

# La *paideia* y la construcción de la República platónica

ALBERTO GONZÁLEZ GARCÍA  
Universidad Complutense de Madrid

Fecha de recepción: 15 de diciembre de 2011

Fecha de aceptación: 9 de marzo de 2012

Fecha de publicación: 1 de septiembre de 2012

**Resumen:** Este trabajo pretende resaltar la importancia de la educación dentro del proyecto político platónico, así como su directa inspiración en el Estado espartano. El ateniense no se limitó a imitar la *agogé* espartana, sino que innovó, pretendiendo corregirla y darle una orientación filosófica, al igual que ocurría con el resto de su *politeia*.

**Palabras clave:** Platón, República, educación.

**Abstract:** This paper aims to highlight the importance of education in the political project of Plato, as well as its direct inspiration in the Spartan state. The Athenian did not merely imitate the Spartan *agogé*, but innovated, intending to correct and give it a philosophical orientation, as occurred with the rest of his *politeia*.

**Keywords:** Plato, Republic, Education.

---

## 1. Platón y la educación

Aunque el pensamiento de Platón haya trascendido a su propio tiempo, no puede estudiarse adecuadamente si no es desde una perspectiva histórica. El gran tema de fondo de su obra es el mismo que venía preocupando a la intelectualidad ateniense desde el comienzo de la Guerra del Peloponeso, el mismo que presidió los debates entre Sócrates y los sofistas: la reflexión acerca de la decadencia política de Atenas, lo que Aristóteles consideraría posteriormente como la degeneración de la democracia en demagogia<sup>1</sup> o, más concretamente, en aquello que Polibio denominaría mucho después *oclocracia*<sup>2</sup>, y

<sup>1</sup> Arist. *Pol.* 1291b-1292a y 1317a-1323a.

<sup>2</sup> Es decir, la tiranía de las mayorías incultas y erráticas (*mobile vulgus*), que hacen un uso indebido de su fuerza para obligar a los gobernantes a adoptar políticas desafortunadas hasta que todo es violencia y

las nefastas consecuencias que se derivarían de ella, la *stasis* y su salida hacia delante, el *pólemos*.

La regeneración de su patria pasaría por construir la *polis* perfecta –filosófica–, y el medio para la realización práctica de este Estado ideal, no era otro que la educación. Siguiendo la tradición griega, Platón no entendía ésta como una mera transmisión de conocimientos, sino más bien de una serie de costumbres, técnicas, normas e ideas mediante la cual la sociedad incorporaba al individuo a la vida común. *Paideia* no era la instrucción en un oficio o la formación profesional, “sino la que le inculca la virtud de desear convenirse en un perfecto ciudadano con saber suficiente para gobernar y ser gobernado en justicia”<sup>3</sup>.

Para los griegos, sólo gracias a la vida en comunidad era posible que el hombre viviera como tal: según un viejo prejuicio, sólo los seres inferiores o los superiores (es decir, los dioses y los salvajes) no moraban en *póleis*<sup>4</sup>. A partir de Sócrates caló hondo en casi todos los autores importantes la idea de que es la *paideia* recibida la que configura la *politeia*. Su discípulo Platón le dio una vuelta de tuerca más al objetivo de la educación, pretendiendo alejarse de lo cotidiano para entenderlo mejor, orientar el espíritu del discípulo y formarle en unas actitudes que le llevaran a comprenderse a sí mismo y a los demás<sup>5</sup>.

Según la teoría platónica, el Estado, al igual que el alma individual, está constituido por tres partes: la concupiscible (productores y comerciantes), la irascible, (hombres de armas) y la racional (filósofos)<sup>6</sup>.

Extrapolando, así como a nivel individual una persona sólo llegaría a ser justa y a llevar una vida moralmente buena mediante la *paideia*, gobernando la concupiscencia y la ira a través de la Razón, sólo mediante la educación podría la *polis* constituirse en una sociedad justa, moralmente buena. Por ello, el cuerpo social ha de dejarse guiar por aquellos en quienes prima la razón, los filósofos. En una ciudad tiene a la fuerza que haber gobernantes y gobernados<sup>7</sup>, y ambos no sólo debían reconocer su desigualdad, sino apreciar de forma fraternal sus mutuas cualidades y los beneficios que de ellas se derivan<sup>8</sup>. Es importante señalar, a este respecto, que en la democracia radical ateniense los magistrados, la *Boulé* y los tribunales populares no eran elegidos por una votación mayoritaria, sino por sorteo entre los candidatos, una medida muy útil contra la corrupción, pero que no era precisamente meritocrática<sup>9</sup>.

---

aparece quien las apacienta con vara de hierro (Polib. 6, 3 y 4).

<sup>3</sup> Ley. 806d.

<sup>4</sup> Arist. *Pol.* 1253a.

<sup>5</sup> *Tim.* 51e: “la *epistémé* surge en nosotros por medio de la *didaché*”.

<sup>6</sup> *Rep.* 414-5, cf. Klosko, George, *The Development of Plato's Political Theory*, Oxford, Oxford University Press, 2006, pp. 69-86.

<sup>7</sup> *Rep.* 689e.

<sup>8</sup> *Rep.* 414 c-d.

<sup>9</sup> Cf. Bleicken, Jochen, *Die athenische Demokratie*, Paderborn, Ferdinand Schöningh, 1995, pp. 312-326.

Aunque perpetuamente motejado de utópico, Platón nunca perdió su vocación práctica<sup>10</sup>, como evidencian sus estancias en Siracusa. En puridad, podríamos calificarle bajo una etiqueta muy actual, la de *intelectual políticamente comprometido*. Según él, el hombre que alcanzaba el estado de justicia sería un intruso en la *polis* injusta<sup>11</sup>, y era su deber moral volver a la caverna para iluminar a sus compatriotas, “obligar a las mejores naturalezas a llegar al conocimiento”<sup>12</sup>.

La educación es un tema recurrente a lo largo de toda su obra, que culmina en la *República* y las *Leyes*, diálogos a los que una tradición que se remonta a Rousseau ha considerado, de hecho, más sendos tratados de educación que de política<sup>13</sup>. La mejor expresión de esta concepción la encontramos en la monumental obra del alemán Werner Jaeger, titulada, precisamente, *Paideia*, y que no nos resistimos a reproducir íntegra:

“... la *paideia* [...] 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 naturaleza de la época presocrática, el deseo de resolver el enigma del universo como tal, 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 hombres...”<sup>14</sup>.

