

# Algunas reflexiones sobre la teoría de la comunicación presente en las *Leyes* de Platón

## Introducción

Queremos, con este estudio, penetrar en la teoría dialógica y educativa del último Platón, tomando como referencia las *Leyes*. Para ello vamos a ayudarnos de algunos elementos de la teoría de la comunicación, en la medida en la que se pueda establecer una cierta identificación entre comunicación y educación<sup>1</sup>, que nos servirán para dar estructura a diversas intuiciones presentes en este diálogo, sin que esto implique creer que con tal modelo interpretativo podamos agotar la vasta contribución que Platón ha realizado a la filosofía de la educación en un diálogo tan extenso como el que traemos entre manos.

Como metodología, primero veremos algunas ideas o aplicaciones que pueden servir para comprender mejor la figura del emisor; luego, el centro de atención será el receptor; a continuación, tendremos ante nuestros ojos lo que pueda ser el contenido de un proceso de comunicación; finalmente, nos asomaremos a algunas condiciones que hacen posible el establecer entre dos personas una relación dialógica<sup>2</sup>.

## 1. El emisor

a. Para Platón todo emisor debe ser un hombre competente, dotado de conocimientos y de experiencias que le coloquen en un nivel de cierta "superioridad" intelectual a la hora de entablar una conversación, superioridad que nace de su competencia, de su *saber*. Son numerosos los pasajes que reflejan esta idea en el conjunto de los Diálogos, y las *Leyes* no son una excepción. Consideremos algunos momentos de nuestro diálogo.

Notamos que en 627a es valorado como superior aquel estado en el que "los mejores se imponen sobre la multitud de los peores"<sup>3</sup> (la afirmación se encuentra en boca

---

1. Cf. E. REDONDO, *Educación y comunicación*, CSIC, Madrid 1959; J. SARRAMONA, *Fundamentos de educación*, pp. 62-77 (con amplia bibliografía); P. FERMOSE, *Teoría de la educación*, CEAC, Barcelona 1985, 3ª ed., pp. 265-280 (también con bibliografía); D. SACRISTÁN, *Comunicación*, en AA. VV., *Filosofía de la educación hoy. Conceptos. Autores. Temas*, Dykinson, Madrid 1989, pp. 37-49. Habría que hablar de "teorías de la comunicación" en plural, pues no son pocas las teorías que sirven para comprender un fenómeno tan profundamente humano. Aquí adoptamos un esquema sencillo y clásico: en toda comunicación se encuentran un emisor (hablante, comunicador) y un receptor (oyente); se transmite un mensaje y se usa un cierto código más o menos compartido por los que intervienen en la comunicación.

2. Continúo, de este modo, a aplicar los resultados de una investigación anterior, centrada en el *Fedro* y el *Teeteto*, y publicada hace algunos años. Cf. F. PASCUAL, *Educación y comunicación en Platón. Una contribución al debate actual en torno a la escuela de Tubinga-Milán*, PPU, Barcelona 1996.

3. Los textos en castellano han sido tomados de PLATÓN, *Diálogos VIII-IX: Leyes (libros I-VI, VII-XII)*, introducción, traducción y notas de Francisco Lisi, Gredos, Madrid 1999.

de Clinias), si bien no se desconocen los casos en los que los peores prevalecen sobre los mejores. Qué se entienda por "mejores" (*ameíones*) debe ser aclarado en cada caso, pero no faltan momentos en los que se habla claramente de la superioridad en cuanto al saber (si bien también se incluyen otros elementos, como el valor o la templanza)<sup>4</sup>. Un principio que justifique esta afirmación lo encontramos un poco más adelante: se considera que cualquier sociedad humana debe tener un jefe (639c, 640a).

