

EN TORNO A LA PAIDÉIA PLATÓNICA (I)

JAVIER LASPALAS *

1. Que Platón es uno de los más grandes filósofos que ha producido la humanidad ha sido y es una afirmación universalmente aceptada. Que el núcleo de su pensamiento y el objetivo de todas sus investigaciones fue esencialmente “pedagógico” es algo que muchos discutirían. Ésa fue, sin embargo, la tesis, revolucionaria en su tiempo y acaso también hoy día, de Werner Jaeger, uno de los mayores helenistas de este siglo. «La *paidéia* —afirmaba dicho autor hace ya más de medio siglo—, considerada como la morfología genética de las relaciones entre el hombre y la *pólis*, es el fondo filosófico indispensable sobre el que debe proyectarse la comprensión de la obra platónica. La justificación final de todos sus esfuerzos en torno al conocimiento de la verdad no es para Platón, como para los grandes filósofos de la época presocrática, el deseo de resolver el enigma del mundo, sino la necesidad del conocimiento para la conservación y estructuración de la vida. Platón aspira a realizar la verdadera comunidad como el marco dentro del cual debe realizarse la suprema virtud del hombre. Su obra de reformador se halla animada por el espíritu educador de la socrática, que no se contenta con contemplar la esencia de las cosas, sino que quiere crear el bien. Toda la obra escrita de Platón culmina en los dos grandes sistemas educativos que son la *República* y

las *Leyes*, y su pensamiento gira constantemente en torno al problema de las premisas filosóficas de toda educación y tiene conciencia de sí mismo como la suprema fuerza educadora de los hombres».¹

Resulta evidente que el autor maneja aquí la palabra “educación” en un sentido muy amplio, pero que responde perfectamente a lo que los griegos y el mismo Platón consideraban que era la *paidéia*. Como el propio Jaeger, al emplear en el título de esta serie de artículos «un término griego para expresar una cosa griega, quiero dar a entender que esta cosa se contempla, no con los ojos del hombre moderno, sino con los del hombre griego. Es imposible rehuir el empleo de expresiones modernas tales como *civilización*, *cultura*, *tradición*, *literatura* o *educación*. Pero ninguna coincide realmente con lo que los griegos entendían por *paidéia*. Cada uno de estos términos se reduce a expresar un aspecto del concepto griego general, y para abarcar el campo de conjunto, del concepto griego, sería necesario emplearlos todos a la vez».² En suma, lo que vamos a exponer en adelante intentará mostrar qué es lo que Platón pensó acerca de la naturaleza de la educación y de la cultura —tanto en su dimensión individual como en su dimensión social—, y acerca de las relaciones que se deben dar entre ambas. De

* Doctor en Filosofía y Letras por la Universidad de Navarra, Profesor de Historia de la Educación en la misma.

1 Jaeger, W.: *Paideia. Los ideales de la cultura griega*, p. 465. Esta monumental obra, cuyo primer volumen se tradujo al español en 1933 [México, F.C.E.], camina ya por la 11ª edición (1990).

2 El texto está tomado del prólogo que Jaeger coloca al frente de su *Paideia*.

entre las múltiples cuestiones que podrían ser tratadas, he escogido además las que considero más relevantes a la hora de analizar cualquier pensamiento pedagógico: el concepto de educación del que parte, los objetivos que se marca y los contenidos en los que se apoya para alcanzarlos.

2. Tras haber definido el término *paidéia* y el ámbito de la investigación, una segunda advertencia sobre la oportunidad y el modo de tratamiento del tema en cuestión. Estudiar a estas alturas una vez más la obra de Platón, sobre la que tanto se ha escrito, puede resultar sin duda reiterativo, en la medida en que lo sea volver a los “clásicos” como fuente de inspiración para el presente, y constituye sobre todo un gesto de audacia imperdonable si el investigador intenta abarcarlo todo y dilucidar definitivamente las principales interrogantes. Mi intención no ha sido ésa en absoluto. No he tratado de ofrecer una visión personal exhaustiva y profunda de las doctrinas platónicas acerca de la educación. Mi deseo ha sido más bien realizar una exposición ordenada —desde el punto de vista más externo—, y sin duda excesivamente breve y un tanto académica, de un pensamiento tan coherente, orgánico, rico y sugestivo, pero tan seductoramente asistemático, como el platónico. He procurado además ceñirme lo más posible a la literalidad de las fuentes y espigar un buen número de diálogos platónicos, y no solamente los más conocidos o extensos. Este trabajo aspira, por eso, a tener un valor y una utilidad que sean en buena medida “didácticos”. El lector no encontrará interpretaciones originales o revolucionarias, pero tal vez sí un punto de partida para reflexionar sobre las ideas pedagógicas de Platón, una selección representativa de citas y pasajes del autor relacionados con la educación y una

guía para localizar y seleccionar aquellas páginas platónicas que más le seduzcan.

1. EL CONCEPTO DE EDUCACIÓN Y LA RELACIÓN EDUCATIVA

1. La visión del problema educativo más radical —el tipo de relación que puede darse entre maestro y discípulo— que hallamos en los diálogos platónicos es de una extraordinaria riqueza y complejidad. Platón traza en ellos un plan de estudios sumamente elaborado y completo —integrado por objetivos y contenidos que afectan a todas las dimensiones del ser humano—, pero se esfuerza al mismo tiempo, apoyándose en su inagotable capacidad para exponer las ideas de un modo poético y plástico, en trazar una imagen exhaustiva y equilibrada de los misteriosos y variados mecanismos en virtud de los cuales se puede producir la educación.

2. De modo general, puede decirse que la *paidéia* consiste para Platón en una tarea de “moldeación”³ personal, que implica un penoso esfuerzo ascético de purificación y cuyo fundamento último sería la capacidad de “identificación” del hombre con la Belleza, la Verdad y el Bien. Para educarse, es imprescindible realizar durante toda la vida⁴ un esfuerzo, que pone en tensión toda el alma,⁵ para acercarse al auténtico modo de ser del hombre, para “moldearse a sí mismo” [*eaútón pláttein*]⁶ y hacer triunfar el ideal [*paradéigma*] de persona —el “hombre interior” [*éntos ánthropos*]⁷— que el ser humano lleva dentro de sí. Ello sólo es posible, sin embargo, si tiene lugar un proceso previo y paralelo de “purificación” [*kátharsis*]⁸ moral e intelectual, que permite al alumno desprenderse de todo

3 El vocablo griego equivalente sería *pláttein*. Cfr. *República*, 377b-c y 588b-d; *Leyes*, 671c.

4 *República*, 497e-498c.