En este sentido, Platón no sólo representa el intento teórico más antiguo que tenemos de fundamentar un régimen político, sino también de llevarlo a la práctica. El filósofo ateniense dio un histórico salto cualitativo en la concepción de la educación al considerarla un acto político, pretendiendo instrumentalizarla para cambiar el comportamiento social,

<sup>10</sup> Cf. Finley, Moses I., “Plato and Practical Politics”, en *Aspects of Antiquity*, Londres, Chatto & Windus, 1968, pp. 73-88; Schofield, Malcolm, “Plato and Practical Politics”, en Rowe, Christopher y Malcolm Schofield (eds.), *The Cambridge Companion to Ancient Greek Political Thought*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000, pp. 293-302; Klosko, George, “Politics and Method y Plato’s Political Theory”, en *Polis: The Journal of the Society for Greek Political Thought*, 23-1 (2006), pp. 328-349.

<sup>11</sup> Jaeger, Werner, *Paideia: los ideales de la cultura griega*, trad. de Joaquín Xiral, Ciudad de Méjico, Fondo de Cultura Económica, 2006, pp. 691 y ss. y 762-763.

<sup>12</sup> *Rep.* 519b-d; una idea similar se expresa en *Pol.* 260a.

<sup>13</sup> Rousseau, Jean-Jacques, *Emile* I, p. 30.

<sup>14</sup> Jaeger, *Paideia: los ideales...*, *op. cit.* p. 465. Sobre la educación platónica, cf. Jaeger, *Ibidem*, pp. 381-778 y 999-1077; Marrou, Henri-Irénée, *Historia de la educación en la Antigüedad*, trad. de Yago Barja de Quiroga, Tres Cantos, Akal, 1985, pp. 88-109; Laspalas, Javier, “En torno la paidéia platónica”, en *Educación y educadores*, 2 (1998), pp. 41-54, 3 (1999), pp. 87-111, y 4 (2001), pp. 117-137; Klosko, *The Development of Plato’s...*, *op. cit.*, pp. 123-137.

afirmando de forma explícita que la forma más rápida y eficaz de establecer una *politeia* es a través de la educación estatal de los niños<sup>15</sup>.

Pero la educación no sólo era un proceso para constituir un nuevo Estado, sino el más alto fin del mismo, es decir, la estructuración sistemática de la vida individual en comunidad de acuerdo a unos principios fundamentales. La educación tornó así en instrumento de la política y la propia política se concibió como una forma de educación: el Estado en sí debía ser, en suma, un gran sistema educacional<sup>16</sup>, la herramienta definitiva de lo que Popper llamaría *ingeniería social o utópica*:

“una concepción según la cual es posible racionalmente elegir una meta política última o un Estado ideal aun antes de emprender actividad política alguna. La idea es diseñar un plano de lo que la sociedad debería ser y luego considerar el camino y los medios más adecuados”<sup>17</sup>.

Por supuesto, Popper –cuyas generalizaciones no hacen justicia a la sutileza de Platón– confundía su “totalitarismo” político con una tiranía espuria, aduciendo su creencia en una ética racional y absolutos morales. Algo que, en opinión del economista austríaco Murray Rothbard, se debía a que cualquier creencia objetiva en un ideal era un dogmatismo despótico para un subjetivismo metafísico como el suyo<sup>18</sup>.

## 2. Tradición y *paideia*

Charles Griswold estima con gran sagacidad que el programa platónico era un *perfeccionismo*, una teoría teleológica que pretendía la realización de la excelencia humana como algo bueno *per se*, y en la cual la realización personal conlleva una acción política<sup>19</sup>. Sin embargo, el ideal platónico de la perfección era muy *sui generis*, ya que se retrotraía a la mitificación de un pasado remoto.

<sup>15</sup> *Rep.* 540e-541a.

<sup>16</sup> *Ley.* 630b-e.

<sup>17</sup> Popper, Karl, *The Open Society and its Enemies*, Cambridge, Princeton University Press, 1971, pp. 157-158; Benegas Lynch, Alberto y Carlota Jackisch, *El fin de las libertades: el caso de la ingeniería social*, Buenos Aires, Lumiere, 2003, p. 18.

<sup>18</sup> Rothbard, Murray N., *An Austrian Perspective on the History of Economic Thought vol. I. The Economic Thought Before Adam Smith*, Auburn, Ludwig von Mises Institute, 1995, pp. 508-509, que remite a: Popper, *The Open Society...*, *op. cit.*; Havelock, Eric A., *The Liberal Temper in Greek Politics*, New Haven, Yale University Press, 1957, *contra* Wild, John, *Plato's Modern Enemies and the Theory of Natural Law*, Chicago, University of Chicago Press, 1953; Levinson, Ronald B., *In Defense of Plato*, Cambridge, Harvard University Press, 1953.

<sup>19</sup> Griswold, Jr., Charles L., “Platonic Liberalism: Self-Perfection as a Foundation of Political Theory”, en Ophuijsen, Johannes M. van (ed.), *Plato and Platonism*, Washington D.C., The Catholic University of America, 2000, pp. 102-134.

La idealización del pasado impregnaba toda la cultura grecolatina. Consistía en la idea de la superioridad de unos antiguos (*hoi palaioi*) que se hallaban en posesión de la verdad y la sabiduría, de una Edad de Oro pretérita y perdida por la corrupción de las costumbres<sup>20</sup>. Platón era de familia aristócrata, y los prejuicios propios de su clase asoman una y otra vez por toda su obra<sup>21</sup>, manifestándose muy singularmente en la “filosofía de la historia” que esbozó en los libros VIII y IX de *República*, algo que Karl Popper denunciaba, no sin razón, como un historicismo decadentista<sup>22</sup>.

Según Platón, el Estado perfecto era el aristocrático, pero su corrupción era inevitable, ya que las clases altas no producían los suficientes niños con dotes filosóficas como para desempeñar las tareas de gobierno. Cuando los aristócratas más violentos se aliaron para repartirse la propiedad de los restantes ciudadanos y reducirlos a la práctica esclavitud, la aristocracia se convirtió en timocracia, sistema que representaba el predominio del elemento brioso o vehemente. Su representante por antonomasia sería Esparta, cuyos gobernantes habrían tenido el sentido común de plantearse cómo conducir sus asuntos a partir de entonces y elegir hacerlo con sobriedad y modestia, forjando un sistema de equilibrios (*checks and balances*, diríamos hoy día) que organizara de forma armónica la sociedad y previniera la *stasis*. Es decir, fosilizando el *statu quo* y evitando toda innovación, que se convertía automáticamente en una revolución contra el Estado.

En el caso ateniense, y debido a su carácter marítimo, Platón estimaba que la presunta decadencia se acentuó al aumentar el afán de riquezas, característico de la oligarquía, de modo que el poder político pasó a depender del dinero y la influencia. Con la polarización social, la clase popular fue incrementándose y empobreciéndose, hasta que, finalmente, se alzó y estableció la democracia, más amable y gentil, pero caracterizada por un individualismo atroz que rompe la comunidad<sup>23</sup>.