Esta afirmación universal se puede aplicar, yendo más allá de lo que dice el texto, a cualquier sociedad dialógica: uno es el que habla, el que toma el señorío de la palabra<sup>5</sup>, porque tiene algo que decir; los demás toman la palabra como emisores en tanto en cuanto puedan considerarse como aptos para decir algo de interés, algo de valor, para los otros interlocutores. Por eso, cuando se vaya a concluir la discusión sobre la gimnasia, el Ateniese dejará la palabra a sus oyentes por si tienen algo mejor que añadir (796d-797a): la capacidad de hablar exige siempre poder ofrecer un contenido superior. De este modo, un tema de diálogo "termina" cuando ha sido tratado de modo exhaustivo, al menos según lo que una determinada situación requiere, pero queda abierto si se puede añadir algo superior<sup>6</sup>.

Hay un pasaje que expone más ampliamente estas ideas. En 689e-690c se establece, como criterio universal, que en la ciudad siempre habrá dominadores y dominados, y se hace la aplicación de tal criterio en siete niveles<sup>7</sup>, y, entre ellos, el sexto es el más importante: el ignorante va detrás del hombre prudente, el cual guía y manda<sup>8</sup>. Este mandato es "natural": se establece no por constricción, sino por convicción; es aceptado como es aceptada la ley.

¿Dónde encuentra su fundamento la autoridad en el hablar? En la experiencia, en el saber. Así, en 639e-640a Clinias pide al Ateniese que explique mejor el significado de sus palabras, puesto que goza de una superioridad debida, como se da a entender de forma indirecta, a su experiencia<sup>9</sup>. Se recalca a renglón seguido que en cada tipo de actividad en común debe haber un jefe. Y es que existe un nivel distinto de verdad entre el juicio emitido por un alma mejor y el que proviene de un alma peor (663cd), pues la diferencia de almas y de educación establece la diferencia de saberes entre los hombres<sup>10</sup>.

4. Ya en los primeros momentos se nota un cierto desprecio hacia la opinión de la "mayoría", pues se busca no aquello que corresponda al querer de la misma, sino lo que incluya corrección o incorrección de las leyes (627d). Una idea similar se encuentra en 658e-659a, cuando se coloca el juicio de los ancianos competentes y de los expertos como superior respecto al de los demás grupos sociales a la hora de pronunciarse sobre las distintas representaciones públicas y sobre la música.

5. En este sentido, encontramos en otros Diálogos de Platón reflexiones sobre el "señorío" (*kyría*) a la hora de poder hablar. Cf., como ejemplo, algunas citas del *Teeteto* (161d5, 178d2).

6. Resulta interesante observar lo que comenta el Ateniese un poco más adelante: "debemos superarnos a nosotros mismos como oyentes y hacernos el siguiente razonamiento..." (797d). Sólo desde una eventual autosuperación es posible continuar el diálogo, en orden al crecimiento en el saber.

7. Los cinco primeros niveles son: los hijos obedecen a los padres, los nobles mandan a los plebeyos, los viejos a los jóvenes, los dueños a los esclavos, el más fuerte (el mejor, el superior) al más débil (el peor, el inferior), 690ab. El séptimo nivel alude a la forma de gobierno que escoge, por sorteo (según el querer divino) a los que van a mandar (690c). Cf. también 714e-715a y 917a.

8. Más adelante encontramos una expresión concreta de la superioridad del conocedor también en lo que se refiere a la vida práctica y, en concreto, al uso de las armas. "Es muy superior el que sabe al que no sabe y el que se ejercitó al que no se ejercitó" (795b).

9. El texto no habla de la experiencia del Extranjero, sino que ofrece la confesión de inexperiencia (*apeiría*, 639e5) de Clinias y de Megilo en estos temas. Poco antes el mismo Extranjero había dicho que "quizá yo podría decir mejor que vosotros dos lo que sostiene la mayoría de la gente" (634d).

10. Esta idea vuelve de nuevo al final del diálogo, cuando se muestra como imposible el que todos lleguen a ser semejantes en cuanto a su formación, pues siempre hay algunos que adquieren una educación más profunda (965a).

