo coherente la propuesta platónica de una nueva formación para obtener un filósofo-político, nosotros mostramos cómo la *paideia* tiene relación con prácticas tales como la poesía, la oratoria, la sofística, la magia, y, prioritariamente, con *eros*.

Como hacemos notar en el segundo capítulo, Platón atacará la práctica de los poetas por recurrir a la persuasión, a las ilusiones; los atacará por moverse en el campo de lo *pseudo*. A los sofistas por su afán de acudir en auxilio de la *doxa* como método de formación, de *paideia* precisamente. Esta contraposición es importante porque muestra la oposición entre lo que bien podemos nombrar el filodoxo y el filósofo. Mostramos cómo es parte de la formación del filósofo-político poder distinguir entre la opinión vulgar, la opinión recta y la verdad.

Asimismo, mostramos que la propuesta es pertinente y que merece toda nuestra atención por poseer un matiz de espiritualidad propia de la filosofía ateniense y en concreto de la platónica. A lo largo del tercer capítulo de la tesis hacemos hincapié en el hecho de que la *theoría*, esto es, la contemplación, es, por lo menos en la *República*, la finalidad de toda la *paideia* platónica. Con esto se vuelve a manifestar que la *paideia* es el punto de unión con diferentes conceptos y prácticas griegas, en este caso, la unión y relación entre *paideia* y *theoría*.

Continuando con el desarrollo de la tesis, observamos que el mejor gobernador de la *pólis* es un hombre con una educación desarrollada minuciosamente y que mostramos en los primeros capítulos, no obstante, su *paideia* se ve realizada como un acto político, un acto de Estado, es decir, cuando llega a la contemplación de las Ideas en sí y, acto seguido, gobierna y educa a los demás. Resulta muy motivante e interesante cómo la educación, como

resultado de un acto político no es tal en su totalidad si no lleva la impronta de la contemplación, del ejercicio constante del amor desinteresado por el conocimiento de las formas en sí. Por tal motivo es que dedicamos un espacio a la función del mito en la propuesta de Platón. Ya que el mito tiene también un alto valor educativo no sólo en la obra platónica, ya desde Homero y Hesíodo lo tenía, sólo que el valor educativo que le otorga Platón va a diferir significativamente respecto al de los poetas.

Hay que decir que la metodología de la investigación pretende ser la de una investigación de tipo descriptiva-documental e histórica. El elaborar una tesis en la que hacemos la lectura directa de la fuente primaria, en este caso, a través de traducciones cuidadas de los diálogos platónicos en español y en ocasiones en griego antiguo, ya es complicado por el esfuerzo que subyace a problemas de interpretación, de traducción y, en gran medida, de ser fiel a la idea que expresa Platón. Acto seguido, a dicho análisis nos introducimos en establecer los criterios de selección de la literatura crítica afín a la dirección que le damos a la tesis, tomando en consideración que sobre la ya de por sí vasta obra de Platón han corrido ríos de tinta. Así es como nos vimos obligados a delimitar y a ocupar a autores como J-P. Vernant, Marcel Detienne, W. C. Guthrie, M. Foucault, Pierre Vidal-Naquet, Giorgio Colli, etc., que, desde el criterio y dirección que le dimos a la investigación, se acercan más a nuestro análisis de la formación del filósofo-político en Platón. En la redacción de la tesis siempre fue indispensable la comprobación de datos históricos, por ejemplo, la sucesión de los diálogos, en ocasiones la importancia histórica de los interlocutores de Sócrates, la manera en que se introduce la pregunta socrática, los puntos de unión que hay dentro de los diversos diálogos, analizar si hay una correspondencia entre ellos o no, etc. Básicamente por lo anterior es que la tesis lleva una orientación metodológica descriptiva-documental e histórica que trata dar razón de un parte de la educación en Grecia, en concreto en la visión platónica.

Finalmente, queremos reiterar que dicha investigación tiene como finalidad la exposición de una parte del pensamiento de un filósofo que se preocupó toda su vida por la educación. Si bien recurrimos de manera abundante y constante



a las citas de las obras, es porque consideramos pertinente en todo momento confrontar la fuente directa.

## **CAPÍTULO I La *paideia* como fundamento de la justicia.**

### **I.1 La fundación de Calípolis en la *dikaiosyne*.**

El platonismo aparece como doctrina selectiva, selección de los pretendientes, de los rivales. El platonismo es la odisea filosófica que continúa en el neoplatonismo. Afronta la sofística como su enemigo, pero también como su límite y su doble: debido a que lo pretende todo o cualquier cosa, el sofista corre el serio peligro de embrollar la selección, de pervertir el juicio.

Gilles Deleuze.

En toda la producción filosófica de Platón hay diálogos que se enfocan principalmente a la definición y a la naturaleza de la Justicia (*dikaiosyne*)<sup>1</sup>, tales como la *República*, las *Leyes*, *El Político*, en cierta medida el *Critón* y el desenlace del *Alcibíades I* y, dentro de los diálogos considerados apócrifos se encuentran los diálogos *Minos o sobre la ley* y *Sobre lo Justo*. Cabe mencionar que para el fin que persigue este trabajo, las *Cartas* representan un soporte prioritario para comprender la naturaleza del personaje que encarna el más alto ideal de hombre de Platón, es decir; el guardián de la *pólis*, el filósofo-rey; el *phylax*. Ahora bien, ¿qué es la Justicia? (*¿Ti estí dikaiosyne?*)<sup>2</sup> La respuesta que da Platón a dicha cuestión, se encuentra precisamente en *La República*, la definición a la que se llega es resultado de un ejercicio dialéctico que lleva a cabo principalmente Sócrates y, los hermanos de Platón; Glaucón y Adimanto.<sup>3</sup> La *dikaiosyne* es el soporte, la base sobre la que construirá Platón su ciudad ideal, su Calípolis (de los vocablos *kalós*: bello y *pólis*: ciudad-estado). Es decir,

---

<sup>1</sup> De aquí en adelante se usará solamente éste término; *dikaiosyne*.

<sup>2</sup> Hay que resaltar que la pregunta socrática por la naturaleza de la *dikaiosyne* está presente en la *República*, expuesto principalmente en libro I, *passim* y, de manera muy clara en el diálogo *Sobre lo Justo*. 372 a.

<sup>3</sup> Es sumamente importante que Platón coloque como locutores de Sócrates a gente de su propia familia (*genos*), tal vez para demostrar de alguna manera que la sabiduría (*sophía*) y la virtud (*areté*) no se hereda ni se adquiere fácilmente, tema propio de los diálogos de juventud y que encontramos todavía en Aristóteles en la *Ética Nicomáquea*. Libro VI.

una *pólis* bella debe ser una ciudad justa. Por tal motivo, la *paideia* platónica será en, por y para la *dikaiosyne*. ¿Quién es el hombre –y en el caso de la *República*- y la mujer que está formado para la dirección de dicha Calípolis?<sup>4</sup> ¿Debe establecerse un gobierno de tipo monárquico, oligárquico o democrático? Estas preguntas son imprescindibles si atendemos que los diálogos que brindarán luz para esta investigación son los diálogos político-filosóficos. Aunado a que el tema de la *dikaiosyne* se debe pensar en una relación estrecha con el tipo de gobierno que se establecerá en Calípolis.

En la *República*, la *dikaiosyne* se refiere primordialmente a las realizaciones y actos propios de cada hombre dentro de la *pólis*, es decir, un zapatero no puede y no debe realizar actos propios de un guerrero. De la misma forma, un *phylax* no puede realizar actos propios de un guerrero o un artesano. ¿Qué implica en realidad esta división del trabajo? ¿Qué sustenta la imposibilidad de llevar a cabo algo ajeno a mi labor específica dentro de la *pólis*? Básicamente, que sólo se pueden llevar a cabo acciones propias de la posición dentro de la *pólis* en relación a la naturaleza propia de cada individuo. Platón considera como una acción justa llevar a cabo acciones propias a la naturaleza (*physis*) de cada individuo. La *dikayosine* consiste en hacer cada uno lo suyo y no entrometerse en lo que corresponde a los demás, ya que al involucrarme en los actos propios de los otros estoy dando por supuesto un conocimiento que no poseo y no que proyecto poseer en tiempos ulteriores. La *dikaiosyne* queda así definida:

Cuando asentábamos los fundamentos de la ciudad, establecimos como un deber de uniforme observancia, la justicia, la cual es, en todo caso, una forma de ese deber. Y acuérdate que también establecimos [...] que cada uno debe ocuparse sólo en una de las cosas de la ciudad: aquella para la

---

<sup>4</sup> Nos resulta sumamente importante que solamente en la *República* de Platón se incluya a la mujer como parte de relevante del gobierno de la *pólis*, al igualarla al hombre, cuestión que no deja de sorprender si tomamos en cuenta que la mujer tenía el mismo nivel social y la misma “importancia” que un niño, un esclavo o un bárbaro. No obstante, más adelante mencionaremos lo siempre discutible respecto a que Platón en el libro III y IV de la *República*, hace explícita la *paideia* del *phylax*, una *paideia* pensada para ser llevada a cabo por un hombre, ¿cómo, entonces, la mujer llegará a ser una guardiana de la *pólis* si no recibió la misma *paideia*?

que su naturaleza tiene mayor aptitud nativa. La justicia consiste en hacer cada uno lo suyo y no entrometerse en lo de los demás.<sup>5</sup>

Incluso desde el libro I de la *República*, en el que Sócrates discute con Trasímaco y el padre de éste, Céfalo, vemos que *dikaiosyne* es defendida por Trasímaco como “dar a cada uno lo suyo”, noción que en el orden de palabras es similar a “hacer cada uno lo suyo”. No obstante, el dar a cada uno lo suyo difiere de hacer cada uno lo suyo, la definición platónica tiene como punto de partida y de llegada la justicia, y en el dar a cada uno lo suyo se ve perforada e influida por intereses que no son los propios de un hombre justo y que llegado un momento, creyendo que se obraba justamente sobre dar a cada uno lo suyo, no sea prudente, es decir, que no se actúe con sabiduría. Por ejemplo, si un hombre presta un arma en estado de cordura, y después, bajo la forma de un acto justo tiene que dar lo suyo (en este caso el arma) pero el hombre ha entrado en delirio, de modo tal que ya no es dueño de sí mismo ni razona convenientemente, sería injusto dársela, ya que puede cometer actos en contra de su voluntad y de la razón, en el que no se verá beneficiado ni él, ni la ciudad. Es decir, cuando Platón propone hacer cada uno lo suyo como un acto de justicia, no está pensando en un solo hombre que salga beneficiado. Platón, a pesar de ser un aristócrata, está pensando en una justa convivencia, una convivencia justa entre toda la *pólis*. Con el ejemplo pretendo esclarecer que actuar bajo sabiduría o no, determina la relación entre ciudadanos y que si esto es así, ya es un acto propio de la *politeia* el que los hombres obren de manera sabia y racional, aunque si no lo hacen sigue siendo una consecuencia de la organización política. Lo que debe prever y proporcionar el Estado es que los hombres convivan bajo la sabiduría y no bajo los impulsos, que se distinga que es más correcto y más razonable hacer cada quien lo suyo que dar a cada quien lo suyo.

La pacífica existencia entre los integrantes de Calípolis, y lo que posibilita que esta *pólis* lleve ese nombre, es la *dikaiosyne*. Es una forma de deber con uno mismo y como parte de algo mayor, de un orden establecido, es decir, de una *politeia*. En este sentido, podemos relacionar la noción de *dikaiosyne* platónica

---

<sup>5</sup> Platón. *República*. 433 a – 433 b.

con la influencia de la *paideia* espartana, que se encuentra principalmente en la *República*. Por un lado, entonces, se encontraría la influencia de la *paideia* espartana y por otro, la experiencia misma de Platón frente a la democracia ateniense y, finalmente, una especie de monarquía que se encuentra más cerca de la tiranía.

En *El político*, Platón expone a través de una crítica éstos tres tipos de gobierno. De la monarquía dice que puede devenir o bien en tiranía o bien en realeza y es un gobierno que se sustenta en la riqueza y la pobreza.

Un hombre de esta especie es feroz para con los esclavos, en vez de despreciarlos, como lo hace el que ha recibido una perfecta educación. Con los hombres libres, por el contrario, es apacible, y con los gobernantes del todo obediente. Amante del poder y los honores, pero sin fundar su pretensión al mando en su elocuencia ni en nada semejante, sino en sus acciones bélicas y en sus talentos militares, y apasionado, en fin, por la gimnasia y la caza.<sup>6</sup>

La monarquía es el tipo de gobierno que amenaza con presentarse bajo una apariencia que podría beneficiar a los que participan de ella, ya que se busca el poder y el honor. Sin embargo, tanto el poder como el honor son sólo reconocibles por hombres quienes poseen una visión reducida de la verdadera filosofía y del verdadero gobierno. Buscar reconocimiento en los demás expresa de alguna forma la falta de dominio y gobierno sobre uno mismo, la intención se basa en llevar al Estado a constantes formas de guerra y enfrentamientos que buscan saciar las acciones bélicas. Pero ¿cómo se puede saciar el amor al poder? Es por eso que Platón descarta y critica dicha forma de gobierno. No se gobierna en interés del bien común ni en bien propio, sino por el poder en sí mismo, y no visto como fin en sí, sino siempre como medio.

El otro tipo de gobierno que Platón revisa es la oligarquía. A este tipo de gobierno sólo se puede pertenecer de manera forzada o bien voluntaria. El hombre oligárquico devela de una manera la posición que Platón critica en la mayoría de sus diálogos, el hombre oligárquico tiene una ambición permanente por lo exterior y por lo material. Es el hombre que tiene en demasía y, como no

---

<sup>6</sup> Platón. *República*. 549 a.

sabe tener, quiere poseer siempre en aumento. El oligárquico se contrapone totalmente al *phylax* platónico (libro III y IV). Platón lo define de la siguiente manera:

Entréganse más y más por entero a la pasión de allegar riquezas, y cuanto más aumente el favor de las riquezas gozan, más decrece el de la virtud. El oro y la virtud, ¿no son, en efecto, como dos pesos opuestos en una balanza, que puede subir uno de ellos sin que el otro baje? [...] La virtud y las gentes de bien serán menos estimadas en un Estado, en la misma proporción en que más se estime en él a los ricos y a las riquezas. Pero buscamos aquello que estimamos, y descuidamos aquello que despreciamos. Y así, los hombres ambiciosos de supremacía y de honores acaban por volverse amantes del negocio y la riqueza. Al rico lo alaban y lo admiran y lo promueven a los cargos públicos, mientras al pobre lo desprecian.<sup>7</sup>

El hombre oligárquico se asemeja al tirano en que hay un querer. Hay un desear que está desorientado, en realidad ignoran por defecto de educación lo que se debe querer y obtener. Platón resalta la inutilidad de que un hombre oligárquico pretenda gobernar, ya que el acto mismo para el que está elegido, es decir gobernar, lo hará en función de riquezas. Platón afirma que proporcionalmente el oligarca crecerá en ambición y su *areté* recrecerá. La oligarquía tampoco es viable.

Siguiendo con la exposición de los tipos de gobierno, la democracia es el peor de todos los modelos políticos posibles, vale decir, de toda *politeia* posible (no hay que olvidar que es la democracia abierta el gobierno que condenó a su maestro Sócrates a muerte). Platón menciona que en la democracia “ya sea que la mayoría gobierne por la fuerza o voluntariamente sobre quienes poseen riqueza, ya sea que gobierne observando escrupulosamente las leyes (*nomoi*), o ya sea que no lo haga, nadie suele cambiar el nombre”<sup>8</sup>, aunado a que es un gobierno que es indiferente al cumplimiento de las leyes, estén escritas o no. La democracia puede tomar diferentes formas y se expresa de distintas maneras, las cuales siempre conllevan la corrupción de las grandes masas, de los grandes grupos. En la *República*, Platón alude al hecho de que las grandes

---

<sup>7</sup> Platón. *República*. 550 e- 551 a.

<sup>8</sup> Platón. *El político*. 292 a.

masas son idénticas a una gran bestia. Los sofistas son, por esto, una amenaza para el Estado que busca Platón, ya que ese pueblo que es como una gran bestia, acudirá con quien “conozca” sus gustos y por esto, sus debilidades, obteniendo por “bellos discursos” conductas inapropiadas para una *pólis* aristocrática.

Finalmente, el hombre tiránico queda definido así:<sup>9</sup>

El jefe del pueblo, al encontrar que la muchedumbre está dispuesta a obedecer, no puede abstenerse de derramar sangre ciudadana; bajo falsas acusaciones; precisamente de acuerdo con las costumbres de sus semejantes, arrastrando a la gente ante los tribunales, se mancha de homicidios, privando de la vida a un hombre, y prueba con la lengua y con sus terribles labios la sangre del prójimo; a algunos manda al exilio, a otros los condena a muerte, mientras por otra parte exige el pago de las deudas y diseña otra forma de repartir la tierra; ¿no es quizá necesario, incluso fatal, para semejante hombre morir a manos de sus enemigos o transformarse en tirano y de hombre transformarse en lobo?

Es importante que Platón explicita el hecho de que el tirano se ve manchado de sangre para sostener su propio tipo de gobierno. No hay que olvidar que él mismo tuvo experiencias no gratas en sus visitas a Siracusa, con Dionisio, tirano de aquella *pólis*.

Hasta aquí Platón en su exposición, estudio y crítica de la tipología de ejercer el mando y el poder no toma en cuenta para su propia *pólis* sino la aristocracia, y ésta entendida como el ejercicio del poder y de los gobiernos por los excelentes, los óptimos, los virtuosos, y que son llamados como tal gracias a su formación y a su *physis* y a ningún otro motivo.

Es en las *Leyes* donde también encontramos que Platón propone directamente el gobierno que él piensa, aunado al hecho de que sigue creyendo lo que ya expuso en la *República*, y que consiste en el hecho de los tipos de gobierno, todos ellos malos.

Finalmente comprendí que todos los estados que existen en la actualidad están mal gobernados, ya que sin un esfuerzo prodigioso, que debería ser

---

<sup>9</sup> Platón. *República*. 565 e.

de ayuda en ocasiones propicias, sus leyes no son casi nunca susceptibles de mejoría. Así pues, no contemplé otra posibilidad que no fuere reconocer, en alabanza de la filosofía, que sólo partiendo de ella la vida del Estado y de cada individuo podía ser vista continuamente desde la perspectiva de la justicia. El género humano, en consecuencia, no se libraría jamás del mal si antes no accedían al poder los legítimos y auténticos filósofos o si los gobernantes del Estado no se convertían, por gracia divina, en verdaderos filósofos.<sup>10</sup>

La filosofía y la política se encuentran posicionadas en el mismo lugar. No obstante, se deja percibir que la filosofía es más relevante por el simple hecho de que ella es quien brinda los conceptos, las Ideas bajo las cuales se ejerce el poder, bajo los cuales hay ciencia política.

Ahora bien, una vez que se establece la definición de la *dikaiosyne* como hacer cada uno lo suyo según su propia naturaleza, cabe preguntar, ¿por qué la mayoría de los hombres<sup>11</sup> actúan de manera injusta? ¿En la mayoría de los hombres su naturaleza es tal, que no permite que actúen de manera justa? ¿De qué manera podría ayudar el *phylax* a terminar con dicho estado de ignorancia e injusticia, si dicho estado está dado por la *physis* misma? Sócrates es tal porque escucha a las leyes, porque puede hablar con ellas, justo como sucede en el *Critón*. Las leyes escritas o no, se deben obedecer, de otra manera se atenta contra uno mismo y, principalmente, contra la *pólis* entera. El ciudadano ateniense para Platón es nombrado ciudadano porque se pertenece a sí mismo (como principal móvil de la *paideia* platónica) como también forma parte del todo, de la *pólis*. Aquí entra la visión de la función del ciudadano como una parte en relación al todo, a toda la *pólis*. En esta línea interpretativa Platón no es un tirano no mucho menos puede devenir en tal, en caso de que se hubiese empeñado en lo político olvidando lo propiamente formativo.<sup>12</sup> Ahora bien, aunque las leyes les hablen a todos, no todos las pueden escuchar, en

---

<sup>10</sup> Platón. *Leyes*. 326 a-b.

<sup>11</sup> *Oí polloí*, prácticamente los otros, la mayoría y, al ser la mayoría hace referencia indirectamente a la democracia y filosóficamente, a quienes sienten una inclinación a la opinión de los no versados. Bien podemos llamarlos *filodoxos* (de los vocablos *filía*: amistad y *doxa*: opinión) como es el caso del *Protágoras*. Véase al respecto, Cassin, Barbara. "Ética o retórica: el mito de Protágoras." En *El Efecto sofístico*.

<sup>12</sup> Platón no está estableciendo un gobierno de uno solo, como las monarquías francesas, ni mucho menos es el sometimiento de todos a la voluntad de uno.

esto ya está presente de nuevo el problema de la mayoría (*oí polloí*), de la masa, de la grey.<sup>13</sup> En este acto de escuchar y obedecer a las leyes, se es justo, “¿no te parece correcto que se diga que no hay que estimar todas las opiniones de los hombres, sino unas sí y otras no; ni la de todos, sino las de unos sí, pero las de otros no? ¿Qué dices? ¿No está esto bien dicho? [...] hay que temer los reproches y alegrarse de los elogios de uno solo, pero no de los de la mayoría”.<sup>14</sup> La mayoría, los otros, la democracia, la filodoxia, son fuente de opiniones y, por lo tanto participan de la impermanencia, del devenir, de lo que Platón rechaza en su teoría propia.

Nosotros vemos de alguna manera la influencia de Heráclito en la postura de escuchar las leyes como escuchar al *lógos*. Escuchar la ley es escuchar al *lógos*, es justo actuar justamente conforme a la razón, y esto porque la razón es la que domina, la que gobierna. Sería insensato no actuar conforme a lo que nos está llamando continuamente. No obstante, no todos son aptos, por su propia naturaleza, a escuchar a la razón y por tanto a la justicia, lo que trae como consecuencia primera que no todos actuarán de la misma forma, no podrán vivir de igual manera, es decir, no hay posibilidad de la democracia, no hay igualdad entre todos, es decir, no todos serían iguales de nacimiento. Vemos que lo que permea el establecimiento de un tipo de gobierno es una cuestión, hasta aquí, de naturaleza y de *paideia*. Los unos serán filósofos, los otros artesanos, guerreros, etc. La filosofía resulta una suerte de modo de vida y de conocimientos que en su posesión, uno se determina y se incluye en un grupo selecto menor en el que todos comparten los mismos supuestos intelectuales –en caso de tenerlos-. Las únicas opiniones que deben ser valoradas son las de ellos mismos. ¿Pero, no Platón rechaza las opiniones y todo lo que éstas traen consigo? Pues bien, en este punto de la opinión y su función en la *pólis*, Platón y Aristóteles están de acuerdo en que la opinión no es completamente lo contrario, lo que se opone tajantemente a la verdad. Existe la recta opinión, la cual posibilita y pone en camino hacia lo verdadero.

---

<sup>13</sup> Grey significa manada, rebaño, creemos que guarda correspondencia con la democracia, como dijimos antes, Platón asimila a ésta con una gran bestia.

<sup>14</sup> Platón. *Critón*. 47 a y 47 c.



Dijimos ya antes que son dos las partes del alma: la racional y la irracional. Dado que, ahora, debemos subdividir la parte racional de la misma manera, estableceremos que son dos las partes racionales: una, con la que percibimos las clases de entes cuyos principios no pueden ser de otra manera, y otra, con la que percibimos los contingentes; porque, correspondiéndose con distintos géneros de cosas, hay en el alma genéricamente distintas partes, cada una de las cuales por naturaleza se corresponde con su propio género, ya que es por cierta semejanza y parentesco con ellos como se establece su conocimiento.<sup>15</sup>

Solo es susceptible de conocimiento lo que es necesario, y que si es necesario es eterno, ingénito e indestructible. Lo que es necesario también es verdadero, lo otro es simplemente devenir, las opiniones rectas son verosímiles, en una escala de lo verdadero sólo se acercan sin nunca poder formar parte de la verdad. En Platón esto son las Ideas. La *paideia* tiene como finalidad que sea el alma la que conozca a través de un ejercicio intelectual y espiritual. Una vez que hay conocimiento por asimilación de lo igual con lo igual, el individuo adquiere una obligación con los *oí polloí*. Precisamente es un acto de justicia el sacar a los otros, *oí polloí*, de las sombras, de la caverna de multiplicidad que se encuentran, de un estado de *apaideia*<sup>16</sup> a un estado de *paideia* y de episteme. Así es como la *paideia* y la episteme se despliegan en el terreno de la justicia. Los individuos que llegan a sobresalir gracias a su formación no forman en absoluto una clase privilegiada que deba verse retribuida por el resto por su misma *paideia*, al poder salir de la caverna de la multiplicidad, del mundo fenoménico, están obligados a *descender* y mostrar lo que ellos han contemplado al resto de los hombres.

A nosotros, por tanto, a los fundadores de la república, incumbe la labor de compeler a las mujeres naturalezas a dirigirse hacia el conocimiento que declaramos antes ser el mayor de todos: a ver el bien y subir por aquella

---

<sup>15</sup> Aristóteles. *Ética Nicomáquea*. VI. 1139 a. 3-12. Lo necesario y lo contingente es la misma división platónica de ciencia y opinión. Cfr. Platón. *República*. 476 a- 480 a. También sirve toda la segunda parte del *Menón*.

<sup>16</sup> Platón. *República*. 514 a. La palabra que usa Platón para referir un estado de ignorancia, de incultura, precisamente el estado en el que se encuentran los individuos que están dentro de la caverna es *apaideia*. Lo cual quiere significar que dejar la caverna, acto que lleva a cabo el filósofo, es pasar de la ignorancia al conocimiento, de la *apaideia* a la *paideia*, obteniendo como resultado una *episteme* que será exclusiva del guardián de la *pólis* como se verá a lo largo de toda esta investigación.

subida; y una vez que, después de esta ascensión, hayan visto el bien como se debe, no permitirles lo que ahora se les permite. [...] Que se queden allí, y que no consientan en descender de nuevo a lado de aquellos cautivos, ni tomar parte con ellos en sus trabajos y en sus honores, más despreciables o más estimables, como quiera que sean.<sup>17</sup>

Será por ley y por responsabilidad con sus congéneres, que los filósofos-guardianes deban descender a trabajar con los demás. No deben descender y dar órdenes, crear mandatos, corregir malas leyes con nuevas leyes. Esto crea la ilusión de estar conviviendo con personas que llevan en sí conocimientos que más acercarse con los demás, los alejan. Los conocimientos no tienen que formar clases privilegiadas, como tampoco lo hace el dinero, etc. La finalidad es aquí siempre la de la buena convivencia entre los habitantes, aunque con la mira siempre en el Estado.

A la ley no le interesa que haya en la ciudad una clase en situación privilegiada, sino que trata de procurar el bienestar a la ciudad entera, estableciendo la armonía entre los ciudadanos, ya por la persuasión, ya por la fuerza, y haciendo que se presten los unos a los otros los servicios que cada clase es capaz de aportar a la comunidad. Al formar así la ley tales hombres en la ciudad, no es para permitir que cada cual se dedique a lo que le plazca, sino para servirse ella misma de ellos, con el fin de asegurar la cohesión del Estado.<sup>18</sup>

¿Son los hombres para sí mismos o lo son para los demás, para el Estado? O ¿sólo cuando se forma parte del Estado es cuando se es dueño uno de sí mismo? ¿No hay una contradicción interna en esta propuesta?<sup>19</sup> La disyunción se encuentra en saber si la *paideia* que se recibe es para que uno sea dueño de sí mismo a través de un conocimiento de sí, o bien, para que se pertenezca

---

<sup>17</sup> Platón. *República*. 519 e.

<sup>18</sup> *Ibidem*. 519 e – 520 a.

<sup>19</sup> Esta problemática ha sido abordada en toda la historia del pensamiento político-filosófico. Consideramos entre los autores principales a Étienne de La Boétie. *Discurso de la servidumbre voluntaria*. También llamado *Contra Uno*. En el caso de J-J Rousseau podemos decir que es uno de los problemas centrales, ¿se educa para uno mismo o para los demás? ¿para ser hombre o para ser ciudadano? *Emilio, o de la Educación*. L. I. Dentro de los pensadores decimonónicos Max Stirner ocupa un lugar privilegiado en estos análisis gracias a su obra *El único y su propiedad*. F. Nietzsche también expresa su posición en *El porvenir de nuestras escuelas*. Platón sin duda lanzó a la liza un tema que será abordado por varios autores en diferentes momentos y situaciones históricos y que no deja de ser un tema de discusión vigente.

a la *pólis*, al Estado con o sin conocimiento de sí, eso da igual, siempre y cuando se pertenezca al Estado. Platón aquí insiste en que la inclusión a su *pólis* tiene como fin la buena convivencia y la armonía. Da por hecho que los individuos que integran los diversos estamentos atenderán a las nuevas leyes y al nuevo modo de vida de su propuesta de *pólis* por representar una buena convivencia.

Lo que resultará de dicha coexistencia pacífica dentro de la *pólis*, bien podemos denominarlo una vida bella (*eus bíos*), es decir, vivir conforme a las leyes (*nomoi*). Vivir bien quiere decir vivir bella y justamente.<sup>20</sup> *Kalós* (bello) y *dikaiosyne* (justicia), binomio para una *eus bíos*, para una buena vida. Esta *eus bíos*, se da por un respeto y un vivir en armonía con las *nomoi* de la *pólis*. El respeto a las leyes debe estar por encima del amor fraternal –como es el caso de Esparta-. En el *Critón*, las *nomoi* advierten a Sócrates de que ellas son las garantes del buen gobierno de la ciudad y de la patria, a la que hay que obedecer mucho más, incluso que a una madre o a un padre. Sócrates recuerda a Critón al mencionar: “O eres tan sabio que te ha pasado por alto que la patria es más honrosa, más venerable, más sagrada y de mayor estima que una madre, un padre y todos los demás antepasados”.<sup>21</sup> Si Sócrates hubiera aceptado la ayuda de Critón después de la sentencia a muerte, serían las mismas *nomoi* de la *pólis*, quienes le recriminen el haberlas ultrajado. Sócrates, finalmente, al faltar a las leyes que siempre respetó en su vida, faltaría a los dioses<sup>22</sup>, a sus amigos y, principalmente a la *politeia*.