El desmedido amor a la libertad, característico de este régimen político, conduce, por reacción, a la más baja forma de gobierno, la tiranía. La democracia permite el florecimiento de una serie de abusos de poder, a medida que los líderes populistas se van haciendo cada vez más despóticos y, al fin, se dejan de disimular y pasan a ejercer un poder ilimitado. Por otro lado, se producía el tránsito de la *stasis* al *pólemos* como salida externa a los problemas internos, cuando los ciudadanos asumían que les correspondía por derecho una condición de vida que superaba el producto de sus esfuerzos e intentaban

<sup>20</sup> Amorós, Pedro, “La tradición en Platón”, en *Revista murciana de antropología*, 8 (2002), pp. 9-192.

<sup>21</sup> Monoson, Susan Sara, *Plato's Democratic Entanglements: Athenian Politics and the Practice of Philosophy*, Princeton, Princeton University Press, 2000, pp. 122-125, niega la mayor.

<sup>22</sup> *Rep.* 545a-592b; Popper, *The Open Society...*, *op. cit.*, pp. 35 y ss.

<sup>23</sup> Monoson, *Plato's Democratic...*, *op. cit.*, pp. 154-238, defiende que Platón era continuista con respecto a las prácticas atenienses, en especial en lo referente al *ethos* y la cultura democráticas. Sin embargo, creemos se debía no a su ideario personal, ¡sino al hecho de que vivía en una *polis* democrática! Sobre el nada disimulado desprecio de Platón hacia la democracia, en especial la ateniense del siglo IV a.C., *cf. Rep.* 359a ss., 488d, 558c, 557a, 560d; 558b, 553a, 563b-c; 565d, 557c, *Pol.* 303a y ss., y Chroust, Anton-Hermann, “A Second and Closer Look at Plato's Political Philosophy”, en *Archiv fur Rechts- und Sozialphilosophie*, 46-4 (1962), pp. 449-486; Klosko, *The Development of Plato's ...*, *op. cit.*, pp. 11-13.

procurársela a expensas de sus vecinos. Pensemos en el trato dado por los atenienses a sus presuntos amigos y aliados de la Liga Délica.

Por tanto, para la regeneración de la *polis* era preciso retornar a la pureza de la *areté* homérica, la forma de vida y el ideal de virtud cívica de los antiguos, la cultura caballeresca tan bien descrita por Jaeger y Marrou<sup>24</sup>. Y, naturalmente, en ningún lugar se conservaba menos corrompida que en la arcaizante Esparta, cuya sociedad era la menos evolucionada de la Hélade. Refiriéndose a la poesía de Tirteo, Platón afirmaba que Esparta poseía la más alta manifestación del espíritu del estado dorio<sup>25</sup>. Añadía en Protágoras que “la filosofía es muy antigua y noble entre los griegos en Creta y Lacedemonia”<sup>26</sup>, refiriéndose, claro está, no a los artificios de los sofistas, sino a la sabiduría de los antiguos<sup>27</sup>.

### 3. Lacedemonia, esa bella desconocida

Esparta ha sido objeto de una fascinación incesante a lo largo de milenios, y por ello fue deformada hasta constituir una falsa realidad estática, como si los lacedemonios hubieran estado libres de los problemas y preocupaciones que turbaban a otros estados. Según Cicerón, “los lacedemonios son los únicos en el mundo que desde hace más de setecientos años viven siguiendo unas mismas normas de conducta y con unas leyes que han permanecido siempre inalterables”<sup>28</sup>, una idea transmitida a los romanos por Polibio<sup>29</sup>, pero que se había convertido en un tópico desde por lo menos el siglo V a.C. En medio de las constantes crisis y conflictos tanto internos como externos de la Grecia coetánea, Esparta parecía disfrutar de una envidiable *eunomía*.

Esparta era, y sigue siendo, una gran desconocida. Lo que nos transmiten las fuentes (Jenofonte o el propio Platón) es el producto de una mitificación e idealización tardías, lo que François Ollier llamó *le mirage spartiate*<sup>30</sup>, afortunado término que ha calado entre los historiadores.

En Atenas se ignoraba mucho de lo que pasaba dentro de sus fronteras: revueltas de hilotas, *krypteia*, grandes desigualdades y luchas de poder entre los presuntos *homoioi*, un desconocimiento favorecido por un secretismo deliberado y por la *xenelasia*, la periódica

<sup>24</sup> Jaeger, *Paideia: los ideales...*, *op.cit.*, pp. 19 y ss.; Marrou, *Historia de la educación...*, *op. cit.*, pp. 22 y ss.

<sup>25</sup> *Ley*. 629b.

<sup>26</sup> *Prot.* 342a-342b.

<sup>27</sup> *Prot.* 342d-e.

<sup>28</sup> Cic. *Flacc.* 63. Sobre la realidad de la Esparta helenística y romana, cf. Cartledge, Paul y Antony Spawforth, *Hellenistic and Roman Sparta. A Tale of Two Cities*, Nueva York, Routledge, 2002.

<sup>29</sup> *Pol. Hist.* 6, 5.

<sup>30</sup> Ollier, François, *Le Mirage spartiate. Étude sur l'idealisation de Sparte dans l'Antiquité grecque de l'origine jusqu'aux cyniques*, París, E. de Boccard, 1933, pp. 196 y ss.; Starr, Chester G., “The Credibility of Early Spartan History”, en *Historia*, 14 (1965), pp. 257-272; Rawson, *The Spartan Tradition...*, *op. cit.*, pp. 12-115; Cartledge, Paul, “The Mirage of Lykourgan Sparta: Some Brazen Reflections”, en *Spartan Reflections*, Berkeley, University of California Press, 2003, pp. 169-184.

expulsión de los extranjeros<sup>31</sup>. Salvando las distancias y con todos los peros que se nos ocurran, parece que entre los intelectuales de todos los tiempos es común una admiración ingenua hacia regímenes siniestros y despóticos que tienen buena prensa o saben venderse, prefiriendo olvidar sus aspectos menos recomendables. Es el caso de Jenofonte, que conoció Esparta personalmente y fue amigo del euripóntida Agesilao II, pero cuya obra está llena de omisiones de hechos que iban en desdoro de los lacedemonios<sup>32</sup>.

No deja de resultar curiosa la crítica de Aristófanes hacia los intelectuales del círculo socrático, amigos de lo espartano, a los que se refería de la siguiente forma: “todos los hombres, atacados de lacomanía, se dejaban crecer el cabello, ayunaban, iban sucios, vivían socráticamente, y llevaban bastones espartanos”<sup>33</sup>.