Desde esa diferenciación de almas se comprenden los distintos niveles de conocimiento, que pueden arrancar tanto de la experiencia<sup>11</sup> como de una profunda meditación sobre un determinado argumento (968b)<sup>12</sup>. Por eso el Ateniense puede pedir, cuando llegue el momento de tratar argumentos de especial dificultad, "que ahora os sirváis de mi ayuda en la respuesta" (897d; cf. 900c). Ello no impide, sin embargo, el que el "experto" o sabio no tenga una seguridad total sobre algunas cuestiones, pues tal certeza sería propia de un dios (641d). Esta última reflexión nos coloca ante un cierta "prudencia dubitante" que no puede no recordarnos la ignorancia socrática de los primeros Diálogos.

En 709bd encontramos otro interesante filón de reflexiones. Después de establecer que los destinos humanos son dirigidos, en primer lugar, por un dios<sup>13</sup>, y, en segundo, por la suerte y la fortuna, se afirma la existencia de un tercer tipo de conducción: el que arranca de la habilidad humana. Como ilustración de esta idea se nos habla de la habilidad del piloto, gracias a la cual se consigue una ventaja enorme en la eventualidad de una tempestad (709c)<sup>14</sup>. Así, el saber no establece una superioridad solamente teórica, sino que puede servir de manera especial para la acción<sup>15</sup>.

Una aplicación política de esta idea se encuentra en 713ce. El Ateniense observa que los dioses pusieron, al mando de los hombres, a seres divinos (*daimónes*)<sup>16</sup>, de un modo semejante a como también entre nosotros la conducción de los rebaños no queda en manos de un miembro de los mismos, sino que la reservamos a seres superiores (es decir, a nosotros, seres humanos). Por eso en el estado que se pretende construir, el gobernante debe tener un conocimiento superior (962bc), que tenga claro el ideal, las maneras de relacionarse con el mismo, y quién sea capaz de orientarlo en el bien y en el mal; por eso no puede vivir como un hombre sin intelecto, que fluctúa de un lado a otro...<sup>17</sup>.

Por eso, no es de extrañar que ocupen un lugar superior "los intérpretes, los maestros, los legisladores, los guardianes de los otros" (964b) a la hora de enseñar la naturaleza de la virtud y del vicio, mientras que a los poetas y a cuantos pretendan hablar sin conocimiento se les deja a un lado<sup>18</sup>. Lo mismo se aplica en el ámbito del juicio sobre la calidad de la música: quien enseña a los espectadores es el juez, y no al revés lo

11. La experiencia adquirida año tras año tiene un valor fundamental a la hora de concretar del mejor modo posible las leyes, que, normalmente, suelen ser generales (772b).

12. En este pasaje, colocado dentro de la presentación del así llamado "consejo nocturno" (aunque tal denominación no sea del todo exacta), el Ateniense quiere ofrecer su experiencia en estos temas y la larga meditación que ha realizado sobre los mismos.

13. Al inicio de toda la conversación, se pone en evidencia la tradición según la cual tanto los cretenses como los espartanos creían que sus legislaciones tenían un origen divino (624a, 630d, 632d), como señal del gran aprecio que tenían hacia ellas: una norma más perfecta debería estar originada de una fuente o de un emisor más eminente. Cuando se constate que esas legislaciones no llevan a la perfección, será obvio que el haber creído en su origen divino significa un error de no poca importancia (630d). Volveremos sobre este punto más adelante.

14. Hay otros lugares en los que Platón habla de la importancia del piloto en el momento de la tempestad, en una triada que lo coloca junto a las figuras del médico y del general. Cf. *Teeteto* 170ab, y, en las mismas *Leyes*, 961e-962b, que consideraremos más adelante.

15. En cierto modo, entre los posibles significados que puede tener la prudencia según el *Cármides*, se alude a ella como "saber del saber", que sería una ciencia del bien y del mal. El origen moral de las ideas socráticas ha dejado una huella profunda en todo el pensamiento de Platón.