En suma, podemos decir que en el cumplimiento de lo establecido por Platón, que no es otra cosa sino el actuar conforme a las leyes, y en este actuar conforme a las leyes escuchar a la razón, al *lógos*; actuar justamente. Toda la propuesta de una nueva *pólis* radica en establecerla en lo justo, acto mismo que merece ser nombrado como tal, ya que a diferencia de otros tipos de gobierno que Platón siempre critica, éste tiene como objetivo lo mismo por lo

---

<sup>20</sup> Platón. *Critón*. 48 b.

<sup>21</sup> *Ibidem*. 51 a.

<sup>22</sup> Nótese que en la *Apología*, uno de los cargos expuestos contra Sócrates es la creencia en falsos dioses (*asebeía*).

que inicia, la justicia, que consiste en hacer cada uno lo suyo, en relación a la naturaleza propia de los hombres y de su *paideia*.

### **I.II La función del mito dentro de la obra platónica.**

Fundar una *pólis* en la *dikaiosyne* como medio y como fin, y que por esto deba ser gobernada por filósofos, obliga a revisar que la palabra justicia no siempre tuvo el mismo significado. Vemos incluso que la justicia tiene ya distintos significados desde la obra homérica y hesiódica. Es relevante indicar que la justicia también aparece con la mayor parte de los presocráticos, y que en Platón tomará un significado distinto. Así, si justicia está asociada, principalmente con la obra poética, justo es entonces que revisemos la función del mito en la obra de Platón, para que así, bajo la luz del mito en Platón, podamos ver su relación con la formación del filósofo-político.

La mentalidad griega tiene, en un principio, un carácter mítico-religioso. Los maestros de la Grecia arcaica, son básicamente los poetas Homero y Hesíodo, sus poemas son los que se cantan y se transmiten oralmente por la Magna Grecia. Ahora bien, ¿cuál es el paso de la oralidad, de la transmisión de conocimientos (vale decir mitos –*Mithoi*–) de una generación mayor a una menor, hacia la racionalización de los discursos (*logoi*)? ¿Cuál es la finalidad del paso del pensamiento mítico-religioso hacia el propiamente político? El helenista francés Jean Pierre Vernant, considera que “la razón griega aparece asociada a toda una serie a toda una serie de transformaciones sociales y mentales ligadas al acontecimiento de la *pólis*”.<sup>23</sup> Es sumamente importante el comentario de Vernant, ya que el nacimiento de la racionalidad, el nacimiento del uso de la razón, es decir, del *lógos* frente al mito, es paralelo al nacimiento de la ciudad. Aunque dicho nacimiento de la racionalidad griega tenga como consecuencias no sólo transformaciones sociales, como por ejemplo, la creación de instituciones políticas y modificaciones legislativas, sino también psicológicas. Consideramos que la *República* constituye un buen ejemplo de la

---

<sup>23</sup> Vernant, Jean-Pierre. *Entre Mito y Política*. P. 75.

crítica de la razón griega clásica y, principalmente, de la “racionalidad” de la democracia.

El mito de los metales en la *República* sustentará la división tripartita del alma y del Estado. Todos los ciudadanos son hijos de la tierra, pero mezclados en su naturaleza se encuentran el oro, la plata, el bronce y el hierro. Estos metales determinarán la posición del individuo dentro de la sociedad. Sin embargo, se admite que el metal del hijo no es necesariamente el mismo que el del padre y esto hará que el hijo ocupe una posición en la *pólis* diferente. Sócrates no duda en confesar que se trata de una mentira conveniente para que cada quien acepte su posición, aunque esto quiera decir en realidad que será la *paideia* la que determinará la capacidad de cada quien y, por ende, su posición dentro de la *pólis* misma. Platón recurre a la mentira (*pseudos*) para este mito, cuestión que autores posteriores le atacan, entre ellos y principalmente F. Nietzsche. Y la cuestión es que Platón incluye la mentira en el mito para persuadir a los magistrados (*archontes*) y a los soldados (*stratíotas*), es decir, a la raza superior y la que le sigue y, finalmente, a todos los ciudadanos a través de ellos.

¿Por qué Platón criticaría la racionalidad en la democracia ateniense, cuando él, en gran medida la glorifica en sus diálogos? La democracia fue la que condenó a muerte a Sócrates, su maestro. No obstante, “la razón griega surgió en un contexto donde podían desarrollarse la retórica, la sofística, la demostración de tipo geométrico, ciertas formas de historia y de medicina, pero no la ciencia experimental. Tanto en sus límites como en sus innovaciones, la razón griega es una perfecta hija de la ciudad”.<sup>24</sup> Con la razón griega nace la dialéctica y la sofística. Ésta última también atacada sobremanera por Platón. La aporía revela los límites del lenguaje, tal vez haya aquí una justificación de recurrir al mito, a la imagen, a la representación mental para expresar algo que el lenguaje articulado no puede. ¿No es en sí mismo vicioso el pedir razones al paso del mito a la razón?

---

<sup>24</sup> *Ibidem*. P. 77.

¿Qué hacemos cuando nos interrogamos sobre los orígenes de la razón griega, cuando nos preguntamos acerca de cuáles son las condiciones sociales y psicológicas que han permitido la aparición, en un pequeño confín de Asia menor poblado por colonos griegos, de una forma de pensamiento? Pensamiento que ya tenemos el derecho de llamar “racional” en la medida en que representa una ruptura decisiva respecto de ese tipo de imaginación mítica que constituye, tal vez, la forma más extendida del pensamiento humano. Lo que hacemos es pedir razones a la misma razón por lo que ella es. Para comprender la naturaleza y la función del pensamiento racional, volvemos en cierta medida sus armas contra él mismo.

Presentamos a continuación algunos argumentos de distintos diálogos donde Platón utiliza *mythos* o *mythoi* con diferentes significados y finalidades. El argumento presente en el *Gorgias* es el primero que presentamos:

Escucha entonces –como dicen- un discurso muy bello (*kalou lógou*) que tú tomarás, como creo, por una fábula (*mythón*); yo, en cambio, por un relato verdadero. Pues como si fuera verdadero te diré lo que me dispongo a decir. Como cuenta Homero, Zeus, Posidón y Plutón se dividieron el gobierno, una vez que lo habían recibido del padre. Ahora, existía la siguiente ley acerca de los hombres bajo Cronos, desde antes, y hasta ahora existe entre los dioses: el hombre que pasó su vida justa y piadosamente, va a morar, una vez muerto, a las islas de los bienaventurados, en plena felicidad, sin males; en cambio, quien vivió injusta e impiamente, va a la prisión destinada a la venganza y al castigo que se llama “Tártaro”.<sup>25</sup>

Sócrates hace hincapié en que el discurso bello que pronuncia lo toma como verdadero. En cambio, Calicles como una fábula. La utilidad del mito en este caso en especial es saber recurrir a él como un recurso en la exposición y en la presentación de una Idea, en este caso, la presentación del mito de la isla de los bienaventurados. El mito puede presentarse entonces en este fragmento como un *lógos* bello. ¿Hay una contradicción en esto? Nos parece que no, en el sentido de que el mito se vuelve, en este caso en particular, en una “herramienta expositiva” del *lógos*. Así, mientras que para Calicles puede ser

---

<sup>25</sup> Platón. *Gorgias*. 523 a-c.

una fábula, para Platón tiene una utilidad de recurso para exponer una idea, que es la de la justicia y el futuro del alma después de lo que se nombra muerte.

El siguiente argumento que queremos exponer es el que aparece en el *Político*. El argumento es el siguiente:

Extranjero: Incorporemos en nuestra conversación algo que es casi un juego. En efecto, tendremos que servirnos de una buena parte de un extenso mito y, para lo que reste –como hicimos antes–, seguiremos aislando una parte de otra parte, hasta llegar por fin al fondo de la cuestión que estamos examinando. ¿No es eso lo que debemos hacer?

Jóven Sócrates: Sin duda alguna.

Extr: Presta, entonces, toda tu atención a mi mito, como los niños. Al fin de cuentas, dada tu edad, tan lejos no estás de los juegos infantiles.<sup>26</sup>

Desde el principio del párrafo se deja notar un cierto valor educativo y didáctico del mito, ya que la exposición de una Idea que requiere cierto esfuerzo intelectual del interlocutor tiene que ser dado en función del intelecto precisamente. Así, el extranjero dice que hay que poner atención como si se fuese un niño para comprender el mito. Entonces, ¿el mito tiene menos valor o eficacia educativa en la exposición de ideas que un discurso racional? ¿Debemos entender, por lo menos en este párrafo, que el mito es para niños y el *lógos* para personas mayores? En 269 b, la traducción por *mythos* es leyenda, es decir, el mito tiene que ver directamente con la tradición oral griega. Como señala G. Kirk:

En griego, muthos significa, básicamente, “declaración”; lo que alguien dice. Pasó a significar lo que alguien dice en la forma de un cuento, una historia. Eso llevó a silenciar unas aplicaciones más restringidas; por ejemplo, es la palabra que usa Aristóteles en la *Poética* para designar la trama de una obra. En un desarrollo diferente de su significado, muthos se contrapone en ocasiones a *lógos*. Este último término, que forma un elemento compuesto mutho-logía, “mitología”, implica algo así como “afirmación analítica” o incluso “teoría”. De este contraste emergió el sentido exagerado de “Mito” como “falsedad”, un sentido que puede ser olvidado de ahora en adelante,

---

<sup>26</sup> Platón. *Político*. 268e- 269a.

lo cual no significa negar que los mitos sean predominantemente creaciones novelescas, imaginativas más que registros de hechos. *Muthoi*, en cualquier caso, connota “historias” más que “afirmaciones”, y, cuando los propios griegos hablaron sobre *muthoi*, significaban, la mayoría de las veces, igual que nosotros, los cuentos tradicionales relativos a los dioses y héroes.<sup>27</sup>

Hay en las historias tradicionales que se transmiten de manera oral dentro de una misma cultura e, incluso, fuera de ella misma, una atracción hacia el contenido de lo que se dice por diversas razones, entre ellas están el carácter moral y preceptivo de la historia misma o bien algún principio de identidad de la cultura que lo transmite.

Por último, queremos presentar el argumento del mito que aparece en el diálogo *Protágoras*. De él queremos mostrar otra de las relaciones del mito con la exposición de ideas y su valor educativo en la obra de Platón. En los tres párrafos que citamos siempre el que habla es el sofista Protágoras.

1.- Desde luego, Sócrates, no os privaré de ello. ¿Pero os parece bien que, como mayor a más jóvenes, os haga la demostración relatando un mito, o avanzando por un razonamiento?<sup>28</sup>

2.- Pero aún queda otro problema, el que tú planteas acerca de los hombres de bien: que por qué estos hombres de bien enseñan las demás cosas a sus hijos, las que dependen de profesores, haciéndolos sabios, y no en lo que respecta a la virtud por la que ellos mismos se distinguen, en nada haciéndolos mejores. Acerca de eso, Sócrates, no te diré un mito más, sino un razonamiento.<sup>29</sup>

3.- De este modo, Sócrates, yo te he contado un mito y te he expuesto un razonamiento acerca de cómo la virtud es enseñable y los atenienses así lo creen, y de cómo no es nada enseñable y los atenienses así lo creen...<sup>30</sup>

Vemos que se encuentra el mismo valor del mito que en el que se encontró en el *Político*; el mito anclado a una tradición oral y especialmente a la comunicación entre mayores a menores. En el *Protágoras*, proceder a la

---

<sup>27</sup> Kirk, G. S. *La naturaleza de los mitos griegos*. p. 26.

<sup>28</sup> Platón. *Protágoras*. 320 c. Respecto al mito que aparece en el *Protágoras* remitimos al libro de García Gual, Carlos. *Prometeo. Mito y literatura*. Fondo de Cultura Económica. México. 2009.

<sup>29</sup> *Ibidem*. 324 d.

<sup>30</sup> *Ibid.* 328 c.



argumentación por medio de un mito frente a un razonamiento, ya implica una habilidad sofística. El modo de exposición no es el mismo. Se recurre al mito o al *lógos* con una finalidad en concreto y haciendo de ellos un uso en específico. Mientras Sócrates procede por la pregunta corta y exige de su interlocutor lo mismo, Protágoras recurre al macrológos, y en él al mito lo mismo que al razonamiento. Pareciera que el mito tiene un acceso mayor a los hombres que si procede por un razonamiento, si bien Protágoras, como buen sofista, demuestra el mismo argumento por las dos vías.

Concluimos que el mito tiene en Platón diversas formas, que no siempre recurre a él para los mismos fines ni con los mismos usos. No obstante, lo que queda claro es que sí hay en él una “herramienta” que no es el discurso racional, el *lógos*, como vía de exponer y convencer por medio de argumentos.

### **I.III Eros y *paideia* en Calípolis y Magnesia.**

Como se acaba de revisar, el mito en Platón tiene un valor no sólo expositivo, sino también educativo. Es en este sentido que su doctrina sobre el amor (eros), es expuesta también por medio del mito. Es decir, el mito vuelve a servir de vehículo para la exposición de su filosofía. Bástenos *El Banquete* como ejemplo. No obstante, mito y *paideia* guardan una relación con eros en este caso. Lo abordaremos en sus diferentes consecuencias.

Tanto en las *Leyes* como en la *República*, Platón condena y reprime la actividad del amor homosexual. La actividad erótica entendida como mero acato de las pasiones más bajas y más prontas para la satisfacción momentánea del cuerpo, responde a una naturaleza que guarda afinidad con la concupiscencia, es decir, que por esa misma obediencia a los apetitos sexuales le corresponde un lugar en el último estamento de su división tripartita del Estado y en consecuencia del alma. Aunado a lo anterior, en *El Banquete* queda expuesto que Platón, tal vez influenciado por el pitagorismo, siente un desprecio por el cuerpo y en cambio una exaltación por el alma. Por ejemplo el amor que Sócrates siente por Alcibíades no es un amor que descansa en el

deseo sexual o en el mero deseo de la posesión física. Esto queda claro, aparte de *El Banquete en Alcibíades I*:

Sócrates: Hijo de Clinias, creo que te sorprende que, después de haber sido yo el primero en enamorarme de ti, sea el único en no abandonarte cuando los demás lo han hecho, a pesar de que, mientras ellos te estuvieron importunando con su conversación, yo a lo largo de tantos años ni siquiera te dirigí la palabra. Y el motivo de ello no era humano, sino que se trataba de un impedimento divino, cuya potencia conocerás más adelante [...] dices que no necesitas a nadie para nada, tus recursos son amplios, de modo que no careces de nada, empezando por el cuerpo y terminando por el alma, pues crees en primer lugar que eres muy hermoso y muy alto, y, desde luego, en este sentido todos deben estar de acuerdo en que no mientes.<sup>31</sup>

Sócrates no desea sexualmente a Alcibíades, aunque el segundo sí desee al primero, como quedó dicho en *El Banquete*. Eros no tiene que ver con belleza, por lo menos con una belleza corporal. Eros tiene que ver con pasar de un estado de ignorancia<sup>32</sup>, de incertidumbre, a uno de conocimiento verdadero, uno de *episteme* y de *paideia*.<sup>33</sup> Ahora bien, entre los griegos del siglo V y IV a.C., el hombre que logra que los jóvenes pasen de un estado a otro, no es otro sino Sócrates. Pero el ayudar a pasar de la *apaideia* a la *paideia* es un acto erótico y formativo, hay en él una transferencia. La belleza no es corporal, la belleza es primero contemplación de un cuerpo, después de varios cuerpos, en seguida de bellas normas y finalmente la contemplación de la idea de belleza.<sup>34</sup> ¿Por qué no es importante la belleza corporal, por ejemplo, la del maestro? No olvidemos que Sócrates era feo físicamente, aspecto que F. Nietzsche pone de relieve en varios de sus textos, entre ellos el siguiente:

Sócrates era del más bajo origen. Plebe. También se sabe que era horroroso. La fealdad, que para nosotros es ya una objeción, para los griegos era casi una refutación. Y aún podemos preguntar: ¿era Sócrates griego? Se refiere que un extranjero que entendía de rostros, pasando por

<sup>31</sup> Platón. *Alcibíades I*. 103 – 104a.

<sup>32</sup> El término que usa Platón para designar dicho estado es el de *apaideia* en el libro VII de la *República*. 514 a. Término que se diferencia de *mathéma*, que se refiere a los conocimientos del campo más cercano a lo académico y/o escolar.

<sup>33</sup> Para un mejor análisis del término *paideia*, Cfr. Jaeger, Werner. *Paideia. Los ideales de la cultura griega*. pp. 565-588.

<sup>34</sup> Tal como queda expuesto en la parte última del discurso de Diótima en *El Banquete* 210 a-211d.

Atenas, dijo a Sócrates cara a cara que era un monstruo, que albergaba dentro de sí los peores vicios e inclinaciones. Sócrates se limitó a decir: Me conocéis, señor.<sup>35</sup>

Esta fealdad exterior propia de Sócrates no afecta en absoluto su relación pedagógica-erótica con sus interlocutores, en especial con el bello Alcibíades. Si para Nietzsche Sócrates es horroroso en el aspecto exterior, para Platón guarda en sí lo más cercano a la estatua de un Dios<sup>36</sup>, como los silenos. No obstante, en ese juego dialéctico propio del discurso erótico (*erotikoi lógoi*)<sup>37</sup>, pone en ocasiones a Sócrates en relación con Alcibíades unas veces como amante (*erastés*), otras como amado (*erómenos*). Al respecto, Pierre Hadot señala lo siguiente: “Aparte del movimiento dialéctico del *logos*, este camino recorrido conjuntamente por Sócrates y su interlocutor, esta voluntad compartida de ponerse de acuerdo, ya son amor, y la filosofía reside mucho más en este ejercicio espiritual que en la construcción de un sistema”.<sup>38</sup>

Si *eros* va acompañado de *logos*, pero con la mira puesta solamente en el Bien del interlocutor, como sucede en Sócrates, es decir en el amante, y si antes se dijo que como Sócrates era *erastés*, podía también ser *erómenos*, ¿se tendría que aceptar entonces que Alcibíades podía ser portador del *logos*, de la verdad?

Referido esto, creemos que *Eros* es finalmente una fuerza que otorga a quien la posee un poder increíble sobre los seres y las cosas. Este elemento irracional es la fuerza motriz indispensable para cualquier realización, es la dinámica ciega, pero inexorable, que hay que saber utilizar, pero de la que es imposible sustraerse. Es absurdo intentar no admitir el poder de *Eros*.

*Eros* es un elemento ambiguo, ambivalente, indeciso, lo demónico no es ni bueno ni malo. Es decir, *Eros* no responde a reglas establecidas, predeterminadas e inexorables. Por el contrario, *Eros*, así como Sócrates, son

---

<sup>35</sup> Cfr. Nietzsche, Friedrich. El problema Sócrates. § 3. En *El Ocaso de los ídolos*.

<sup>36</sup> Platón. *El Banquete*. 215 b.

<sup>37</sup> Este género de discurso con un contenido altamente erótico fue muy socorrido por tragedistas y poetas del siglo V y la primer mitad del IV a.C. e incluso hasta Plutarco, *El Banquete de los siete sabios*. Jacques Lacan en su seminario *La Transferencia* lo llega a llamar “el lenguaje de la pasión”. p. 164.

<sup>38</sup> Hadot, Pierre. *Elogio de Sócrates*. P. 70.

contingentes, azarosos, que nos ponen en vías y en un camino que posibilita un aprendizaje propio, es decir, un conócete a ti mismo que está en relación directa con un tema de interés para Michel Foucault, que es la inquietud de sí, una inquietud y un conocimiento de sí que va acompañado en sí mismo de una erótica.

Sócrates es quien verdaderamente está preocupado por el alma de Alcibíades, es decir, por el sí mismo de Alcibíades, Sócrates es quien se da cuenta de su belleza interna, de su *ágalma*, es decir, no le interesa en absoluto el cuerpo de Alcibíades ni su influencia política. Esta postura pedagógica-erótica socrática, entre *eros* como un ejercicio espiritual para llegar a mostrar y a pulir la belleza interna, M. Foucault lo resalta en su curso *La Hermenéutica del sujeto*:

Eros y askesis son, creo, las dos grandes formas mediante las cuales se concibieron, en la espiritualidad occidental, las modalidades que posibilitaban al sujeto transformarse para llegar a ser por fin sujeto capaz de verdad. La cuestión filosófica del “cómo tener acceso a la verdad” y la práctica de la espiritualidad (las transformaciones necesarias en el ser mismo del sujeto que van a permitir ese acceso), pues bien, esas dos cuestiones, esos dos temas, nunca se separaron. No lo estaban, para Sócrates y Platón: la *epimeleia heautou* (cuidado de sí) designa precisamente el conjunto de las condiciones de espiritualidad, el conjunto de transformaciones de sí mismo que son la condición necesaria para que se pueda tener acceso a la verdad.<sup>39</sup>

Una vez que Alcibíades irrumpe el certamen sobre los discursos en honor de *eros*, con Dionisos (Dionisio en forma de vino, del cual Alcibíades viene pleno) formando parte de su séquito y tomando la delantera, es Alcibíades quien por influencia de Dionisos hará un elogio no de Eros, sino de Sócrates, aunque finalmente sea el elogio de Sócrates como Eros. Y es en esta justa medida, que Alcibíades (con Dionisos) dirá la verdad. Es decir, por una parte el vino y por otra Eros, hacen que Alcibíades pronuncie la verdad, aunque hay que decir que este Eros no es otro sino Sócrates y, en esa medida, quien pone en camino a la contemplación de la verdad y a su pronunciación, es Sócrates y su método dialéctico, propedéutico y erótico del cuidado del alma.

---

<sup>39</sup> Foucault, Michel. *La hermenéutica del sujeto*. pp. 34-35.

Sócrates nada sabe y en consecuencia nada puede enseñar. “Sócrates no tiene ningún sistema que enseñar. Su filosofía es, en su totalidad, ejercicio espiritual, nueva manera de vivir, reflexión activa, conciencia viva”<sup>40</sup>. A diferencia de los que creen saber, él se dedica a preguntar y a escuchar; el filósofo es el que pregunta.

Sócrates no posee ningún saber transmisible, es incapaz de lograr que las ideas de su espíritu se transmitan a otro espíritu; situación que se pone de manifiesto en *El Banquete*. No por sentarse Fedro junto a Agatón o a Sócrates va a aprender o a tener los conocimientos de éste último. Algo similar sucede en el *Protágoras*, en el que Hipócrates cree que por estar mucho tiempo al lado del sofista los conocimientos serán transmitidos por el simple contacto físico. Platón pone de manifiesto que falta lo más esencial para que haya una paideia, que sin duda es el Eros. A diferencia de los sofistas, Sócrates sí busca a los jóvenes pero no con fines de pederastia –o por lo menos no como algunos pedagogos la llevaban a cabo en la época-. El fin de su labor no es otra que el cuidado del alma más que del cuerpo. Los lugares en los que Sócrates frecuentaba a los jóvenes atenienses eran el ágora, la palestra y el gimnasio principalmente (no olvidamos que la edad del *erómeneo* oscila entre los 15 y 18 años<sup>41</sup>). Aquí es indispensable mencionar que para Platón la homosexualidad está prohibida, el Eros que propone es estrictamente pedagógico.

En la *República* señala Platón:

Pondrás por ley en la ciudad que estamos fundando, que los besos del amante (*erastés*) a los jóvenes, su comunidad y contacto, deben ser como con un hijo, y con la mira de persuadirle lo que es noble. Y en lo demás, sus relaciones con aquel por quien tome interés, no deben jamás dar la impresión de que han ido más lejos en su intimidad, si no quiere incurrir en el reproche de falta de educación y mal gusto.<sup>42</sup>

Este párrafo deja claro que Platón no piensa en absoluto en la permisión de la homosexualidad, al contrario, la vitupera y la excluye. No obstante serán los hombres mismos quienes se encargarán de asegurar que la homosexualidad

---

<sup>40</sup> Hadot, Pierre. *Op. Cit.* p. 51.

<sup>41</sup> Marrou, Henri-Irenée. *Historia de la Educación en la antigüedad.* p. 55.

<sup>42</sup> Platón. *República.* 403 c.

no sea un impedimento para que se dé plenamente una coexistencia pacífica entre los habitantes de la *pólis*. ¿Por qué atacar una práctica que, en gran medida, era común entre los griegos, en especial los atenienses del siglo V a.C.? Platón, ya sea en *La República* o sea en las *Leyes*, pone como condición de posibilidad, el que haya una casta, una raza, un estamento, un *genos*, que se encargue del cuidado de la *pólis*, es decir, los guerreros. Estos deben poseer una *paideia* que no sea susceptible de homosexualidad entre ellos mismos. La virtud que corresponde al estamento de los guerreros es la valentía, la irascibilidad. Incluso en la *República*, Platón expone que la música, la *árxaia paideia*, no debe ser la misma para todos los estamentos. Para los guerreros propone una música dórica y no frigia o lidia. Como resultado del temor a Dios y a los hombres, se desarrolla y debe ir desarrollándose en el hombre una admiración por la belleza espiritual. Es decir, la represión del acto homosexual, debe tener como base un temor a ser mal visto por Dios, que en todo momento está vigilando los actos de los hombres, aunado a que los hombres mismos se vuelven una especie de extensión de la vista de Dios para reprimir la homosexualidad, la finalidad es acercarse en la claridad del espíritu a ese Dios que vigila en todo momento. Se trata, finalmente, de un ejercicio espiritual propiamente platónico.

Ahora bien, no cabe duda de que Platón en las *Leyes* es más severo con sus habitantes que en la *República*. Si los hombres y las mujeres, a pesar de inculcar en ellos el temor a Dios y a los hombres y, con ese temor no escoger la belleza espiritual, deben ser reprimidos por las leyes (*nomoi*) de la *pólis* Magnesia. Platón se ve obligado a establecer un código penal dentro de su *pólis* –aspecto que no está presente en la *República*-. Dicho código penal, castiga y reprime la falta a los tres temores antes expuestos. Así, el individuo que falte al temor a Dios, se le imputan crímenes piadosos. Al individuo que no obedezca a los demás hombres (por ej, al *phylax* mismo o a algún integrante de un estamento superior) comete crímenes contra el Estado. Y el que tal vez es el más importante y relevante, y que constituye en sí mismo una finalidad pero también un punto articulador entre *paideia*, *politeia* y *episteme*, son los crímenes contra el individuo.

Platón no pone en duda lo antes dicho en el *Teeteto*, el hombre puede –y ahora debe por ley- asimilarse a Dios. Hay una confianza y optimismo en Platón en que el hombre puede mimetizarse con Dios. No obstante, no es un ejercicio (*askesis*) del que participen todos los hombres. De lo contrario, no habría necesidad de crear un código penal para Magnesia, tal vez como respuesta a la propuesta fallida de la *República* y sus experiencias negativas con los tiranos en Siracusa.

#### **I.IV La *paideia* del filósofo-rey como práctica de la *politeia*.**

Es precisamente como resultado de la relación de la *physis* con la *paideia* que Platón perfila al hombre que debe gobernar y proteger a los demás; el *phylax*. El filósofo-rey goza de una *paideia* distinta a la que reciben los otros estamentos, es decir, guerreros (as) y artesanos (as) por la finalidad que guarda en sí misma su formación. Su *paideia* lleva de manera inmanente y en potencia una *politeia*. *Politeia* ya que una de las finalidades de la *paideia* es el ejercicio propiamente dentro de la *pólis*, como ciudadano y como defensor. De ahí que sea relevante educar en la dialéctica al futuro filósofo-rey. Precisamente es la dialéctica la última ciencia que el *phylax* revisa en la *paideia* platónica. La finalidad es claramente ontológica.

El método dialéctico, es el único que, cancelando sucesivamente las hipótesis, sigue así su camino hasta el principio mismo para asentarlo firmemente, el único que verdaderamente saca al ojo del alma, con toda suavidad, del bárbaro lodazal en que estaba sumido, y lo eleva hacia lo alto, sirviéndose como de auxiliares y cooperadores en esta conversión [...] el dialéctico es el que aprehende la noción de la esencia de cada cosa.<sup>43</sup>

---

<sup>43</sup> Platón. *República*. 533 d. Somos conscientes de que la dialéctica ha sido entendida de diversos modos, dependiendo de la filosofía o bien del filósofo. En Platón la dialéctica es el objeto supremo de la *paideia* del filósofo. Así encontramos en el Diccionario Ferrater Mora lo siguiente: “El término dialéctica, y más propiamente la expresión arte dialéctico (*dialectiké techné*), estuvo en estrecha relación con el vocablo diálogo. Como en el diálogo hay por lo menos dos *logoi* que se contraponen entre sí, en la dialéctica hay así mismo dos *logoi*, dos razones o posiciones entre las cuales se establece precisamente un diálogo, es decir, una confrontación en la cual hay una especie de acuerdo en el desacuerdo –sin lo cual no habría diálogo-, pero también una especie de sucesivos cambios de posiciones inducidos por cada una de las posiciones contrarias. A partir de eso tenemos en Platón dos formas de dialéctica. En ciertos diálogos (*Fedón*, *Fedro*, *República*), Platón presenta la dialéctica como un método de ascenso de lo sensible a lo inteligible, en algunos de los llamados “diálogos últimos”

La formación dialéctica era absolutamente necesaria, en la medida en que los discípulos de Platón estaban destinados a desempeñar un papel en la ciudad. “La dialéctica no es un ejercicio puramente lógico. Es más bien un ejercicio espiritual que exige de los interlocutores una ascesis, una transformación de ellos mismos”.<sup>44</sup> Aunque para llegar a la dialéctica hay que pasar por cierta formación y a través de ella ir perfilando al que será el *phylax*. ¿Cómo reconocer en niños a los futuros filósofos-reyes? ¿Hay alguna inclinación “filosófica” en los primeros años que denote el destino del niño? Platón recurre a lo propiamente lúdico para discernir quién puede y quien no llegar a gobernar. El papel que el juego posee como *paideia* tiene un carácter revelador de caracteres que servirá como instrumentos para que se manifieste la *areté* propia de cada niño. Así, Platón excluye desde las inclinaciones más tempranas a los niños más proclives a la holganza que al trabajo y, de manera primordial, a los valientes de los temerosos.