5 *República*, 411d-412a; *Leyes*, 644d-645c; *Carta VII*, 340c y 344b.

6 *República*, 500d.

7 *República*, 589b.

8 *República*, 395d, 501a y 527d; *Leyes*, 735b-c; y *Sofista*, 228b-d, 230d-e y 231b.

aquello que, como un velo, ciega y obstruye su espíritu. En la práctica, eso equivale a liberarse de los límites que el cuerpo impone al alma.⁹ Semejante proceso de formación y de purificación se desencadena y se produce, ante todo, gracias al contacto —*synousía* [“convivencia”]; *syngeneía* [“parentesco”]¹⁰— con la Verdad y el Bien, que lleva al alumno a “identificarse” [*mímesis*] con la esencia divina del mundo. «De ese modo, por convivir con lo divino y ordenado —afirma Platón— el filósofo se hace todo lo ordenado y divino que puede ser un hombre».¹¹

3. Ahora bien, la tarea de “moldeación” en que consiste la *paidéia* no se produce siempre del mismo modo. Platón distingue en el proceso educativo dos etapas claramente contrastadas, no sólo en función de sus objetivos y contenidos, sino también en lo que respecta a la naturaleza de las acciones formativas en las que se apoyan. La educación comienza siendo *trophé*, nutrición física y moral, para convertirse luego —aunque no en todos los casos, pues «los ojos del alma del vulgo son incapaces de sostenerse cuando miran lo divino»¹²— en *paidéia* o formación espiritual.

4. Lo propio de la *trophé* es que la fuerza moldeadora proviene en gran medida —casi totalmente— del exterior. Los términos que utiliza Platón para definir las tareas propias de esta etapa educativa tienden a subrayar la idea de que la formación se produce en un principio de un modo más bien mecánico e inconsciente. El educador ha de preocuparse, en un primer momento, de guiar —*agogé* [“conducción”],¹³ *olké* [“traída”, “atracción”]¹⁴— al educando, y de devolverlo al camino adecuado —*epanorthóo* [“rectificar”], *trépo* [“enderazar”]¹⁵— si se desvía de él. Para ello debe emplear la fuerza —*ananké* [“constricción”]¹⁶—, pero también, y sin duda con mayor frecuencia, la capacidad para atraer —*peithó* [“persuasión”]¹⁷— que poseen el arte y la cultura en general,¹⁸ intentando explotar y fortalecer —*egeíro* [“excitar”]¹⁹— los impulsos positivos de la naturaleza humana, y combatir con energía²⁰ los negativos. En suma, se trata de “acostumbrar” [*ethídso*]²¹ y “ejercitar” [*meletáo*]²² al educando, sumergiéndolo —*bapto* [“teñir”]²³— en un ambiente saludable, o también sometiéndolo a un estilo de vida —*diatité* [“dieta”]²⁴— que lo conduzcan insensiblemente hacia la virtud. La educación es, en esta etapa, una tarea de

9 Platón desarrolla por extenso esta doctrina en el *Fedón*, 65b-67d y 82d-83c y en el *Timeo*, 86b y ss. Cfr. también *Político*, 273b.

10 *Carta VII*, 341c-d y 344a-b; Teeteto, 150d.

11 *República*, 500c; vid. también *ibídem*, 383c; Teeteto, 176b y e; o *Timeo*, 90a y ss.

12 *Sofista*, 254a-b.

13 *Leyes*, 659d, 645e-645a y 782d.

14 *Leyes*, 659d.

15 *República*, 425a; *Leyes*, 643c, 644b y 783a.

16 *República*, 519e; *Leyes*, 722b-c.

17 *República*, 519e; *Leyes*, 664a-b y 722b-c.

18 *Leyes*, 783a.

19 *República*, 605b.

20 *República*, 606a.

21 *Leyes*, 659d y 782d.

22 *Leyes*, 643a y 649d.

23 *República*, 429d-430b.

24 *Leyes*, 797e-798a; vid. también 659e y *Carta VII*, 340d-e.

formación del carácter a partir de las costumbres,²⁵ en especial las costumbres colectivas [*nómoi*],²⁶ y de la belleza sensible, que excita en los hombres el deseo de educarse [*éros*].²⁷

5. La *paidéia*, en cambio, es un tipo de educación al que no todos pueden llegar, pues exige un esfuerzo más intenso y prolongado que la *trophé*. Además, depende en su mayor parte del propio discípulo y sólo se produce cuando éste se consagra libre y apasionadamente a su propia formación. En esta etapa cabe, pues, en mucha menor medida la ayuda del maestro. Existe, no obstante, una especie de “gimnasia” [*gymnádso*: “ejercitar”]²⁸ o una serie de ejercicios [*gymnasía*, *meléte*; *ascésin*, *tribé*]²⁹ intelectuales que tonifican —*syntéino*: [“tensar”]³⁰—, agudizan y reorientan con suavidad³¹ el espíritu, colocando al alumno en la mejor disposición para educarse. El primero de tales ejercicios es el cultivo de los saberes “matemáticos”, que constituyen para Platón una *propaidéia* [“educación preparatoria o introductoria”].³² Cuando el alumno los domina, puede iniciarse la verdadera formación, que sólo brota en el alma del educando si logra orientar —*metastrophé* [“conversión”]; *peristréfszai* [“volverse”]; *peragogé* [“rotación”]³³— su alma hacia la Verdad y el Bien, y ésta se inflama —*eklámpo* [“encender”];³⁴ *anadsopyréo* [“reavivar”]³⁵— de

amor hacia ellos. Sólo entonces, el discípulo, apoyándose en la verdadera cultura —la *dialéctica*—, que tiene capacidad para “atraer” y “elear” [*élko*]³⁶ su espíritu y ayudarlo a concebir [*egeíro*: “suscitar”]³⁷ la ciencia [*epistéme*] y la sabiduría [*phrónesis*], e impulsado por su innato afán de poseer y asimilarse a lo bello —*éros*—, avanzará con paso firme por la senda de la virtud.

6. Si contemplamos la cuestión de cómo se produce la educación para Platón desde la perspectiva de los “agentes” que la causan, y utilizamos para ello las categorías pedagógicas típicas de Grecia —la *physis*: la dotación natural del sujeto; el *éthos*: la capacidad de autoeducación del discípulo y las influencias formativas que recibe del entorno; y el *lógos*: la instrucción que proporciona el maestro apoyándose en sus conocimientos y en su habilidad didáctica—, es también posible establecer claras diferencias entre la *trophé* y la *paidéia*.