16. El tema de los "pastores divinos" también aparece, en forma de mito, en el *Político* (271a-272b).

17. El que posee la verdad "ata" los conceptos y los estados de su pensamiento, de forma que no giren de un sitio para otro, según se nos recuerda en *Menón* 97d-98a.

18. La crítica a los poetas y literatos nos resulta conocida por otros Diálogos, como el *Ion* y la *República*. De todos modos, en 682a se alude a la inspiración divina que sustenta aquello que los poetas dicen según verdad (inspiración hipotizada también en *Ion* 534cd).

escuchan (659b). Incluso se da a entender que esto vale en el ámbito de la vigilancia cívica: los guardianes urbanos y rurales deben ser competentes para el cargo que deben desempeñar (763d).

b. Dando un paso ulterior, resulta interesante notar que, para Platón, la competencia en sí no es suficiente para ser un buen comunicador. Podríamos decir que éste es uno de los principales elementos que el fundador de la Academia asume de la crítica sofística, tal y como aparece no sólo en el *Gorgias*, sino también en el *excursus* central del *Teeteto* (172c-177b) y en la teorización de una "retórica científica" según las reflexiones del *Fedro*. Se requiere aunar a la superioridad en el saber una cierta *habilidad comunicativa* para poder influir en el receptor, poder "cambiarlo" de tal modo que llegue a un nuevo nivel de conocimientos. Esta idea, que es central en el platonismo, también aparece en distintos momentos de las *Leyes*.

Así, en 663e-664a se nota cómo es posible convencer las almas de los jóvenes de todo lo que uno pretenda (incluso con fábulas completamente inverosímiles), si bien antes Clinias declaró que no es fácil conducir a todos hacia la verdad, aunque ésta sea un gran bien (663e)<sup>19</sup>. Por lo mismo, en estos temas debería existir solamente una voz<sup>20</sup>, que se exprese sea en cantos, sea en mitos, sea en razonamientos (664a). Esta afirmación nos permite entrever la psicología platónica, atenta a los estadios evolutivos del hombre, en los cuales se dan momentos de mayor apertura y momentos de mayor dificultad en orden al crecimiento en el saber.

En 720de se nota de modo muy claro cómo no basta con saber: hay que saber convencer. Este pasaje nos habla acerca del encuentro entre el médico libre y los pacientes libres, entre los cuales se establece una relación de mutua información (también el médico escucha al paciente y aprende algo de él). La acción médica se iniciará sólo una vez que se haya convencido al ciudadano de la necesidad y utilidad de seguir aquella cura que sea adecuada para sanar<sup>21</sup>. Pero hay que convencer bien, por lo que no extraña el que, ante un comentario errado de Clinias sobre el pensamiento del Ateniense, éste reconozca que la causa de tal error sea debida a un modo poco claro de exposición (660c)<sup>22</sup>.

19. Clinias afirma en su intervención: "La verdad es bella, extranjero, y firme; mas en verdad no parece que sea fácil de hacer creer". La distinción entre la verdad en sí y lo que uno considera ser o no ser verdad es una idea central en el pensamiento de Platón. Basta con releer de nuevo la alegoría de la caverna de la *República* o las discusiones del *Sofista*.

20. Esta idea contrasta vivamente con la mentalidad actual, que prefiere el que los oyentes, el público, puedan acceder a distintas opiniones contrastantes en orden a poder lograr su propio punto de vista. Esta mentalidad, sin embargo, tiene algo de utópico, pues el oyente, adulto o joven, juzga sobre las distintas opiniones que recibe según criterios más o menos sólidos, a veces movido por sofismas fáciles, otras veces por prejuicios inveterados, otras simplemente por una cultura verdaderamente elevada. El pluralismo en la oferta de "verdades" u "opiniones" no está acompañado por un pluralismo de criterios de juicio en el oyente que juzga sobre lo que le viene presentado, si bien, en los más jóvenes, se corre el riesgo de crear criterios confundidos o creencias claramente equivocadas.