Es decir, la naturaleza filosófica y el juego<sup>45</sup> manifiestan las inclinaciones al trabajo o al ocio, al emplearse en algo o a la contemplación y, primordialmente, a la manifestación de las virtudes propias de cada niño, por ejemplo los valientes de los cobardes.

El confrontar la prudencia, la sabiduría, la templanza, etc., frente a la valentía tiene un gran valor desde el momento en que se piensa en formar guardianes de una *pólis*, es decir, a través del juego y de la primera *paideia*, se entrevé quiénes pueden llegar a la verdadera *paideia*; la del filósofo-rey. En un primer momento el juego representa la obligación de trabajar en una pequeña comunidad, como será después en la *pólis*, implica así mismo la organización y principalmente, la obediencia a las normas, a las leyes y al reglamento para que el juego pueda ser llamado propiamente un juego –a pesar del carácter azaroso propio del juego-. El juego tiene como posibilidad de manifestación de naturalezas aptas para gobernar la sumisión y el mandato, siempre en armonía

---

(*Parménides*, *Sofista*, *Filebo*) la presenta como un método de deducción racional de las formas”. En Ferrater Mora, José. *Diccionario de Filosofía*. T. I. pp. 866, 867.

<sup>44</sup> Hadot, Pierre. *¿Qué es la filosofía antigua?* p. 75.

<sup>45</sup> Platón. *República*. 537 a. “no des a los niños por la fuerza el alimento de sus estudios, sino que sea sus juegos, con lo que podrás percibir mejor aquello para lo que cada uno está naturalmente dotado”.



con el respeto a las leyes establecidas para el bien común. Es así como la figura del educador, del legislador y del que Platón llama el ministro de Educación debe *vigilar* que las leyes con las que el juego debe ser jugado se lleven a cabo plenamente y de distinguir, de seleccionar a los niños que las siguen y las obedecen. Las actividades siempre están impuestas, aunque no de manera arbitraria por los legisladores, los educadores y ministros de educación, quienes deben gozar de un salario digno de su labor. No olvidemos que son ellos quienes deben velar porque la *pólis* se conserve a sí misma a través del cuidado de sus conciudadanos. Aunque también para ellos (como en realidad para todos, a excepción del *phylax* mismo) hay castigos si no vigilan y castigan a tiempo a los niños o adolescentes, aunado al aspecto que, como sucedía en Esparta, no pueden, bajo ninguna circunstancia modificar las reglas. Esto conllevaría que una vez “modificadas” por ellos mismos las conductas de los niños, lo puedan hacer libremente otras ocasiones y Platón propone que sea solamente el *phylax* quien posea dicha autoridad de modificar las leyes. ¿Cuál es la función de la dialéctica en esta *paideia* que comienza desde la primera edad?

La inclusión del diálogo en la educación no deja de ser importante no sólo en Platón, o en todo caso a partir de él hasta filósofos que lo han colocado en un lugar privilegiado en la historia de la filosofía y en la historia de la educación.

El diálogo como ejercicio espiritual pone de relieve la importancia del preguntar; el filósofo es el que pregunta y no el que responde. El diálogo, el pensar a través o por medio de la razón, lo cual se traduce en una conversación trabaja en Platón con la *diánoia*, con el pensamiento mismo. Este razonar y conversar es la dialéctica.<sup>46</sup> A Platón no le interesa propiamente el diálogo con los demás, el diálogo exterior, Platón concebía de hecho el pensamiento como un diálogo. El razonamiento y el discurso son, sin duda, la misma cosa. Lo que cuenta es la práctica del diálogo y la transformación que provoca. Entonces, ¿los niños no participan del diálogo, de este ejercicio espiritual? Sí participan y en todo momento. El individuo puede preguntar

---

<sup>46</sup> Véase Platón. *Fedro*. 269 e.

porque eso conlleva una falta de conocimiento, una falta que es más o menos consciente, es decir, se sabe que no sabe. El responder sería la posición sofística, la posición de vestirse con un ropaje del conocimiento que no se posee y que se cree poseer. Aunado a que es la palabra la que pone de relieve una inquietud, una extrañeza y rareza frente a lo que nos rodea, frente a lo que se nombra multiplicidad. Se requiere del asombro en todo momento, la filosofía nace del asombro, y, comúnmente, acto seguido del asombro está la inquietud, el cuestionarse sobre lo que no conocemos pero que de alguna manera interpela al sujeto para conocer. Esa inquietud natural del hombre debe verse traducida en una inquietud de sí mismo, que va ligada en un primer momento al cuerpo y después al alma, justo como sucede en el diálogo *Alcibíades I*.

El diálogo como ejercicio espiritual se va reservando a un grupo cada vez menor, ya que no todos tienen la naturaleza apta para gobernar. Esta selección que se va haciendo desde niños termina en una exclusión de por vida para ejercer el mando sobre los demás, pero principalmente sobre uno mismo.

En la *paideia* está germinando la *politeia*. Podemos hablar de una *paideia* que deviene en *politeia* sin dejar de ser por eso siempre *paideia*. La finalidad de la *paideia* específica del *phylax*, del guardián de la *pólis* es en general política, pero esencialmente filosófica. ¿Cómo se unen la política y la filosofía en el ejercicio de un poder (*cratos*)? ¿Cómo nombrar a un gobierno que está basado en ciertos ejercicios espirituales propios de gobernantes-sacerdotes como es el *phylax*?

Platón da su respuesta-propuesta de manera precisa en el libro VII de la *República*. En este libro, Platón expone que si es el mismo Estado el que forma al *phylax*, es decir, si es el Estado el que a través de un ejercicio de *politeia* da *paideia*, lo que merece a cambio debe ser un reconocimiento por parte del *phylax* mismo. Esto a diferencia del tipo de gobierno que se llevaba en otras *póleis* de la Magna Grecia.

Natural es que en las demás ciudades no participen los filósofos en los afanes de la política, ya que se han formado por sí mismos y a despecho del régimen político imperante en cada caso particular, y cuando alguien se forma por sí solo y no debe a nadie su crianza, es justo que no tenga mayor

voluntad de pagar, a nadie tampoco, el importe de su sustento. Pero a vosotros os hemos engendrado nosotros, tanto en vuestro interés como en el del resto de la ciudad, para ser en ella lo que son en las colmenas los jefes y los reyes, y os hemos dado una educación mejor y más completa que la de aquellos filósofos, haciéndoos más capaces que ellos de participar así en la política como en la filosofía.<sup>47</sup>

El *phylax* es resultado del Estado, y aunado a eso, su *paideia*, su crianza<sup>48</sup> es mejor que la de cualquier otro político o rey –incluso que la de los espartanos y persas-, ya que tiene la mira puesta no solo en un tipo de gobierno, cualquiera que sea éste (monárquico, timocrático, aristocrático o democrático), sino en una comunión entre *politeia*, *sophía* y *paideia*. Tal vez aquí podamos objetar que Platón sabe que no sólo el filósofo-rey, sino todos los que habiten en la *pólis* serán resultado de la *paideia* brindada por una constitución política en específico, por una *politeia*. ¿Cómo puede uno ser dueño de sí mismo, o de actuar conforme a sí, si en su educación se la he enseñado a obedecer leyes y reglas en un principio desconocidas para él, y que en más de un momento no dejan de parecer autoritarias? ¿Cómo internaliza el ciudadano que habitará en la *pólis* de Platón que actúa a favor de sí mismo y paralelamente a favor de los demás, si toda la *paideia* que le hace ver esto, no es sino un entramado de ficciones creadas por el ministro de educación, el legislador y el *phylax*? Pareciera entonces que la educación que vigila el Estado, que dice no ser autoritaria ni ser instituida arbitrariamente, sí termina siéndolo o por lo menos pareciéndolo en un principio. Es por tal motivo que el diálogo, el razonar a través del *logos* lleva la dirección en la *paideia* específica del filósofo-político.

El diálogo que lo pone de manifiesto de manera más clara sea tal vez el *Alcibíades I*. Sócrates interpela al joven Alcibíades como el joven eupátrida destinado a gobernar la *pólis*, ¿Cómo pretender gobernar a la ciudad, gobernar

---

<sup>47</sup> Platón. *República*. 520 a-c.

<sup>48</sup> Cf. Jaeger, Werner. *Paideia. Los ideales de la cultura griega*. “Todavía al principio del siglo V, *paideia* significaba simplemente la crianza de los niños”. P. 20. Y de manera aún más relevante es la problemática que representa la palabra crianza, alimentación (*trepho*) con *paideia*. En *El Político* es donde Platón critica la idea más o menos generalizada de que educar era criar, alimentar y en eso no ve ni siquiera el cuidado del cuerpo, ya que aquello estaba reservado para el gymnasiarca y el médico. Así, los que alimentan o los que dirigen el cuerpo creen que son políticos porque prescriben acciones para el cuerpo bello, dejando de lado lo más importante; el alma. De esta última quien se preocupa de ella prioritariamente –sin descuidar el cuerpo- es la *paideia* del filósofo.

a los otros sin la *paideia* necesaria para hacerlo con justicia? “Por eso te lanzas a la política (*politeia*) antes de recibir formación (*paideia*) en ella. Y no eres tú solo el que padece esta desgracia, sino también la mayoría de los que gestionan los asuntos de nuestra ciudad, excepto unos pocos, y entre ellos tal vez Pericles”.<sup>49</sup> Lo que está poniendo de manifiesto Platón es la ignorancia en la que se gobernaba una *pólis*. Una ignorancia que es producto de una *paideia* deficiente y que tiene como objetivo último el enriquecimiento ilimitado del individuo en turno, esto debido en gran parte por los sofistas -los *maestros de Grecia* antes de Platón en palabras de Hegel-. Sucintamente, Platón expone en este diálogo, que el error de Alcibíades está, principalmente, en querer ejercer un *cratos* sobre los *oí polloí*, sin la *paideia* necesaria para hacerlo. Si sucediera lo contrario y, Alcibíades (entre otros), ejerce el *cratos* sin *paideia* y *dikaiosyne*, se estaría colocando en un tipo de gobierno que no sería el indicado para Calípolis. En este rubro es como aparece la prudencia o sabiduría,<sup>50</sup> si bien debe ir acompañado del conocimiento de sí mismo, de la *gnothi seauton*, y conocerse a sí mismo es ocuparse de sí mismo. Sin este conocimiento de sí, llamado también *sophrosyne*, no se puede saber lo que es lo propio de uno. Un político que carezca de él está condenado a equivocarse (*hamartátein*) y a fracasar (*kakós prattein*) en sus empresas, tanto privadas como públicas, a ser desgraciado y a arrastrar a sus conciudadanos a la desgracia. El político no debe adquirir la libertad y el poder absoluto (tiranía, monarquía, despotismo ilustrado), sino la justicia y la sabiduría.<sup>51</sup>

La propuesta que hace Platón a raíz de la ignorancia que hay en los políticos<sup>52</sup> es original y genuina (además de intemporal en más de un caso e

---

<sup>49</sup> Platón. *Alcibíades I*. 118 c. Véase al respecto Michel Foucault. *La Hermenéutica del sujeto*. Pp. 15-88.

<sup>50</sup> El término griego es *sophrosyne*, que designa una prudencia en el actuar producto de la inteligencia, de la *nous*.

<sup>51</sup> Al respecto, consideramos como buen ejemplo de nuestros tiempos las observaciones del filósofo francés Michel Onfray sobre el presidente de Francia Sarkozy. Este último al ser interpelado por el filósofo francés sobre qué impresión tiene sobre la máxima “Conócete a ti mismo”, el presidente respondió que nunca había escuchado una tontería de ese tamaño. Lo que dio pausa a ser criticado fuertemente por el filósofo, ya que no se concibe que alguien que pretende manejar el rumbo de una ciudad y en gran medida el rumbo de varias vidas no se preocupe por conocerse, lo que implica el rechazo general al acto de conocer.

<sup>52</sup> En realidad Platón jerarquiza a quienes ejercen mayor influencia en el rumbo de la *pólis*. Éstos son los Sofistas, el político y, finalmente y como su propuesta el filósofo-rey. Nótese que éste podría ser el orden de lectura de los diálogos platónicos: *Sofista*, *El político* y el *Filósofo*.

independientemente de la nación del político, la ignorancia en el gobierno de sí y en el de los otros en realidad va permeada siempre de una ignorancia *pura*), ya que desemboca en su tesis tan conocida como ignorada, o bien los filósofos deben hacerse reyes, o bien los reyes convertirse en filósofos. "...los italiotas a Pitágoras; y los lampsaquenos sepultaron a Anaxágoras, siendo extranjero, y todavía lo honran hoy en día; y los atenienses, utilizando las leyes de Solón fueron dichosos; y los lacedemonios, las de Licurgo; y en Tebas, *una vez que los jefes se hicieron filósofos, también la ciudad fue dichosa.*"<sup>53</sup>

Se vuelve necesario e inexorable que la sabiduría deba estar unida al poder, la *episteme* propia del *phylax* debe estar en comunión y armonía con el *cratos*. El binomio debe ser *episteme* y *cratos* y no *apaideia* y *cratos*. No hay que dejar de tener presente que es una *episteme* divina, que son conocimientos divinos los que posee el *phylax* y que por eso su propuesta regia de gobierno consideramos debe llamarse epistemocracia teocrática.<sup>54</sup> El poder llegar a la posesión de ciertos conocimientos que hacen que uno de aleje y al mismo tiempo de acerque al resto de los ciudadanos conlleva que la obligación y la responsabilidad de atraer y mantener a más individuos a dicho estado de conocimiento y por tanto de estado espiritual.

A nosotros, por tanto, proseguí, a los fundadores de la república, incumbe la labor de compeler a las mejores naturalezas a dirigirse hacia el conocimiento que declaramos antes ser el mayor de todos: a ver el bien y subir por aquella subida; y una vez que, después de esta ascensión, hayan visto el bien como se debe, no permitirles lo que ahora se les permite.<sup>55</sup>

Actuar conforme a la justicia es un actuar resultado del conocimiento del Bien, dicho conocimiento del Bien no se adquiere si no es por una mediación espiritual-educativa en concreto; la *paideia* platónica. A pesar de que como occidentales somos herederos en gran parte de la visión educativa, filosófica y

---

Éste último diálogo como tal no se escribió, aunque especialistas consideran que dicha propuesta se encuentra en la *República* y las *Leyes*, por ser el lugar en el que presenta al filósofo-rey como superior al sofista y al político.

<sup>53</sup> Aristóteles. *Retórica*. 1398b. 18-20. El subrayado es mío.

<sup>54</sup> Epistemocracia teocrática es una forma de llamarlo, después veremos que bien puede ser nombrada en el tipo especial de gobierno de Platón una epistemocracia eidocrática, especialmente en el libro VII de la *República*.

<sup>55</sup> Platón. *República*. 519 d.

política de Platón, en más de un aspecto la educación occidental se ha alejado de él en lo que tal vez lo caracteriza principalmente, en el carácter de formación, de inquietud, de conocimiento de uno mismo para así poder apropiarse de sí mismo y solo así, intentar hacer lo mismo con los demás. De ahí que Platón esté pensando en llevar el conocimiento que el *phylax* ha contemplado a sus conciudadanos.

Siguiendo las reflexiones anteriores, consideramos que en dicha concepción de un Estado educador, está permeada la *filía* que sienten los ciudadanos por la *politeia* que les ha dado su manera de ser en específico. Los griegos –y no solamente los atenienses- sienten un gran aprecio por la *pólis* y, principalmente, como ciudadano libre y no esclavo, vivir cobijado de las leyes, de las *nomoi* que me han dado esa condición de libre.<sup>56</sup> Friedrich Nietzsche reconoce el amor que los ciudadanos griegos –insistimos, no sólo los atenienses- tienen por la *pólis* de la manera siguiente:

En lo más profundo de su alma los griegos experimentaban hacia el Estado ese fuerte sentimiento (casi escandaloso para el hombre moderno) de admiración y de gratitud, precisamente porque reconocía que sin esa institución, que satisface las necesidades y se ocupa de la defensa, no puede desarrollarse ningún germen de cultura, y sabía que toda la cultura griega (inimitable y única en toda la historia) creció tan lozana precisamente bajo la protección primorosa y prudente de las instituciones políticas destinadas a las necesidades y a la defensa. El Estado no era para su cultura un guardián de fronteras, un regulador, un superintendente, sino un compañero de viaje, un camarada sólido, musculoso, equipado para combatir, que acompañaba a través de realidades rudas al amigo más noble, casi divino, y a cambio recibía su admiración y su gratitud.<sup>57</sup>

El griego se siente altivo de ser griego, el estado ateniense no es visto como un enemigo con el que hay que estar en conflicto perpetuo. El ejemplo más claro sea tal vez la exaltación del amor a la patria y a las leyes durante el siglo de oro, es decir, el siglo V a.C. el siglo de Pericles. La exaltación por el

---

<sup>56</sup> Tal es el caso de Sócrates en la *Apología*. *Passim*. De la misma manera sucede con Sócrates en el *Critón*.

<sup>57</sup> Nietzsche, Friedrich. *Sobre el Porvenir de nuestras escuelas*. Pp. 108-109.

sentimiento griego en general y por las leyes atenienses en particular, se refleja incluso en la tragedia griega, principalmente en Eurípides.<sup>58</sup>

Existe en los griegos del siglo V a.C., una exaltación por su clara conciencia de su aportación filosófica no sólo a la posteridad, sino incluso entre sus contemporáneos. Los siete sabios son una muestra clara de que los griegos tenían en un lugar privilegiado y para gran parte de ellos inalcanzable, la sabiduría de estos siete personajes.<sup>59</sup> Resulta de suma importancia detenerse en el análisis de la existencia de los siete sabios y su relación con la propuesta de un *phylax* en Platón. En su mayoría, los siete sabios ocuparon un cargo político en la *pólis* a la que pertenecieron. Es decir, ejercían un *cratos* sobre ellos mismos, basado principalmente en el autodomínio, el control sobre uno mismo y el conocimiento de sí, acompañado de un gobierno sobre los otros. Dicho de otra manera, su autodomínio, su conocimiento lacónico era el que posibilitaba y aseguraba su estancia en el ejercicio del poder.

Platón insiste en las *Leyes* en la división tripartita que había establecido en *La República*, aunque en las *Leyes* está explícito la insistencia en dividir la *paideia* en tres escuelas y, de la misma manera que en la *República*, la *paideia* será impartida para hombres y mujeres (aportación a la educación de la mujer ateniense que no deja de sorprender debido al papel de la mujer y los esclavos en la organización de la *politeia* ateniense).<sup>60</sup>

En suma, podemos decir que la *paideia* lleva en sí el mantenimiento, la permanencia y la perpetuidad de cierta *politeia* que busca a través de la educación mantenerse a sí misma. Platón no duda en comenzar dicha *paideia* para el que será el gobernador de la *pólis* y también filósofo desde la infancia y

---

<sup>58</sup> Hay que tener presente que Sócrates sólo asistía a las representaciones de las obras de éste autor. Vale decir que Platón, en el libro X de la *República*, expone su rechazo e incluso propone la exclusión de los poetas de Calípolis. Aristófanes expone a través de sus obras el tema de las leyes, los sofistas y el papel de los políticos en la Atenas del siglo V en varias de sus obras conservadas, verbigracia; *Los pájaros* y *Las Asambleístas*, aunado a la obra en la que Sócrates protagoniza las burlas del comediante griego; *Las nubes*.

<sup>59</sup> Tales de Mileto. Pítaco de Mitilene. Solón de Atenas. Quilón de Esparta. Periandro de Corinto. Bías de Priene. Cleóbulo de Lindos. Esta lista se encuentra en Platón. *Protágoras*. 343 a-b. Sobre la conciencia de los griegos como autores de una actividad genuinamente filosófica y ateniense, véase Hadot, Pierre. *¿Qué es la filosofía antigua?* Pp. 24-28.

<sup>60</sup> Cfr. La antigua Educación ateniense. En Marrou, Henri-Irenée. *Historia de la Educación en la Antigüedad*. Pp. 67-80. Véase Platón. *Leyes*. 804 d -806 d.

darle una continuidad a través de toda la vida. Platón es aquí el primer pensador griego y tal vez occidental en meditar la continuación de un modelo educativo con un objetivo sumamente claro; el dominio de sí acompañado del conocimiento de uno mismo.

#### **I.V La *paideia* como la única vía para la contemplación.**

Dando continuación a lo antes expuesto sobre la importancia de la *paideia* del futuro *phylax*, en el libro X de las *Leyes*, el ateniense despliega una teología que constituye el fundamento de la legislación y el orden político de la futura ciudad. Es decir que en la pedagogía platónica el poseer conocimientos divinos (*theioi*) sustenta en gran medida el orden político. Teología, educación y política en las *Leyes*, lo que antes bien denominamos epistemocracia teocrática o eidocrática de la misma manera que el tipo de gobierno de la *República*. ¿Cuál es la función de la contemplación en el ejercicio del poder, del *cratos*? Si solamente los mejores, los *oí aristoi* pueden y deben gobernar es gracias a su formación y, básicamente, a que resistieron de manera voluntaria un sometimiento a un régimen de vida que muchos no dudarían en calificar de precaria. En espera de poder dedicarse a una actividad política, los miembros de la escuela se consagrarían a una vida desinteresada de estudio y de práctica espiritual-ascética.<sup>61</sup>

En el alma de cada uno reside la facultad de aprender, así como el órgano a ello destinado, y que, del mismo modo que el ojo no es capaz de 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 lo declaramos, el bien.<sup>62</sup>

Los individuos que gracias a su naturaleza pueden estar con Platón deben llevar a cabo una conversión. La *periagogé*, la conversión de la que habla Platón en el párrafo anterior, es la conversión del alma hacia aquello que hay de más luminoso en el hombre mismo, que es el bien; la Idea de Bien.<sup>63</sup> Así, es la vuelta completa del alma para re-encontrarse con aquello que la define por

---

<sup>61</sup> Véase. Hadot, Pierre. *¿Qué es la filosofía antigua?* pp. 70-72. Y Foucault, Michel. *La hermenéutica del sujeto*. pp. 187-201.

<sup>62</sup> Platón. *República*. 518 c.

<sup>63</sup> Cfr. Jaeger, Werner. *Cristianismo primitivo y paideia griega*. Pp. 54-67.



esencia, es un encuentro con lo ya visto, lo ya vivido, como quedó dicho en *Menón y Fedón*: todo conocimiento es reminiscencia de una visión que el alma tuvo en una existencia anterior.<sup>64</sup>

Esta conversión –*periagogé*– tiene lugar a través de un actuar, de la modificación observable en la conducta, es decir, conlleva el régimen de vida que el *phylax* debe llevar a cabo en todo momento de su *paideía*; “a quien pertenece la elevación del pensamiento y la contemplación de la totalidad del tiempo y del ser, no considerará la muerte como algo a lo que hay que temer”.<sup>65</sup> La conversión lleva en sí volverse hacia el Ser; y por esto bien puede ser llamada una conversión ontológica, aunque con claras consecuencias en el práctica, es decir en el campo de la ética y de la política. Vivir de manera filosófica es sobre todo orientarse hacia la vida intelectual, hacia el *nous*, es llevar a cabo una conversión que pone en juego a toda el alma, es decir, al sí mismo de la persona.<sup>66</sup>

Al respecto, no deja de parecernos sumamente relevante, lo mismo que sorprendente la interpretación de Plotino, quien dice al respecto:

Síguese que la acción surge por mor de la contemplación, de suerte que el fin aun de los que practican la acción es la contemplación. Diríase que tratan de apresar mediante un rodeo lo que no pudieron captar derechamente. Porque, de nuevo, cuando logran lo que quieren y lo que desearon que se originase, su intención no es la de desconocerlo, sino la de conocerlo y verlo presente, adentrado en el alma, claro está, como objeto de contemplación. Obran, en efecto, por razón del bien, esto es, no para que el bien resultante de la acción esté fuera de ellos ni para no poseerlo, sino para poseerlo. Pero poseerlo ¿dónde? Dentro del alma. *La acción giró, pues, de nuevo hacia la contemplación.*<sup>67</sup>

La contemplación se vuelve la acción principal, única y exclusiva de aquél que pretende gobernar a los demás, que pretende gobernar a los otros por su

---

<sup>64</sup> La teoría de la reminiscencia aparte de estar en *Menón y Fedón*, se ve terminada en un mito, en el mito de Er en el libro X de *La República*.

<sup>65</sup> Véase. Platón. *La República*. L. III y IV.

<sup>66</sup> Véase Hadot, Pierre. *Op. Cit.* p. 78. Platón. *República*. 518 c. Consideramos un excelente ensayo “Sobre el origen y la evolución del ideal filosófico de la vida. En Jaeger, Werner. *Aristóteles*.

<sup>67</sup> Plotino. *Enéada* III. 6. 1-15. El subrayado es mío.

*paideia*. Platón en la *República* y las *Leyes*, pone de manifiesto la importancia de la contemplación dentro de la *paideia* del *phylax*, la cual toma un aspecto inexorable para la fundación de sus dos ciudades utópicas.

La *paideia* que es exclusiva, intrínseca e inmanente al *phylax*, ya no debe ser vista como único aspecto potencializado del ejercicio de la *politeia*, antes bien, la *paideia* debe preparar para la contemplación y no enfocarse en ninguna otra finalidad. Aquí *paideia* sirve como un soporte para la contemplación que es indispensable en el modelo de epistemocracia eidocrática que propone Platón. La *paideia* no debe ser vista como causante del ejercicio de un *cratos* que se ve realizado en una *politeia*, antes debe realizarse forzosamente la contemplación, de aquí que Platón confirme sus ideas en la creencia pitagórica en el derecho divino de la ciencia a gobernar el estado. Las *Leyes* y *La República* y, en gran medida las *Cartas*, confirman que la contemplación es el principio básico y la finalidad que debe llevar cualquiera de las dos ciudades utópicas. La conversión consiste en abandonar este mundo de multiplicidad, este mundo fenoménico en el que sólo se ven sombras y copias de las Ideas verdaderas, eternas e inmutables. ¿De qué manera se abandona este mundo de multiplicidad? ¿Cómo se llega a la contemplación de la idea de bien? ¿Cómo hacer *ver* a los demás, a todos los que deben entrar a la *paideia* platónica, que al alejarse de sí mismos, al desprenderse de este mundo para acceder a otro del que no conocen nada, están en el camino para conocerse a sí mismos? ¿Cómo hacerles notar que no hay una contradicción? O ¿es que la hay? Esto nos sirve para pensar en más de una propuesta pedagógica que pugna por elevar al hombre a un lugar que por ser demasiado alto no se alcanza a ver, no se alcanza a percibir, en suma, ¿cómo convencer y persuadir a individuos que no se preguntan por este tipo de interrogantes, que deben renunciar a su modo de vida, que de una u otra manera es lo que tienen, en pos de un mejor y otro modo de vida? W. Jaeger comenta en *Cristianismo primitivo y paideia griega* que “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”.<sup>68</sup> Es decir, que la *paideia* consiste en preparar para la contemplación de Ideas en un mundo inmaterial, en una promesa de habitar en un lugar en el que sólo son pocos los elegidos, en el que sólo habitarán los *oi aristoi*, justo este es el principal elemento que el cristianismo tomará en especial de Platón, y lo que en el siglo decimonónico Nietzsche criticará a los dos, a Platón y al cristianismo, en el siglo XX será con los análisis de Michel Foucault y el antiplatonismo de Gilles Deleuze.

#### **I.VI La propuesta del mejor gobernador y su vida contemplativa en Calípolis y Magnesia.**

Observamos así que para Platón *paideia* y *areté* son un binomio que guarda una relación con el cuidado de sí y el gobierno de los otros. Esto queda constatado en todos los diálogos de juventud, en algunos apócrifos y dudosos. Vemos que la fundación de una nueva *pólis* que descansa en la justicia es fruto de las discusiones que precisamente se dan en la época de juventud platónica y que pone de relieve el ejercicio de la dialéctica y mayéutica socrática, e este periodo la *paideia* y principalmente la *areté* consisten en un ejercicio práctico, en un ejercicio ético de la virtud. Así es como también Platón introduce que el gobernador debe pasar por una serie de pruebas que el resto de los ciudadanos no pasa, el filósofo que gobierna lo hace porque se domina a sí mismo y lleva como fin último una asimilación a Dios por una imitación de actividades, es decir, el hombre se asimila a Dios cuando puede llevar a cabo un acto divino, como lo es el de contemplarla. Sólo mediante la soledad y la elevación mística, como se desprende del Fedón y del Fedro, el individuo puede lograr la realización de la Idea, reduciendo su alma a una pura esencia.<sup>69</sup>

Una vez que se ha contemplado lo divino, se explica la intervención y la función de la contemplación como única vía para ejercer el poder, el mando sobre uno y sobre la organización y administración de la *pólis*. De hecho, la función del *phylax* dentro de la *pólis*, es teocrática desde el momento en que el ejercicio

---

<sup>68</sup> Jaeger, Werner. *Cristianismo primitivo y paideia griega*. P. 66.