Por añadidura, ante el avance del populismo la vieja oligarquía ateniense mantenía un filolaconismo que puede seguirse desde Cimón –filóxeno de los lacedemonios<sup>34</sup>– hasta el propio Jenofonte, pasando por el moderado Nicias, Sócrates, el oportunista Alcibiades y el gobierno de los Treinta Tiranos, en el que participaron de forma destacada dos tíos maternos de Platón, Critias y Cármides<sup>35</sup>. El primero llegó a escribir una obra elogiando no ya la *politeia* y la educación espartanas, sino incluso los más mundanos aspectos de su forma de vida, tales como el vestir, el calzado, el mobiliario, las copas o su forma de brindar<sup>36</sup>. La República platónica fue, en muchos aspectos, una trasposición idealizada del Estado espartano<sup>37</sup>.

Eran aquéllos los tiempos de la hegemonía espartana, que sólo podía atribuirse a la superioridad de sus costumbres ancestrales, de lo viejo sobre lo nuevo, de la comunidad sobre el individuo. Esparta era un estado diferente de otras *poleis* griegas en el sentido de que incluso su proceso de sinecismo había quedado inconcluso, resultando en la inexistencia de murallas y la pervivencia de cinco *obai* separadas que mantuvieron su

<sup>31</sup> Cf. Oliva, Pavel, *Esparta y sus problemas sociales*, trad. de Marina Picazo, Tres Cantos, Akal, 1983; Hamilton, Charles D., “Social Tensions in Classical Sparta”, en *Ktéma*, 12 (1987), pp. 31-41; Powell, Anton, *Athens and Sparta: Constructing Greek Political and Social History from 478 BC*, Londres, Routledge, 1988, pp. 96-135 y 214-262; Hodkinson, Stephen, *Property and Wealth in Classical Sparta*, Londres, Duckworth, 2000.

<sup>32</sup> Fornis, César, *Esparta. Historia, sociedad y cultura de un mito historiográfico*, Barcelona, Crítica, 2005, p. 17. Es casi una ley que los pensadores políticos identifiquen sus ideales políticos con algún Estado extranjero: Hobbes admiraba la Francia de Luis XIV, Montesquieu, la Gran Bretaña georgiana; Rousseau, la Ginebra independiente; Tocqueville, los Estados Unidos; la Francia de 1940 a la Alemania hitleriana; innumerables intelectuales marxistas de Occidente, a la Unión Soviética; los aristócratas e intelectuales atenienses, a su vencedora en la lucha por la hegemonía, Esparta. Cf. Hooker, “Spartan Propaganda...”, *op. cit.*

<sup>33</sup> *Aves* 1281-3, cit. por Fornis, *Esparta...*, *op. cit.*, p. 18.

<sup>34</sup> Cf. Gómez Cardó, Pilar, “Laconismo como virtud en la Atenas del s. V a.C.: a propósito de la *Vida de Cimón* de Plutarco”, en *Myrtia*, 22 (2007), pp. 69-81.

<sup>35</sup> Nails, Dabra, *The People of Plato: a Prosopography of Plato and Other Socratics*, Indianapolis, Hackett, 2002, pp. 108-113; Németh, György, *Kritias und die Dreissig Tyrannen*, Stuttgart, Franz Steiner, 2006.

<sup>36</sup> Diels, Hermann y Walther Kranz (eds.), *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Berlín, Weidmann, 1903, pp. 572-574.

<sup>37</sup> Cf. Rawson, Elizabeth, *The Spartan Tradition in European Thought*, Oxford, Clarendon, 1969, p. 64, que consideraba posible igualar la *Gerousia* con los guardianes, los *homoioi* con sus auxiliares y los periecos e hilotas con los artesanos de la República.

identidad individual. El semimítico legislador Licurgo se convirtió en el sustituto del héroe fundador de otras ciudades griegas.

En su *Constitución de los Lacedemonios* Jenofonte le hacía responsable directo del éxito de los espartanos, gracias a las leyes con que había moldeado su sociedad<sup>38</sup>. Sin embargo, es evidente que Esparta no fue producto de un estadista inspirado, como creían los griegos. Lo que se produjo fue la supervivencia de un estadio más simple y primitivo de la vida social, caracterizado por fortísimos lazos raciales-tribales-comunitarios y un débil desarrollo de la individualidad. Los espartíatas no se sentaron a decidir construir una *polis* justa, sino que implementaron una serie de mecanismos para perpetuar su dominación, convirtiendo la *polis* cosmopolita e innovadora del siglo VII a.C. en el culmen del inmovilismo<sup>39</sup>.

En cambio, la marítima Atenas aceptó el progreso e intentó encauzarlo mediante un gobierno representativo y la participación política de la plebe, la reforma soloniana, que no satisfizo a nadie y que, a ojos de los aristócratas, fracasó con el triunfo de la democracia radical de Efiltes y Pericles<sup>40</sup>. En el *Menéxeno* y en *Gorgias*, Platón atacaba, por boca de Sócrates, la veneración de sus coetáneos por la memoria de Pericles, y rechazaba su modelo de ciudadanía. Pericles, al igual que Cimón, Temístocles o Milcíades, halagó las pasiones de la plebe en vez de hacerla mejor, *aparentando* ser sabio y bueno. Su gobierno, lejos de ser democrático, era el de un único individuo aplaudido por una muchedumbre pobre e ignorante<sup>41</sup>.

#### 4. Individualismo y educación

El gran problema social que marca toda la teoría educativa platónica fue la superación del egoísmo auspiciado por el avance de la democracia y la riqueza, y la formación de los hombres en comunidad, de acuerdo a unas normas universales. El estado espartano, con su rigurosa organización y educación políticas, parecía la solución práctica de este problema, el modo de vencer la tendencia a la atomización, de imponer el bienestar común sobre consideraciones personales como la propiedad o la libertad.

El filósofo rechazaba el mayor individualismo que la escritura introdujo en la *paideia*. La cultura griega era básicamente oral, y la escritura estaba supeditada a la palabra. Hasta la aparición de la filología helenística (e incluso después), el rollo era un abigarrado repositorio de ideas confusas de difícil lectura, al que era preciso que los

<sup>38</sup> Jenof. *Lac. Pol.* 1, 2.

<sup>39</sup> Oliva, *Esparta y sus problemas...*, *op. cit.*, pp. 65-72; Marrou, *Historia de la educación...*, *op. cit.*, pp. 33-38.

<sup>40</sup> Domínguez Monedero, Adolfo J., *Solón de Atenas*, Barcelona, Crítica, 2001.