21. Parece que en esto se acepta la afirmación de Gorgias según la cual él mismo sería más convincente a la hora de aconsejar una terapia que no su hermano médico; cf. *Gorgias* 456b-457c. Aquí radica, sin embargo, la diferencia entre el planteamiento sofístico y el platónico: el sofista se sentía capaz de convencer sin ciencia, mientras Platón defiende que la ciencia debe estar acompañada por un adecuado arte de la persuasión.

22. Hay momentos en los que Clinias pide al Ateniense que se exprese con más claridad, pues no acaba de comprender bien el sentido de su discurso o los motivos de sus afirmaciones; cf., como ejemplo, 664de, 665b, 667a, 705d, 708d, 711a, 712c, 792c, 801c y 811d. También Megilo pide al Ateniense en algunas de sus no muchas intervenciones que manifieste con más claridad lo que dice (cf. 685a, 685d, 687a, 691b, 700a, 838ab). No hay que olvidar que esta es una posibilidad inherente a la forma dialógica "científica": el poder

Este principio se aplica también a los modos de enseñar la legislación. Si uno posee el mejor método para establecer leyes justas, y conoce la mejor manera (sea con el ejemplo, sea con la palabra) para enseñarlo a otro (independientemente de si sea más o menos inteligente), no dejará de propagandar y difundir su descubrimiento: ayudará a los demás a entrar en la lógica que llevará a la ciudad a la felicidad (769e)<sup>23</sup>.

c. Manteniendo lo dicho anteriormente, es justo recordar que Platón nunca cedería a la tentación de querer producir en el interlocutor una convicción aparente, pues sólo la verdad de una buena argumentación puede llevar a una *convicción profunda* (885e)<sup>24</sup>, y, por lo mismo, se encuentra en antitética oposición a las falacias de los sofistas y de los abogados. Esto no quita que existan argumentos (como es el caso de los que se refieren a los viajes, 949e) en los que el legislador se limite a dar consejos, sin llegar en estos temas a una coacción mayor (como la que se pretende por medio de castigos).

Por lo tanto, conviene tener siempre presente que todo emisor adquiere su "título" de comunicador cualificado en tanto en cuanto *se acerque al conocimiento de la verdad*, en cuanto supere el nivel del simple conocimiento empírico (que se limita a la opinión) y llegue al ser de las cosas. De otra manera, nadie podría juzgar sobre la mayor o menor perfección de lo que observa, pues sólo desde la perspectiva de la verdad uno adquiere la posibilidad de discriminar lo que considera (cf. 654be). En este sentido, no importa el que un contenido sea transmitido por una tradición muy antigua (a veces esto puede llevarnos a aceptar algo no verdadero), sino que se requiere juzgar si lo que se dice es verdadero o no<sup>25</sup>.

d. La habilidad comunicativa y la cercanía a la verdad científica es posible cuando se dan una serie de cualidades personales, entre las que ocupa un lugar importante la *memoria*. La memoria, en efecto, da estabilidad y permanencia a los conocimientos adquiridos. Sin ella, la adquisición de un saber quedaría puesta en peligro por el hecho de que al poco tiempo se perdería el resultado logrado.

En esta línea, vemos cómo en 952a se alude a una serie de conocimientos que, una vez adquiridos, ayudan a la claridad, pero que si se olvidan o dejan de lado hacen confusa la ciencia de la legislación. A la hora de presentar una hipotética doctrina sobre la sucesión de los estados, se menciona, de pasada, el error de los fundadores de Ilión (construir en una colina baja) precisamente porque, por el paso del tiempo, habían olvidado la noticia del diluvio (682c)<sup>26</sup>. Y es que precisamente la memoria, a través del

---

preguntar al que habla para que explique con más argumentos lo que está diciendo, mientras que algunas formas de discursos "sofísticos" y la expresión por medio de la escritura no son capaces de esta riqueza comunicativa (cf. *Fedro* 274b-279c y *Protágoras* 329a).