<sup>69</sup> Cfr. Colli, Giorgio. *Platón Político*. P. 61. Para Colli la idea de Estado en Platón, por lo menos en la *República* es muy parecida a la perfecta democracia de Empédocles, la cual es una comunidad de esencias, no de hombres.

del *cratos* viene otorgado por la contemplación divina y ésta por el binomio *paideia-areté*. En este sentido, Platón usa el término rey de manera coherente con lo que se entendía en el siglo V y IV a.C. “De los nueve arcontes, el formalmente más importante es el *basileus*, que literalmente querría decir Rey, pero que en cambio correspondería hoy en día a “Papa”, dado que sus atribuciones son exclusivamente religiosas”.<sup>70</sup>

De manera paralela a la práctica religiosa y política, Platón utilizó, transponiéndola y adaptándola a sus intereses filosóficos, la terminología propia de los ambientes iniciáticos órficos, al postular que la verdadera purificación del alma consiste en una vida dedicada al conocimiento del bien y su correspondiente práctica.<sup>71</sup> Sólo las almas de quienes se han purificado correctamente, los filósofos, están en condiciones de zafarse y alcanzar su re-integración definitiva en el mundo eterno de la divinidad. El *phylax*, gracias a su *paideia* y al ejercicio correcto de ésta, es decir, el ejercicio de la *politeia*, obtiene como recompensa el habitar en un mundo divino, acorde a la manera en que viviera en nuestro mundo, vivir bien es vivir en la *dikaiosyne*, en la belleza y la virtud. Habría, pues, una estética de la existencia a partir de la *paideia* orientada a la *bíos politikós* (a la vida política).

Si el *phylax* obtiene el mando en la *República* y las *Leyes* del rumbo de la *pólis*, ya sea por su *episteme* divina y su ejercicio de *cratos*, es decir, su epistemocracia, al resto de los hombres corresponde obedecerlo incuestionablemente. Sabiduría y poder se unen en un binomio indisoluble. Platón lo afirma en otro texto, que nosotros consideramos político propiamente: las *Cartas*, donde explicita la unión de *sophía* y de *episteme*.

La sabiduría (*sophía*) y el poder (*cratos*) grande tienden a estar unidos por naturaleza y constantemente se persiguen, se buscan y se reúnen, a continuación, a los hombres les gusta hablar de ello y oír hablar de otros en sus conversaciones privadas o en los poemas. Tienen más valor los oráculos de los hombres semejantes a dioses que los de los otros.<sup>72</sup>

---

<sup>70</sup> Montanelli, Indro. *Historia de Grecia*. p. 238.

<sup>71</sup> Platón. *Critón*. 48 a. *Teeteto*. 176 b. *República*. Libro III y IV.

<sup>72</sup> Platón. *Carta II*. 310 e.

Incluso en la *Apología* es posible encontrar el binomio que Platón expone en el párrafo anterior de la Carta II (sabiduría y poder). “Mi buen amigo, siendo ateniense; de la ciudad más grande y más prestigiada en *sabiduría y poder*, ¿no te avergüenzas de preocuparte de cómo tendrás las mayores riquezas y la mayor fama y los mayores honores, y, en cambio no te preocupas ni te interesas por la inteligencia, la verdad y por cómo tu alma va a ser lo mejor posible?”<sup>73</sup> El fragmento contiene la insistencia sobre el binomio sabiduría y poder, que se ve complementado con la preocupación inútil y burda por el reconocimiento de los otros y la fama, ¿por qué no preocuparse de uno mismo, de sí mismo, es decir, del alma propia? Estas categorías de sabiduría y poder y su relación con la preocupación del alma de uno mismo están presentes también en el *Protágoras* y el *Alcibíades I*.<sup>74</sup>

De esta manera, es preciso obedecer al que está “iniciado” en la *politeia* y en los conocimientos divinos propios de dicha raza (*genos*) de guardianes de la *pólis*. Se deben seguir las decisiones del que sabe, de la persona que gracias a su *paideia* puede gobernar, mandar, conducir, obedecer, indicar, etc. En esta línea argumentativa es que Platón, en dos diálogos de juventud, a saber *Critón* y *Alcibíades I*, plantea la posibilidad práctica de que sólo el que sabe de política es el que puede ser político, al resto, que no recibió *paideia* como la del *phylax*, le corresponde obedecer.

Resulta indispensable detenerse en este punto y examinar un pasaje de la *República* en el que Platón muestra una discriminación y exclusión (por demás natural y acorde con la época) por las clases menos favorecidas.

Sóc.- Los mejores (*aristói*) han de acoplarse con las mejores (*aristé*) tan frecuentemente como se pueda, y los peores, al contrario, con las peores; y si ha de mantenerse la calidad superior de la grey,<sup>75</sup> habrá que educar la prole de los primeros, pero no la de los segundos. Pero todo esto ha de ser

---

<sup>73</sup> Platón. *Apología*. 29 d- e.

<sup>74</sup> Cfr. Foucault, Michel. *La Hermenéutica del Sujeto*. Primera y segunda hora. Y *Tecnologías del yo*. pp. 50-60.

<sup>75</sup> Grey: Rebaño o ganado.// Conjunto de personas que pertenecen a un mismo grupo, especialmente si son cristianos. Platón hace referencia a educar sólo a los mejores y al resto no. El resto son la mayoría, esto sólo reafirma el carácter aristocrático de Platón en la educación. La palabra será usada ampliamente después por F. Nietzsche para referirse a los cristianos.

sin que nadie lo sepa, excepto los magistrados, a fin de evitar en lo posible la discordia en el rebaño confiado a los guardianes.

Glaucón.- Nada tan justo.<sup>76</sup>

Si atendemos a que Platón siempre mostró una antipatía y rechazo por la democracia, los saberes y opiniones propios de los *oí polloí*, de la mayoría, esa precaución que toma Platón de la *paideia* que recibe el resto, a diferencia de su propia propuesta de *paideia*, lleva como consecuencia un radicalismo aristocrático, a la vez que su Academia toma un rumbo muy cerca al de los pitagóricos desde el momento en que sólo pueden permanecer los que tengan conocimientos matemáticos (en concreto la geometría). Sólo tienen acceso a la Academia los individuos que gocen de cierta inclinación y una facultad aguda para los conocimientos matemáticos. Michel Foucault ve en esta selección epistemológica de los individuos, los orígenes de exclusión en la escuela y cómo funciona dentro de los distintos tipos de gobierno.

Recordemos, y a título simbólico únicamente, el viejo principio griego: que la aritmética puede muy bien ser objeto de las sociedades democráticas, pues enseña las relaciones de igualdad, pero que la geometría sólo debe ser enseñada en las oligarquías ya que demuestra las proporciones en la desigualdad.<sup>77</sup>

La selección y la exclusión de los que gracias a su naturaleza pueden gobernar está en todo el pensamiento de Platón, la capacidad y la inclinación a las matemáticas, en especial la geometría descansa en el interés por acceder inteligiblemente al mundo de las Ideas, de lo intangible y a la vez ordenador del mundo. Las matemáticas son así el principio sobre el que se selecciona no para ejercer el poder de manera directa, sino para poder llegar a la contemplación de manera inmediata.

Finalmente concluimos que la *paideia* en Platón sirve en distintos momentos como vehículo y en otros como fin, ¿de qué depende que sea de una u otra forma? Básicamente de la función que esté llevando a cabo la *politeia*. Si bien toda educación es política, no toda política tiene como finalidad los

---

<sup>76</sup> Platón. *República*. 459 e.

<sup>77</sup> Foucault, Michel. *El Orden del Discurso*. p. 22.

conocimientos en sí mismos, es decir, la educación si puede tener como finalidad una política, pero no toda política llega a una educación, puede quedar su fin en ella misma e incluso obstruir todo intento de cambio en la educación.

## CAPÍTULO II La Retórica frente a la filosofía.

### II. I Retórica y dialéctica en Platón.

Es casi seguro que, en ciertos momentos, nos damos cuenta de ello: hablar todavía –esa supervivencia del habla, superhabla- es una manera de advertirnos de que hace mucho tiempo que ya no hablábamos.

Maurice Blanchot.

El hacer un análisis que nos permita encontrar la relación que hay entre la retórica y la dialéctica se ve afectado por la interacción que hay entre ellas y su relación con la filosofía y *paideia* platónica. En ese análisis consideramos que la función de la retórica y la dialéctica guarda en sí la misma importancia que la narración poética y mítica. Así es como suponemos que retórica y dialéctica se contraponen de la misma manera que los hombres que representan a cada una; el retórico-sofista y el filósofo. Al poner en el *ágon* a sofistas y retóricos frente a los filósofos dialécticos; a Platón, el elemento que determina quién sale victorioso de dicho enfrentamiento es nada menos que la categoría propia de la filosofía griega y que modula actividades, prácticas, acciones y la posibilidad de llegar a ella, a saber; la verdad; *alétheia*. La categoría filosófica de verdad es la que determinará quien merece el título de sabio. De esta forma es como la discusión que establece Platón no es solamente con los “mercenarios del saber”, sino también con los poetas. Dicho enfrentamiento más o menos encarnizado en contra de la *paideia* homérica queda claro en el libro III, IV y X de la *República*. No obstante, Homero –entre otros poetas- ya había sido atacado por Heráclito.<sup>78</sup>

La *Ilíada* y la *Odisea* fueron las obras épicas que tuvieron la función de educar, de formar a los griegos durante los periodos conocidos como Grecia arcaica y Grecia Clásica. Es hasta el helenismo, el neoplatonismo y la época romana que la *paideia* da un giro completo. En esa línea de *paideia* homérica se inscriben

---

<sup>78</sup> “La mucha erudición (*polimathía*) no enseña a tener inteligencia; pues se lo habría enseñado a Hesíodo y Pitágoras y aun a Jenófanes y Hecateo”. Fragmento 40. “A Homero lo declaró digno de ser expulsado de los certámenes, y apeleado, y a Arquíloco”. Fragmento 42.



*Los trabajos y los Días* y la *Teogonía* de Hesíodo.<sup>79</sup> Es decir, la poesía era el vehículo para llegar al ideal de hombre griego en el que se veía realizada la *kalokagathía*, un ideal de belleza y prestancia corporal y una bondad inherente al Ethos del hombre. Hay que tener presente que en este ambiente de *kalokagathía*,<sup>80</sup> los ritos religiosos constituyen en sí mismos lo más significativo de los griegos -esto es manifiesto incluso en las famosas reuniones olímpicas de las que Píndaro tanto escribirá-.<sup>81</sup> El carácter de lo religioso se ve cruzado por la verdad, por la *alétheia*. “La verdad no es, pues, inteligible fuera de un sistema de representaciones religiosas: no hay *alétheia* sin relación complementaria con *lethé*, sin las musas, la memoria, la justicia”.<sup>82</sup> Hasta aquí la *alétheia* constituye el elemento regulador y que llena de sentido unas prácticas jurídico-religiosas, las cuales tienen una relación horizontal constante. Platón no se enfrenta solamente contra los poetas –en especial Homero y Hesíodo- en la *República*, sino en una parte considerable del *Fedro*, aunque sin mencionar propiamente el nombre de los poetas referidos. Sin embargo Platón ve un riesgo en ellos. “Una vez articulada, la palabra se convierte en potencia, fuerza, acción. Si el mundo divino es en donde, por excelencia, jamás una decisión es tomada en vano, en donde ninguna palabra es gratuita, en el mundo poético no goza de una menor eficacia”.<sup>83</sup> Si ninguna palabra es gratuita, ya sea para enseñarla o bien en el momento de ser articulada –por ejemplo un orador político o un sacerdote-, es porque lleva en sí la eficacia de devenir en acción y crear, mantener, perdurar, perpetuar un conjunto de creencias más o menos generalizadas en el imaginario común de una comunidad, como es el caso de la *pólis*. Por eso la palabra, el *lógos*, no debe estar en los poetas, oradores, retóricos o sofistas. “La palabra mágica religiosa desborda al hombre por doquiera: es el atributo, el privilegio de una función

---

<sup>79</sup> Si bien el ideal de hombre hesiódico se separa totalmente del homérico. Esto queda claro especialmente en *Los trabajos y los días*, ya que en la descripción del ateniense campesino hay una gran diferencia respecto al héroe homérico.

<sup>80</sup> Véase. Paideia y el ideal de hombre homérico. En Marrou, Henri-Irenée. *Historia de la Educación en la antigüedad*.

<sup>81</sup> Cfr. Vernant, Jean-Pierre. *Mito y Religión en la Grecia antigua. La muerte en los ojos*.

<sup>82</sup> Detienne, Marcel. *Los maestros de verdad en la Grecia arcaica*. p. 103. La *alétheia* no solo es importante dentro del campo religioso, sino que también es indispensable para entender las prácticas jurídicas. Véase al respecto Foucault, Michel. *La verdad y las formas jurídicas*.

<sup>83</sup> Detienne, Marcel. *Op. Cit.* p.106.

social”.<sup>84</sup> No todos tienen derecho a la palabra y al poder que esta confiere.<sup>85</sup> En el acto mismo de hablar, de pronunciar unas palabras articuladas entre ellas mismas de manera más o menos coherente es una parte fundamental para que exista lo que se puede nombrar una *logocracia*. Aspecto que guarda una relación con el apartado del capítulo I sobre el mito. En este caso hay una amenaza en la persona que profiere un discurso, ya que el *lógos* tiene un poder en sí mismo, el poder de modificar conductas. Vemos así que, como en el apartado sobre el mito, la exposición de un argumento conlleva actos, como puede ser, en un principio, el cambio de opinión repentino hasta el cambio observable en la conducta.

Así, palabra (*lógos*) y *alétheia* deben ir juntas para que el hablar y el actuar, es decir, las palabras y los actos puedan ser llamados justos, como lo propone Platón insistentemente en la *República*.<sup>86</sup> De esta forma es como *alétheia* se transforma en una categoría filosófica pero sin dejar de ser sumamente relevante en el campo religioso y el jurídico.

Alétheia es un testigo capital de la transformación del pensamiento mítico en un pensamiento racional. Potencia religiosa y concepto filosófico, alétheia señala entre el pensamiento religioso y el pensamiento filosófico tanto determinadas afinidades esenciales como una ruptura radical. Las afinidades se sitúan en un doble nivel: el de los tipos de hombre y el de los marcos de pensamiento. Del rey de justicia al filósofo más abstracto, la “Verdad” ha seguido siendo el privilegio de determinados tipos de hombre.<sup>87</sup>

La verdad es el punto nodal entre las prácticas religiosas y el objetivo de hombres privilegiados que por su capacidad acceden a la verdad, a ese concepto mediador entre lo inestable y lo permanente e igual a sí mismo; el Ser. Es más fácil percatarse de que los griegos consideran al ejercicio

---

<sup>84</sup> *Ibid.* p. 112.

<sup>85</sup> A pesar de la isegoría y la isonomía y dentro de éstas la parresía. Derechos incluidos en la democracia griega por Clístenes. Sobre las reformas a la organización política de Clístenes véase Espacio y organización política en la Grecia Antigua. En Vernant, Jean-Pierre. *Mito y pensamiento en la Grecia antigua*. Ariel.

<sup>86</sup> De hecho, el hombre que cumple con esto es quien puede ser llamado un buen orador para Quintiliano, cabe decir que para éste era Cicerón. Cfr. Quintiliano, Marco Fabio. *Sobre la enseñanza de la oratoria I-III*.

<sup>87</sup> Detienne, Marcel. *Op. Cit.* p. 209.

(*askesis*), prácticas y técnicas de un grupo seleccionado y unitario como los que están en vías de llegar al Ser.

La verdad como instrumento y como vehículo para la contemplación filosófica en Platón, no sólo tiene esa gran finalidad, sino que también constituye el medio para ejercer un poder social y ser parte de un grupo que tiene la posibilidad de actuar por poder decir la verdad, aunque no se hable desde la verdad misma, es decir, un falso hablar que estaría en contra de la parresía, de un hablar franco. “Si la verdad en las obras de justicia puede traducirse esencialmente mediante unos actos y gestos rituales, muy a menudo califica, en los diversos planos en los que queda atestiguada, un determinado tipo de la palabra, pronunciado en determinadas condiciones, por un personaje investido de funciones precisas”.<sup>88</sup> Pero si el que pronuncia un discurso lo hace desde cierta posición ya sea económica, política, hereditaria, etc., lo hará solamente con la finalidad puesta en el lugar del que habla, ya que dicho lugar es el que le permite precisamente que hable. ¿Qué sucede con los hombres que por no poseer un lugar seguro en el cual desplazarse y en el cual construir, se ven reducidos arbitrariamente a callar, en todo caso a no preguntar –una imposibilidad para el diálogo vivo-, impidiendo esto una parte esencial de la *paideia* platónica? No es decir que los sofistas y retóricos reduzcan al silencio. Se trata en todo caso de hacer notar que si bien las prácticas jurídico-religiosas son necesarias para la vida en común y hasta cierto punto armoniosa, deben existir los individuos que sí tengan como finalidad una vida teórica, entregada a la contemplación y a la visión de lo más excelso de uno, que es el parentesco del hombre con Dios. Estos hombres que pueden acercarse a la contemplación del Ser no están cumpliendo solamente con una función social, sino también política. En suma, la confrontación de Platón con los sofistas, oradores, retóricos y poetas, reposa en un posición crítica y vigilante que Platón prevé sobre quienes usan la palabra, quienes se sirven del *lógos* para “hablar” o “transmitir” la verdad, la *alétheia* sin conocerla o bien sin hablar de ella a través de ella. La amenaza está en que un orador, como un político o un sacerdote, etc., hacen uso del *lógos* ya no para transmitir verdades, sino para la conducción de conductas del resto de los hombres, y esto ya es *politeia*.

---

<sup>88</sup> *Ibid.* p. 103.

## II. II Retórica y persuasión en la sofística y Platón.

Pareciera que Platón quiere que su lector reconozca y admita que el sofista es dañino a la *pólis*, a la *paideia* e incluso a la *politeia*. El sofista es la visión negativa del filósofo, es su otro malo.

“La práctica real de quienes se llamaron y a quienes se llamó “sofistas” sirve para designar en filosofía una de las modalidades posibles del no filosofar”.<sup>89</sup> Es decir, el sofista será atacado no solamente como educador y por su *paideia*, en el caso del *Protágoras*, sino también como un personaje que interfiere con el desarrollo de la *pólis*, téngase presente que Protágoras es un pensador que en filosofía incluye el relativismo –en cierta medida también Gorgias-, y también en política con la constitución democrática que hizo para Turios por encargo de Pericles. Parece que Platón rechaza todo lo llevado a cabo por Protágoras –ya sea lo educativo, filosófico o político-, si bien le reconoce en el diálogo homónimo y aun en otros, por ejemplo en *Menón*:

Protágoras fue sofista de extraordinaria cultura y orador elocuente entre los primeros inventores del arte retórico; fue contemporáneo del físico Demócrito, su compatriota, el cual influyó en su doctrina. De Protágoras se dice que había pactado con su discípulo Evatlo unos honorarios exagerados, pero con una condición arriesgada...<sup>90</sup>

Protágoras, como el padre de la sofística, disfrutó de mucha fama en vida y aun muerto siguió siendo una referencia para los rétores, oradores y sofistas. No obstante estas capacidades, parece que el sofista quería en realidad una acumulación de dinero en forma excesiva a través de sus enseñanzas, y Platón, como buen aristócrata pone muy por debajo de su ideal educativo que la *areté* griega se pueda enseñar o no y que se cobre por “enseñarla”, tema propio de los diálogos de juventud, principalmente *Protágoras* y *Menón*, en este último dice Sócrates:

Yo sé que un hombre, Protágoras, ha ganado él solo con esta ciencia más dinero que Fidias, cuyas hermosas obras son tan célebres, y que otros diez

---

<sup>89</sup> Cassin, Barbara. *El efecto sofístico*. p. 14.

<sup>90</sup> Platón. *Menón*. 91 d y 91 e.

escultores más [...] pero Protágoras, durante más de cuarenta años, sin que nadie en toda Grecia se diera cuenta, corrompía a sus alumnos y los dejaba peor de lo que los había recibido. Pues creo que murió con cerca de setenta años y ejerció la enseñanza durante cuarenta. Y en todo este tiempo, hasta hoy, su fama no ha decaído.<sup>91</sup>

El sofista es así el que corrompe a la juventud y ya no es Sócrates como se afirmaban los detractores de este último en la *Apología*. El filósofo es el que debe hablar, debe hablar porque su hablar no se contrapone con sus intereses propios y pone al interlocutor, a cualquier joven –incluso Alcibíades– en camino a la contemplación, resultado ésta de una *paideia* en específico, *paideia* que Platón va perfilando desde el *Fedro*, pero que se verá verdaderamente planteada y constituida en la *República*. Como venimos argumentando, el hablar confiere un poder, un prestigio, ejercer cierto poder, hablar desde un lugar seguro y poder, en definitiva, crear privilegios únicos. Quienes hablen deben ser los que saben, aunque sea en un principio los que no saben, es decir, el primer paso para ponerse en camino al conocimiento de sí es desmentirse de una falsa idea sobre uno mismo a partir de lo que uno hace o practica. Al ser permisible que sólo unos hombres sean quienes pueden ejercer el poder por poder pronunciar la palabra, se está excluyendo de manera paralela a toda una mayoría que, sin duda, su silencio debió incomodar. El hacer más fuerte al argumento débil y débil al argumento fuerte puede desembocar en dicha exclusión y ejercicio del poder.

Protágoras pasa como el autor de convertir argumentos débiles en argumentos fuertes, habiendo en esto una fuerte influencia del movimiento –devenir– y del relativismo. La finalidad de hacer un argumento débil o fuerte tiene consecuencias, antes que pedagógicas; jurídicas. Protágoras, como los demás sofistas, no se percata que una vez articuladas las palabras y con una intención por parte del emisor, es decir, del orador, del retórico, del sofista, llevan en sí la potencialidad de convertirse en actos, ¿qué podría distanciar a la palabra del acto? El peso está del lado de lo que se dice, y en que éste decir se verá traducido en un cómo y en un qué; un qué se hace. Protágoras presume de

---

<sup>91</sup> Platón. *Hippias mayor*. 282 d-e.

enseñar la virtud, o en todo caso, promete que el joven que esté a su lado mejorará conforme el paso del tiempo.<sup>92</sup>

A esta visión se opone Platón como Píndaro (los dos aristócratas), oponen la verdad (decir la verdad, pronunciarla) a enseñarla, Platón ataca en esto a los sofistas, poetas, magos, hechiceros, brujos, etc. Por un lado creer que se puede enseñar la virtud, en seguida creer que se es poseedor de dicha facultad y, finalmente, el alto precio por algo que se cree saber y no se sabe. Aunado a esto, el sofista no se percata de que su palabra, así como la del orador, el rey, el sacerdote, etc., lleva la potencialidad y la eficacia de ser actos, una palabra en acto y realizadora.

Al tipo de palabra “realizadora”, se oponen “las palabras sin realización”, desprovistas de eficacia. Pero en este plano del pensamiento, las palabras “sin realización” no son del dominio del profano; constituyen en la provincia de lo mágico-religioso un enclave, el de lo “vano”, el de lo “inútil”. Al poeta por derecho divino, al que dice la verdad, Píndaro opone con desprecio a “aquellos que no conocen sino por haber aprendido”, semejantes a los cuervos con su lenguaje inagotable, “graznan en vano”.<sup>93</sup>

Aquellos que no conocen sino por haber aprendido, se asemejan a hablar porque se tiene boca, es decir, un hablar que es inútil, y es inútil porque no es benéfico, ni para el que pronuncia la palabra, ni para el que la aprende –ya que en realidad estaría repitiendo errores- y, principalmente, para la *pólis*. Este aspecto es relevante ya que Platón en su ideal de hombre está el ver por el bien de todos sus conciudadanos, no hay un interés sino el de gobernar bien, y gobernar bien es gobernar en la justicia, ser uno justo. Quien hace las reglas del lenguaje, es más, quien crea el lenguaje en cualquiera de sus manifestaciones, ya sea como lenguaje articulado, simbólico, no verbal, pictórico, etc., es quien realmente crea conductas y en ese sentido de creador de conductas por ser creador de lenguaje, se hace de manera implícita obra política.<sup>94</sup> El que posee la capacidad de creación y dominio del lenguaje es

---

<sup>92</sup> Platón. *Protágoras*. 318 a-b. Algo similar sucede en *El Banquete* cuando Agatón cree que por estar sentado junto a Sócrates de alguna manera el saber se le transmitirá por mero contacto.

<sup>93</sup> Detienne, Marcel. *Op. Cit.* p. 117.

<sup>94</sup> En el siglo XX Pierre Legendre analiza dicho dominio del lenguaje y las consecuencias de su mal uso en el texto y en el habla misma, así como las consecuencias educativas. Dice al

quien posee realmente el poder. Resumiendo, salvo algunas excepciones, la posición de que hay un saber, que es el del lenguaje que pone en vías de conducir conductas, está en los sofistas, retóricos y oradores. En realidad Platón es un buen sofista, como también es un buen poeta, solo que lo que lo distancia de estos últimos es la finalidad con la que hace lo que lleva a cabo.

## II. III La retórica frente a la dialéctica.

Si bien Platón rechaza y desprestigia a los sofistas, es indudable que de alguna manera los sofistas prepararon el campo en el que Platón iba a producir toda su obra, los sofistas le eran necesarios a Platón; “el discurso filosófico no se opone total y enteramente al discurso retórico. El discurso filosófico, desde luego, está destinado a decir la verdad. Pero no puede decirla sin cierta cantidad de adornos”.<sup>95</sup> Las referencias a los sofistas son constantes -si bien para atacarlos o ridiculizarlos-. Lo cual demuestra la gran influencia que tuvieron estos en el siglo V a. C. Barbara Cassin define a la sofística de la siguiente forma:

La sofística es el movimiento de pensamiento que, en la aurora presocrática de la filosofía, sedujo y escandalizó a toda Grecia. Hegel califica a los primeros sofistas, en la Atenas de Pericles, de “maestros de 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, tal cual lo hacen las hetairas con sus encantos. Son, al mismo tiempo, hombres de poder que saben cómo persuadir a los jueces, volcar la opinión de una asamblea, llevar a buen puerto una embajada, dar sus leyes a una nueva ciudad, instruir en la democracia; en síntesis, hacer obra política.<sup>96</sup>

---

respecto: “El adolescente aprende que el veda, la Torá, la Referencia no dependen de su buena voluntad; experimenta que otros le han abierto el camino del saber; comprende que leer y escribir suponen someterse a la Ley. Cada civilización produce su estilo de educación para separarse de sí”. Legendre, Pierre. *La fábrica del hombre occidental. Seguido de El hombre homicida*.

<sup>95</sup> Foucault, Michel. *La Hermenéutica del sujeto*. p. 333.

<sup>96</sup> Cassin. Barbara. *Op. Cit.* p. 12.

En *Protágoras* de Platón, es el mismo Protágoras quien, una vez dicho el mito de Prometeo y a través de él, propone que la *areté politiké*, la virtud política, que es la verdadera virtud, es la participación de *todos* los hombres en la *pólis*. Para acceder a esta virtud política, Protágoras tiene que recurrir a la persuasión, a la *peithó*, que es el elemento sustancial para hacer obra política y, en suma, participar de la *areté politiké*.

Pero como elemento primario para que se dé y “funcione” plenamente la *peithó*, tiene que ir acompañada de gestos, de una posición física-corporal, de los tonos de voz, es decir, de otro(s) lenguaje(s) que no es el articulado. Su finalidad va mezclada con la gesticulación, la edad del orador, su función dentro de la *pólis*, su posición corporal, etc.

El *lógos* sofístico es un *lógos* que su verdadera finalidad no se ve, no lleva en sí la potencialidad de poder contemplar algo después o contemplarse en sí, aunque esto sólo es válido para los platónicos. Para los sofistas y algunos filósofos todo ese argumento carece de sentido.<sup>97</sup>

Ahora bien, acerca de la posición física de Sócrates frente a sus interlocutores, probablemente con Fedro y Protágoras sea preciso decir que “El lenguaje verbal se entrelaza con el lenguaje gestual en todo momento”.<sup>98</sup> Así en *Fedro*, cuando Sócrates pronuncia sus discursos con la cabeza cubierta y con la cabeza descubierta, su *arrebato de elocuencia* tuvo necesariamente que ir acompañado de un lenguaje gestual, lo mismo pasaría con sus interlocutores. Piénsese en el *Menón*, cuando Menón se queda como adormecido por el juego dialéctico socrático. En *Fedro* constantemente nos encontramos con los actos irónicos socráticos, por ejemplo:

Sóc.- Genial, sin duda, compañero; tanto que no salgo de mi asombro. Y has sido tú la causa de lo que he sentido, Fedro al mirarte. En plena lectura, me parecías como encendido. Y, pensando que tú sabes más que yo de todo esto, te he seguido y, al seguirte, he entrado en delirio contigo, ¡oh tú, cabeza inspirada!

---

<sup>97</sup> Así, por ejemplo para Gilles Deleuze. Véase al respecto Zourabichvili, François. *Deleuze. Una filosofía del acontecimiento*. Amorrortu Editores.

<sup>98</sup> Detienne, Marcel. *Op. Cit.* p. 104.



En el momento en que un orador o un retórico comienzan a leer, en ese momento también comienzan a actuar, por ejemplo, en el caso de Fedro, no sabe sobre lo que está leyendo, no sabe el contenido ni la forma de un discurso verdadero, o de un discurso erótico, en parte debido a que en realidad es un discurso de Lisias –digamos que toma prestada la palabra, el *lógos*-, otro famoso sofista. Esto demuestra la falsedad de poder enseñar, o la dificultad de que haya verdaderamente una transmisión de saber de una persona sobre otra por contacto físico. Para los que escuchan a un orador o a un sofista, hay más posibilidades de que caigan en sus trampas, en sus artimañas y terminen o bien inclinándose a un partido más que a otro, o bien por pagar altas cantidades de dinero por supuestas enseñanzas. De nuevo es decir que las palabras cargadas de eficacia, se convierten o se ven reflejadas en actos.

Y en esta línea de interpretación el riesgo lo ve Platón en la realización de la palabra en acto por su causa y efecto socio religioso. “La palabra mágico-religiosa es, en primer lugar, eficaz [...] La palabra provista de eficacia no está separada de su realización: de entrada es realidad, realización, acción”.<sup>99</sup> El lenguaje puede así ser usado para fines contrarios, es decir, para manipular un grupo de personas (como en la democracia y la demagogia) o bien para lograr que una persona se dé cuenta de su ignorancia y por esto quiera mejorar, quiera conocerse a sí mismo.