<sup>41</sup> *Menex.* 236a-239a y 246a-249c; *Gorg.* 515c-519c; cf. Monoson, *Plato's Democratic...*, *op. cit.*, pp. 181-202.



maestros de la palabra dieran vida. El proceso por el que los sofistas fueron sustituidos por el texto escrito fue muy lento, pero en la obra platónica ya advertimos el distanciamiento entre una “cultura ilustrada”, fundada en la lectura, la reflexión y la tradición escrita, y una “cultura tradicional” ante todo oral. Platón criticaba la escritura y la relegaba a un mero carácter funcional, como recordatorio, un instrumento auxiliar para la dialéctica, considerando que la escritura sin explicación oral conducía a la *doxa*, una falaz imagen de sabiduría<sup>42</sup>. La educación en Atenas, carente de un magistrado que la controlara, era, de hecho, libre, y eso era algo que debía corregirse, para evitar las innovaciones perturbadoras y el abandono de la tradición<sup>43</sup>.

Es curioso cómo Platón percibió la relación existente entre la prosperidad económica, el surgimiento de la democracia y la transformación cultural producto de la difusión de la tradición aristocrática<sup>44</sup>, aunque lo considerara algo nefasto y corruptor. No en vano, fueron las pujantes ciudades comerciales de las costas de Asia Menor —donde se originó la moneda y la ola de las colonizaciones—, quienes primero desarrollaron el concepto de la autoeducación del individuo, presente en la insuficientemente valorada poesía jonia y eolia de la Era Arcaica<sup>45</sup>.

En efecto, su *polis* ideal es pequeña, autárquica y sigue anclada en una sociedad cerrada sin problemas complejos: el comercio, el afán de ganancia y la afluencia de extranjeros corrompen las costumbres e inducen al fraude y la doblez, desterrando la buena fe y la cordialidad; la opulencia es incompatible con la generosidad y la rectitud, y el mar vehículo de degradación<sup>46</sup>. La riqueza era algo meramente instrumental; el hombre libre no la perseguía *per se*, tan sólo precisaba de ella para no gastar su tiempo buscando sustento y ser verdaderamente libre, pudiendo cultivar su intelecto<sup>47</sup>.

A fin de asegurar el sustento de los dirigentes y acabar con la *stasis*, Platón proponía un comunismo limitado a la élite gobernante, caracterizado por la propiedad comunal, de modo que nadie pueda envidiar o robar la propiedad ajena<sup>48</sup>, la supresión de los vínculos familiares, con mujeres e hijos comunes<sup>49</sup> y la regulación de las relaciones sexuales con fines eugenésicos<sup>50</sup>. En suma, un retorno a la era de Cronos, cuando los dioses vivían con los hombres y no existían la propiedad o la familia<sup>51</sup>.

<sup>42</sup> Especialmente en *Fed.* 274e-275e.

<sup>43</sup> *Rep.* 424b, cf. Marrou, *Historia de la educación...*, *op. cit.*, pp. 471-472.

<sup>44</sup> Marrou, *Ibidem*, pp. 60 y ss.

<sup>45</sup> Cf. Jaeger, *Paideia: los ideales...*, *op. cit.*, pp. 117 y ss. Sobre el dinamismo de la Jonia arcaica, cf. Greaves, Alan M., *The Land of Ionia, Society and Economy in the Archaic Period*, Londres, Wiley-Blackwell, 2010, pp. 69-144 y 201-218.

<sup>46</sup> *Ley.* 704a-707c, aunque también rechazaba la indigencia (*Rep.* 421e-422a; *Ley.* 679a). El éxito de Esparta impresionaba aún más por su aparente insignificancia (*Jenof. Lac. Pol.* 1, 1).

<sup>47</sup> Cf. Lévy, Edmond, “Platón et la liberté”, en *Ktema*, 28 (2003), pp. 33-46.

<sup>48</sup> *Rep.* 416d-417a, cf. Rothbard, *An Austrian Perspective...*, *op. cit.*, pp. 10-12.

<sup>49</sup> *Rep.* 457d.

<sup>50</sup> *Rep.* 459a-460a.

<sup>51</sup> *Ley.* 713a-714, cf. Dawson, Doayne, *Cities of the Gods: Communist Utopias in Greek Thought*, Oxford, Oxford University Press, 1992, pp. 13-14 y 53-110.

Obviando las dificultades y lo contraproducente de cortar por lo sano los vínculos familiares<sup>52</sup>, Aristóteles ya advirtió que la propiedad comunal no prevenía la *stasis*. La propiedad privada está fuertemente arraigada en la naturaleza humana, ha existido siempre y en todas partes, y es mucho más productiva. Pero incluso si se lograra forzar o convencer a un colectivo para abolirla, probablemente acabaría creando más problemas de los que resolvería. En lugar de la paz social, la *stasis* permanente, puesto que cada cual se quejará de que ha trabajado más duro que los demás y ha obtenido menos que otros que han trabajado poco y se han aprovechado del fondo común en detrimento del resto, además de imposibilitar la acción moral mediante la práctica de la continencia y la filantropía. Concluía Aristóteles que debía ser mediante la *paideia* que la gente aprendiera a reprimir sus deseos, limitando la propia acumulación de riqueza<sup>53</sup>.

## 5. Esparta y Platón

Platón no cayó en la admiración servil hacia una Esparta en la cúspide de su poder, sino que advirtió sus errores y excesos, contra la opinión dominante en su tiempo. Al igual que criticó la tradición poética y mitológica, en *Leyes* hizo lo propio con el espíritu del estado de Licurgo, advirtiendo los desmanes descontrolados de los gobiernos filoespartanos (cuyo mejor ejemplo serían los Treinta Tiranos atenienses) y aludiendo a los abusos cometidos por la Esparta coetánea, ensorbecida en la prepotencia de su hegemonía, censurándolos de forma demoledora en los dos primeros libros.

A Platón le interesaba el espíritu o ideal que animaba al estado lacedemonio, más que sus instituciones concretas, y no se limitó a querer imitar su modelo, sino que pretendió analizarlo cuidadosamente, determinar sus bondades y mejorarlo, para escardar lo excesivo de lo conveniente y alentar para su patria un nuevo Estado y una nueva educación, alejados del militarismo y centrados en lo filosófico.

Werner Jaeger trazó una espléndida síntesis de la crítica platónica<sup>54</sup>, concluyendo que la hipocresía y el exceso espartanos eran el producto inevitable de los defectos de la *agogé*, que no se basaba en el convencimiento, sino en la violencia, en una rutina impuesta por la fuerza. Platón consideraba que los espartanos habían descuidado los asuntos del espíritu, el conocimiento de sí mismos y de los demás hombres y que esta ignorancia fue precisamente la que les condujo al exceso en cuanto obtuvieron la hegemonía. Cegados por el éxito, los espartíatas perdieron su antiguo sentido de la disciplina y la moderación. Se apoderó de ellos el ansia de dominio y riqueza, y el resultado de ello fue una cadena de decisiones erróneas tras la Guerra del Peloponeso (oportunismo político, despotismo,

<sup>52</sup> *Pol.* 1262a-b.