23. Precisamente el fracaso final de la alegoría de la caverna, donde el protagonista es asesinado por aquellos a los que quiere liberar (*República* 516e-517a), muestra que no resulta nada fácil orientar a los hombres hacia la verdad y el bien. Por eso en las *Leyes* se intenta establecer un sistema de convencimiento que debe tener presente la diversidad humana y las dificultades que tienen algunos para aceptar lo que es justo y bueno. Tal proyecto ya aparece insinuado en los primeros momentos del diálogo (cf. 627d-628a).

24. El contexto de este pasaje es el de la legislación contra los impíos, que debe ser ante todo convincente con argumentos; luego se indican aquellos castigos a quienes no lleguen a convencerse de lo propuesto. Esto resulta posible, como se ha dicho antes, cuando nacen individuos con una índole tan dura que no son capaces de ninguna docilidad ni con las mejores leyes (853cd).

25. Cf. 887bd: algunas tradiciones se convierten en dificultad para cambiar de opinión, basadas, como lo están, no en la verdad, sino en la antigüedad de sus autores (muchas veces desconocidos) y en el hecho de seguir siendo transmitidas de padres a hijos.

26. Algo parecido reprocha un sacerdote egipcio a Solón: "¡Ay!, Solón, Solón, ¡los griegos seréis siempre niños!, ¡no existe el griego viejo! [...] Todos tenéis almas de jóvenes, sin creencias antiguas transmitidas por una larga tradición, y carecéis de conocimientos encanecidos por el tiempo. Desde antiguo [nosotros

recuerdo, nos permite acceder a un saber que, en cierto sentido, se había perdido (732bc). Por ello hay que ayudarse de todo aquello que permita incrementarla. Las matemáticas contribuyen especialmente a lograr este objetivo, pues hacen receptivo a quien es lento de aprender, y despiertan la memoria y la inteligencia (747b). No extraña, por lo mismo, que a la hora de proyectar la ciudad ideal "tiranizada" se pida que quien la gobierne sea un tirano joven y memorioso (*tyrannos néos kai mnémon*), con facilidad para aprender y dotado de las demás virtudes (709e-710a y 710c).

e. Todo ello se enmarca en el tema de la *especialización*, otra de las constantes en el pensamiento de Platón<sup>27</sup>. El tema queda claramente evidenciado en 846d-847a, cuando el Ateniese establece que en el estado delineado cada quien se dedique solamente a una profesión, a partir del principio de que ninguna naturaleza humana puede ocuparse con igual seriedad de dos técnicas a la vez.

Este principio tiene una orientación eminentemente práctica. Por ejemplo, quien conoce lo que se refiere a las corrientes de agua es capaz de probar y emitir un juicio para quienes no tienen tal competencia sobre la posibilidad real de cruzar un río o arroyo en un momento determinado (892de, cf. también 900c). A la hora de juzgar una obra de arte, hace falta conocer la realidad imitada para poder apreciar si la imitación ha sido realizada según las proporciones adecuadas, las formas y los colores, o no (668d-669b). Y, en general, quien no conoce lo que es correcto no podrá distinguir entre lo que está bien y lo que está mal (como se dice al inicio del pasaje sobre la imitación, 668d).

La especialización, conviene recordarlo, exige una relación con las virtudes civiles, de modo particular con la virtud de la justicia, de forma que un hombre competente en su técnica resultaría peligroso si careciese de esta virtud (696c)<sup>28</sup>, por lo que se impone, junto a la excelencia técnica, acceder a aquella educación que haga al hombre un ciudadano honesto y justo. Pero junto a la educación general, se promulga la importancia de una educación especializada desde la misma infancia, de forma que quien vaya a ser arquitecto o labrador o carpintero o guerrero se habitúe, desde niño, a actividades (llevadas a cabo en forma de juegos) afines al arte que va a ejercitar (643bd)<sup>29</sup>.