Es llegado a este punto en el que Sócrates opone la dialéctica a la retórica, opone la discusión de lo que permanece frente a lo mutable. El helenista E. Dupréel menciona al respecto: “Al arte de discutir superior y eficaz, que se opone a la vana rutina de los retóricos, el Sócrates del *Fedro* lo llama *dialéctica*. Después de que Sócrates ha formulado las dos operaciones del método dialéctico, analiza los elementos y la definición, dice:

Y de esto es de lo que soy amante, Fedro, de las divisiones y de las uniones<sup>100</sup>, que me hacen capaz de hablar y de pensar. Y si creo que hay

---

<sup>99</sup> *Ibíd.* p. 111.

<sup>100</sup> Método que ya perfila lo que se expondrá ampliamente con el método de la *diairesis* (división) en el *Sofista* y *El político* y a través del cual Platón llega a afirmar que el hombre es un animal bípedo implume. “Así, pues, afirmo que, en este caso, hay que dividir (*diairesis*) inmediatamente el género pedestre en bípedo frente al cuadrúpedo y, al observar que el humano todavía coincide únicamente con el alado, cortar de nuevo el rebaño bípedo entre el

algún otro que tenga como un poder natural de ver lo uno y lo múltiple, lo persigo yendo tras sus huellas como tras las de un dios. Por cierto que aquellos que son capaces de hacer esto –sabe Dios si acierto con el nombre- les llamo, por lo pronto, dialécticos.

En su respuesta, Fedro acuerda que el verdadero nombre de esta ciencia es el de dialéctica.<sup>101</sup> La dialéctica así consiste en una capacidad de dividir y unir, así como poder contemplar lo Uno y lo múltiple y que esto obligue a hablar y a pensar. Claro está que no es un hablar por hablar ni un pensar por pensar, es decir, en el hablar va implícito el actuar ético y el pensar para llegar a la contemplación del bien, como queda expuesto en el *Fedro* a través del mito del auriga, en el que se debe llegar a comer del pasto de la verdad. Si hablar y pensar no son acciones que se hacen por hacer, por una supuesta capacidad natural para llevarlas a cabo, es porque para hacer un buen uso de ellas se requiere de una formación “propedéutica”, es decir que la *paideia* tiene una relación intrínseca con hablar y pensar correctamente. Los hombres se educan para obrar y hablar no sólo ya correctamente, sino para pensar y decir la verdad.

Aquí es donde se entrelaza hablar, actuar y pensar. Y todo teniendo como única base la justicia como dirá Platón en la *República*. Esta triada pensar, hablar, actuar, es la triada que Michel Foucault rescata como aspecto esencial de la *parresía*. El *parresíastés* es quien debe hablar porque su hablar es un acto pensado, se habla sobre los objetos del pensamiento y, finalmente, actúa conforme a ellos. Ahora bien, lo que debe ocupar los pensamientos del *parresíastés* para que pueda ser llamado como tal, es la Verdad. Se piensa en lo verdadero; se habla sobre lo verdadero y se actúa sobre el campo de la verdad. Esto es comer del pasto de la verdad del *Fedro*.

En esta diferencia entre decir la verdad y actuar conforme a ella, *alétheia* se vuelve el punto clave y nodal para una mejor explicación de modos de vida, aspecto que Platón no deja de lado, incluso en los diálogos llamados apócrifos.

---

implume y el que tiene plumas”. Platón. *El político*. 266 e. Esta definición del hombre como animal bípedo implume fue objeto de burla de Diógenes el cínico: “Al definir Platón, “el hombre es un animal bípedo sin plumas”, y habiendo sido alabado por ello, desplumando un gallo lo llevó a la escuela y dijo: éste es el hombre de Platón. Por lo cual, se añadió a la definición: y de uñas planas”. Diógenes Laercio. *Vida de los filósofos más ilustres*. VI, 40.

<sup>101</sup> Platón. *Fedro*. 266 c. Dupréel, Eugene. *Les sophistes*. p. 260. La traducción es mía.

De manera contraria, ni el retórico ni el sofista participan de lo que para Platón posibilita un actuar para asimilarse a Dios. En el *Teeteto* está expuesto en estos términos: “El fin último y supremo de la vida humana es la asimilación a Dios, esta semejanza consiste en hacerse uno justo y santo en la claridad del espíritu”.<sup>102</sup> Este último aspecto es en el que los sofistas no participan. Al respecto Barbara Cassin nos dice sobre los sofistas:

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: ni tiene en vista la sabiduría y la virtud, ni para el individuo ni para la ciudad, sino el poder personal y el dinero.<sup>103</sup>

Así es como el sofista queda relegado y excluido de la filosofía platónica, ya que se opone totalmente a la figura que él propone, que no es otra sino la del dialéctico-filósofo. Las consecuencias de dicha propuesta platónica llegan hasta la inmortalidad del alma y de su paso de ésta por la tierra, quedando de nuevo entrelazado el hablar, el pensar y el actuar conforme a la justicia. Aquí el sofista es de nuevo relegado hasta lo más bajo. Citamos todo el párrafo por considerarlo de suma importancia para ilustrar las consecuencias de un modo de vida que no es el descrito ni el aceptado por Platón y con él toda una tradición occidental:<sup>104</sup>

Entonces es de ley que tal alma no se implante en ninguna naturaleza animal, en la primera generación, sino que sea la que más ha visto la que llegue a los genes de un varón que habrá de ser amigo del saber (filósofo), de la belleza o de las musas tal vez, y del amor; la segunda, que sea para un rey nacido de leyes o un guerrero y hombre de gobierno; la tercera, para

---

<sup>102</sup> Platón. *Teeteto*. 176 b.

<sup>103</sup> Cassin. Barbara. *Op. Cit.* p. 14.

<sup>104</sup> Aunque el neoplatonismo retoma en su esencia el platonismo, es el cristianismo quien lo va a atacar a la par que retoma cuestiones platónicas, una sobre la inmortalidad del alma y su posibilidad de habitar nuevamente este mundo, si bien con una forma distinta, en armonía con el estilo de vida que se haya llevado anteriormente. Cfr. Jaeger, Werner. *Cristianismo primitivo y paideia*. Incluso se ve puede apreciar algo parecido en el renacimiento italiano, especialmente entre los platónicos Mirandola, Giovanni. *Discurso sobre la dignidad del hombre*. Y Ficino, Marcilio. *Comentarios al Banquete de Platón*.

un político o un administrador o un hombre de negocios; la cuarta, para alguien a quien le va el esfuerzo corporal, para un gimnasta, la quinta habrá de ser para una vida dedicada al arte adivinatorio o a los ritos de iniciación; con la sexta se acoplará a un poeta, uno de éstos a quienes les da por la imitación; sea la séptima para un artesano o un campesino; la octava, para un sofista o un demagogo, y para un tirano la novena.<sup>105</sup>

El sofista está por debajo de los artesanos y los campesinos. El motivo es haber llevado una vida que a pesar de presumir y pretender haber estado con la verdad, con *alétheia*, podemos decir que estuvo más cerca de *lethé*, del olvido, y el olvido es lo que más se aleja de la reminiscencia platónica.

Hay una enorme diferencia entre decir la verdad (*alétheia légein*) y obrar en la verdad (*praxidikeo*)<sup>106</sup>. Las dos nos acercan más a la *parresía* y a Platón en *La República*. En la dialéctica se actúa desde la verdad y se enuncia la verdad. “Con el mismo título que *alétheia*, la justicia es una modalidad de la palabra mágico-religiosa, ya que la *diké* también realiza. En el campo de la justicia, la *alétheia* es naturalmente inseparable de la *diké*”.<sup>107</sup> La filosofía es ser amigo de la sabiduría, no creer poseerla. Así, ¿Sabio o sofista? Es decir, ¿amigo de la verdad o amigo de la opinión? Esta oposición está en realidad presente en la mayoría de los diálogos, aunque en *El sofista* nos encontramos a un Platón que coloca al sofista como un imitador del sabio. El sabio sería realmente el filósofo, como sucede en Platón y Aristóteles.

Extr.- ¿cómo podríamos caracterizar al que hace largos discursos? ¿Cómo político o como orador popular?

Teet.- Como orador popular.

Extr.- ¿Y cómo llamaremos al otro? ¿Sabio o sofista?

Teet.- Sabio es imposible, pues sostuvimos que no sabe nada. Como es un imitador del sabio, es evidente que tomará un nombre semejante al de éste,

---

<sup>105</sup> Platón. *Fedro*. 248 d-e.

<sup>106</sup> Praxidikeo; obrar en la verdad. La palabra está compuesta etimológicamente por praxis que es acción y diké; justicia. El verbo está conjugado en la primera persona del singular en indicativo: actúo justamente. La interpretación es que quien actúa justamente actúa conforme a la verdad, ya sea jurídica o religiosa –consideramos que no se trata de la misma verdad-. Verdad y justicia se anudan en el actuar, en uno mismo y con la *pólis*.

<sup>107</sup> Detienne, Marcel. *Op. Cit.* p. 113.

y ya casi he comprendido que es necesario afirmar que él es, en verdad, absoluta y realmente, un sofista.<sup>108</sup>

Para Platón el sofista no sabe nada, el sofista es una imitación del verdadero sabio, del filósofo. ¿No es probable que este modelo de imitador de sabio sea lo que haya permeado hasta la actualidad en los gobernadores democráticos? ¿Presumir de conocimiento, cuando en realidad sólo se cree saber sin saber nada? Si es así, la vigencia de Platón es permanente. Si epistemológicamente la sociedad moderna está acostumbrada a un binarismo absoluto (negro-blanco, alto-bajo, bueno-malo, bien-mal), lo mismo sucede con la *filía* por la opinión. La opinión es mutable y principalmente, se da por convencionalismo, es decir, con miras a un fin propio y no un bien general.

A través de una epistemología concreta, en este caso la platónica, se establece en el alma todo un aparato de pensamiento, una forma de actuar que no es posible cuestionar. Platón considera que el fin último es el conocimiento de las Ideas en sí. Platón estaría en contra de los sofistas aunque él mismo establece un tipo de gobierno que excluye sobremanera, que institucionaliza la exclusión, en el sentido, precisamente, epistemológico. De manera complementaria, al fundar una sociedad en ciertas ideas que nos preceden y que preceden la existencia misma, es decir, en una epistemología distinta a las anteriores, se quiere legitimar dicho gobierno por el conocimiento, por ejercer un conocimiento. Protágoras ya había dicho que de los dioses no podía saber si eran o no, por la brevedad de la vida y lo oscuro del asunto mismo. Platón no está de acuerdo en este agnosticismo, que lleva una postura epistémica contraria a la platónica, a la “correcta”. Esto nos obliga a volver al tema de la persuasión, ya que, ¿cómo *persuadir* a los demás de que lo propuesto por uno es *lo real*? Platón usa la persuasión como los sofistas, aunque con una finalidad distinta –de nuevo-.

No toda oratoria ni toda retórica por usar y participar de la *peithó* es en sí misma “mala”. Un tipo de *peithó* es para la violencia y la otra para el buen gobierno, una es benéfica y otra maléfica dependiendo de la justicia propia del

---

<sup>108</sup> Platón. *Sofista*. 268 b- c.

*phylax*, para el caso de la *República* en particular, y de todo hombre en general. ¿Qué es pues *peithó*?

¿Qué es pues, la retórica? En el pensamiento mítico *peithó* es una divinidad toda poderosa, tanto respecto a los dioses como respecto a los hombres; solo la Muerte puede resistirse a ella. *Peithó* dispone de “sortilegios” de palabras de miel, tiene el poder de encantar; da a las palabras su mágica dulzura, reside en los labios del orador (así como de los sofistas, rétores y filósofos). *Peithó* corresponde, en el panteón griego, *al poder que la palabra ejerce sobre el otro*, traduce en el plano mítico el encanto de la voz, la seducción, la magia de las palabras.<sup>109</sup>

La *peithó* mala es inseparable de las “palabras acariciadoras” (*aimulioi lógoi*), que constituyen los instrumentos del engaño, de la ilusión, las trampas de *apaté*.<sup>110</sup>

En suma, podemos decir que “aún en la búsqueda racional, tanto de la filosofía como de la sofística, se desarrolla en un marco definido por el pensamiento religioso”.<sup>111</sup> Y que en Platón, los sofistas, los retóricos, los demagogos, e incluso los poetas, no contribuyen desde su propia filosofía a la elevación del hombre a lo más divino que hay en él, que es la asimilación a Dios, y que como aspecto principal está el hablar y el pensar (dialéctica) en la justicia y obrar conforme a esas dos acciones y no en vistas de un enriquecimiento ilícito o bien para obtener beneficios propios frente a los de la *pólis* entera. La *paideia* del *phylax* es el vehículo para un modo de vida, que debe ser el justo, correcto y virtuoso.

## II. IV Vínculos entre magia, retórica y *paideia*.

¿Cuál es entonces el tipo de gobierno ideal? El sofista es el ideal político en todos los tipos de gobierno, menos para el que Platón mismo propone. Los

---

<sup>109</sup> Detienne, Marcel. *Op. Cit.* p. 116. El subrayado es mío.

<sup>110</sup> *Apaté*: ilusión, engaño, artificio, pasatiempo, placer. *Apatao*: dar ilusión. *Proexapatao*: dar completa ilusión en un primer momento. En Barbara, Cassin. *Op. Cit.* p. 358.

<sup>111</sup> Detienne, Marcel. *Op. Cit.* p. 210.

sofistas son grandísimos imitadores y hechiceros.<sup>112</sup> Platón establece conexiones entre el arte del sofista y prácticas de magia y hechicería. Así vemos que el ejercer un poder en diferentes tipos de gobierno conlleva un actuar mágico, imaginario, conlleva a acciones y ritos que son contemplados por los gobernados pero que en algunas ocasiones sí son conscientes por quienes los hacen. Ya Píndaro decía que su talento discursivo-poético consistía en que hubo una ocasión en la que dormido bajo un árbol, cayó miel de un panal que colgaba en dicho árbol sobre sus labios. Con esa analogía explica cómo es que seduce al otro o a los otros. Las prácticas de magia negra y brujería ya son comunes en Ática desde el siglo VIII a.C. En Platón encontramos las siguientes referencias en las que algunos magos creían modificar incluso las opiniones de los Dioses –y si creían modificar la conducta de los dioses, ¿por qué no habrían de modificar bajo formulas parecidas la de los hombres?–:

Los sacerdotes mendicantes y los adivinos llaman a la puerta de los ricos, y les persuaden de que han recibido de los dioses el poder de reparar, mediante sacrificios y encantamientos que realizan entre regocijos y fiestas, los crímenes que un hombre o sus antepasados hayan podido cometer; y que si quieren dañar a un enemigo, sea bueno o malo, con poco gasto se lo harán los mismos sacerdotes, por medio de evocaciones y vínculos mágicos, ya que, según aseguran, pueden persuadir a los dioses de ponerse a su servicio. Y en todos sus discursos aducen el testimonio de los poetas, algunos de los cuales abren fácil camino a la maldad.<sup>113</sup>

Platón en las *Leyes* vuelve a insistir sobre el mismo tema de la magia y brujería, como una práctica común en Grecia. Aduce lo siguiente:

No vale la pena intentar persuadir a hombres cuyas almas recelan unas de otras en estos temas, recomendarles a ciertas personas que, si alguna vez ven imágenes moldeadas en cera, ya sea sobre sus puertas, en los cruces de caminos o sobre las tumbas de sus padres, no den importancia a nada semejante, porque no tienen una convicción clara sobre todo esto. Las siguientes palabras, por tanto, sean prescriptas como ley sobre el envenenamiento y la brujería. Cuando alguien suministre un veneno para

---

<sup>112</sup> Platón. *El político*. 303 c.

<sup>113</sup> Platón. *República*. 364 c.

producir un daño no mortal a una persona o a su gente o para causar cualquier otro tipo de daño o un perjuicio mortal a su ganado o a sus enjambres, si resulta ser médico y se lo encuentra culpable de envenenamiento, debe ser castigado con la muerte, pero en caso de que sea un lego, el tribunal debe evaluar lo que debe sufrir o pagar. Si se considera que actuó de forma semejante al que produce daños con algún tipo de hechizos, embrujamientos, encantamiento o de medios propios de cualquier forma de magia, cuando se trate de un adivino o un augur, debe morir.<sup>114</sup>

La práctica de hechizos, rituales, maleficios, encantamientos, etc., puede terminar en ser condenado a muerte. Platón no duda en aplicar la pena de muerte para todo aquello que es maléfico y contrario al régimen por él establecido, y en las *Leyes* piensa en todo. Aquí es probable que sí se pueda hablar del parentesco al tipo de gobierno ideal platónico con algunos regímenes totalitarios, como el fascismo, ya que se pertenece completamente a él o no. Retomando el ejercicio de la magia en Grecia y su posible relación con la sofística, se conservan algunas *defixiones*<sup>115</sup> que expresan claramente el tipo de fórmulas mágicas que se llevaban a cabo en el Ática, citamos las siguientes:

- 1.- A Telónides hago una atadura mágica.<sup>116</sup>
- 2.- A Filónides, a Éucrito hago una atadura mágica.<sup>117</sup>
- 3.- A Menilo de Hales ato con un conjuro la lengua, y el alma.<sup>118</sup>
- 4.- A Mnesitides ato con un conjuro lengua, negocio, manos, el ánimo de Mnesitides.
- 5.- Envío una carta a los espíritus y a Perséfone, y les entrego a Tibítide, la hija de Querina, que me ha ofendido, a su marido y a los tres hijos de aquélla, dos

---

<sup>114</sup> Platón. *Leyes*. 933 b- e.

<sup>115</sup> Véase. *Textos Griegos de maleficio*. Edición de Amor López Jimeno. Todas la defixiones son de suma importancia por estar en su mayoría conjurando la lengua y el alma, las dos de principal reflexión para Platón en general y para este apartado en particular.

<sup>116</sup> Ática, Siglo III a.C.

<sup>117</sup> Ática, Siglo III a.C.

<sup>118</sup> Ática, siglo IV a.C. Esta *defixión* consta de 4 tablillas, escritas por la misma mano, dobladas y atravesadas por un mismo clavo.



niñas y un niño. Pánocrates, Mancias, Diofanto, Metágenes. Retenedor, Gea, retén a los púgiles Aristómaco, retén toda su fuerza. Evandria, la hija de Caricles. Perséfone, retén toda la fuerza de Aristócrates. Retened a todos estos, Hermes, Hades; espíritu, retén junto a ti a Galena, la hija de Policlea.<sup>119</sup>

6.- A Calias hago una atadura; así como esto está al revés, así a aquélla le salga todo del revés, tanto sus palabras como sus obras.

A Calias hago una atadura; así como esto está al revés, así a Calias le salga todo del revés: sus obras y sus palabras y sus manos y sus pies y sus rodillas y su alma.

A Pateco hago una atadura; así como esto está al revés, así a Pateco le salga todo del revés: las palabras, las obras, las manos, los pies y el alma.<sup>120</sup>

7.- (Maldigo) a Ninfis, y te la entrego a ti, soberano del Hades, para su eterna posesión, y a Core y a las Erinis, para que la destruyan por completo y éstas se la lleven lo más rápidamente posible, y para que las propias Erinis conduzcan a la mujerzuela bajo tierra.

(Maldigo) a Ninfis y te la entrego a ti, Hermes omnisacro, para que la conduzcas bajo tierra rápidamente. Recibe su sagrada ofrenda trigesimal y corre a encerrarla bajo tierra, y no permitas nunca más que surja entre los hombres otra Medusa.<sup>121</sup>

La magia, el ocultismo, tiene como finalidad el malestar de los otros, su perjuicio e incluso, como se ve en el último ejemplo, la muerte. Vemos que la práctica de la magia va acompañada de la retórica desde que las dos recurren a fórmulas con un lenguaje que no siempre queda claro del todo, el cual puede confundir, desesperar incluso, pero que sin lugar a dudas lleva su potencialidad de eficacia en la persuasión que ésta produce. Así es como consideramos que Platón se enfrenta contra los sofistas como hechiceros, magos, ilusionistas y en la misma dirección a los magos. Aquí están muy cerca sofistas, magos y poetas. Todos ellos se mueven sobre un terreno que es inestable e inseguro

---

<sup>119</sup> Ática, sur de Atenas, siglo IV a.C.

<sup>120</sup> Atenas. Decelea. Siglo V o IV a.C.

<sup>121</sup> Mesina. Siglo II-I a.C

porque es el terreno de un no-saber, un terreno de la ignorancia. Los sofistas son creadores de ilusiones, están inscritos en el terreno de lo *pseudo*; los magos creen hacer hechicería, embrujamientos, etc., por lo cual necesitan tener tránsito y cambio con los muertos y con los dioses. Pero, ¿por qué habrían de atender los dioses las demandas de alguien que pide el mal para otra u otras personas? ¿Son los dioses seres con una voluntad, deseo como la de los mortales? Es decir, creyendo que los dioses actúan como hombres, piden actos propios de los hombres. En esto no hay sino ignorancia basada en la creencia. Los poetas se encuentran en la misma condición que los sofistas y los magos, ya que ellos poseen un supuesto saber pero que no es propio de ellos, tampoco viene dado por alguna *paideia* en especial. El saber de los poetas no es tal, es inspiración divina. Lo que dicen y cantan es por una especie de posesión de la divinidad, así, lo que sale de ellos no es de ellos, no es una creación propia y meditada.<sup>122</sup> Su saber es un saber falso. ¿Cómo podrían los mortales, como seres finitos pensar de la misma forma en que piensan los dioses “perfectos” en su infinitud? Es decir, ¿puede la finitud pensar en la infinitud, o dicho de otra manera; a la infinitud? Ahora bien, ¿puede la infinitud pensar la finitud? Tratar de responder a esta pregunta sería completamente vicioso y circular, en realidad devendría en un escepticismo, ya que intentar responder es pretender pensar como piensan los dioses, incluso se le estaría otorgando *a priori* a los dioses la acción de pensar. Aquí Protágoras con su agnosticismo es más prudente que el resto de los sofistas, poetas y magos.<sup>123</sup> El ataque contra los sofistas, magos y poetas, se justifica en la idea que tenían éstos de poder imitar, modelar, formar o crear a semejanza de lo que es el principal atributo de los dioses, el atributo por excelencia, a saber: la inmortalidad. En Hesíodo tenemos que Zeus encarga a Hermes “formar, a imagen de las *diosas inmortales* un hermoso y agradable cuerpo virginal”.<sup>124</sup> El resultado es Pandora, que es a semejanza de una *parthenos*. El asemejarse a las diosas inmortales o a los dioses inmortales implica una tendencia a la inmortalidad. Es relevante este punto ya que

---

<sup>122</sup> Platón desarrolla este punto en el *lón* y en el libro III y IV de la *República*.

<sup>123</sup> De los dioses no podemos saber nada, ni si existen ni si no existen, porque no lo impide la brevedad de la vida y lo oscuro del asunto.

<sup>124</sup> Hesíodo. *Los trabajos y los días*. 62.

Hesíodo hace una teogonía, es decir, un rastreo de nacimiento y muerte, de crear y perecer, de ascendencia y descendencia del panteón griego. Ahora bien, lo inmortal carece de nacimiento y de muerte, por lo tanto es infinito. Pandora, a semejanza de las diosas inmortales debe participar de la inmortalidad y la infinitud con ella. Tema que ya está presente en Aquiles y su deseo de inmortalidad. Platón también quiere que haya una semejanza con los dioses, quiere que el hombre se asimile a Dios, pero decir Dios en Platón es muy distinto de todo el panteón griego. Platón no acepta lo que Hesíodo ni Homero proponen dentro de su poesía. Para que un hombre sea plenamente tal, para que alcance su propia identidad en conformidad con un tipo auténtico de *kalós kagathós*, es preciso y *basta con que parezca* “semejante a los dioses”, del mismo modo que las imágenes que representan a los hombres o a los animales, para animarse y provoca el mismo estupor admirativo que si fueran reales, deben parecer a seres vivos. Jean-Pierre Vernant dice: “Esta restauración de la identidad supone que *la divinidad coloca* allí algo propio, acordando a un mortal un añadido de esta gracia, de esta fuerza, de esta belleza que es patrimonio de los inmortales”.<sup>125</sup> Así es como Platón rechaza toda idea falsa que se germina en los discursos de los sofistas, en las fórmulas mágicas de los magos y adivinos y en la concepción de los poetas sobre los dioses, sus pensamientos, sus atributos, etc. Ya en las *Leyes* proclama lo siguiente en contra de ellos:

Esta es la clase de hombres de la que provienen muchos adivinos y los expertos en todo el fraude de la magia. A veces surgen de ellos igualmente tiranos, demagogos y generales, pero también los que confabulan con ritos iniciáticos propios, y las argucias de los denominados sofistas. Si bien las clases de estos infractores podrían llegar a ser muchas, las que merecen ser reguladas por las leyes son dos, de las que la hipócrita comete errores dignos no una ni siquiera dos muertes, mientras que la otra necesita de la amonestación y, al mismo tiempo, de la cárcel.<sup>126</sup>

Se recurre a la formulación de leyes y códigos para amonestar o castigar con la muerte toda aquella *politeia* que Platón rechaza, incluso cualquier *paideia* que lo anteceda, como la Homérica. Vemos desde aquí que la instauración de un

---

<sup>125</sup> Vernant, Jean-Pierre. *Entre Mito y Política*. P. 182.

<sup>126</sup> Platón. *Leyes*. 908 e.

nuevo modelo pedagógico, conlleva normalmente que se niegue y que no se acepte el modelo anterior aunque los sofistas le son en cierta medida necesarios a Platón para instaurar su propia *paideia*, incluso como sucederá con Isócrates.<sup>127</sup>

Así es como Platón en las *Leyes* es más duro con los sofistas y con todos aquellos que no participen en Magnesia de la manera como él lo está estableciendo, al sofista, al imitador y detractor del orden que será establecido por él debe pagar una amonestación y, en caso de ser sorprendido ejerciendo nuevamente su *techné*, ya no tendrá posibilidad de pagar una amonestación y estar un tiempo en prisión, el castigo es la muerte. Todo ello queda grabado en las *nomoi*, es decir, Platón está legitimando por vía jurídica (lo establece en el código penal de Magnesia) el temor a ejercer dicha técnica públicamente por el simple hecho del temor a la muerte.

Finalmente podemos decir que la originalidad de la *paideia* platónica, por lo menos en las *Leyes*, es basar la educación en el temor, en el miedo al Estado, en el pavor a las acciones que el Estado, que, paralelamente que da educación (el Estado como educador), de castigo, represión y limita el actuar a la obediencia, el estado como opresor. Aunado a lo anterior, podemos resaltar lo importante que resulta para Platón asimilar diferentes prácticas como la sofística, la magia, la poesía, por el hecho de que participan, en diferentes medidas, de la persuasión, elemento constitutivo de la retórica. Es decir que son *technai* que se acercan entre ellas por el uso de las ilusiones; su herramienta es lo *pseudo*. Esto conlleva problemas en el desarrollo de una *paideia* y *politeia* que, desde Platón, son las ideales para la formación de un buen Estado.

## II. V Retórica y *politeia*

El enfrentamiento que se establece a lo largo de la discusión de Platón con los sofistas, magos y poetas, tiene como desenlace el conocido episodio del

---

<sup>127</sup> La discusión con Isócrates toma una relevancia principal en la discusión entre lo que bien se puede llamar instauración de nueva *paideia*. Al respecto véase Jaeger, Werner. *Paideia: los ideales de la formación griega*. También sobre la discusión entre Isócrates con Aristóteles y Platón. Jaeger, Werner. *Aristóteles*.

desterramiento de estos últimos de la ciudad utópica platónica. No obstante, es la retórica la que participa, a diferencia de la magia y la poesía, de manera más directa y explícita en la *politeia*.

La retórica, participando de la ciencia regia y persuadiendo de lo que es justo, gobierna los asuntos de las ciudades.<sup>128</sup> Y de las ciudades no necesariamente griegas, sino que la retórica, acompañada en sí misma de la persuasión ha llegado hasta gran parte de las sociedades occidentales contemporáneas.

Bajo tal argumento consideramos pertinente hacer unas breves aclaraciones sobre la retórica. Helena Beristáin ha definido a la retórica de manera general como:

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.<sup>129</sup>

Por su parte, Aristóteles considera que la retórica y a la dialéctica versan sobre las mismas cosas, se preocupan de cosas cercanas a las dos. Tanto la retórica como la dialéctica no se limitan a una disciplina en concreto. Las dos “tienen entre manos tanto averiguar como sostener una razón, tanto defenderse como acusar”.<sup>130</sup> Aunado a lo anterior, Aristóteles distingue entre los géneros de la retórica (deliberativo, forense y epidíctico), de los cuales el forense es el que más uso hace de la persuasión. “En los forenses [...] es provechoso *cautivar* al oyente”.<sup>131</sup> La amenaza que representa la persuasión en la retórica y, principalmente en el género forense, que además es el que más se usaba por ser un método popular y común, es que el oyente bien podía ser un legislador o un magistrado. Es decir, cualquier individuo puede ser cautivado por el locutor, cuestión que puede afectar directamente la dirección de la *pólis*. La persuasión sólo logra que el que escucha se crea convencido, crea demostrado lo que se le dice, sin ninguna apelación al buen razonamiento o, en términos aristotélicos,

---

<sup>128</sup> Cfr. Platón. *El Político*. 304 a.

<sup>129</sup> Beristáin, Helena. *Diccionario de retórica y poética*. P. 426.

<sup>130</sup> Aristóteles. *Retórica*. 1354 a 4-5.

<sup>131</sup> *Ibidem*. 1354 a 29-31.

que sean demostrados por el silogismo. Para Aristóteles hay una relación entre la persuasión con lo que bien podríamos llamar nosotros una ética del discurso, “pues no hay que persuadir de cosas viles”.<sup>132</sup> No hay que persuadir a los demás hombres de cometer actos en contra de ellos mismos ni en contra de la ciudad por medio de las palabras bellas, por medio de las palabras bien entrelazadas y bellamente pronunciadas, sino incitar, encantar, exhortar a cometer actos bellos. A propósito de esto, Helena Beristáin cree que Aristóteles

Hace de la retórica una disciplina que forma parte de la lógica, útil para perfeccionar la facultad de argumentar con que se persuade acerca de cosas probables. Tales razonamientos no se sirven de argumentos perfectos o silogismos, ya que estos son instrumentos fundados en relaciones necesarias y encaminados a conocer la verdad que busca la ciencia, sino que se sirven de silogismos imperfectos, ya sea por defecto, o por exceso o sus variedades, que se fundan no en relaciones verdaderas sino en relaciones plausibles, que están encaminados a conocer lo verosímil.<sup>133</sup>

La retórica tiene una función distinta a la de la persuasión. Su finalidad es, junto con la de la dialéctica, hacer notar lo que es persuasivo de lo que no, ayudar a distinguir lo verdadero de lo falso y lo verosímil.