<sup>53</sup> *Pol.* 1263a-b y 1267b, cf. Rothbard, *An Austrian Perspective...*, *op. cit.*, pp. 13-14. Además, no todos los conflictos sociales son resultado exclusivo de un móvil económico.

<sup>54</sup> Jaeger, *Paideia: los ideales...*, *op. cit.*, pp. 730 y ss.

destrucción de la autonomía y libertades políticas de otros estados griegos, Guerra de Corinto, Paz de Antálcidas). De este modo, el propio éxito militar de Esparta provocó su decadencia y derrota, la crisis de la *polis* y el agravamiento de la *stasis*, que en realidad nunca había dejado de existir<sup>55</sup>.

Esparta ocupa un lugar preponderante en la historia de la educación, y su aportación más característica fue la del Estado como fuerza pedagógica. Como hemos visto, su carácter comunitario y oral se ceñía a las más rancias tradiciones, fundamentadas en la *areté* de los antiguos. Platón alabó y adoptó el concepto del “Estado educador”, pero rechazó las formas deficientes (militaristas) que había adoptado en Esparta (la *agogé*)<sup>56</sup>.

En cambio, el ateniense elaboró un sistema educacional propio, que se sustentaba sobre los cuatro pilares fundamentales de la tradicional *paideia* de su patria, la cual alababa: la poesía, los ritos religiosos, la música y la gimnasia, aunque convenientemente corregidas<sup>57</sup>. Las tres primeras, a través de las cuales se transmitían las creencias, los dogmas y hábitos tradicionales de conducta, debían ser expurgadas de las corruptoras falacias mitológicas, mientras que la última debía volver su vocación militar, para evitar la feroz competitividad y el nefario individualismo fomentados por el deporte<sup>58</sup>.

A ellas se sumarían las nuevas disciplinas de los sofistas: las matemáticas, la geometría y la astronomía<sup>59</sup>. Coronando el sistema, estaría la dialéctica, reservada a los más capacitados y virtuosos, y únicamente a partir de los treinta años de edad. Iniciarían así un *cursus honorum* que les llevaría de vuelta a la arena política y al servicio de la comunidad gracias a su comprensión superior de la realidad, hasta que a los cincuenta años ya estuvieran en condiciones de aconsejar y guiar a la comunidad.

Platón desarrolló su sistema educativo en las *Leyes*, siguiendo el modelo de la *agogé*: 1) la educación debía estar totalmente en manos del Estado, apartando a los niños de sus padres; 2) los maestros debían ser elegidos y supervisados cuidadosamente por magistrados especiales; y 3) debía estar reservada a unas élites ociosas, con su sustento asegurado. En el caso concreto de los estudios filosóficos, restringida a una minoría singularmente bien dotada dentro de esa élite, mientras que a los ciudadanos corrientes

<sup>55</sup> Véase, a este respecto, Cartledge, Paul, *Agasilaos and the Crisis of Sparta*, Londres, Duckworth, 1987; Hamilton, Charles D., *Agasilaos and the Failure of Spartan Hegemony*, Ithaca, 1991.

<sup>56</sup> Sobre la *agogé*: Hom. *Od.* 4, 621 ss.; Heród. 1, 65; Tucíd. 1, 103; 4, 80; Jenof. *Lac. Pol.* 8, 5; 13; Plat. *Ley.* 632d, y *Rep.* 5, 458d; Arist. *Hist. An.* 7, 588a; Dicearco fr. 72; Diod. Sic. 7, 12; Plut. *Lic. (passim)*. Cf. Jaeger, *Paideia: los ideales...*, *op. cit.*, pp. 80-96; Marrou, *Historia de la educación...*, *op. cit.*, pp. 32-45; French, Valerie, “The Spartan Family and the Spartan Decline: Changes in Child-Rearing Practices and Failure to Reform”, en Hamilton, Charles D. y Peter Krentz (eds.), *Polis and Pólemos. Essays on Politics, War, and History in Ancient Greece in Honor of Donald Kagan*, Claremont, Regina Books, 1997, pp. 241-274; Cartledge, Paul, “A Spartan Education”, en *Spartan Reflections...*, *op. cit.*, pp. 79-90.

<sup>57</sup> Seguimos a Marrou, *Historia de la educación...*, *op. cit.*, pp. 99 y ss.

<sup>58</sup> El Estado pretendía poner estos instintos a su servicio, encauzando la competición hacia el honor de servir a la comunidad y escarneciendo a quienes no estaban a la altura, cf. Lendon, J.E., “Spartan Honor”, en Hamilton y Krentz (eds.), *Polis and Pólemos...*, *op. cit.*, pp. 105-126.

<sup>59</sup> Pero no con fines prácticos, “en el espíritu propio de los mercaderes y los comerciantes, con miras a comprar y vender”, sino para abrir su mente a lo inaprehensible, cf. *Rep.* 525b-c.

les bastaría con inculcarles la *sophrosyne* a través de una educación general básica<sup>60</sup>. El resultado debía ser, al igual que en Esparta, la salvaguardia de una rígida división de clases y la adopción de una vida comunitaria por parte de los gobernantes, a fin de que no evadieran sus responsabilidades ni se produjeran disensiones entre ellos.

Al igual que en Esparta, recibir la educación se convertía en *conditio sine qua non* para ser ciudadano: el niño debía ser arrancado de la familia para hacerlo vivir en comunidad, aceptar sus responsabilidades, convertirlo en prudente y respetuoso hacia las leyes, y, en suma, lograr que antepusiera el bienestar del grupo a sus ventajas personales. El ejemplo lacedemonio siempre está presente en la República platónica. Mientras que en Esparta todos los esfuerzos se dirigían a la preparación militar, lo que el filósofo buscaba era la educación moral. Platón aspiraba a que sus *politeis* fueran virtuosos convencidos, pero esa virtud era sospechosamente idéntica a la obediencia a todo trance a los superiores jerárquicos que buscaba Esparta<sup>61</sup>.

## 6. Educación y ley

En contraposición a la manía legisladora de la democracia ateniense, Platón prefería el modelo de Esparta, sustentada en una tradición oral universal, con sólo unas cuantas leyes fundamentales y solemnes –la *Gran Retra*– fijadas en forma escrita. En la *República* propugnó una reforma radical de la sociedad, pero se centró en la educación-coerción, considerando ingenuo e innecesario legislar acerca de las costumbres morales, porque pensaba que eran consecuencia misma de la *paideia*: los hombres de alma buena, convenientemente educados, son capaces de determinar por sí mismos las normas más adecuadas para la convivencia. Por tanto, la legislación no constituiría más que un conjunto de disposiciones baladíes, que en el mejor de los casos sólo complicarían las cosas<sup>62</sup>. Sin embargo, en el *Político*, Platón reconoció ya la necesidad de unas normas jurídicas que sentaran las bases del orden social, aunque mantuviera que la ley sólo debía ser una herramienta limitada<sup>63</sup>.