7. La *trophé* es un asunto que parece depender fundamentalmente del *éthos*, de la capacidad natural del discípulo, sobre todo si es de corta edad, para habituarse al estilo de vida que le rodea. «¿No sabes —afirma Platón— que el principio es lo más importante en toda obra, sobre todo cuando se trata de criaturas jóvenes y tiernas? Pues se hallan en la

25 La expresión que emplea Platón es *hj-qq_ diaÿ e[qq_* [Leyes, 792d]

26 *Leyes*, 659d. Para Platón, la misión de los *nómoi* —escritos o no— de una polis es precisamente llevar a cabo este tipo de educación. Cfr. *Leyes*, 636d.

27 Cfr. *Banquete*, 206d-e y *Fedro*, 250d.

28 *República*, 503e y 526b.

29 *República*, 526c y 535a-c; *Carta VII*, 344b y *Parménides*, 135c-136c.

30 *Carta VII*, 340c y 344b.

31 *República*, 533d.

32 *República*, 536d.

33 *República*, 518d.

34 *Carta VII*, 340b y 344b.

35 *República*, 527e.

36 *Teeteto*, 75d.

37 *Teeteto*, 151a.

época en que se dejan moldear y admiten cualquier impresión que se quiera dejar grabada en ellas». ³⁸ La *physis* tiene aquí una influencia muy limitada, puesto que todos o casi todos tienen capacidad para recibir la influencia benéfica de un ambiente moralmente sano que actúe «como un aura vivificadora que les indujera insensiblemente desde su niñez a imitar, amar y obrar de acuerdo con la idea de belleza», ³⁹ o para verse seriamente dañados cuando suceda lo contrario. En cuanto al *lógos* —las enseñanzas y las advertencias del educador—, su eficacia es escasa en este campo: ni mejoran el carácter de los discípulos, ni pueden reformarlo cuando se halla enfermo. Lo fundamental es, por el contrario, “domesticar” o “someter” al alumno a una norma de vida, pues, aunque el hombre es «el más manso y aun parecido a la divinidad de los seres cuando tiene la fortuna de poseer un buen natural unido a una recta educación, se convierte, en cambio, cuando no se le ha criado adecuada o debidamente, en la más bravía criatura de cuantas produce la tierra», ⁴⁰ pues «los caracteres nobles por origen y educados según naturaleza son los únicos en que, gracias a las leyes, se produce aquélla, y con la mediación del arte constituye para ellos la salud». ⁴¹

8. En la *paidéia*, sin embargo, las cosas son mucho más complejas que en la *trophé*. Naturalmente, en ella tiene un gran peso el *éthos*, pero el papel de la *physis* y el *lógos* es muy relevante. La verdadera “cultura” —las *mathémata* y la *dialéctica*— debe estar reservada a aquellos que son despiertos y pueden aprender por sí solos con facilidad —los *eumátheis* ⁴²— pero, a la vez, son “afines” [*syngeneís*] al Bien y están adecuadamente predisuestos para recibir el saber con responsabilidad,

sin envanecerse y empleándolo rectamente. «Yo no pienso —dice Platón— que la llamada disquisición filosófica sea un bien para los hombres, excepción hecha de una escasa minoría de ellos que precisamente están capacitados para descubrir la verdad por sí mismos con un mínimo de indicación. Por lo que se refiere a los demás, unos concebirían un injusto desprecio, totalmente inadecuado, y otros una orgullosa y necia presunción, en la idea de que se hallaban instruidos en doctrinas sublimes». ⁴³ Es, pues, muy peligroso instruir a los que no son ya muy buenos —los *aristoi*—, porque de los bien dotados «proceden tanto los que causan los mayores males a las ciudades y a los particulares, como los que, si el azar los lleva por ahí, producen los mayores bienes. En cambio, los espíritus mezquinos no hacen jamás nada grande ni a ningún particular ni a ningún Estado». ⁴⁴ Hay, pues, que llegar a identificar con precisión a quienes tienen una inteligencia muy sutil y ágil —los *logistikoi*—, pero en realidad son unos ignorantes, porque carecen del saber moral, para negarles la educación y separarlos de las responsabilidades políticas. ⁴⁵

De todo lo dicho se deduce que, si los discípulos no cumplen con ciertos requisitos, todo esfuerzo educativo será inútil o incluso negativo:

«Si las disposiciones son naturalmente malas, y éste es, en la mayoría de las personas el estado natural del alma, tanto por lo que se refiere a la capacidad de aprender como a lo que se refiere a lo que se llama carácter moral (otras veces tal estado es consecuencia de una corrupción), a estas personas ni el propio Linceo podría hacerles ver con claridad. En una palabra, al hombre que carece de afi-

38 *República*, 377a-b.

39 *República*, 401d.

40 *Leyes*, 765e-766a.

41 *Político*, 310a.

42 *República*, 503c y *Carta VII*, 344a.

43 *Carta VII*, 342a. Algo parecido se lee en Teeteto, 151b y 210d.

44 *República*, 495a-b.

45 *Leyes*, 689c-d.

nidad con la materia en cuestión, ni la facilidad intelectual ni la memoria podrían proporcionársela, pues en principio no se produce en naturalezas ajenas a dicha materia. De modo que aquellos que no sean naturalmente inclinados y espiritualmente afines a la justicia y todas las demás virtudes —aunque en otros aspectos tengan facilidad para aprender y recordar— así como los que poseyendo afinidad natural carezcan de capacidad intelectual, no conocerán jamás, ni unos ni otros, la verdad sobre la virtud y el vicio en la medida en que se puede conocer».⁴⁶

Determinadas cualidades innatas [*physis*] de índole intelectual, junto con otras de orden moral, en buena parte conquistadas por el propio discípulo gracias al ejercicio [*éthos*], son pues requisito ineludible para que la ayuda del maestro [*lógos*] sea eficaz y positiva y surja una verdadera educación.

9. Por lo demás, el “agente” decisivo en esta etapa de la educación es el propio discípulo, que es el único que tiene poder para formarse a sí mismo. Por eso, a diferencia de lo que sucedía en la *trophé*, en la que el castigo es un auténtico bien si contribuye a implantar la salud moral del alma,⁴⁷ no cabe en la *paidéia* el recurso a la fuerza [*bía*], porque «el alma no conserva ningún conocimiento que haya penetrado en ella por la fuerza».⁴⁸ Tampoco sirven de mucho, en la búsqueda de la ciencia [*epistéme*] y

la sabiduría [*phrónesis*], las enseñanzas de los libros o las advertencias de los maestros. «Desde luego —afirma Platón— una obra mía referente a estas cuestiones ni existe ni existirá jamás; no se puede, en efecto, reducir las a expresión, como sucede con otras ramas del saber, sino que, como resultado de una prolongada intimidad con el problema mismo y de la convivencia con él, de repente, cual si brotara de una centella, se hace la luz en el alma y ya se alimenta por sí misma».⁴⁹ Es inútil y peligroso intentar ofrecer una explicación mecánica de la adquisición del saber. Sólo podemos llegar a comprender y definir los niveles más bajos de aprendizaje. La verdades esenciales, las más profundas y las que determinan el obrar del humano, son inefables —constituyen un *arrhéton*—: se aprehenden por contemplación directa y de una manera misteriosa e inexplicable.