Después de hecha la aclaración sobre la retórica y la persuasión, se retoma el tema de explicar la relación de la retórica con la *politeia*, en concreto el político, y esto con la finalidad de saber qué función tiene dentro de la formación del filósofo-político.

El político es presentado a la masa como el portador de un conocimiento específico que lo coloca, por ello mismo, encima del resto que la gente que finalmente lo entronizó en ese lugar “privilegiado”.

Es por eso que el político, visto como imagen, como una representación que constantemente se nos presenta en lo exterior y después como representación mental, se queda como imagen. Así, valdría preguntarse ¿cuál es la relación, y qué función tienen las imágenes como algo falso, ilusorio, aunque necesarias al

---

<sup>132</sup> *Ibíd.* 1355 a 30.

<sup>133</sup> Beristáin, Helena. *Op. Cit.* p. 430.

hombre mismo? ¿Cuál es su relación con la *politeia*, la retórica y la persuasión? Pues bien, en Platón esto representa una amenaza a su tipo de gobierno ideal por cuestiones educativas. La retórica crea imitación, la mimesis así se vincula con lo falso y aparente. Ahora bien, esa retórica es la que Platón excluye, si bien él mismo es un buen conocedor de la retórica, como queda expuesto en el Protágoras.<sup>134</sup> Por eso Platón no excluye a la retórica, pero la subordina y esclarece su función dentro de la *pólis* bajo la *dikaiosyne*. La persuasión subyugada a la justicia. Claro, ya que el retórico o el sofista puede pronunciar un *lógos* que lleva como finalidad un acto o una modificación observable en la conducta, es decir, una conducción de conducta por la palabra. Pero esto puede ser para hacer un mal, ya sea al individuo, ya sea para una comunidad y, no es exagerado decir que para países enteros.

¿A qué ciencia asignaremos la capacidad de persuadir a la muchedumbre y a la masa por medio del relato de mitos y no por medio de la enseñanza? -creo que es evidente que esto se ha de asignar a la retórica. Parece que la retórica ha sido separada rápidamente de la política (*politeia*) como una especie distinta, pero que está a su servicio.<sup>135</sup>

La política, como ciencia que rige la *pólis*, subordina al resto de las *epistemes*, ya que ella decide, y no de manera arbitraria, la posibilidad del cambio de éstas. Por ejemplo la retórica, la estrategia militar, la medicina, la ciencia de los jueces, etc. Están al servicio de quien les da la posibilidad de actuar, de las *nomoi* y esencialmente, del rey-legislador (*basileus-nomotetés*).<sup>136</sup>

La *politeia*, la ciencia verdaderamente regia no debe actuar por sí misma, sino gobernar a las que tienen la facultad de actuar, porque conoce el momento oportuno (*kairós*)<sup>137</sup> o inoportuno para comenzar e impulsar los asuntos más importantes en las ciudades. Las demás, sin embargo, han de hacer lo que se les ordene. Por esto, en consecuencia, las ciencias restantes ni se gobiernan unas a otras ni a sí mismas, sino que cada una de

---

<sup>134</sup> Platón. *Protágoras*. 355 a- 356 a.

<sup>135</sup> Platón. *El Político*. 304 d-e.

<sup>136</sup> *Ibidem*. 305 e.

<sup>137</sup> Esta categoría de *kairós* toma su mayor relevancia en Aristóteles, especialmente en la *Ética Nicomáquea*. *Kairós*, el actuar en el momento oportuno es lo que determina el acto mismo, su justo medio. Véase Jaeger, Werner. *Aristóteles y Kairós: el marco de la filosofía práctica*. En Solana Dueso, José. *El camino del ágora. Filosofía política de Protágoras de Abdera*.

ellas tiene una actividad propia y recibe justamente su propio nombre según la particularidad de sus actividades.<sup>138</sup>

Este párrafo resulta relevante ya que la *politeia* platónica es la única *episteme*, que gobierna sobre el resto de los conocimientos. Es ella quien gracias a su carácter divino, eidético y regio, a través del *lógos* justifica su superioridad. En esto no hay una verdadera dominación como sí una armonía que rememora a la definición de justicia dada en la *República*. Así, las ciencias que están para servir a la política, lo hacen según sus propias facultades, según su *physis* propia. El orden jerárquico y el verse subyugado por algo superior que me comprende y me traspassa en inteligencia, conocimiento y disciplina está en toda la obra platónica.

La *politeia*, con su *episteme* propia, es la ciencia, que por ser regia gobierna al resto de las ciencias y por tal motivo las subordina a su decisión. La *politeia* se preocupa de las leyes y de todos los asuntos de la ciudad –especialmente de la *paideia*- y lo entreteje todo muy correctamente, para abarcar su capacidad con la denominación de lo que es común y que lo abarca siempre justamente.

La política, que es verdaderamente conforme a la naturaleza, no nos constituirá voluntariamente una ciudad con hombres buenos y malos, sino que está claro que los pondrá a prueba en primer lugar mediante el juego<sup>139</sup>, y después de la prueba los entregará a quienes están capacitados para enseñar y servir para este mismo fin, estando ella misma al frente de las demás.<sup>140</sup>

Platón, aristócrata, considera que las mejores naturalezas deben ser las aptas para gobernar, para legislar o bien para ocupar las magistraturas. Estas mejores naturalezas se acercan más a la perfección por su disposición natural y por la *paideia* específicamente platónica. Sólo cuando estas mejores naturalezas han sido mejoradas por la *paideia*, pueden, aunado a su *areté* propia, ejercer el *cratos*, el poder. Aquí es donde Platón sublima el ejercer el poder con un parentesco divino, un parentesco del alma con algo eterno. En

---

<sup>138</sup> Platón. *El político*. 305 d-e.

<sup>139</sup> El juego desempeña un importante papel en la primera *paideia* para la selección de los filósofos gobernantes de la *pólis*. *República*. 424d- 425 a; 536e- 537d.

<sup>140</sup> Platón. *El Político*. 308d.



eso consiste la asimilación del hombre con Dios, en el carácter divino del alma, la cual entra en contacto con Dios.

Estas mejores almas, consideramos que no siempre se corresponden con las mejores naturalezas, aunque pertenece a estas últimas que “cuando han adquirido educación, sean aptas para la nobleza”.<sup>141</sup> A estas almas son las que es necesario entrelazar, unir: “En primer lugar armonizando, según el parentesco, la parte eterna de su alma con un lazo divino y, después de la parte divina, su parte mortal, esta vez con lazos humanos”.<sup>142</sup> Sólo cuando alguien ha recibido una buena educación aristocrática puede gobernar, el ejercicio de la práctica gubernamental está legitimado por el saber. Saber y poder son un binomio que se complementan para no disociarse.

En este punto de todo el proceso de la *politeia* como ciencia regia por su propia autonomía, hay un giro en el que la *paideia* lleva la batuta, ya que sin ella es imposible que se puedan generar opiniones (*doxai*) que estén cerca de la verdad, de *alétheia*. Es aquí donde *El Político* tiene una reminiscencia con *El Banquete*, ya que la opinión divina, que en *El Banquete* es una opinión recta (*ortho doxa*) conduce de manera propedéutica a la contemplación de la Idea en sí, en el Banquete de la Idea de Belleza. “Cuando se producen en las almas una opinión que es realmente verdadera, con fundamento, sobre lo bello (*Kalós*), lo justo (*dikaíos*) y lo bueno (*agathós*), y sobre sus opuestos, afirmo que se origina una *opinión divina* en un género demónico”.<sup>143</sup>

El problema se vuelve ahora ético. La posición platónica no es la de desechar a hombres valientes y quedarse con los prudentes por ser estos sabios, como tampoco es desechar a los prudentes y quedarse con los valientes por la necesidad de contar con hombres que son siempre necesarios para el cuidado de la *pólis* y el enfrentamiento con otras *pólis*. La valentía sin prudencia es mera ignorancia y la prudencia sin valentía puede devenir en ignorancia.<sup>144</sup>

---

<sup>141</sup> Platón. *Ibíd.* 309 b.

<sup>142</sup> *Ibíd.* 309 c.

<sup>143</sup> *Idem.*

<sup>144</sup> En Platón esto queda mejor expuesto en *Laques*. No obstante, consideramos que es Aristóteles quien lleva a buen fin la distinción entre el exceso y la carencia. Véase. Aristóteles.

“los caracteres de los gobernantes prudentes son muy cautos, justos y conservadores pero están faltos de viveza, de un cierto y agudo vigor y de eficacia. Los caracteres valientes están más faltos que aquellos de justicia y cautela, pero se distinguen por su vigorosidad en las acciones. Pero si ambos caracteres no colaboran, es imposible que todo, tanto en privado como en público, resulte bien en las ciudades”.<sup>145</sup> De manera exclusiva es como la valentía y la sabiduría deben estar en conjunto con el guardián de la *pólis*. ¿Cómo poner al frente del rumbo del Estado a un ignorante? Aunque también podemos decir, ¿cómo poner al frente del rumbo del Estado a un cobarde que, en caso de ser necesario no sepa cómo actuar frente a una invasión? La *paideia* platónica y la forma de gobierno que éste propone resuelven esta disyuntiva colocando las dos virtudes en un solo individuo. Éste deberá ser valiente lo mismo que sabio. De hecho, primero debe ser sabio, para que así posea la *episteme* para actuar en el momento necesario y oportuno (*kairós*). Este aspecto ético del actuar en el momento oportuno permea la *paideia* y la *politeia* platónica especialmente en el actuar político. La preocupación por el ser del otro es a partir de su formación, de su *paideia*, aunque con la mira puesta en su actuar político, en lo que Protágoras llamó la *areté politiké*.

Hasta aquí podemos decir que la *politeia* es la ciencia regia que debe dirigir y orientar al resto de las *epistemes*, no obstante, este dirigir y orientar no es de forma arbitraria, justo porque la *politeia* es una *episteme* que como toda la *pólis* descansa en la *dikaiosyne*. Platón, en *El Político*, llega a la primera conclusión sobre el quehacer político:

Ésta es, pues, la única y universal tarea del entrelazamiento regio: no permitir nunca que los caracteres prudentes se separen de los valientes, sino, cosiéndolos mutuamente con las mismas creencias, honores, reputaciones, opiniones y mutuos intercambios de garantías, y componiendo con ellos un tejido suave y, como se dice, bien hilado, encomendarles siempre en común las magistraturas en las ciudades.<sup>146</sup>

---

*Ética Nicomáquea*. VI. 1141b 25- 1142a 30. Véase también “Virtudes intelectuales y virtudes morales”. En Gómez Robledo, Antonio. *Ensayo sobre las virtudes intelectuales*.

<sup>145</sup> Platón. *El Político*. 311 a-b.

<sup>146</sup> *Ibidem*. 311 a.

Si tratamos de relacionar la primera conclusión con la división estamentaria de la *República*, la valentía y la prudencia (sabiduría), las dos son las virtudes que deben prevalecer, aunque una antecede a la otra. La valentía está debajo de la prudencia, por eso es la prudencia la que gobierna. *Phrónesis* y *lógos* se igualan para gobernar sobre el resto. Así como la valentía debe estar entretejida con la *phronesis*, creemos que una vez que esa unión se da, debe darse la que es más importante aún, y que es más importante que esa unión siga teniendo lugar, y que es precisamente la de *phronesis* con *lógos*.

La que nosotros consideramos la segunda conclusión sobre la finalidad de la *politeia* como una *episteme* libre, ajena y autónoma del resto de las *epistemes*, tiene que ver con el aspecto propiamente de la *eus bíos*, de una vida buena en armonía y concordia entre los habitantes de la *pólis*.<sup>147</sup>

Digamos, además, que éste es el fin de la actividad política, el entrelazado del tejido, con un trenzado uniforme, del carácter de los hombres valientes y prudentes, cuando la técnica regia, reuniéndolos en una vida común en concordia y amistad, realizando el más magnifico y excelso de todos los tejidos y abarcando todos los demás en las ciudades, esclavos y libres, los mantiene unidos con esta trama y gobierna y manda sin omitir nada en absoluto de cuanto conviene a la felicidad de su ciudad.<sup>148</sup>

Si ya se entrelazó la *phrónesis* con el *lógos*, ahora conviene que el resto de los ciudadanos participen de dicho entrelazado, esclavos y libres conviven armoniosamente en la *pólis* platónica, aunque siempre queda la duda del comportamiento no del libre, sino del esclavo, ya que ¿cómo hacer para que un esclavo sea feliz en su condición de esclavo? ¿Acaso no querrá nunca éste dejar de ser tal? Ahora bien, la instauración del entrelazado, del tejido del que habla Platón en *El Político* no está orientada en su totalidad a la convivencia armónica y pacífica de sus habitantes. Antes bien, se acerca más al endurecimiento de las *Leyes*, ya que Platón instaura su modelo de manera

---

<sup>147</sup> En *El Político* Platón no habla explícitamente de una *pólis*, como en la *República* de Calípolis o como en las *Leyes* de Magnesia, lo que hace que supongamos que su definición del político y de *politeia* la posamos usar indistintamente en cualquiera de los diálogos antes mencionados.

<sup>148</sup> Platón. *El Político*. 311 c.

arbitraria, contrario a lo que se venía diciendo, y ¿de qué manera? La *paideia*, los maestros y educadores serán los que ayudarán a ese cambio:

La ciencia regia (esto es, la *politeia*), que posee ella misma la facultad de dirigir (308 d), no permitirá, a todos los que por ley son maestros y educadores (Platón excluye a los sofistas) que se practique ningún ejercicio que, al ser realizado, no produzca un carácter conveniente para la mezcla que le es propia, sino que les ordenará enseñar solamente esto. Y a los que no son capaces de participar de un carácter valiente y prudente y de todo lo demás que tiende a la virtud, sino que, por la violencia de su mala naturaleza, se arrojan al ateísmo<sup>149</sup>, la soberbia y la injusticia, los rechaza castigándolos con la muerte, el exilio y las penas más deshonrosas. A los que se revuelcan en una gran ignorancia y vileza los somete al yugo de los esclavos.<sup>150</sup>

La educación como sustento de un poder, ¿no es una instauración arbitraria? Platón actúa pensando en el bien común, en el bien de todos. Los maestros y los educadores sólo deben enseñar lo que el filósofo-rey dice que pueden enseñar, siempre con mira al bien público.

En suma, consideramos que dicho análisis es relevante para *re-pensar* la participación de la política en la educación, incluso la función y los límites de los maestros frente a los estudiantes. En Platón queda claro que tienen la autoridad brindada por la *politeia* de castigar severamente a aquel niño o ciudadano que, de mostrar una naturaleza digamos intelectual, teórica acorde a la *pólis* que se quiere establecer, se le exilie o se le mate, o como dice en *La República*, se le lleve a un lugar oscuro e innombrable –de igual manera sucede en las *Leyes*-. Si muestran ignorancia (*apaideia*), se les relega a esclavos. El *didáskalos* tiene la ilusión de actuar conforme a su *techné* propia, no obstante, vemos que en realidad es un instrumento de los políticos que, si llegaran a faltar a su propia *paideia* caerían en un ejercicio del poder abusivo.

Parece que Platón está priorizando la acción política frente a la educativa. Si el Estado se queda al frente de la decisión de la *paideia*, puede ocurrir que la educación no sea capaz de dejar al individuo obrar por sí mismo y, en ese

---

<sup>149</sup> Platón. *Leyes* 884a- 885b. *Protágoras* 322a.

<sup>150</sup> Platón. *El Político*. 308e- 309 a.

coartar la acción del niño desde el principio, se estará fundando una *pólis* que por actuar sobremanera políticamente ya piense más en la *paideia* sino como un medio más para su propia manutención, es decir, el fin es la política como *episteme* autónoma y ya no el hombre en sí, el conocimiento de sí mismo. Quisieramos cerrar con una pregunta que se nos presenta ante dicha manera de interpretar y que se le dará seguimiento en otro momento; ¿Se contraponen el conocimiento político al conocimiento de sí?

## CAPÍTULO III La epistemología y su relación con la *paideia*.

### III.1 Areté, *paideia* y *politeia*.

En Platón la filosofía se mezcla y se confunde con la conciencia de lo suprasensible, que es, la conciencia religiosa; la filosofía platónica es, por tanto, la conciencia de lo verdadero y justo, en y para sí, la conciencia y la vigencia de fines generales dentro del Estado.

G. W. F. Hegel.

La *areté*<sup>151</sup> forma parte de las preocupaciones filosóficas fundamentales de Platón. Por lo tanto, es pertinente saber si la *areté* ¿es enseñable?, si lo es, ¿quién o quienes la pueden enseñar? ¿Es única o es múltiple?, si pudiera enseñarse y, por tanto, hubiera quién la enseñase y quien la aprendiese, ¿cuál es el precio justo por ser enseñada? Preguntas como estas surgen al cuestionarse sobre la naturaleza de la virtud y que están presentes principalmente en los diálogos llamados de juventud con énfasis en el interés por la *paideia*.

Platón ve en estas preguntas algo más que charlatanería, “que una parte de la virtud sea, de algún modo, diferente de la especie de la virtud es, para los que gustan de las disputas dialécticas, algo fácil de persuadir, frente a las opiniones de la mayoría (*oi polloi*).<sup>152</sup> En el diálogo *Menón* es donde queda más explícito que Platón trata de explicar la naturaleza de la virtud. En dicho diálogo se hace explícito que no sólo quiere exponer qué es la virtud, si es una o muchas, sino dejar evidente que son los sofistas y todos los que con ellos acuden, una cierta afición a la discusión, que difiere totalmente del valor pedagógico del diálogo, lo mismo del valor pedagógico de la conversación socrática. De esta manera, nuevamente se pretende poseer una *episteme* que no se tiene y que, no

---

<sup>151</sup> El término griego *areté* ha sido traducido de diferentes formas, tal vez la más común ha sido por *virtud*, no obstante, *areté* expresa múltiples significaciones, entre ellas sí la de virtud, pero también la de excelencia, la de optimidad y la de cierta condición de superioridad frente a lo común imperante. En el *Greek-English Lexicon* de Liddell and Scott encontramos *areté* como: bondad, excelencia. Como bondad y excelencia de cualquier clase. En Homero también significa hombría (*manhood*), valor, pero también belleza y dignidad. Reputación y mérito. Liddell and Scott. *Greek-English Lexicon*. P. 98.

<sup>152</sup> Platón. *El Político*. 306 a. Véase también sobre el tema. *Protágoras* 329 b-332 a, 349-350 c; *Menón* 70 a-74 e; *República* 427 d- 434 d; *Leyes* 963 a- 968 a.

obstante, en la pretensión de tenerla se ejerce una *politeia* en específico o bien se es partícipe de ella.

Al respecto, consideramos que una lectura del *Menón* acompañada del *Teeteto* arroja luz sobre el tema que nos inquieta ahora. En el *Menón* se recurre a la *anamnesis* como método para llegar al concepto, en el *Teeteto* a la mayéutica. En el primero prima la búsqueda de una *episteme* básicamente matemática (o fundamentada específicamente en la geometría plana), como queda claro en todo el pasaje del diálogo entre Sócrates y el esclavo de Menón. En cambio el *Teeteto* busca otra *episteme* totalmente opuesta a la que se buscaba en el *Menón*, es una *episteme* que se ocupa prioritariamente de lo empírico. En el *Menón* prima la preocupación por la existencia del conocimiento *a priori* a través de la reminiscencia; en el *Teeteto*, el conocimiento de lo empírico. Dicho esto y con relación al tema de la *areté*, cabe decir que en los diálogos hay una preocupación no sólo sobre la enseñanza de la virtud y sobre el valor del conocimiento y su utilidad, sino, precisamente, su relación con el comportamiento, con el hombre virtuoso. ¿Será éste el matemático, el sofista, el político o bien el filósofo? Es decir, detrás de la definición de *episteme* que da Platón en dos diálogos distintos y distantes, hay un punto de unión que es el de *areté*.

Todo esto resulta importante ya que entre estos dos diálogos se encuentra *La República* en la que Platón explica detalladamente la teoría de las Ideas o Formas. De cualquier manera, todos estos diálogos comparten el ejercicio de la dialéctica para llegar a un saber, a un conocimiento válido y verdadero en todo momento (es decir a una *episteme*). No obstante, ese saber que Sócrates posibilita su encuentro, él mismo no lo posee. Esto remite a la desconfianza frente a los sofistas y por los tribunales y liga nuevamente el problema del conocimiento con el de la conducta humana.

Sócrates dice no saber sobre lo que los otros dicen sí saber.<sup>153</sup> Sin embargo, lo único que Sócrates sí llega a decir es: “pero si sé que es malo y vergonzoso cometer injusticia y desobedecer al que es mejor, sea dios u hombre”.<sup>154</sup>

---

<sup>153</sup> Cfr. Platón *Apología*. 23 a-c.

<sup>154</sup> En esta afirmación de Sócrates va incluida una serie de cuestiones primordiales en Platón. Sócrates finalmente reconoce saber algo, aspecto importante por el simple hecho de que Sócrates es siempre visto como el sabio que dice no saber nada, y lo que sabe es que es

Sócrates no puede hacer el mal a los demás, a sus conciudadanos porque él sabe, piensa y expresa por medio del lenguaje articulado esa *episteme*.<sup>155</sup> El que sabe y conoce no puede detener el progreso de los demás. Al contrario, si él sabe, sólo de esa manera puede ayudar a los demás, es decir; ayudándose ayuda a los demás, salvándose salva a los demás y, principalmente, educándose educa a los demás. Sócrates es, por su ignorancia que no es más que verdadera sabiduría según lo dice el propio Oráculo, el más sabio de todos los hombres. ¿Qué relación guarda lo antes dicho con la *politeia*? Consideramos que en el *Gorgias* Platón proclama que el ideal del político, del sabio, del filósofo es Sócrates y no Gorgias, Calicles o Alcibíades. Incluso Platón hace decir a Sócrates “Creo que yo, junto con unos pocos atenienses – por no decir que yo solo- me ocupo del verdadero arte político y realizo los asuntos políticos solo entre los de ahora”.<sup>156</sup>

El que Platón proclame a Sócrates como el verdadero político tiene como causas básicamente su modo de vida y sobre esto, su propia virtud, su *areté*, es decir, Sócrates es un *aristós*. Parece que por lo menos en este diálogo, Platón postula la *areté* propia de Sócrates como una razón suficiente para que sea un verdadero político, es decir, Sócrates se comporta como debe comportarse el verdadero político y sabio, siempre en busca de la mejoría de los conciudadanos a partir de una labor particular: educar por y en el ejemplo. El arte de gobernar debe ser un oficio (*techné*) que vigile por el bienestar del alma, la tarea de toda política auténtica consiste en mejorar moralmente a los ciudadanos. El buen gobernante debería ser capaz de enseñar a los miembros del Estado cómo hay que vivir a través de su vida misma. Así, vemos que hay conceptos esenciales al ejercicio político –por lo menos en la Atenas de los siglos V y IV a.C- como enseñanza, aprendizaje y muy en concreto la *areté*, *paideia* y, por supuesto el de *politeia*. La política se ve trastocada por la educación y la educación a su vez por la política.

---

vergonzoso cometer injusticia. Ese saber se expresa a través del lenguaje, es decir, la función del lenguaje es decir la verdad (los latinos le llaman a esto veridicción, un decir veráz), y la verdad es algo que se alcanza, algo a lo que se debe llegar, algo a lo que precisamente la *areté* y la *paideia* conducen a ella.

<sup>155</sup> En el *Teeteto* se dan tres definiciones de *lógos* y su relación con conocimiento, la búsqueda de su definición constituye el objetivo del diálogo. Una definición es que el *lógos* es una “imagen del pensamiento a través de la voz”. Platón. *Teeteto*. 208 c.

<sup>156</sup> Platón. *Gorgias*. 521 d.



Podemos decir que el cuidado de uno lleva implícito el cuidado de los demás. En ese sentido es como Michel Foucault lo analiza: el gobierno de uno conlleva el gobierno de los demás.

Según los principios políticos platónicos, lo que antes se ha mencionado se ve unificado con una igualdad geométrica, dando a cada uno conforme a sus méritos y a sus necesidades, ya que era evidente que no todos los griegos eran Sócrates o virtuosos. La geometría<sup>157</sup> tal y como la concibe Platón no opera por sí misma, evidentemente, sino que Platón la concebía en función de aspectos como la *areté*, la *physis* y la *paideia* de los individuos. Platón, en el libro VI de las *Leyes* titulado “La estructura administrativa del estado y la fundación de la familia”, reafirma su posición de que la fundación de una nueva *pólis*, además de ser aristocrática y estar cimentada en la *dikaiosyne*, tiene sus raíces en principios matemáticos y por supuesto que en la contemplación de las Ideas. Con esto queremos decir que toman parte de la misma vertiente las preocupaciones que antes se habían revisado por separado; *Menón*, la *República* y *Teeteto*.

En lo que respecta a la función de la igualdad y la geometría que es la ciencia que la enseña, Platón dice:

Un antiguo dicho verdadero, que la igualdad produce la amistad, tiene mucha razón y es atinado. Sin embargo, la igualdad que puede producir eso, por no ser sumamente clara, nos sume en gran confusión. Pues al ser las igualdades dos, aunque homónimas, en realidad son casi contrarias en muchas cosas. Una es capaz de utilizarla para los cargos toda ciudad y todo legislador, la igual en medida, peso y número, enderezándola por medio del sorteo en las distribuciones de cargos y honores. Pero la igualdad más auténtica y mejor ya no es fácil de ver para todo el mundo. Es una decisión de Zeus y aunque siempre da poco a los hombres, todo aquello que provee a las ciudades y a los individuos produce todo tipo de bienes. En efecto, al mayor le atribuye más, al menor, cosas más pequeñas, otorgando a cada uno lo apropiado a su naturaleza y, en especial, siempre da mayores honras (*timai*) a los más virtuosos (*oi aristo*), mientras que otorga a los que tienen

---

<sup>157</sup> Cabe mencionar que Platón distingue de la geometría plana (el pasaje más famoso es el del *Menón*) y la sólida, que está reservada a la *paideia* del filósofo-rey en la *República*.

lo contrario de la virtud (*areté*) y la educación (*paideia*) lo conveniente a cada uno de manera proporcional.<sup>158</sup>

La importancia de la geometría y el orden que es propio e inherente a ella misma está en distintos diálogos de Platón, en las *Leyes* como se acaba de citar muestra Platón que el orden geométrico determina dos igualdades. La segunda es una igualdad otorgada por Zeus y que creará más bien desigualdad, ya que con el espíritu aristocrático dirá que es justo por la *areté* y por la *paideia* que se tendrá mayor bien que el resto. Es decir que *areté* y *paideia* conllevan en su posesión un privilegio del cual los demás se ven privados, lo cual es una consecuencia de una decisión política.<sup>159</sup>

Es en las mismas *Leyes* donde Platón hace una clara distinción entre los bienes y las honras. Los bienes son humanos y divinos, y es en los bienes divinos donde están precisamente las honras, ya que son brindadas por Zeus. Incluso la deshonra y el deshonor son nombrados con la palabra *atimía*. Los bienes humanos de los que habla Platón son la propiedad, las cosas materiales (si bien estaban reservados y había todo un proceso legal para hacerlos valer frente al legislador), ¿cuáles son los bienes divinos? La cuestión es imprescindible, ya que lo que Platón llama en las *Leyes* bienes divinos, en la *República* son las famosas virtudes estamentarias. Los bienes (posesiones) divinos son, en orden de importancia la inteligencia (*noûs*), la prudencia (*phrónesis*), la justicia (*dikaiosyne*) y la valentía (*andreia*).

En lo que respeta a los diálogos de juventud o de transición aparece también en el *Gorgias*:

Pues dicen los sabios, Calicles, que el cielo, la tierra, los dioses y los hombres se mantienen por comunidad, amistad, orden, moderación y justicia, y que todo este conjunto se llama por ello orden (*cosmos*), compañero, no desorden, ni tampoco desenfreno. Pero me parece que tú no fijas tu mente en esto –aun siendo tan sabio– sino que se te ha olvidado que la igualdad geométrica tiene mucho poder entre dioses y hombres. Mas tú

---

<sup>158</sup> Platón. *Leyes*. 757 a – 757 c.

<sup>159</sup> No hay que olvidar que los “bienes” a los que se refiere Platón en los distintos diálogos no son bienes materiales, antes bien son bienes del alma, bienes intelectuales. En este sentido creemos que Aristóteles no está tan lejos de su maestro. Véase. Aristóteles. *Ética Nicomáquea*. I.

opinas que se debe ejercer el tener más, porque eres negligente con la geometría.<sup>160</sup>

Fuera de la clara ironía sobre la supuesta sabiduría de Calicles y la verdadera sabiduría de los que dicen que hay en el cosmos un orden armonioso, queda claro que el no saber, es decir, la ignorancia (*apaideia*) de la que se hacen gala los sofistas es, en gran medida, por desconocer la geometría.