Finalmente, en *Leyes* ya había evolucionado de un modelo en el cual se introducía la coacción a través de la legislación como un mal necesario<sup>64</sup>. Ello se debió con toda probabilidad a su propia experiencia en Siracusa, y también, quizá, a la súbita caída de Esparta. Ahora el filósofo ateniense atribuía un factor moral a las leyes, considerando que podían moldear el carácter de los ciudadanos, conferirles *sophrosyne* y guiarlos por

<sup>60</sup> *Ley.* 643d-644a y 945e-947a.

<sup>61</sup> Según Jenof. *Lac. Pol.* 2, 14 y 8, 1, los espartanos eran los más obedientes tanto en la guerra como en la paz; cf. Plut. *Ages.* 1, 2.

<sup>62</sup> *Rep.* 425-426, cf. Klosko, *The Development of Plato's...*, *op. cit.*, pp. 138-142.

<sup>63</sup> *Pol.* 294a y ss.

<sup>64</sup> Cf. Klosko, *The Development of Plato's...*, *op. cit.*, pp. 195-262.

el camino de la razón, si estaban basadas en la costumbre ancestral<sup>65</sup>. Pero es importante señalar que seguía considerando la jurisprudencia como auxiliar y no dejaba de reconocer la práctica imposibilidad de legislar adecuadamente sobre educación; el Estado debía limitarse más a realizar una instrucción o recomendación, en vez un programa concreto y obligatorio<sup>66</sup>.

Platón sentía una profunda desconfianza hacia el poder absoluto, que fácilmente podía degenerar en tiranía<sup>67</sup>. Ante tal amenaza, la mejor garantía era un gobierno ilustrado. Por ello, el eje de su Estado era el inspirado liderazgo del Rey-filósofo<sup>68</sup>, sustituto de los diarcas espartanos que tantos problemas generaban con sus luchas de poder<sup>69</sup>. El gobierno platónico, a ejemplo del espartano, tenía algo de democracia, aristocracia, monarquía y tiranía<sup>70</sup>. En *Leyes*, Platón puso límite a sus funciones, considerando que la autoridad tiende a excesos destructivos. Así, en Esparta, éforos y gerontes contrapesaban el poder excesivo de los diarcas, manteniendo el equilibrio; su conclusión era que no hay que establecer poderes absolutos. Por ello el ateniense establecía un equilibrio mediante su célebre Consejo Nocturno, trasunto del Eforado, que en modo alguno contradecía el resto de su *politeia*<sup>71</sup>. Sin embargo, el Rey-filósofo seguía teniendo la obligación de ser el maestro universal, instaurando como ley su propia ciencia, conocimiento superior que le distinguía de sus malos imitadores<sup>72</sup>. A medio camino entre un déspota ilustrado y un director de instituto, se valía de la coacción legal como medio para imponer unas normas, con el fin de alcanzar sus elevados objetivos. Alfred Hoernlé distinguía al Rey-filósofo del simple tirano en tanto en cuanto no gobernaba para su propio provecho, sino velando por la felicidad pública... una fatal arrogancia que, vista en perspectiva, es bastante más temible que la mera tiranía, y desde entonces ha servido de coartada a numerosos dictadores redentores de la Humanidad<sup>73</sup>.

Para Platón, la educación de las almas más aptas era una tarea más importante que su propia obra filosófica<sup>74</sup>. La misión del filósofo no era, por tanto, ejercer el poder en sí,

<sup>65</sup> *Ley*. 858c-859a.

<sup>66</sup> *Ley*. 788a-c.

<sup>67</sup> Cf. Monoson, *Plato's Democratic...*, *op. cit.*, pp. 125-137. A nuestro juicio es absurdo suponer, como hace esta autora, que el filósofo tenía fe alguna en la política democrática.

<sup>68</sup> Cf. Klosko, *The Development of Plato's...*, *op. cit.*, pp. 170-191.

<sup>69</sup> Parke, H. M., “The Deposing of Spartan Kings”, en *Classical Quarterly*, 39 (1945), pp. 106-112; García Iglesias, Luis, “La sucesión real en Esparta: fallas y paliativos de un sistema”, en *Polis, revista de ideas y formas políticas de la Antigüedad clásica*, 2 (1990), pp. 39-51; Cartledge, Paul, “Spartan Kingship: Doubly Odd?”, en *Spartan Reflections...*, *op. cit.*, pp. 55-67.

<sup>70</sup> *Ley*. 712d-e.

<sup>71</sup> *Ley*. 691e-692a y 693b, cf. Lewis, V. Bradley, “The Nocturnal Council and Platonic Political Philosophy”, en *History of Political Thought*, 19-1 (1998), pp. 1-20, *contra* Klosko, George, “The Nocturnal Council in Plato's Laws”, en *Political Studies*, 36 (1998), pp. 74-88.

<sup>72</sup> *Pol*. 259b, 294a y 297a; *Ley*. 875c-d.

<sup>73</sup> Cf. Hoernlé, Reinhold Friedrich Alfred, “Would Plato Have Approved of the National-Socialist State?”, en *Philosophy*, 13 (1938), pp. 166-182. Es evidente que Platón no hubiera aprobado la sinrazón belicista y genocida, pero varios teóricos nazis se veían como continuadores suyos, y en 1938 la cuestión no estaba tan clara.

<sup>74</sup> *Fed*. 276e-277a.

sino orientar a los futuros gobernantes, los reyes-filósofos del mañana, para dirigir a sus conciudadanos moralmente, es decir, su objetivo era modificar las distintas *póleis* a través de sus miembros más eminentes, y a éstos a través de la educación. Fiel a este principio, en su Academia se formó, desde 387 a.C., toda una generación de gobernantes, estadistas y asesores que mantuvieron el contacto entre sí: Dión y Calipo de Atenas (tirano de Siracusa el uno; su asociado, asesino y sucesor el otro), Eudemo de Chipre (amigo de Aristóteles, que murió intentando asesinar a Calipo), Pitón y Heráclides de Eno (consejeros primero, y asesinos después, del tiránico Cotys I, rey de los odrisios, en Tracia), Cabrias y Foción de Atenas (exitosos estrategos de renombrada probidad), Aristónimo de Atenas (enviado por Platón para reformar la constitución de la recién fundada Megalópolis) y su hijo Clitofón (asociado del célebre orador Lisias), Formión de Elea (enviado para reformar la constitución de su ciudad), Menedemo de Pirra (ídem), Eudoxio de Cnido (consejero de Mausolo, sátrapa de Caria, y redactor de la constitución democrática de Cnido), Clearco (tirano de Heraclea de Ponto, de proverbial crueldad), así como Quión (su adversario y asesino), Eufreo (héroe democrático de Oreos de Eubea y, con posterioridad, consejero de Filipo II de Macedonia), Hermias (tirano de Assos y Atarneia, suegro de Aristóteles) y Erasto y Corisco (sus amigos y consejeros, que acabaron ejecutados), Timolao (tirano de Cícico), Euaión (tirano de Lámpsaco), Cairón (tirano de Pellene), Euróstato y Corisco (tiranos de Escepsis), León de Bizancio (político democrático opuesto al expansionismo de Filipo II), Jenócrates de Calcedonia (que acompañó a Platón a Siracusa, sucedió a Espeusipo al frente de la Academia y fue consejero de Alejandro Magno), Delio de Éfeso (también consejero de Alejandro, que inflamó a las ciudades jonias contra el dominio persa), el propio Aristóteles, claro está, y quizá Temisón de Chipre (“gobernante” al que Aristóteles dedicó el *Protréptico*).