Ése es uno de los posibles sentidos de las sorprendentes paradojas y aporías platónicas en torno al aprender y al enseñar, como las extrañas discusiones en torno al poder y al valor del autoconocimiento como medio de educación de un diálogo tan temprano como el *Cármides*,⁵⁰ las sucesivas tentativas fallidas de definir la ciencia del *Teeteto*,⁵¹ o la teoría de la reminiscencia [*anámnesis*], según la cual hay que poseer de algún modo el saber antes de encontrarlo.⁵² «¿No será esto, hijo mío —se pregunta Sócrates en el *Teeteto*—, un castigo que nos

46 *Carta VII*, 343e-344a.

47 Cfr., por ejemplo, *Gorgias*, 505a-b.

48 *República*, 536d.

49 *Carta VII*, 341c-d. Cfr. también *ibidem*, 344c-d.

50 Cfr. *Cármides*, 164a y ss. En el fondo, Platón plantea aquí la compleja cuestión de cuál es el arranque del perfeccionamiento moral: el amor al saber y una vaga intuición de la verdad, o el conocimiento efectivo de lo real que guía al deseo; es decir, qué es lo que mueve al hombre a mejorar: el intelecto, la voluntad o, más bien, ambas a un tiempo. Sobre este apasionante problema vid. ALVIRA, R., «Sobre el “amor puro”», en *IDEM: Reivindicación de la voluntad*, Pamplona, EUNSA, 1988, pp. 85-95, donde se ofrece una aguda interpretación de este pasaje del *Cármides* y de la teoría platónica de la reminiscencia.

51 En la parte final del *Teeteto* [206c y ss.] no se define la ciencia, pero se descarta que ésta consista: a) en un puro discurso lingüístico; b) en la capacidad de análisis; y c) en la atribución de cualidades específicas a los seres. Sin duda, todo eso ayuda a aprender, pero hace falta algo más para adquirir el verdadero saber.

52 El pasaje clásico al respecto es *Menón*, 80d-86c, pero la cuestión se analiza también, desde otro punto de vista, en el *Fedón*, 72e-76e. Resulta muy instructivo, además, poner ambos pasajes en relación con la singular y extensa reflexión sobre el aprendizaje expuesta en el *Teeteto*, 197b y ss.

impone el razonamiento? ¿No nos estará indicando que es incorrecto investigar la opinión falsa antes de investigar el saber y que éste no debe dejarse a un lado? Es imposible que podamos entender la opinión falsa antes de haber comprendido qué es el saber». Tal vez, «si nos ponemos a buscar, aparezca por sí mismo lo que estamos buscando y nos tropecemos con ello. Ahora bien, si nos detenemos, no veremos nada claro». ⁵³ Si nos interesa más comprender cómo conocemos o hasta que punto nos engañamos, que hallar la verdad, nunca la encontraremos. Algo parecido puede decirse de la aporía con la que finaliza el *Menón*: la virtud no se adquiere ni por naturaleza, ni mediante la enseñanza; es un don divino. De todos modos, «lo seguro sobre esto lo sabremos cuando, antes de investigar de qué manera llega a los hombres la virtud, intentemos averiguar qué es la virtud en sí misma». Y como es evidente que para Platón quien posee ese saber alcanza automáticamente la *areté*, estamos de nuevo en un círculo vicioso. ⁵⁴ Con semejante cúmulo de paradojas, lo que se quiere subrayar es que el saber que conduce a la virtud se conquista con gran esfuerzo y nadie nos lo puede enseñar. ⁵⁵ Es algo que se puede “mostrar”, pero no se puede “decir”. Todo lo que pueden hacer los maestros es esforzarse por hacer patentes la Verdad y el Bien, con la esperanza de que sus discípulos lleguen a captarlos y se hagan virtuosos. Pero es imposible determinar de un modo absoluto a las personas la virtud. La comunicación humana —como el amor— es siempre una cuestión azarosa y en el fondo inexplicable, porque de-

pende en parte de la libertad humana. La educación es siempre, por ese motivo, una tarea arriesgada, cuyos resultados son inciertos.

10. No obstante, el maestro tiene una importante tarea que cumplir en la *paidéia*. Aunque su papel no es “trasvasar” la ciencia [*epistémé*] y la sabiduría [*phrónesis*] al discípulo —como si devolviera la vista a un ciego⁵⁶ o vertiera un líquido en un recipiente vacío⁵⁷—, puede predisponerle a encontrarlas mediante la *propaidéia* y, sobre todo, está en su mano descubrir y poseer el “método” [*techné*] adecuado para “suscitar” en él el deseo de conocer la verdad y para “orientar” su espíritu y ponerlo en contacto con la Verdad y el Bien. ⁵⁸ En este sentido, puede decirse —y el propio Platón lo reconoce en sus diálogos⁵⁹— que el aprendizaje del discípulo puede verse muy favorecido por un tipo especial de “enseñanza”, que no consiste en inculcar una doctrina, sino en conducir al discípulo, de modo “indirecto” y mediante un “largo rodeo” [*makrotéra períodos*], ⁶⁰ inevitable si deseamos que se eduque a sí mismo, hacia la comprensión y la aceptación del ser de las cosas. Esa peculiar “enseñanza” es la *dialéctica*, que actúa como una especie de “gimnasia” o ejercicio espiritual. «Bello y divino, ten por seguro —se lee en el *Parménides*—, es el impulso que nos lleva hacia los argumentos. Pero esfuerzate y ejercítate más, a través de esa práctica aparentemente inútil y a la que la gente llama vana charlatanería, mientras aún eres joven. De lo contrario, la verdad se te escapará». ⁶¹ Gracias a ella, «cuando a costa de

⁵³ *Teeteto*, 200c-d y 200e-201a.

⁵⁴ Cfr. *Menón*, 98c y ss.

⁵⁵ Ésa es la conclusión a la que, tras una extensa discusión, se llega en el *Menón*, 96a-b.

⁵⁶ *República*, 518d.

⁵⁷ *Banquete*, 175d.

⁵⁸ *República*, 518d.