En Aristóteles la geometría cobra una significación que desemboca directamente en las prácticas jurídicas, relación directa entre geometría y justicia, es decir, en el ejercicio propio de la *politeia*. A pesar de que Aristóteles difiere de Platón en múltiples aspectos (metafísicos, teológicos, políticos y educativos), en lo que respecta a este orden entre los ciudadanos y la *pólis* resultado de la *areté* y la *paideia* se encuentran muy cercanos. Aristóteles dice:

Lo justo distributivo, en efecto, se refiere a las cosas comunes [...] Si se hace la distribución de las riquezas comunes, se hará según la razón que guarden entre sí las aportaciones particulares. Lo injusto, por su parte, siendo lo opuesto a lo justo, consiste en estar fuera de dicha proporción. Mas lo justo en las transacciones privadas, por más que consista en cierta igualdad, no es según aquella proporción, sino según la proporción aritmética. Es indiferente, en efecto, que sea un hombre bueno el que haya defraudado a un hombre malo, o el malo al bueno, como también que sea bueno o malo el que haya cometido adulterio. La ley atiende únicamente a la diferencia del daño y trata como iguales a las partes, viendo sólo si uno cometió injusticia y otro la recibió, si uno causó un daño y otro lo resintió.<sup>161</sup>

Vemos finalmente que la importancia otorgada a los principios pedagógicos platónicos cobran una relevancia no ya sólo para el campo de lo meramente educativo, sino con serias secuelas en lo político. Todo lo antes mencionado guarda una relación intrínseca, es decir, la definición de *areté* que ya Platón buscaba desde los diálogos de juventud, se ve complementada para su realización, es decir, que haya *aristós*, mediante la *paideia* muy singular que Platón propone. Ahora bien, dicha *paideia* lleva en sí una selección

---

<sup>160</sup> Platón. *Gorgias*. 508 a.

<sup>161</sup> Aristóteles. *Ética Nicomaquea*. 1132 a.

aristocrática que está permeada por la geometría. Todo esto permite y acerca al ideal de filósofo-político que Platón quiere formar.

### III. II *Episteme* y *arché*. Principios para gobernar.

Una vez que, aunque de manera breve, se ha expuesto la ligazón entre *areté*, *paideia* y *politeia*, debemos hablar sobre la relación de dos términos griegos que resultan indispensables para la formación del filósofo-político y que cobran sentido con lo mencionado en el apartado anterior.

El proyecto educativo-filosófico platónico es lo verdaderamente original y genuino, ya que la propuesta de un mandatario con nociones filosóficas o bien que fuera un filósofo era efectivamente llevado a cabo en otras muchas *póleis*.<sup>162</sup> No obstante, Platón no esperaría con su carácter que dichos filósofos-políticos surgieran por sí mismos. Muchos alumnos de la Academia desempeñaron un papel político en diferentes sitios, fuese consejeros en diferentes ciudades, fuese consejeros de soberanos, o como legisladores, o como opositores a la tiranía. Dice al respecto Pierre Hadot: “Para llevar a cabo su intención política, Platón debe pues hacer un inmenso rodeo, es decir, crear una comunidad intelectual y espiritual que se encargará de formar, tomándose el tiempo que sea necesario, a hombres nuevos”.<sup>163</sup> Platón está consciente de que no se puede ejercer el gobierno sobre los demás si antes el individuo que va a ejercer el poder (*arché*) no está formado, no está educado, si no participa de la *paideia* platónica; de una *episteme* divina. La formación, tanto de la clase seleccionada para gobernar como de los conocimientos que deben saber es con la mira puesta en una comunidad de individuos que se reúnen para decidir sobre el rumbo de la *pólis* (El consejo nocturno de las *Leyes* es el mejor ejemplo). Y tienen ese derecho y esa obligación porque son los que, sencillamente, saben. P. Hadot resume perfectamente una de las intenciones que son claras tanto en la *República* como en las *Leyes*, en el primero una comunidad de *phylax* que deben velar por todos los ciudadanos más que por

---

<sup>162</sup> Algunas realizaciones de este ideal de un mandatario de Estado lo mismo que filósofo, es probable que Platón lo viera en Meliso de Samos y en Arquitas de Tarento. Cfr. *Carta II* y *Carta VII*.

<sup>163</sup> Hadot, Pierre. *¿Qué es la Filosofía antigua?* p. 76.

ellos mismos, y a través de ellos quien gobierna son las Ideas, es decir que ejercen el *arché* por una *theoría*; por una contemplación. De ahí que nombremos el tipo de gobierno que Platón propone como un gobierno eidocrático. En las *Leyes* la comunidad intelectual y filosófica que toma la dirección de los hombres, es el consejo nocturno, hombres formados, intelectuales y filósofos que por saber, por ese privilegio que da la *episteme* platónica ejercen el poder (*arché*) sobre los demás, de igual manera que sobre ellos mismos.

Pero ¿cómo hay que pensar que el resto de los ciudadanos, que en todo caso son siempre la mayoría, han de aceptar dicha decisión educativa, política., que parece ser instaurada arbitrariamente?

Platón lo resuelve mediante la política, la cual trabaja en común para dicho cometido con la *paideia*, pero no directamente, sino a través de una internalización de las leyes, de las *nomoi*. Platón, más allá de la realización empírica de lo que dice en los diálogos, pretende establecer su propuesta sirviéndose de la ley (*nómos*) que se interna en el alma gracias a la *paideia*. Genera en los niños una inquietud, que se ocupen de sí, que se conozcan a sí mismos. Hadot señala que “la intención inicial de Platón es política: cree en la posibilidad de cambiar la vida política por medio de la educación filosófica de los hombres que son influyentes en la ciudad”.<sup>164</sup> Gracias a las *nomoi*, se produce en los caracteres que son nobles<sup>165</sup> desde un principio y creados según su naturaleza, ésta es la atadura más divina, la que une las partes de la virtud.

Las ciudades, hundiéndose como barcos, desaparecen, han desaparecido y todavía desaparecerán por la perversidad de los pilotos (*kubernetes*) y marineros, sumidos en la más grande ignorancia en las cuestiones más importantes, porque, no teniendo ningún conocimiento de política, creen que

---

<sup>164</sup> *Ibidem*. P. 70.

<sup>165</sup> Las buenas *physis* en las que Platón insiste en casi todos sus diálogos. Al respecto resulta importante el comienzo del *Alcibíades I*, en el que Platón describe la ascendencia del propio Alcibíades, el cual por su carácter de eupátrida lo coloca por encima de otros atenienses. En realidad no importa la ascendencia, Platón lo critica, el ejemplo es la *República* con los hermanos de Platón como interlocutores. Aristóteles lo vuelve a mencionar en el libro VI de *Ética Nicomáquea*. De hecho, en *Protágoras* se vuelve a hacer alusión a Alcibíades y a la *paideia* que recibe un joven noble ateniense.

lo poseen en todos los asuntos con más certeza que todas las otras ciencias.<sup>166</sup>

Los que verdaderamente ejercen el *arché*, el poder, son los políticos, los cuales son para Platón más dañinos para el rumbo de la ciudad, aunque también lo sean los sofistas, los poetas y todos aquellos que participen de la imitación y no tengan un saber, vale reiterar, una *episteme* sobre lo que hacen. El filósofo se hace político y el político filósofo, dos epistemes confluyen en vista de un solo interés, el bien común.

En conclusión, el conocimiento siempre debe prevalecer para mandar, para gobernar y en especial, para obedecer. ¿Obedecer qué o a quién? ¿El que manda también se ve obligado a obedecer? Aquí es preciso esclarecer que se obedecen a las leyes (por su carácter divino) más que a un hombre, el obedecer plenamente a las *nomoi* es más justo y digno que obedecer al *nomotetés* (al legislador). Obedecer a las leyes es obedecer a la razón y a la divinidad. Ahora bien, las *nomoi* se corresponden con cada ciudad, con cada tipo de gobierno. El obedecer a una *nómos* se ve traducido en una forma de vida y, dentro de los diferentes tipos de vida, habrá unos que son más idóneos que otros.<sup>167</sup> Así como vemos que unas ciudades se derrumban antes que otras, así sucede con los ciudadanos, que se hunden como barcos debido a que ni los tripulantes ni los que están al frente saben. Así queda justificado que *episteme* y *arché* son principios fundamentales del ejercicio político, educativo y filosófico. Ahora veamos el papel que desempeña el *éthos* en la relación del conocimiento y del poder.

### III.III El *Éthos* del verdadero filósofo

Consideramos que, dicho lo anterior sobre la posición y relación de la *episteme* y el *arché* como principios rectores para mandar y gobernar como lo

---

<sup>166</sup> Platón. *Político*. 302 b. Véase asimismo *Apología*. 21 c- 23 c. y la primera parte del *Alcibíades I*.

<sup>167</sup> Cfr. Platón. *República*. VIII. *Passim*. Platón distingue cuatro tipos de gobierno: Aristocrático, oligárquico, democrático y por último el tiránico. Lo relevante es que hay hombres que su alma se corresponden con cada tipo de gobierno, siendo el mejor la aristocracia.

entiende Platón, es oportuno revisar el actuar propio, el desenvolvimiento individual, las costumbres y el carácter (*Éthos*) del individuo (del individuo que pretende gobernar) frente a la *pólis*, es decir, su *éthos*. Este apartado tiene sentido bajo lo explicado en los apartados anteriores del este capítulo, el que su ubicación se encuentre en aquí de manera autónoma y no incluido en alguno de los anteriores radica en su relación más o menos directa con el “verdadero” filósofo.

Es indispensable que antes de exponer brevemente la máxima socrática “nadie obra mal de manera voluntaria” hagamos una pequeña revisión del *éthos* griego y su relación con el tema en cuestión.

En Platón, como en casi todo el pensamiento griego del siglo V a.C. y hasta el III a.C. de manera más notoria, la ética y la política son una misma cosa, o, en todo caso, no hay ninguna escisión como lo hay nuestro tiempo. Platón reconoce que actuar de cualquier manera influye directamente en la *politeia*. El desenvolvimiento del individuo está sujeto a los cambios de la *pólis*, dicho de manera más exacta: es el individuo el que se ve delimitado por la ciudad. De ahí la relevancia de su comportamiento, de su actuar como individuo y como miembro de una *pólis*. Podemos observar así, que la conducta del hombre griego, su *éthos*, sufre varias modificaciones, no siempre actúa de la misma forma. Entre los principales elementos modificadores de la conducta están los mismos que constituyen la cosmovisión del hombre griego: la religión, la mitología, la filosofía, etc. No es el mismo *éthos* el del hombre griego que se forma, que se educa bajo la educación homérica que el que se forma en la teogonía hesiódica. Vemos así que el *ethos* tiene un cierto “desarrollo”, ya que no es el mismo *éthos* el que se pregonaba en la ética homérica<sup>168</sup> que el que propone Platón, que ataca sobremanera el ideal homérico. Y no es únicamente Platón quien contrapone al *éthos* homérico el suyo propio. En Hesíodo ya encontramos un *éthos* que es propio del campesino, del hombre que trabaja y ya no del ideal heroico homérico.

Ahora bien, el actuar según la propia *physis* conlleva un actuar particular, ¿qué lo hace de esa forma? ¿Esta particularidad se activa en un momento dado u

---

<sup>168</sup> Cfr. Lledó, Emilio. El mundo Homérico. En Camps, Victoria. *Historia de la ética. 1.- De los griegos al renacimiento.*

opera desde el principio? La *physis* de manera general y la *paideia* de manera específica son las que hacen posible el desarrollo de la particularidad. La *paideia* operando de manera conjunta con la *episteme* que se va adquiriendo, va modificando la conducta, la costumbre y el carácter, es decir, el *éthos* del hombre. Este cambio de conducta observable en los ciudadanos ya es proceso y resultado de la *politeia* misma. Así es como si los ciudadanos mismos reciben una *paideia* que es brindada por el Estado según Platón, es natural pensar que esas personas terminarán actuando como ese Estado desea por medio de la *paideia* que brinda. No hay que dejar de tener presente que si insistimos en el hecho de que la *paideia* hace *politeia* por medio de una *episteme* en concreto, que es la platónica, es porque un principio de la filosofía de Platón es que no hay un bien que no sea un conocimiento; *lo que se conoce es lo que se desea*<sup>169</sup>, por tal motivo, hay que hacer a los ciudadanos partícipes del conocimiento, ya que si actúan por ignorancia, en realidad desean el mal para sí mismos, obrando como si supieran que ese mal es en realidad un bien; lo que opera es la ignorancia.<sup>170</sup>

En el caso de Platón es con la finalidad única de vivir en armonía y en concordia entre todos los que conforman la *pólis*.

Hay que tomar en consideración que Platón es sumamente rígido en lo que respecta al conocimiento como contenido<sup>171</sup> y su consecuencia práctica. Platón dice “Nadie obra mal de manera voluntaria, sólo por ignorancia” (*apaideia* – es decir, por falta de conocimientos, en este caso de *episteme*-). Sócrates en la *Apología* es acusado prácticamente por hacer reconocer a los otros, por ellos mismos, que son ignorantes (de nuevo la palabra *apaideia*, ya que el que no posean *paideia* no quiere decir que no tengan otros conocimientos – *mathémata*-). El conocimiento y la ausencia de éste, la ignorancia, pueden ocasionar problemas políticos, de hecho en sí misma, la ignorancia entre los ciudadanos ya es un problema político.

---

<sup>169</sup> El verbo en griego es *boulomai*, que es, como sucede con otros verbos griegos un significante con varios significados. *Boulomai* así, dependiendo del contexto puede significar querer, desear.

<sup>170</sup> Ya no sólo *apaideia*, también designa en este punto la falta de *mathémata*, de conocimientos adquiridos básicamente por el *didaskalós*.

<sup>171</sup> Platón. *República*. L. VII. *Passim*.



“Yo estoy persuadido de que no hago daño a ningún hombre voluntariamente, pero no consigo convencerlos a vosotros de ello, porque hemos dialogado durante poco tiempo”.<sup>172</sup> Sócrates está persuadido de que él no puede ocasionar daño o actuar en perjuicio de sus conciudadanos porque sabe y conoce, y que por esto último no hace daño alguno voluntariamente, los que sí lo hacen es por mera ignorancia. Platón lo que ataca es la ignorancia y no otra cosa. Su *pólis* es una *pólis* en la que el gobierno del *lógos* y de la *episteme* lleva en sí germinando el bien común. “¿afirmamos que en ningún caso hay que hacer el mal voluntariamente, o que en unos casos sí y en otros no, o bien que de ningún modo es bueno y honrado hacer el mal, tal como hemos convenido muchas veces anteriormente? No responder con injusticia a la injusticia es actuar justamente, no regresar el mal a quien ha cometido mal, es un acto justo”.<sup>173</sup>

Al actuar justamente actuamos en bien de uno mismo, en bien de los demás, y en armonía con la divinidad. Si resultara cierto que nadie obra mal de manera voluntaria, en realidad siempre deseamos lo bueno, aunque desconozcamos qué sea eso. Por lo tanto, queremos lo malo ignorando que es malo y creyendo que es bueno, de nuevo está presente el juego de las apariencias. Si el fin de todos nuestros actos es el bien<sup>174</sup>, lo bueno, dice Platón en el *Menón* que todos los hombres desean lo bueno, el bien, y nadie lo malo.<sup>175</sup> ¿Cómo se llega a esta definición de que todos los hombres buscan el bien y nadie desea el mal para sí mismo? W. Guthrie hace el siguiente análisis:

Para probarle Sócrates a Menón la tesis de que nadie obra mal voluntariamente, divide a los que eligen el mal en dos clases (a) los que saben que no lo es, y (b) los que sí lo saben. A continuación tiene que mostrar que la clase (b) no existe. Con este fin la subdivide en (b i), los que creen que su mal beneficia a su poseedor, y (b ii), los que saben que le perjudica. Pero (b i) debe trasladarse a la clase (a), ya que éstos confunden obviamente lo malo con lo bueno; y en cuanto a (b ii), hay que suponer que

---

<sup>172</sup> Véase toda la primera parte del *Gorgias*.

<sup>173</sup> Platón. *Critón*. 49 a-b.

<sup>174</sup> Platón. *Gorgias*. 468 b.

<sup>175</sup> Platón. *Menón*. 77c- 78 b.

desean su propio daño e infelicidad, lo cual no lo desea nadie en realidad.  
Luego nadie desea el mal a sabiendas.<sup>176</sup>

Decir que alguien desea el mal de manera voluntaria implica un error lógico, un error en el pensamiento con consecuencias explícitamente éticas-políticas. Vemos que tener una idea en el pensamiento por otra, y que la primera se tome por verdadera siendo falsa, es consecuencia de un problema educativo. Cabe cuestionar ahora, ¿cómo deben comportarse los ciudadanos, que evidentemente no todos saben, con los que proclaman un saber, o, en todo caso, que fomentan ese saber, es decir, los filósofos?

¿De qué manera se puede articular que nadie obre mal de manera voluntaria con una inclinación natural por aprender, o en todo caso por fomentar una inclinación hacia el saber? Platón se ocupa más de lo segundo que de lo primero, y es que el filósofo debe partir no de la actitud de saber todo, sino de una disposición exclusivamente natural por aprender, de una disposición desinteresada hacia la búsqueda del saber.

En la Carta VII Platón expone nuevamente el tema, que va permeado del principio de reconocimiento de lo semejante con lo semejante, además de que implícitamente se hace alusión al aprendizaje, a la memoria y a la disposición por aprender (*mathein*).

Pero si por el contrario, las disposiciones son malas por naturaleza, y, en su mayoría, tal es el estado natural del alma, tanto frente al conocimiento como a lo que se llama costumbres, si falla todo esto, ni el mismísimo Linceo podría hacer ver a estas personas con claridad. En una palabra, a la persona que no tiene ninguna afinidad con esta cuestión, ni la facilidad para aprender ni la memoria podrían proporcionársela, pues en principio no se da en naturalezas ajenas a dicha materia. De modo que cuantos no sean aptos por naturaleza y no armonicen con la justicia y las demás virtudes, por muy bien dotados que estén en otros aspectos para aprender y recordar, así como quienes, teniendo afinidad espiritual, carezcan de capacidad

---

<sup>176</sup> Guthrie, W. K. C. *Historia de la filosofía griega, IV. Platón. El hombre y sus diálogos: primera época*. P. 238.

intelectual y de memoria, ninguno de ellos conocerá jamás la verdad sobre la virtud y el vicio en la medida en que es posible conocerla.<sup>177</sup>

Las condiciones necesarias para la posibilidad de ser un filósofo-rey, un *verdadero filósofo* las “enlista” Platón, de manera similar de cómo lo presentó en el párrafo citado de la Carta VII en la *República*. Aquí Platón insiste en el carácter necesario, dentro de la *paideia*, de la posesión de *mnemosine*, es decir, de la memoria. Bien podemos decir que establece un código para el filósofo-rey lo mismo que para la filósofa-reina.

El filósofo de verdad, el filósofo genuino y regio debe poseer las siguientes características para poder decir que posee un alma filosófica y que en consecuencia obrará siempre con base en la Idea del bien:<sup>178</sup>

- \*.- Ejercer la profesión debidamente.
- \*.- Poseer buena memoria.<sup>179</sup>
- \*.- Disposición natural por aprender.
- \*.- Nobleza moral.
- \*.- Buena gracia.
- \*.- Amigo de la verdad.
- \*.- Justo, fuerte y mesurado.

En realidad nos encontramos con la exposición de las características de quien para Platón es el hombre ideal para gobernar en lo real. “¿No sería a tales hombres, que han llegado así a su plena sazón por la educación (*paideia*) y por su edad,<sup>180</sup> y sólo a ellos, a quienes confiarías la ciudad?”<sup>181</sup>

---

<sup>177</sup> Platón. *Carta VII*. 344 a. Las mismas condiciones las establece Platón aunque en diferente orden en la *República VI*. Aquí describe las características del que se prepara para ser filósofo-político, es decir, filósofo-rey. De *politikós* a *basileue*.

<sup>178</sup> Platón. *República*. 487 a. y 491 b.

<sup>179</sup> El tema de la memoria sí lo desarrolla Platón en *La República*, no obstante, consideramos que es el *Menón* el diálogo en el que mejor lo expone. Si aprender es recordar, tanto la memoria como el olvido se vuelven imprescindibles para comprender la reminiscencia. Asimismo consideramos que el tema se puede ver complementado con la parte final del *Fedro* y el Libro X de la *República*. Si bien en los últimos dos diálogos se recurre al mito para la explicación. Para la función del mito véase *infra*. El mito y su valor pedagógico dentro de la obra platónica.

<sup>180</sup> Para Platón es indispensable que en este ideal de formación de filósofo-político el individuo que lo pretenda tenga como mínimo la edad de 49/50 años. Hay que recordar que cuando

Es gracias a la *paideia* y a una disposición natural por aprender, entre otras cosas, que el hombre se puede acercar a la filosofía. El alma filosófica es la que actúa y se hace manifiesta gracias a la disposición natural por aprender, por una avidez de conocimientos divinos. Aquí la Verdad es el objetivo único de la *paideia* platónica. Platón no propone una *paideia*, como ya se ha visto, en la que haya una especialización ni mucho menos una hiper-especialización, es decir, que haya “expertos” en una sola área del vasto campo del saber, aunque tampoco comparte el ideal enciclopédico de Hippias de Elis.<sup>182</sup> Platón se expresa en los siguientes términos sobre el filósofo que ejercerá el poder merced al saber:

Cuando se dice de alguien que desea una cosa, ¿entendemos que la desea en su totalidad, o en parte sí y en parte no? En su totalidad. Del filósofo, por tanto, diremos que apetece la sabiduría, no en parte sí y en parte no, sino por entero. [...] Pero al que con la mejor voluntad quiere gustar de todas las ciencias, a quien un alegre impulso lleva a estudiar sin saciarse nunca, a éste le llamaremos en justicia filósofo.<sup>183</sup>

En este punto cabe hacer notar el cambio de la idea de hombre y con ello de *paideia*, *politeia*, *retórica*, *peithó*, *filosofía*, *éthos*, *éros* y de *pólis* que tuvo Platón. Podemos decir que hasta algunos diálogos de madurez, Platón mostraba una actitud de confianza, de seguridad en su filosofía para un cambio siempre hacia mejor de los hombres. En la vejez esto ya no sucede. Hay un giro en el pensamiento de Platón en las obras de madurez en las que un cierto matiz de optimismo se deja de lado para adoptar una postura más severa con el hombre. Entre las ideas que desecha es precisamente el principio que dice “nadie obra mal de manera voluntaria, sino por ignorancia”. Por supuesto que esto tendrá repercusiones en su visión de la formación del filósofo-político. La profunda tristeza de la que Platón fue preso, habiendo perdido la confianza en los hombres, se explicita siendo más exigente con los hombres. Queda

---

Platón muere y se disputan la dirección de la Academia Aristóteles había pasado al lado de su maestro 20 años.

<sup>181</sup> Platón. *República*. 487 a.

<sup>182</sup> Cfr. Platón. *Hippias Mayor*.

<sup>183</sup> Platón. *República*. 455b. 475 c. Más adelante termina la exposición del verdadero filósofo como el amante del espectáculo de la verdad. *Ibíd.* 475 e.

manifiesto en los diálogos considerados de vejez, principalmente las *Leyes*, que son la prueba más notoria de dicha falta de confianza en los hombres. Giorgio Colli considera que hay un ideal democrático que subyace en la *República*, que nosotros consideramos manifiestamente como una obra que enaltece el tipo de gobierno aristocrático. Ya que una vez realizado el Estado de Platón, no sólo se estaría logrando la *eudamonia* de los filósofos-reyes, sino también la felicidad de la *pólis* toda. De ahí que sea nombrada Calípolis, como ya se ha hecho mención en el primer capítulo de esta tesis. Aunque después hay un cambio que no es pueril y que no debe pasar desapercibido en un trabajo sobre la formación del filósofo-político. Y es que Platón ya no cree en los hombres, desconfía de ellos, en los atenienses en concreto por su sistema político que condenó a muerte a su maestro, y después de la muerte de éste por sus lamentables experiencias en Siracusa. Esto lo lleva a revalorar su propia postura político-educativa y, claro está, la filosófica.

En los libros VI y VII de la *República*, el fin último del Estado ya no parece que sea la felicidad de los hombres, sino el conocimiento de la idea suprema del bien, que sólo pueden alcanzar los filósofos y que sólo a ellos les da la más alta felicidad, de modo que el Estado parece tener su justificación únicamente por haber educado a estos hombres superiores.<sup>184</sup>

A Platón ya no le preocupa tanto el problema epistémico-ético que representaba la frase “Nadie obra mal de manera voluntaria”. Al contrario, según G. Colli, después de tanto insistir, Platón termina decepcionado de los hombres. Antes de las *Leyes*, en el momento en que escribe *El Político*,<sup>185</sup> Platón había perdido la confianza en la educación, en el perfeccionamiento de la humanidad, y por consiguiente se desplomaban el *eros* como fuerza creadora y unificadora y el individualismo. Los individuos desconocían la capacidad de ser educados, habían perdido la dignidad y la libertad de lograr el conocimiento, y no quedaba más que renunciar a actuar interiormente como se

---

<sup>184</sup> Colli, Giorgio. *Platón político*. Pp. 73-74.

<sup>185</sup> *El político* es sin duda el diálogo de transición entre la *República* y las *Leyes*, contiene ideas que son expuestas en los otros dos diálogos. Resulta relevante su posición dentro del *Corpus Platonicum* ya que contiene las ideas sobre educación, política y filosofía que modifican toda su doctrina en la Academia y en sus diálogos.

propuso en los diálogos de juventud y de transición y limitarse a determinar su conducta con normas impuestas desde el exterior, normas que, sin duda, no suscitarían en ellos el conocimiento, sino, como mucho, la justa opinión (*ortodoxia*).

Platón ya no considera en serio a los hombres, ya no le preocupan de la misma forma que en su juventud y madurez. Su preocupación será propiamente teológica, en el sentido de poder llevar a cabo lo que desde el *Teeteto* figuraba: asimilarse a Dios. Es precisamente en el libro VII de las *Leyes*, intitulado “La educación de jóvenes” que expresa este nuevo razonamiento: “Bien es cierto que las cosas de los hombres no son dignas de ser tomadas en serio, sin embargo es necesario hacerlo. No es precisamente una circunstancia afortunada”.<sup>186</sup>

No deja de parecernos tema de primer orden en un trabajo sobre la formación del filósofo-político el que Platón haya mudado de percepción sobre los hombres al final de su vida y que esto lo haya incluido en su diálogo más extenso: las *Leyes*.

Bajo la luz de lo anterior cabe incluir el análisis del término ya revisado de justicia y el de castigo en relación a éste. Esto para ver la función que pueden tener en la *paideia* platónica y en la formación del filósofo que va a gobernar. En lo que respecta a la *dikaiosyne*, la justicia debe ser entendida como un principio político. Platón, en las *Leyes*, la entiende en dos sentidos, el primero como una justicia natural y divina y, la segunda, una justicia ligada a la legalidad en términos o conceptos humanos. Esta se divide en el derecho civil y en el derecho penal.<sup>187</sup> Ahora bien, si todos los hombres desean el bien, y todos los hombres desean lo que se conoce, como mencionamos anteriormente, ¿qué hacer con quienes siguen errando? ¿Cómo actuar con los individuos que parecen empeñarse en un tipo de vida que no es el que Platón

---

<sup>186</sup> Platón. *Leyes*. 803 b. Véase también *República* 604 b-c. “Ninguna de las cosas humanas es digna de gran afán”. Asimismo. *Ibíd.* 486 a. “Pero a quien está dotado de un espíritu sublime, que contempla todos los tiempos y todos los seres, ¿crees tú que pueda parecerle gran cosa la existencia humana?”.

<sup>187</sup> Nótese que se hace explícito en las *Leyes*. Los libros IX y X están destinados al Código Penal de Magnesia y el libro XI al Código civil.

desea? ¿Cómo entablar relación con quienes no valoran la *episteme* propuesta de Platón?<sup>188</sup>

Platón dice que el castigo puede ser un acto de justicia, que guarda en sí un valor educativo. Primero dice que es peor cometer injusticia que padecerla<sup>189</sup> y que habiendo cometido injusticia, es mal mayor no ser castigado y mal menor, ser castigado.<sup>190</sup>

Resulta relevante que en la visión general de Platón el castigo sí sea una vía para que los hombres puedan ser buenos o en todo caso, vivir armónicamente en su *pólis* planteada. Para esto, Platón recurre a la figura del juez, que en realidad pone muy cerca al *Gorgias* con otros diálogos como *El Político* y sin duda las *Leyes*. Dice Platón que el “médico del alma” es el juez, él es quien restablece la “salud mental” mediante el castigo, que es concebido como tratamiento terapéutico que cura al alma de sus males. Es posible sanar a través del castigo. Inclusive es lícito decir que el castigo bien cumple una función de catarsis, de purificación del alma, de expiación de un mal mayor a través de un castigo corporal.

Finalmente, podemos concluir este apartado diciendo que si Platón parte de algunos presupuestos epistémicos que regulen la conducta de los hombres moralmente, y esto a través de la *paideia*, no siempre fue así, no se mantuvo como una constante en su pensamiento sin alteraciones. Éstas últimas aparecen muy fuertes en los últimos diálogos cuando pierde la confianza en los hombres, cuando pierde la confianza en su máxima moral de los diálogos de juventud “Nadie obra mal de manera voluntaria” y concluye otorgándole un valor educativo al castigo. El castigo será el auxiliar del legislador, el cual trabaja conjuntamente con el filósofo-político para un bienestar común.

---

<sup>188</sup> No deja de ser interesante la polémica que mantuvieron Platón y Aristóteles contra Isócrates. Este último en su discurso *Contra los sofistas* ataca a Platón y a Aristóteles y, especialmente a su visión particular de *paideia*. La educación platónica la tacha de inútil para las cosas prácticas y a Aristóteles lo califica como “el príncipe de la retórica”. La diferencia de visiones y propuestas de *paideia* de estos tres grandes educadores merece un trato especial y una extensión que se corresponde con la importancia del tema, aquí sólo quiero notar que soy consciente del problema y que será tratado en otro tiempo.

<sup>189</sup> Platón. *Gorgias*. 474 c. 476 a.

<sup>190</sup> *Ibidem*. 479 e.

### III.IV El *lógos* se convierte en práctica. La *politeia* a través de la formación del filósofo-rey.

El *lógos* como tal se ha vuelto objeto de estudio en diversos campos del saber, principalmente en filosofía y dentro de ésta en diversas “corrientes o escuelas filosóficas”. Lo que resulta importante es que el término -que usualmente se usa el vocablo en griego por ser una palabra con múltiples significados y por ende con problemas de traducción-, es una aportación precisamente de los griegos y, en específico de los llamados por Aristóteles en la *Metafísica*: los físicos (*phísicoi*). El *lógos* no pasó desapercibido para Platón y, como lo apuntamos brevemente, tiene una repercusión directa con la formación del filósofo-político.