Diversos autores han sugerido que la Academia sirvió para promover de forma práctica la política platónica, y no nos parece que yerren en su juicio, aunque no esté avalado expresamente por las fuentes, siempre y cuando no la convirtamos en un anacrónico secretariado de acción política y divulgación ideológica, una “máquina de adoctrinar” con un programa específico. Hubo entre sus alumnos dos tendencias claras: una orientada hacia la democracia moderada y otra hacia la tiranía ilustrada<sup>75</sup>. Por buenas que fueran sus intenciones, esto último indica una cierta tendencia a sucumbir a la tentación del poder ilimitado. Al fin y al cabo, Platón justificaba la necesidad de que el Rey-filósofo hiciera *tabula rasa*<sup>76</sup>.

<sup>75</sup> Cf. Stenzel, Julius, *Platon der Erzieher*, Leipzig, Meiner, 1928; Gentile, Marino, *La politica di Platone*, Padua, CEDAM, 1939, pp. 8-11; Marrou, *Historia de la educación...*, *op. cit.*, pp. 92-93 y 95-96; Armstrong, C.B., “Plato’s Academy”, en *Proceedings of the Leeds Philosophical and Literary Society*, 7 (1953), pp. 89-196; Chroust, Anton-Hermann, “Plato’s Academy: First Organized School of Political Science in Antiquity”, en *Review of Politics*, 29-1 (1967), pp. 25-40. Monson, *Plato’s Democratic...*, *op. cit.*, pp. 137-145, se opone a la idea de la Academia como una “escuela de estadistas”, pero las inquietudes políticas de muchos de sus miembros son innegables.

<sup>76</sup> *Rep.* 500d y ss. y 541a.

Pero también parece exponer en *Fedro* la necesidad de reconocer la falibilidad del propio conocimiento filosófico, la posibilidad de la *doxa*<sup>77</sup>, de modo que el Rey-filósofo podía no ser tan diferente de un Pericles cualquiera (*vide supra*). Ello nos conduce a una paradoja: si el filósofo creía realmente estar en posesión de la sabiduría, ¿debía dejarse llevar por un temor inconcreto a equivocarse, ser moderado y renunciar a la obligación de iluminar a sus conciudadanos?

Platón mencionaba que el creador de un objeto sólo tiene una creencia (*pístis*) en su correcto funcionamiento, mientras que es el usuario del mismo quien tiene un verdadero conocimiento (*epistéme*) de si es así. Aristóteles llamaba la atención sobre el hecho de que el Rey-filósofo, al igual que el médico, no podía saber realmente si obraba con acierto a no ser que consultara a su paciente, así como que las decisiones tomadas en común, aunque sea por personas de poco nivel, pueden ser más acertadas que las de un único individuo (aunque no necesariamente)<sup>78</sup>. En última instancia, el Rey-filósofo precisaría del aplauso de sus presuntos inferiores. Un pasaje de *República* podría interpretarse como que el pueblo llano, opuesto al gobierno de los filósofos, cambiaría de opinión y lo celebraría una vez lo conociera<sup>79</sup>. ¿Podría identificarse la verdad filosófica con la legitimidad democrática? Tal vez sí, y solo sí, los *politeis* han recibido una buena *paideia*. Pero, ¿se trataría o no de adoctrinamiento para hacer a los demás partícipes de nuestro ideario? Dejamos la respuesta al buen juicio del lector.

## 7. Conclusión

Más allá de consideraciones metafísicas, las raíces de la teoría educativa platónica se pueden establecer históricamente, hallándose en el tradicionalismo de la aristocracia ateniense y su filolaconismo. En Esparta, *polis* hegemónica y modelo a seguir de la intelectualidad del momento, el filósofo descubrió una concepción de la educación orientada no hacia el individuo, sino a un fin político, para beneficio de la comunidad.

No obstante, Platón percibió las deficiencias de la *politeia* lacedemonia y pretendió solventarlas huyendo de los excesos provocados por el predominio de la irascibilidad, buscando una orientación espiritual, al igual que ocurre en el resto de su Estado ideal, a la cual consagró toda su teoría educativa.

Aunque Platón no fuera un ideólogo totalitario –lo que nos parece una pura deformación a fuerza de anacronismos<sup>80</sup>–, sí que es cierto que fue el primero en programar

<sup>77</sup> *Fed.* 248a-250a, cf. Griswold, "Platonic Liberalism...", *op. cit.*, pp. 132-133.

<sup>78</sup> Arist. *Pol.* 1281b-1282a y 1286a, cf. Chroust, Anton-Hermann, "Aristotle's Criticism of Plato's 'Philosopher King': Some Comments on Aristotle's 'On Kingship'", en *Rheinisches Museum für Philologie*, 11 (1968), pp. 16-22.

<sup>79</sup> *Rep.* 473d-e, cf. Monoson, *Plato's Democratic...*, *op. cit.*, pp. 131-132.

<sup>80</sup> La *polis* era inherentemente estatista y se basaba en el trabajo de los esclavos, cf. Rahe, Paul A., "The Primacy of Politics in Classical Greece", en *American Historical Review*, 89 (1984), pp. 265-293.

---

de una forma consciente y sistemática la imposición de un sistema estatal de educación pública como un instrumento para cambiar la realidad política de acuerdo al buen entender de su teoría iluminada, sentando un atractivo precedente intelectual, que, vulgarizado, ha inspirado a todos los grandes experimentos políticos (marxismo, socialismo, anarquismo, nacionalsocialismo, socialdemocracia) que han pretendido llevar a la sociedad por el camino de una supuesta justicia social, y desarrollar la bondad innata del hombre manipulando su formación e implementando *buenas instituciones*.