⁵⁹ En el *Tímeo*, 51e, se afirma que la “ciencia” [*epistémé*] «surge en nosotros por medio de la enseñanza [*didaché*]». En el *Filebo* [16e], se afirma que «los dioses nos han dado», mediante la dialéctica, el poder de «examinar, aprender y enseñar unos a otros».

⁶⁰ Así califica la educación de los regentes Platón. Cfr. *República*, 435d y 504b-d. La misma idea reaparece en *Fedro*, 274a y en el *Político*, 286c-287a.

⁶¹ *Parménides*, 135c-d.

mil esfuerzos son puestos en contacto unos con otros los diferentes elementos, nombres y definiciones, percepciones de la vista y de los demás sentidos, cuando son sometidos a benévolas discusiones críticas, en que preguntas y respuestas están hechas sin mala intención, brota de repente la inteligencia y comprensión de cada objeto, que alcanza en su esfuerzo el máximo límite de la capacidad humana». ⁶²

11. Lo fundamental, por supuesto, sigue siendo —supuesta la capacidad natural [*physis*] del discípulo para aprender— la decisión inquebrantable de éste de sobrellevar las duras exigencias de la vida filosófica y de ejercitarse en la dialéctica [*éthos*], pero también tiene su papel y —es casi imprescindible— la ayuda del maestro [*lógos*]. Eso es precisamente lo que intenta hacernos ver Sócrates en un célebre pasaje del *Teeteto* platónico:

«Los que tienen trato conmigo, aunque parecen algunos muy ignorantes al principio, en cuanto avanza nuestra relación, todos hacen admirables progresos, si el dios se lo concede, como ellos mismos y cualquier otra persona puede ver. Y es evidente que no aprenden nunca de mí, pues son ellos mismos y por sí mismos los que descubren y engendran muchos bellos pensamientos. No obstante, los responsables del parto somos el dios y yo. Y es evidente por lo siguiente: muchos que lo desconocían y se creían responsables a sí mismos me despreciaron a mí, y bien por creer ellos que debían proceder así o persuadidos por otros, se marcharon antes de lo debido y, al marcharse, echaron a perder a causa de la malas compañías lo que aún podían haber engendrado, y lo que habían dado a luz, asistidos por mí, lo perdieron, al alimentarlo

mal y al hacer más caso de lo falso y de lo imaginario que de la verdad». ⁶³

La “alta cultura”, la formación esmerada [*akribestéra paidéia*], surge, pues, cuando un discípulo noble por naturaleza [*physis*], fiel a su destino, se esfuerza por realizarlo [*éthos*] y recibe el favor divino [*théia tyché, théia móira*] ⁶⁴ de hallar un auténtico maestro [*lógos*].

2. LA ENKYKLIOS PAIDÉIA ⁶⁵ PLATÓNICA

1. Platón ocupa un puesto de privilegio en la evolución de la *paidéia* griega, por la profundidad y la originalidad de sus ideas acerca de la naturaleza de la educación, pero también por su decisiva contribución a la jerarquización y sistematización de los objetivos y los contenidos de la formación. En sus obras hallamos por vez primera la preocupación por definir un currículo o plan de estudios que —sin dejar de recoger lo más esencial de las principales ramas de la *paidéia* griega— conserve una profunda unidad espiritual. Dicho plan de estudios se expone sobre todo en los dos diálogos platónicos más extensos: la *República* y las *Leyes*. En ellos, Platón realiza una espléndida síntesis a partir de las aportaciones de la primitiva educación ateniense [*archáia paidéia*] —que se concretan en la *poesía*, la *música*, la *gimnasia* y el *nómos*, entendido como de la ley escrita [*lógos*] y como costumbre [*éthos*]— y las nuevas disciplinas de cuño sofístico: la *retórica* y las disciplinas filológicas y las “matemáticas” [*mathémata*]. ⁶⁶ A ellas añade, como elemento que corona el círculo de estudios y le presta unidad y

62 *Carta VII*, 344b.

63 *Teeteto*, 150d-e.

64 *Sobre la importancia de los imponderables en la educación*, vid. *República*, 490d y ss, *Leyes*, 709a-d y, en especial, *Protágoras*, 343d-345d, donde se sostiene que a veces las desgracias condenan al hombre al vicio.

65 La expresión griega *enkyklios paidéia* designaba el conjunto orgánico de los objetivos y contenidos de la educación, tanto en su dimensión individual como en su vertiente social, clasificados y jerarquizados por etapas y niveles de formación. Su sentido es, pues, similar al de nuestro término “currículo” en su acepción más amplia.

66 Jaeger, W., *Paideia*, o. c., p. 465.

sentido, el cultivo de la filosofía, al que denomina *diáléctica*.

2.1 El espíritu de la *paidéia* y los tipos de formación

2. Antes de analizar pormenorizadamente el círculo de estudios platónico, es imprescindible, sin embargo, señalar cuáles son los rasgos básicos que lo caracterizan. El primero de ellos es el carácter “liberal” que debe distinguir a la auténtica *paidéia*. Platón niega reiteradamente en sus diálogos que la faceta profesional del aprendizaje humano tenga relevancia pedagógica; insiste por el contrario en que la educación ha de proponerse en exclusiva hacer más sabias y más virtuosas a las personas y a las ciudades. Respecto de la *paidéia* propia de los ciudadanos llamados a defender la *pólis* ideal afirma: «es preciso que nuestros guardianes queden exentos de la práctica de cualquier oficio y que, siendo artesanos muy eficaces de la libertad del Estado, no se dediquen a otra cosa que no tienda a ese fin».⁶⁷ Algo parecido sucede con los “regentes” —los encargados de gobernar la ciudad—, a los que, «apartados de la política y la milicia», hay que dejarles cultivar la filosofía, de modo «que pazcan en libertad y no se dediquen a ninguna otra cosa sino de manera accesoria».⁶⁸ Tanto los “guardianes” como los “regentes” se abstendrán de hacer negocios y de manejar y acumular dinero, porque la riqueza es peligrosa para el espíritu y tiene una extraordinaria capacidad para corromper la cultura [*paidéia*]. La prosperidad material —afirma Platón— alienta «en las almas hábitos de incontinencia y deslealtad, hace a la propia ciudad desleal y desamorada para consigo misma, y de igual modo con el resto de las gentes», y «es el mayor mal que puede ocurrirle a una ciudad en lo que respecta a la adquisición de hábi-

tos justos y generosos».⁶⁹ Una idea similar reaparece en el *Fedón*: «A causa de la adquisición de riquezas se originan todas las guerras, y nos vemos forzados a adquirirlas por el cuerpo, siendo esclavos de sus cuidados. Por eso no tenemos tiempo libre para la filosofía, con todas esas cosas suyas. Pero el colmo de todo es que, si nos queda algo de tiempo libre de sus cuidados y nos dedicamos a observar algo, inmiscuyéndose de nuevo en nuestras investigaciones nos causa alboroto y confusión, y nos perturba de tal modo que por él no somos capaces de contemplar la verdad».⁷⁰ Hay, pues, que evitar la superabundancia, pero sin caer en la indigencia, «ya que la una trae la molicie, la ociosidad y el prurito de novedades, y la otra, este mismo prurito y, a más, la vileza y el mal obrar».⁷¹