## 2. El receptor

a. Si el emisor se considera como tal a partir de la presunción del saber, el receptor necesita partir del reconocimiento del propio saber y no saber, de aquellas lagunas e

---

egipcios] registramos y conservamos en nuestros templos todo aquello que llega a nuestros oídos acerca de lo que pasa entre vosotros, aquí o en cualquier otro lugar; si sucedió algo bello, importante o con otra peculiaridad. Contrariamente, siempre que vosotros, o los demás, os acabáis de proveer de escritura y de todo lo que necesita una ciudad, después del período habitual de años, os vuelve a caer, como una enfermedad, un torrente celestial que deja sólo a los iletrados e incultos, de modo que nacéis de nuevo, como los niños, desde el principio, sin saber nada de nuestra ciudad ni de lo que ha sucedido entre vosotros durante las épocas antiguas" (*Timeo* 22b, 23ac; texto castellano de Francisco Lisi en PLATÓN, *Diálogos VI: Filebo, Timeo, Critias*, Gredos, Madrid 1992). La idea de cataclismos y de un diluvio como causa de la pérdida de los saberes adquiridos anteriormente se encuentra también en las mismas *Leyes* (677a-678e).

27. Es justo no olvidar que tal tema ya está presente en la misma *Apología*, de modo que podemos afirmar que tiene una raíz marcadamente socrática.

28. Esta es la crítica que realizara Sócrates a Gorgias en la primera parte del diálogo homónimo (cf. *Gorgias* 454e-461b).

29. "En resumen, decimos que la educación es la crianza correcta que conducirá en mayor medida el alma del que juega al amor de aquello en lo que, una vez hecho hombre, él mismo deberá ser perfecto en la especificidad de la cosa" (643d). El principio de la especialización es central en la *República*, y aparece en muchos otros textos platónicos. Sobre la importancia de este principio, cf. G. CAMBIANO, *Platone e le tecniche*, Laterza, Bari 1991, especialmente pp. 143-180.



ignorancias en las que se encuentra y que le hacen recurrir a quien pueda ayudarle en la conquista de la ciencia. En otras palabras, hace falta una cierta dosis de "humildad", condición para poder acoger a otro como "superior" en el saber (731d-732b)<sup>30</sup>. Este reconocimiento del propio no saber abre al receptor a la escucha, lo posiciona en una situación de *docilidad* desde la cual resulta posible iniciar el crecimiento en el saber. El "conócete a ti mismo" que Sócrates asume en la *Apología* como programa personal expresa claramente esta misma idea: el camino para aprender pasa por el encuentro y el seguimiento de aquel que sabe<sup>31</sup>.

Resulta interesante subrayar que en las *Leyes* no dialogan entre sí jóvenes y adultos, sino que se trata de tres personajes maduros, llenos de la experiencia de la vida. Pues bien, el diálogo se construye sobre la apertura mutua, y no faltan los momentos explícitos de reconocimiento del propio no saber o, al menos, del deseo de escuchar quizá algo ya sabido, pero presentado de un modo nuevo y distinto. La pregunta inicial del Extranjero muestra, al menos, una disponibilidad a la escucha, y es formulada como si partiese de quien se presenta como ignorante respecto de lo que pregunta. "¿Un dios o un hombre, extranjeros, fue la causa de vuestra legislación?" (624a). En muchos otros pasajes son Megilo y Clinias quienes se abren, con sus preguntas, a la escucha o a la comprensión mayor acerca de lo que se está tratando.