Michel Foucault dictó en el Collège de France el curso intitulado *La hermenéutica del sujeto*, en el cual dedica gran parte de su análisis a Platón en general y al *Alcibíades I* en particular.<sup>191</sup> Resalta el análisis de la influencia que tiene el discurso, el *lógos* en la formación integral, en la *paideia* de quien, en este caso, pretende gobernar a los demás; cuestión que aparece no sólo en el *Alcibíades I*, sino que ha estado siempre en las preocupaciones de Platón.

Lo que resulta relevante en este punto para el presente trabajo de investigación sobre la formación del futuro filósofo-político en Platón respecto al análisis que hace M. Foucault es, sin duda, cómo es que un discurso en la antigua Grecia, precisamente con Platón, se puede convertir en praxis, en una acción o, en términos de Foucault, en una práctica o técnica de sí. El concepto que consideramos funciona como mediador entre el *lógos* y la praxis misma es el de *askesis*; el de ejercicio. “¿Cuál es el tipo de acción, el tipo de actividad, el modo de práctica de sí sobre sí mismo que implica la conversión a sí? En términos generales lo que llamamos *askesis*<sup>192</sup> (la *askesis*, en cuanto ejercicio de sí sobre sí mismo)”<sup>193</sup>.

---

<sup>191</sup> Cfr. Foucault, Michel. *La hermenéutica del sujeto*. p. 49.

<sup>192</sup> El término griego *askésis* tiene una significación muy particular y propia que no es la misma que se le dio después en el Cristianismo primitivo. *Askésis* significa ejercicio, práctica. El otro término griego *gymnazein* es practicarse, ejercitarse, adiestrarse en algo. Entre los neoplatónicos como Plutarco, el concepto que usa es el segundo, aunque en un sentido más amplio. Para Plutarco *gymnazein* no sólo es ejercitarse físicamente, sino también intelectual y espiritualmente, siendo estas dos últimas formas las prácticas de sí, más que el ejercicio físico.



El *lógos* no debe expresar, no debe decir otra cosa que no sea *alétheia*, es decir, el pensamiento sólo debe expresar la verdad; sólo se debe decir la verdad. Esta veridicción (decir veráz) es susceptible de ser dicha porque ha sido pensada y contemplada, y no sólo eso, su función se cumple cuando se ejerce, cuando hay una *askesis* de la verdad que es *lógos*. Se vuelve indispensable ejercitarse en la verdad y en decir la verdad. En Platón el hecho de dar razón (*lógon didónai*), que se encuentra constantemente, implica que la racionalidad procede dialógicamente; la racionalidad expresa orden (*cósmos*). Ahora bien, retomando el tema del *lógos* y su función inmanente de decir la verdad, está la finalidad de que el sujeto que la dice se vuelva un sujeto de verdad. Es decir, que lo mismo que expresa lo modifique en su propia constitución subjetiva.

“¿Cómo puede actuar el sujeto como corresponde, cómo puede ser como debe ser, en la medida en que no sólo conoce la verdad sino que la piensa, la dice y la practica?”<sup>194</sup> Es el mismo individuo el que contempla la verdad, y que la contempla como ya antes se dijo gracias a una *paideia* en específico, y una vez que la contempla, que la conoce, que actúa el alma dianoética.<sup>195</sup> El *lógos* hace de verificador de ese conocimiento, es decir, el *lógos* es quien de alguna forma hace manifiesto esa contemplación de la verdad, de esa *episteme* divina, inmaterial, imperceptible por los sentidos y que, no obstante, es. Pero para que el sujeto no sólo sea un sujeto cognoscente, sino un sujeto que habla en la verdad y que dice la verdad, debe completar su constitución de sí siendo un sujeto ético. Pensar, decir y hacer, la triada del sujeto que es dueño de sí, de sus conocimientos y de su actuar, tal persona es la que de alguna forma se perfila para gobernar a los demás. La finalidad se vuelve política y como parte constitutiva de ésta, educativa.

---

Cfr. Consejos para conservar la salud. En *Obras Morales y de costumbres (Moralia)*. Véase sobre la *paideia* de Plutarco De la educación de la juventud y como introducción Abbagnano, N y Visalbergi, A. *Historia de la pedagogía*. Pp. 124.127. Consideramos sumamente relevante mostrar aquí algunas diferencias de matices en el significado de *askésis* a partir del *Greek lexicon* de Liddell and Scott. *Askésis*: ejercicio, formación. *Askésis tinós*: es la práctica de o en un ejercicio o en una ocupación (*trade*). *Asketés*: es la persona que posea la *askésis*, es quien practica algún arte (*art*) u ocupación. *Asketós*: habilidad adquirida por la práctica. Liddell and Scott. *Greek-English lexicon*. P. 164.

<sup>193</sup> Foucault, Michel. *La hermenéutica del sujeto*. p. 301.

<sup>194</sup> *Ibidem*. p. 305.

<sup>195</sup> La *diánoia* significa el diálogo del alma consigo misma.

La finalidad es que los hombres vivan el *lógos*, se trata de una internalización de la contemplación de la verdad pero también del *lógos* exterior, de un *lógos* que proviene de afuera y que por eso tiene más la potencia de afectar. ¿La consecuencia? Actuar en conformidad con pensamientos ajenos a mi bien personal y al bien público, en otras palabras, actuar en detrimento propio. El *lógos* se inscribe como motor de acción. Lo anterior no deja de remitirnos a Heráclito, y sí, nosotros consideramos que hay una cierta relación entre lo que dice Heráclito y lo que dice Platón. El filósofo de Éfeso en el fr. 112 dice: “Ser sabio es virtud máxima, y sabiduría es decir la verdad y obrar de acuerdo con la naturaleza escuchándola”. De hecho este fragmento nos sirve de puente para enlazar el tema de ser sabio por decir la verdad y por obrar de acuerdo al *lógos*.

Esto nos obliga a regresar al precepto délfico “Conócete a ti mismo”, precepto que ya lleva de suyo una práctica (*techné*), ya que los hombres no saben que ellos son o actúan en función de un *lógos*, no saben en realidad cuál es el móvil para actuar de cierta forma y no de otra. ¿Qué nos hace actuar como efectivamente actuamos? El *lógos* siempre deviene en *éthos*. La palabra, el discurso, el lenguaje, deviene en hábito, en costumbre –aspecto que no pasa desapercibido para Aristóteles en el libro I de su *Ética Nicomáquea*.<sup>196</sup> Una vez que el discurso se vuelve acción, se está presto para internalizar cualquier discurso. El sujeto pasa a ser el *logos*, actúa en conformidad con el discurso. Aunque hay que poner énfasis en que éste *logos* no siempre pretende ser un *logos* verdadero, sino que puede presentarse bajo distintas máscaras, unas más agradables que otras, desembocando en un juego de apariencias. En este sentido es como a Platón lo que le importa son los discursos que digan la verdad. Para Platón hay entonces una reciprocidad entre *alétheia* y *lógos*, entre verdad y lenguaje.

Ya Platón en el *Protágoras* había hecho referencia al peligro evidente de escuchar discursos que agraden demasiado al oído, porque el oído es más capaz que cualquier otro sentido de hechizar el alma, es el sentido que recibe con mayor facilidad y frecuencia al *lógos*, mucho más aún en una cultura que privilegia la oralidad frente a la escritura. La *areté* no se aprende por la mirada.

---

<sup>196</sup> Cfr. Aristóteles. *Ética Nicomáquea*. 1095 b. 5-8.

Se aprende y sólo puede aprenderse por el oído: porque la virtud no puede dissociarse del *logos*, es decir, del lenguaje racional, del lenguaje efectivamente presente, formulado, articulado verbalmente en sonidos y articulado racionalmente. El que la *areté* no se enseñe por la mirada implica muchas cosas, como son el aspecto físico del que enseña, es decir de Sócrates, lo que sí importa es, en cambio, lo que se dice, cómo se dice, es decir la intencionalidad y a quién va dirigido, así como el contenido mismo del discurso. Mientras Sócrates tiene una postura que finge ser desinteresada en la *paideia* que finalmente sí transmite a sus interlocutores, el sofista, el orador, el logógrafo, el poeta, esperan obtener un reconocimiento. La relación de lo dicho anteriormente con la *politeia* está en que Platón insiste en dos ocasiones en *El Político* en la particularidad de que al verdadero político y al verdadero filósofo no les hace falta estar realmente en el poder siempre y cuando pueda aconsejar sabiamente a los gobernantes.<sup>197</sup> Es muy verosímil que Platón si esté pensando en Dión de Siracusa, la primera ocasión es la siguiente:

Extranjero.- ¿Y entonces? Quien es capaz, aunque él mismo sea un simple particular, de dar su consejo a quien reina sobre una región, ¿acaso diremos que tiene la ciencia que debe poseer el propio gobernante?

Joven. Sócrates.- Eso diremos.

Extranjero.- ¿Y no es cierto que la ciencia del verdadero rey es la ciencia real?

J. Sócrates.- Sí.

Extranjero.- ¿Y que a quien la posee, trátase de un gobernante o de un simple particular, lo correcto será llamarlo, en todos los casos, “real”, teniendo el arte que les es propio?

J. Sócrates.- Eso, al menos, sería lo justo.<sup>198</sup>

En una segunda ocasión Platón insiste sobre el conocimiento y el papel que desempeña *el consejero real*, el consejero del filósofo-político. “Así pues, a quien posea la ciencia real, ejerza el gobierno o no lo ejerza, en todos los

---

<sup>197</sup> Platón tiene en mente a Dión de Siracusa, quien ha sido su más cercano logro de filósofo-político, por esto, Colli considera que el diálogo está dedicado a su amigo. Véase, Colli, G. *Platón Político*. Pp. 82-83.

<sup>198</sup> Platón. *El Político*. 259 a- b.

casos, debe llamársele *real*".<sup>199</sup> Ahora el *logos* tiene una función política, y la tiene desde el momento en que pasa del ejercicio dialéctico-socrático en el ágora, en las plazas, en los mercados a una función real, a una función en la que a pesar de no ser el filósofo-rey ni un legislador, se está en la posibilidad como un sujeto de veridicción modificar la conducta de quien escucha, y éste puede ser un legislador o un magistrado.

El acto propio de la *paideia*, sirviéndose del *logos* como vehículo asegurador de conductas deseadas, establece una conexión con la *politeia*. Lo que finalmente se obtiene es un acto propio de la política, es decir, del ejercicio político, y con esto propio de sujetos "reales". Tiene, en realidad, su origen en una práctica que, tal como la llevaba a cabo Sócrates era hasta vulgar. Podemos decir a partir de lo anterior, que también que la Verdad ha sufrido un cambio de residencia, ha mudado del lugar en el que podía ser pronunciada, ya no es el lugar público el idóneo para que sea dicha, se ve desplazada a un lugar "real" para que pueda ser enunciada como Verdad. Todo esto como resultado del poder del sujeto que la pronuncia, resultado éste de una *paideia* en especial y como resultado de una *politeia*.

Concluimos finalmente que gracias a que Platón unifica la política con el poder; la unión de *politiké* con *basiliké*<sup>200</sup> podemos pensar en términos de una ciencia regia, ciencia real, es decir, una *episteme* que permite que los hombres, en posesión suya, puedan gobernar y por esto ser llamados filósofos-políticos lo mismo que filósofos-reyes. El *logos*, la *paideia*, la *politeia*, la *episteme*, etc., son términos sin los cuales resulta complicado, casi imposible, hacer un análisis sobre la educación, la política y la filosofía platónica. Se vuelven indispensables para revisar la formación del filósofo que gobierna a los demás porque se gobierna a sí mismo gracias a su *paideia*, a su formación.

---

<sup>199</sup> *Ibíd.* 292 e.

<sup>200</sup> Platón. *Eutidemo*. 291 c.

## CONSIDERACIONES FINALES.

Concluimos que la propuesta política-educativa y filosófica de Platón, por formar un nuevo tipo de hombre; un hombre que se preocupa por sí mismo, y que por esto se preocupa por los demás, es sumamente enriquecedora, lo mismo que esclarecedora de la pertinencia y la vigencia de la que goza el filósofo de la Academia hoy en día en el mundo occidental no sólo en el campo estrictamente filosófico sino también pedagógico. Esto último resulta de primera importancia ya que consideramos que el estudio de la pedagogía, o bien de la filosofía no deben estar escindidos. No son dos “disciplinas” ajenas la una a la otra. Incluso podemos aseverar que en más de un punto se conectan para nunca separarse. Creemos con N. Abbagnano y A. Visalberghi que la pedagogía debe “llevar a cabo aquella misión de apertura hacia lo nuevo y lo diverso que tiene en común con la filosofía, o, para decirlo mejor, que tiene *en la medida en que es filosofía*”.<sup>201</sup> Esta razón nos parece suficiente para que hayamos llevado a cabo la presente investigación, en la que el análisis filosófico y educativo se entrecruzó constantemente.

Para la formación de un hombre, lo mismo que para la formación de una mujer, como tuvimos oportunidad de mostrarlo, Platón recurre a un tipo de *paideia* que hasta su época no era ni común ni habitual –incluso en Aristóteles la mujer tiene el mismo grado y nivel que el esclavo y el niño-. La *paideia* homérica compartía, aunque en menor grado que la hesiódica, el papel principal en cuanto a la educación helena se refiere. Platón es así el paradigma que desvela la práctica de estos poetas lo mismo que denuncia el quehacer “educativo”, “político” y “filosófico” de los llamados sofistas.

En el capítulo I se hizo revisión de la importancia de fundar una nueva *pólis*, acompañada ésta de una *paideia* y de una nueva *politeia*, y con esto, de un nuevo gobernador. Para tal cometido insistimos en la importancia que para Platón tiene en toda su obra el término griego *dikaiosyne*, es decir, la justicia. La justicia es el eje sobre el que se construye toda la importancia de una nueva

---

<sup>201</sup> Abbagnano, N. Visalberchi, A. *Historia de la pedagogía*. Pp. 15-16.

formación y, sobre todo, de un nuevo tipo de hombre, susceptible de poseer el máximo bien y, una vez conseguido, llevar a sus conciudadanos a dicho bien. Tal acto es, creemos, educativo y político. Llevar a los hombres hacia lo que Platón considera el máximo bien es por la única vía posible, es decir, la contemplación. Ésta se vuelve eficaz en el momento en que es para los hombres un fin en sí mismo, un fin que descansa en su propia posesión, no sin mencionar que la contemplación lleva implícita a la *politeia*, ya que llevada a buen término, es decir, a la contemplación de las Ideas en sí, el filósofo debe regresar e intentar llevar al resto de los hombres a dicha vida, para tal cometido es la *paideia*, entonces, el vehículo imprescindible.

En el capítulo II tuvimos oportunidad de mostrar los diversos motivos no sólo educativos, sino políticos y filosóficos por lo que Platón expulsa a los poetas, los motivos por los cuales Platón presiente una amenaza en los magos, y mostramos por qué toda la práctica discursiva de los antes mencionados es una barrera para la formación del hombre que Platón consideraba en ese momento era el que se necesitaba. El hecho de que Platón descalifique a los sofistas, poetas, magos y hechiceros, es porque no cumplen con la visión platónica de *pólis* justa y por lo tanto bella, antes bien “creen” que pueden tener incluso comercio, relaciones con los dioses, haciéndolos cambiar de parecer, lo cual es absurdo a los ojos del filósofo de Atenas. Por tal motivo, fue que dedicamos el capítulo a la confrontación entre retórica y dialéctica, ya que las dos buscan medios y fines educativos opuestos y, con esto, un tipo de hombre ideal diferente. Mientras que el filósofo-político que busca formar Platón está en la perpetua búsqueda por el bien, la justicia y la verdad, de manera desinteresada, el sofista, el poeta, el retórico, el mago y el hechicero lo hacen por medio de la persuasión, por medio del uso de las apariencias. La confrontación de la retórica y de la dialéctica es una confrontación de hombres que se hagan cargo de los demás, es decir, ¿quién es, el retórico o el político, el que debe gobernar? Para Platón es el filósofo, porque busca antes de su bien propio, el bien común. Para que esto se logre se presenta una *paideia*, una formación que Platón propuso y que expusimos en dicho capítulo.

En el capítulo III hicimos resaltar la importancia y la relación intrínseca que guardan entre sí diferentes términos griegos, todos de importancia en la propuesta de formación del filósofo-político. Cabe resaltar en estas conclusiones la distinción y la confrontación entre dialéctica y retórica que ya habíamos mencionado en el capítulo II. Las dos persiguen fines distintos, y justo en esa comparación está el punto de unión entre los capítulos II y III. ¿Por qué es la dialéctica un método educativo? Desde Sócrates podemos percibir que el método de la pregunta-respuesta, que obliga a que por medio de la lógica se llegue a la ontología, la dialéctica es el mejor vehículo para que el interlocutor llegue por sí mismo a la Idea o concepto que ya se encuentra en él. Así, la finalidad de la dialéctica y de la retórica no es la misma, y al no ser la misma, Platón resalta que la dialéctica es la que sí es un medio, un vehículo mismo de *paideia* para su guardián de la *pólis*.

Consecuentemente en el capítulo III mostramos la importancia de los principios para gobernar la *polis*, dicho de otra forma, para gobernarse a sí mismo y así la posibilidad de gobernar a los demás. Tales principios son, en un primer momento epistemológicos, es decir, afirmamos que en la formación del filósofo-político hay una gran preocupación por la *episteme* y de su relación con el poder. Tal relación es una relación de conocimiento de la verdad como principio rector para gobernar. Esto puede traducirse diciendo que el gobernante, el que ejerce el *cratos*, el poder, es el que tiene conocimiento, es decir; *episteme*. Conocimiento y poder vienen a completarse en el ejercicio del gobierno. Vemos que la *episteme* y el ejercicio correcto de ésta son ya de suyo un acto de la *politeia*. Acto seguido mostramos la importancia de entender esta *episteme* y este *cratos* como *ethos* del futuro filósofo-político. El conocimiento sólo es tal cuando hay un cambio visible y oportuno en el *ethos* del gobernante, a tal grado que el *phylax* que Platón erige en la *República* no tiene bienes materiales propios. El fin de su mandato está exclusivamente en el bien común, debe anteponer el interés general al interés personal. El filósofo-político no siente aprecio por los bienes materiales, antes bien, por los bienes espirituales o del alma.

Por tales razones, vimos que a lo largo de la obra de Platón prima una preocupación perenne por la persona que se hará cargo del rumbo, de la dirección de la *pólis*. Ésta persona, evidentemente, no puede ser cualquiera, es decir, tomada al azar o dejada a la contingencia (aquí vemos una clara crítica a la democracia tal como era ejercida en la Atenas del siglo V a.C), antes bien la ciudad debe quedar a cargo de alguien con educación, digamos, de alguien formado en la propuesta educativa-filosófica de Platón. Hay una mención constante a una persona a través de los diálogos, principalmente en los de juventud, en los de transición y madurez: Alcibíades.

Alcibíades no sólo tiene una relación pedagógica-erótica con Sócrates, de la cual sabemos por *El Banquete* y que mostramos en el capítulo II. Dicha relación, como tuvimos oportunidad de revisar en el diálogo *Alcibíades I*, muestra que la preocupación que despierta Sócrates en Alcibíades, quien a su vez pretende gobernar Atenas, es la preocupación por sí mismo, la inquietud de sí, acompañada ésta del precepto délfico “conócete a ti mismo”. Es decir, desde éste diálogo se estableció que como principio constitutivo de quien se está formando para gobernar una *pólis*, esto es, a los otros, debe conocerse a sí mismo, debe sentir inquietud de sí: debe gobernarse a sí mismo.

Ya antes habíamos dicho que en otro diálogo, esta vez, el *Gorgias*, Platón puso a Sócrates como el verdadero político, ¿qué quiere decir esto? Consideramos que Platón no sólo postula a Sócrates, su maestro como político y gobernador, sino que lo que subyace a la propuesta es la famosa propuesta platónica: o bien los filósofos deben hacerse reyes, o bien los reyes hacerse filósofos. Esto responde a la pregunta, ¿quién debe gobernar? El filósofo. O bien: la filosofía.

La situación política y educativa exigía ya de suyo la modificación de ésta misma, Platón, sin conocer directamente a Pericles, conocía y sabía que antes de él hubo un tiempo en el que la *politeia* era mejor que en el momento en el que le toca vivir. Lo que confirma lo anterior se puede constatar en la *Carta VII*, la que se cree es la más fidedigna del conjunto de las cartas conservadas. En ella expresa su visión sobre la política de la segunda mitad del siglo V. a.C., así como su posición sobre la *paideia* imperante.



Finalmente, la formación del filósofo-político es una propuesta pedagógica de formación completa –desde el punto de vista platónico- de quien debe gobernar, mandar y dirigir a los demás y a sí mismo. Cabe mencionar que de ninguna manera es una práctica autoritaria o establecida de manera arbitraria.

Como tuvimos oportunidad de desarrollarlo, el futuro *phylax* llega a ser tal por haber pasado ciertas pruebas de diversa índole. El que llega a ser *phylax*, esto es, a velar, cuidar, proteger, y educar a sus conciudadanos, es un ciudadano con *paideia*, capaz de gobernarse a sí mismo y, sobre todo, con un amor perenne hacia el conocimiento.

La presente tesis, si bien trata de responder a preguntas concretas sobre la educación del filósofo-político, también da la posibilidad de apertura a otras interrogantes no menos importantes. Entre ellas podemos mencionar ¿Cómo es la relación filosófica-educativa entre la Academia y la escuela de Isócrates? ¿Qué consecuencias políticas implicaría la realización empírica de una ciudad como la que se presenta en la *República* o en las *Leyes*? En los diversos momentos en que hablamos de Platón y Aristóteles nos podemos preguntar: ¿representa el Liceo o la *paideia* aristotélica una superación de la propuesta platónica? Y si fuera así, ¿en qué sentido ha superado a Platón? Asimismo, nos abre la siguiente pregunta: ¿Qué consecuencias ha tenido la filosofía, la educación y la política platónica en Occidente? Con esto concluimos y hacemos notar que somos conscientes de que no podemos agotar un tema tan extenso en una sola investigación, antes bien, abre más expectativas hacia futuras investigaciones lo mismo que amplía el criterio para pensar y re-pensar la educación.

## **BIBLIOGRAFÍA CONSULTADA.**

ABBAGNANO, N. Visalberghi, A. *Historia de la pedagogía*. Fondo de Cultura Económica. México. 1992. 709p.

AGAMBEN, Giorgio. *Ninfas*. Pre-textos. Valencia. 2007. 53p.

ARISTÓFANES. *Los pájaros. Las ranas. Las assembleístas*. Alianza editorial. Madrid. 2005. 301p.

ARISTÓTELES. *Ética Nicomáquea*. Gredos. Barcelona. 2008. 304p.

----- *Ética Nicomáquea*. Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexicana. Universidad Nacional Autónoma de México. México. 2012. 265p.

----- *Retórica*. Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexicana. Universidad Nacional Autónoma de México. México. 2010. 187p.

CAMPS, Victoria. Comp. *Historia de la Ética I. De los griegos al renacimiento*. 2ª ed. Crítica. Barcelona. 2002. 592p.

CASSIN, Barbara. *El efecto sofístico*. Fondo de Cultura Económica. México. 2008. 374p.

COLLI, Giorgio. *Platón político*. Sexto Piso. México. 2011. 124p.

DELLA MIRANDOLA, Giovanni Pico. *Discurso sobre la dignidad del hombre*. Universidad Nacional Autónoma de México. México. 2004. 63p.

DETIENNE, Marcel. *Los maestros de verdad en la Grecia arcaica*. Sexto Piso. México. 2004. 212p.

DUPRÉEL, Eugène. *Les sophistes. Protagoras, Gorgias, Prodicus, Hippias*. Bibliothèque Scientifique. Éditions du Griffon. Neuchatel. 1948. 407p.

FICINO, Marsilio. *Sobre el Amor. Comentarios al Banquete de Platón*. Universidad Nacional Autónoma de México. México. 1994. 191p.

FOUCAULT, Michel. *La hermenéutica del sujeto. Curso en el Collège de France. 1981-1982*. Fondo de Cultura Económica. Buenos Aires. 2009. 539p.

----- *El orden del discurso*. Tusquets. México. 2009. 76p.

----- *Tecnologías del yo*. Paidós. Barcelona. 1990. 150p.

----- *La verdad y las formas jurídicas*. Gedisa. Barcelona. 2005. 191p.

GÓMEZ Robledo, Antonio. *Ensayo sobre las virtudes intelectuales*. Fondo de Cultura Económica. México. 1996. 242p.

GUTHRIE, W. K. C. *Historia de la filosofía griega. IV. Platón. El Hombre y sus diálogos: primera época*. Gredos. Madrid. 1990. 595p.

HADOT, Pierre. *Elogio de Sócrates*. Textos de me cayó el veinte. École lacanienne de psychalyse. México. 2006. 92p.

----- *¿Qué es la filosofía antigua?* Fondo de Cultura Económica. México. 1998. 338p.

HESIODO. *Los trabajos y los días*. Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexicana. Universidad Nacional Autónoma de México. México. 2012. 27p.

ISÓCRATES. *Discursos*. Gredos. Barcelona. 2007. 496p.

JAEGER, Werner. *Paideia: los ideales de la cultura griega*. 2ª ed. Fondo de Cultura Económica. México. 2010. 1151p.

----- *Cristianismo primitivo y paideia griega*. Fondo de Cultura Económica. México. 2010. 139p.

----- *Aristóteles*. Fondo de Cultura Económica. México. 2011. 556p.

KIRK, G. S. *La naturaleza de los mitos griegos*. Paidós. Barcelona. 1992. 303p.

KIRK, G. S. Raven, J. E. Schofield, M. *Los filósofos presocráticos*. Gredos. Madrid. 2008. 638p.

LA BOÉTIE, Etienne. *Discurso de la servidumbre voluntaria*. Aldus. México. 2001. 76p.

LACAN, Jacques. *Seminario. La transferencia*. Paidós. Buenos Aires. 2008. 443p.

LEGENDRE, Pierre. *La fábrica del hombre occidental. Seguido de El hombre homicida*. Amorrortu. Buenos Aires. 2008. 62p.

LIDDELL and Scott. *Greek-English lexicon*. 11<sup>a</sup> ed. Oxford. Clarendon Press. London. 1964. 782p.

MARROU, Henri-Irenée. *Historia de la educación en la antigüedad*. Fondo de Cultura Económica. México. 2004. 600p.

MONDOLFO, Rodolfo. *Heráclito. Textos y problemas de su interpretación*. 13<sup>a</sup> ed. Siglo XXI editores. México. 2007. 394p.

MONTANELLI, Indro. *Historia de los griegos*. De bolsillo. Barcelona. 2005. 363p.

NIETZSCHE, Friedrich. *Sobre el porvenir de nuestras escuelas*. 2<sup>a</sup> ed. Tusquets. Barcelona. 2009. 179p.

----- *El Ocaso de los ídolos*. 3<sup>a</sup> ed. Tusquets. Barcelona. 2009. 169p.

PABÓN S. de Ulbina, José. *Diccionario Manual Griego-Español*. VOX. Barcelona. 1998. 711p.

PLATÓN. *Diálogos I. Apología, Critón, Eutifrón, Ión, Lisis, Cármides, Hippias menor, Hippias mayor, Laques, Protágoras*. Gredos. Madrid. 1993. 589p.

----- *Diálogos II. Gorgias, Menéxeno, Eutidemo, Menón, Crátilo*. Madrid. 2007. 455p.

----- *Diálogos III. Fedón, Banquete, Fedro*. Gredos. Madrid. 2000. 409p.

----- *Diálogos V. Parménides, Teeteto, Sofista, Político*. Gredos. Madrid. 1988. 617p.

----- *Diálogos VII. Dudosos, Apócrifos, Cartas*. Gredos. Madrid. 2008. 567p.

----- *Diálogos VIII. Leyes. (Libros I-VI)*. Gredos. Madrid. 2008. 502p.

----- *Diálogos IX. Leyes. (Libros VII-XII)*. Gredos. Madrid. 1999. 362p.

----- *Critón. El político*. Alianza editorial. Madrid. 2008. 199p.

----- *Eutidemo*. Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexicana. Universidad Nacional Autónoma de México. México. 2002. 57p.

----- *Gorgias*. Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexicana. Universidad Nacional Autónoma de México. México. 2008. 119p.

----- *República*. Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexicana. Universidad Nacional Autónoma de México. México. 2007. 382p.

----- *Teeteto*. Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexicana. Universidad Nacional Autónoma de México. México. 2007. 121p.

PLOTINO. *Enéadas. III-IV*. Gredos. Madrid. 2002. 541p.

PLUTARCO. *Obras morales y de costumbre (Moralia) II. Sobre la fortuna. Sobre la virtud y el vicio. Escrito de consolación a Apolonio. Consejos para conservar la salud. Deberes del matrimonio. Banquete de los siete sabios. Sobre la superstición*. Gredos. Madrid. 2001. 298p.

QUINTILIANO, Marco Fabio. *Sobre la enseñanza de la oratoria I-III*. Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexicana. Universidad Nacional Autónoma de México. México. 2006. 289p.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Emilio, o de la educación*. Alianza editorial. Madrid. 2010. 770p.

SOLANA Dueso, José. *El camino del ágora. Filosofía política de Protágoras de Abdera*. Prensas universitarias de Zaragoza. Zaragoza. 2000. 192p.

*Textos griegos de maleficio*. Edición a cargo de López Jimeno, Amor. Akal. Madrid. 2001. 319p.

VERNANT, Jean-Pierre. *Mito y pensamiento en la Grecia antigua*. Ariel. Barcelona. 2007. 384p.

----- *La muerte en los ojos. Figuras del otro en la antigua Grecia*. Gedisa. Barcelona. 2001. 106p.

----- *Entre mito y política*. Fondo de Cultura Económica. México. 2002. 287p.