En cuanto al modelo de “educación popular” [*smikrá paidéia*] ideado y expuesto por Platón en las *Leyes*, no está destinado a los que han de consagrarse a actividades ingratas para poder sobrevivir, sino a quienes «tienen aparejadas en cantidades bastantes las cosas necesarias y confiado a otros lo relativo a las artes y encomendadas a los siervos las labranzas que podrían producir a la tierra un sustento suficiente para hombres que vivan sobriamente»;⁷² es decir, para los ciudadanos de una *pólis* griega ideal. Para ellos, que, por no ocupar un puesto de especial responsabilidad en el gobierno, pueden legítimamente dedicarse a actividades lucrativas, debe quedar bien claro, sin embargo, que el adiestramiento con vistas a ellas no forma parte en modo alguno de la educación. Así, en la descripción de la verdadera educación popular que, tomando como criterio el fin que se propone, traza Platón en las *Leyes*, podemos leer:

«Ahora, en efecto, ya vituperando, ya celebrando la crianza de cada uno, decimos que tal persona es educada y tal otra ineducada, aplicando aquella expresión a veces

67 *República*, 395b-c.

68 *República*, 498c.

69 *Leyes*, 705a-b.

70 *Fedón*, 66c-d.

71 *República*, 421e-422a.

72 *Leyes*, 643d-644a.

a un hombre grandemente instruido en lo relativo al comercio al pormenor o en la navegación o en otras cosas semejantes. Pero nuestra argumentación no puede ser, claro está, la de aquellos que creen que tales cosas constituyen la educación, sino la de los que piensan en la educación para la virtud desde la infancia, que hace al niño deseoso y apasionado de convertirse en un perfecto ciudadano, con saber suficiente para gobernar y ser gobernado en justicia. Definiendo nuestro argumento esta crianza, sólo a ella, según creo, consentiría en llamar educación; mientras a la que se endereza a los negocios o a un determinado vigor físico o a algún conocimiento no acompañado de razón y justicia, la tendría por artesana y servil e indigna de ser llamada educación en absoluto».⁷³

Lo propio de la formación “liberal” es, pues, la búsqueda de la perfección [*areté*] personal y colectiva a través del saber, mientras que lo que caracteriza a lo “artesano” o “servil” es la sumisión a la eficacia puramente externa. Por eso, esta última puede ser objeto de venta o intercambio. No así la primera, que afecta a la parte más preciosa de la educación —la formación moral—, que no se puede contaminar mezclándola con los negocios. El “comercio del alma” —la venta de conocimientos— es legítima sólo en el primer caso.⁷⁴

3. La contraposición entre lo “liberal” y lo “servil” se traduce en dos modelos educativos opuestos, cuyo “espíritu” y cuyo “ámbito” son diversos. Lo “liberal” es propio del “ocio” [*scholé*], que se opone a la *ascholía* —la falta de sosiego— en medio de la que surge lo “servil”. Platón explica este antagonismo con gran lujo de detalles en un extenso pasaje del *Teeteto*.⁷⁵ Para ello se sirve de la comparación entre quienes desde jóvenes se han ejercitado en las disputas forenses —aunque el político,

el empresario, el periodista o el intelectual que persiguen el éxito a cualquier precio serían tipos humanos similares— y los que, por el contrario, se consagraron al cultivo de la filosofía. Los segundos —afirma—

«disfrutaban del tiempo libre [...] y sus discursos los componen en paz y en tiempo de ocio, [...] y no les preocupa nada la extensión o la brevedad de sus razonamientos, sino solamente alcanzar la verdad. Los otros, en cambio, siempre hablan con la urgencia del tiempo [...]. Además, no pueden componer sus discursos sobre lo que desean, ya que la parte contraria está sobre ellos y les obliga a atenerse a la acusación escrita, que, una vez proclamada, señala los límites fuera de los cuales no puede hablarse. [...] De manera que, a raíz de todo esto, se vuelven violentos y sagaces, y saben cómo adular a su señor con palabras y seducirlo. Pero, a cambio, hacen mezquinas sus almas y pierden toda rectitud. La esclavitud que han sufrido desde jóvenes les ha arrebatado la grandeza de alma, así como la honestidad y la libertad, al obligarlos a hacer cosas tortuosas y al deparar a sus almas, todavía tiernas, grandes peligros y temores, que no podían sobrellevar aún con amor a la justicia y a la verdad. Entregados así a la mentira y a las injurias mutuas, tantas veces se encorvan y se tuercen, que llegan a la madurez sin nada sano en el pensamiento. Ellos, sin embargo, creen que se han vuelto hábiles y sabios».⁷⁶

El adiestramiento profesional es, pues, inferior a la formación “liberal”, porque tiene lugar en un ambiente agitado e intranquilo, que no es el adecuado para crecer como persona y que, además, enseña —casi obliga— a poner las propias capacidades al servicio de intereses egoístas y despreciables. Ambos tipos de educación permiten, por eso,

⁷³ *Leyes*, 806d. Cfr. una idea similar en el *Sofista*, 229d.

⁷⁴ Esta idea de cuño socrático aparece, por ejemplo, en el *Sofista*, 224b-c.

⁷⁵ *Teeteto*, 172d y ss.

⁷⁶ *Teeteto*, 172d-173b. Más adelante [ibidem, 201a-b] PLATÓN vuelve a relacionar la dedicación no liberal con las urgencias y las precipitaciones.

adquirir habilidades diferentes. La persona educada en la filosofía, cuando

*«en sus relaciones particulares o públicas se ve obligada a hablar, en el tribunal o en cualquier otra parte, de las cosas que tiene a sus pies y delante de sus ojos, da que reír no sólo a las tracias, sino al resto del pueblo. Caerá en pozos y en toda clase de dificultades debido a su inexperiencia, y su terrible torpeza da una imagen de necedad. Pues, en cuestión de injurias, no tiene nada en particular que censurar a nadie, ya que no sabe nada malo de nadie, al no haberse ocupado nunca en ello. Por tanto, se queda perplejo y hace el ridículo. [...] En todos los casos, una persona así sirve de mofa al pueblo, unas veces por su apariencia de soberbia, y otras veces por el desconocimiento de lo que tiene a sus pies y la perplejidad que en cada ocasión le envuelve».*⁷⁷

En cambio, cuando de lo que se trata no es de saber moverse por el mundo, sino de conocer lo que es bueno y verdadero, y

*«alguien de mente estrecha, sagaz y leguleyo, tiene que dar una explicación de todas estas cuestiones, se invierten las tornas. Suspendido en las alturas, sufre de vértigos y mira angustiado desde arriba por falta de costumbre. Su baluceo y su perplejidad en la que cae no dan que reír a las tracias, ni a ninguna otra persona carente de educación, pues ellas no perciben la situación en la que se halla, pero sí a todos lo que han sido instruidos en principios contrarios a la esclavitud».*⁷⁸

En suma, concluye Platón:

«Ésta es la manera de ser que tienen uno y otro [...]. El primero, que ha sido educado en la libertad y el ocio, [...] a éste no hay que censurarlo por parecer simple e in-

*capaz, cuando se ocupa de menesteres serviles, si no sabe preparar el lecho, condimentar las comidas o prodigar lisonjas. El otro, por contrario, puede ejercer todas estas labores con diligencia y agudeza, pero no sabe ponerse el manto con la elegancia de un hombre libre, ni dar a sus palabras la armonía que es preciso para entonar un himno a la verdadera vida de los dioses y de los hombres bienaventurados».*⁷⁹

Lo “artesano” o “servil” es útil, pero se ocupa de actividades que no tienen valor y, además, no es ni hermoso ni atractivo; mientras que lo “liberal” va derecho a lo que tiene valor por sí mismo y dota a la persona de una gracia y una elegancia naturales.

4. Finalmente, Platón completa su definición de los diversos tipos de formación en las *Leyes*, cuando trata de definir qué es lo “serio” [*spoudé*] —lo que merece la pena— en la vida y la educación:

*«Ahora se imaginan que es justo que las ocupaciones serias sirvan únicamente con miras al juego; y también en cuanto a la guerra piensan que es otra cosa seria que hay que llevar a cabo felizmente con vistas a la paz. Ahora bien, en la guerra no se ha visto que exista nada que haya sido por naturaleza ni sea ni jamás haya de ser ni un juego ni tampoco una educación que merezca nuestra atención, es decir, lo que afirmábamos ser para nosotros lo más serio que hay. Por lo cual es preciso que cada uno pase en paz la mayor y mejor parte de su vida. ¿Cuál será, pues, la rectitud de esto? Hay que vivir jugando a ciertos juegos determinados, es decir, sacrificando, cantando y danzando de modo que a uno le sea posible, de una parte, propiciarse el favor de los dioses, y de otra, defenderse contra los enemigos y vencerles en combate».*⁸⁰

77 *Teeteto*, 174b-c y 175b. Vid. también *Gorgias*, 485e-486d y *República*, 517e.

78 *Teeteto*, 175d.

79 *Teeteto*, 175d-176a.

80 *Leyes*, 800b-e.

Aquí, la “guerra” representa la “vida activa” y el “juego” [*paidía*] la faceta lúdica de la “cultura” [*paidéia*]. Platón afirma en este pasaje dos principios. En primer lugar, que la “vida activa” —es decir, el trabajo— no puede ser despreciado y olvidado, pero ha de estar puesto al servicio de la “vida contemplativa”: su fin es crear las condiciones propicias para que surja la “cultura” [*paidéia*]. El trabajo servirá, pues, para preservar y aumentar el tiempo de “ocio” [*scholé*]. El segundo principio es que, aunque la auténtica cultura [*paidéia*] es una actividad que recrea a la persona y le proporciona gozo, su esencia no consiste en proporcionar ese disfrute. Todo lo contrario, para crear “cultura” hay que ocuparse en lo “serio” [*spoudé*] de manera libre y gozosa [*paidía*].

5. Junto con su carácter excluyentemente “liberal”, un segundo rasgo que caracteriza a la *paidéia* platónica es que debe proporcionar al alumno una formación integral y equilibrada. Platón acepta, en principio, lo esencial del viejo ideal aristocrático de la *kalokagathía*. En lo que respecta a la educación, afirma en la *República*, «sería difícil inventar otra mejor que la que largos siglos nos han transmitido, la cual comprende, según creo, la gimnástica para el cuerpo y la música para el alma». ⁸¹ La misma idea reaparece en las *Leyes*: «Es absolutamente preciso que la educación recta se muestre capaz de dar la máxima belleza y excelencia posibles a los cuerpos y a las almas». ⁸² Las personas que se aproximan a semejante ideal son “armónicas” y, por tanto, bien educadas, y las que se alejan de él “inharmónicas” y mal educadas. ⁸³ Más claro aún es el siguiente pasaje del *Timeo*: «El matemático o el que realiza alguna otra práctica intelectual intensa debe también ejecutar movimientos corporales, por

medio de la gimnasia, y, por otra parte, el que cultiva adecuadamente su cuerpo debe dedicar los movimientos correspondientes al alma a través de la música y toda la filosofía, si ha de ser llamado con justicia y corrección bello y bueno simultáneamente». ⁸⁴

Muy pronto, sin embargo, Platón precisa con cuidado las diferencias entre su modo de concebir la educación y el de la tradición aristocrática. En la *República* se lee: «antes intervienen las fábulas en la instrucción de los niños que los gimnasios», ⁸⁵ y también: «yo no creo que, por el hecho de estar bien constituido, un cuerpo sea capaz de infundir bondad al alma con sus excelencias, sino al contrario, que es el alma buena la que puede dotar al cuerpo de todas sus perfecciones posibles por medio de sus virtudes». ⁸⁶ Y por si eso no fuera suficiente, en el *Timeo* se llega incluso a sostener que «ninguna desproporción es mayor que la del alma respecto del cuerpo», por lo que no deja de tener su lógica que las mejores almas se alojen en cuerpos inferiores y débiles. ⁸⁷ Con ello queda claramente afirmada la total primacía y superior dignidad del alma sobre el cuerpo y de la educación “espiritual” sobre la “física”. Entre tales elementos hay relaciones de complementariedad pero de absoluta desigualdad. Adiestrar el cuerpo es relativamente sencillo y se consigue en poco tiempo, lo realmente complicado y lo que hay que vigilar con gran celo durante toda la vida es el cultivo del alma.

6. Un tercer rasgo que caracteriza la *enkyklios paidéia* platónica es que no establece diferencias entre hombres y mujeres. Los objetivos y los contenidos de la educación son idénticos para ambos. Platón parte en este caso de la convicción de que

⁸¹ *República*, 376c.

⁸² *Leyes*, 788c.

⁸³ *República*, 377a.

⁸⁴ *Timeo*, 88c.

⁸⁵ *República*, 377a.

⁸⁶ *República*, 403d.

⁸⁷ *Timeo*, 87d.

«no existe [...] ninguna ocupación que sea propia de la mujer como tal mujer, ni del varón como tal varón, sino que las dotes naturales están diseminadas indistintamente en unos y otros seres, de modo que la mujer tiene acceso por su naturaleza a todas las labores, y el hombre también a todas».⁸⁸ La consecuencia lógica es que «si empleamos a las mujeres en las mismas tareas que a los hombres, menester será darles también las mismas enseñanzas».⁸⁹ La única excepción que admite a este principio es que la mujer es más débil desde el punto de vista físico y más impresionable e inestable en el terreno emocional que el hombre.⁹⁰

7. Finalmente, otro rasgo destacado del plan educativo diseñado por Platón es la primacía que en él tiene la educación moral. Platón, como más tarde hará Aristóteles, cree que la formación del carácter [*éthos*], cuyos fundamentos hay que buscarlos en una buena *trophé*, es la base de toda educación posterior [*paidéia*] en la que la formación intelectual [*lógos*] ocupe un lugar destacado. La segunda es absolutamente imposible sin que se dé en suficiente grado la primera. Platón expresa así estas ideas en las *Leyes*: «Del mismo modo que un constructor de buques comienza la construcción de una nave poniendo la quilla y señalando con ello las líneas generales del navío, del mismo modo me parece a mí también que obro yo, que, al intentar delimitar los distintos tipos de vida con arreglo a los caracteres de las almas, estoy realmente poniendo las quillas y examinando conforme a razón cuáles serán los procedimientos y conductas a que habremos de atenernos para navegar lo mejor posible a lo largo de esta travesía que es nuestra vida».⁹¹

Pero lo “moral” no sólo ha de tener prioridad en el tiempo y en la educación sobre lo “intelectual”, sino que también posee una mayor dignidad. «El más sublime objeto de conocimiento —se afirma en la *República*— es la idea de bien, que es la que, asociada a la justicia y a las demás virtudes, las hace útiles y beneficiosas. Y ahora sabes muy bien que voy a hablar de ello, y a decir, además, que no lo conocemos suficientemente. Y si no lo conocemos, sabes también que, aunque conociéramos con toda la perfección posible todo lo demás, excepto esto, no nos serviría para nada, como tampoco todo aquello que poseemos sin poseer a un tiempo el bien. ¿O crees que sirve algo poseer todas las cosas, salvo las buenas? ¿O el conocerlo todo, excepto el bien, y no conocer nada hermoso ni bueno?».⁹² Porque, como ya se afirmaba en el *Cármides*, «no es el vivir con conocimiento lo que hace obrar y ser feliz, ni todos los otros saberes juntos, sino sólo esa peculiar ciencia del mal y del bien» en que consiste el saber moral.⁹³ De ahí que, para Platón, el núcleo y la piedra de toque de toda formación se relacione por encima de todo con la *phrónesis*, con la sensibilidad para captar el bien. Gracias a ella, el conocimiento se transforma en verdadero saber [*epistéme*], y las habilidades dejan de ser meras rutinas o simple astucia, para trasmutarse en un instrumento [*techné*] para aumentar la presencia del bien. «Toda ciencia —se dice, por ejemplo, en el *Menéxeno*— separada de la justicia y de las demás virtudes se revela como astucia».⁹⁴ Y es que Platón, como buen ateniense y como buen socrático, es simplemente incapaz de concebir un saber —teórico o ejecutivo— que no tenga como fin dar con la acción recta.⁹⁵ «Necesitamos un arte [*techné*] —se afir-

88 *República*, 455d-e.

89 *República*, 451e.

90 *Leyes*, 732d y 802e.

91 *Leyes*, 803a-b.

92 *República*, 505a-b.

93 *Cármides*, 174c-d. En este mismo diálogo [171d-173d] puede hallarse también una extensa descripción de la naturaleza y las funciones de la *phrónesis*.

94 *Menéxeno*, 247a. Cfr. una idea parecida en *Cármides*, 171c.

95 Cfr. Jaeger, W., *Paideia*, o. c., p. 350.

ma en el *Eutidemo*— que sepa también hacer uso del objeto que ha adquirido, por haberlo producido o por haberlo cazado, y sólo ese arte nos hará felices». ⁹⁶ Y ese supremo arte no es otro que saber moral, la *metriké techné* —el arte de medir, juzgar y valorar— en el que consiste la virtud, según el *Protágoras*. ⁹⁷ La *phrónesis*, la *epistéme* y la *techné* son, pues, tres facetas estrecha e inseparablemente vinculadas de la perfección humana [*areté*], que han de desembocar necesariamente en una conducta moralmente valio-

sa, en un auténtico *bíos* filosófico. ⁹⁸ No pueden darse, ni tiene sentido que se den, por separado o con independencia de la bondad moral. Es imposible que suceda tal cosa y, lo que es más importante, suponiendo que eso sea viable, en ese caso no hay auténtica educación, sino solamente una “aproximación” imperfecta a ella. La verdadera *paidéia* debe buscar, por el contrario, la perfección más sublime y global [*areté*] que es dado alcanzar al ser humano, cuyo corolario es la rectitud de vida.

ABSTRACT

Talking about Plato's Paideia

This article divided into three parts, one of which is published in this issue, makes a rigorous analysis of Plato's thought about education and culture. The author deals, in this first moment, with the Paideia concept making it different from the simple *trophe*, or intellectual nutrition. It shows, from Plato's texts, what goals Plato proposes for education and the way they are attained, the characteristics the individuals of the educational process should have and the training types they should engage in order to embody the citizen's Greek ideal.

RÉSUMÉ

Autour de la paideia platonique

Cet article, divisé en trois parties desquelles nous publions dans ce numéro la première, fait une analyse rigoureuse de la pensée platonique sur l'éducation et la culture. L'auteur entreprend au premier moment l'idée de *paideia* en différence de celle de la simple *trophe*, ou l'alimentation intellectuelle; il démontre à base des textes platoniques quels sont les objectifs que le philosophe propose pour l'éducation et la façon pour y aboutir, ainsi que les caractéristiques que les sujets de l'éducation doivent posséder et les types de formation qu'ils doivent accepter pour incarner l'idéal grec du citoyen.

⁹⁶ *Eutidemo*, 290d.

⁹⁷ Cfr. *Protágoras*, 356d-357b.

⁹⁸ Cfr. Jaeger, W., *Paideia*, o. c., p. 999-1.000.