b. A la docilidad debería corresponder una cierta *aceptación* "ingenua" de la veracidad de quien habla en cuanto es, presuntamente, portador de un saber, aunque esto puede implicar el que se dé en el engaño. Por ejemplo, al describir la inocencia de los hombres primitivos, el Ateniense muestra cómo se fiaban de las narraciones sobre los dioses y sobre los hombres, por el hecho de que nadie sospechaba en que lo referido fuese una mentira. A la aceptación "ingenua" debe corresponder, desde luego, una aceptación más madura, la cual necesita el apoyo del conocimiento entre todos los ciudadanos, de forma que ninguno pueda engañar a los demás al no poder presentarse de un modo distinto de como cada uno sea realmente (738e). A la vez, la docilidad exige valorar y sopesar lo que se dice: algo será aceptado sólo si se descubre su verdad, su valor como contenido válido. "Ateniense, lo que has dicho es correcto y hemos de obedecerte" (634c), afirma Clinias. Al hablar de la virtud y su importancia en la consecución de la armonía interior, se llega a decir que un razonamiento sobre este punto es obedecido en cuanto verdadero por el individuo, mientras que la ciudad, que lo recibe de algún dios o a través de un hombre divino<sup>32</sup>, lo convierte en ley (645bc).

Se podrían mencionar diversos momentos del mismo diálogo que encarnan este principio. Así, en 688d Clinias da a entender que alabará al Extranjero no con palabras, sino siguiendo sus razonamientos con un esfuerzo sincero. En 781d el mismo Clinias externa su enorme interés respecto de lo que dice el Ateniense. Más adelante, en 797d, Clinias confirma que él y Megilo no son malos oyentes, sino que se encuentran en disposiciones favorables a la escucha, en la medida de lo posible. En 821d declara nuevamente Clinias su deseo de escuchar al Ateniense para poder abrirse al saber: "Intenta, entonces, explicar en detalle que eso es así, mientras nosotros procuramos seguirte y aprender".

30. Volveremos sobre este pasaje un poco más adelante.

31. Hemos intentado profundizar en este aspecto en F. PASCUAL, *Apología: el saber socrático como condición comunicativa*, en *Alpha Omega* 1 (1998), pp. 33-50.

32. Jaeger aplicó este pasaje a la visión que Platón tenía del legislador como hombre divino, lo que da un peso mayor a lo que nos viene por medio de él. Cf. W. JAEGER, *Paideia: los ideales de la cultura griega*, traducción de Joaquín Xirau y Wenceslao Roces del original alemán *Paideia. Die Formung des griechischen Menschen*, Fondo de Cultura Económica, Madrid 1990, 11ª ed., p. 1031, n. 77.

Las *Leyes* hablan de un caso extremo de "docilidad" y obediencia, que ha suscitado a veces ciertas críticas. En la vida militar, en la guerra, uno debe dejarse guiar completamente por el jefe. "En una palabra, enseñar al alma por medio de la costumbre a no conocer o saber hacer nada en absoluto separado del resto, sino que la vida siempre transcurra para todos en conjunto, a la vez y en común más que cualquier otra cosa –pues no hay ni nunca llegará a haber nada más poderoso, mejor ni más adecuado al arte que esto para la salvación y la victoria en la guerra–, eso deben practicarlo en tiempos de paz desde que sean niños, no sólo mandar a otros sino también estar sometidos al mando de otros" (942c)<sup>33</sup>.

Por último, es bueno recordar que el legislador, a la hora de exhortar al cumplimiento de las diversas leyes, debería encontrar en quienes le escuchan un espíritu disponible y favorable al aprendizaje; la misma exhortación debería convertir a los oyentes en personas más sensibles y receptivas (718d).

### 3. *El contenido de la relación dialógica y educativa*

A partir de algunas de las reflexiones que hicimos al hablar sobre el emisor, es obvio que el contenido de una relación dialógica *debe estar en conexión con el ser*, con la realidad. Por ello para Platón la perfección y utilidad del aprendizaje (que suele estar acompañado por un cierto gusto y placer) consiste en la plena adquisición de la verdad (667c), pues la verdad se encuentra al vértice de todos los bienes, tanto para los dioses como para los hombres, y quien vive junto a la verdad es un hombre en quien uno puede confiar (730c). Por lo mismo, se impone, como regla comunicativa, el decir siempre lo que parezca justo y verdadero (779e)<sup>34</sup>, pues sólo así podemos avanzar hacia la salvación.

Tres ejemplos ilustran este principio: el timonel, el médico y el general (961e-962b, 963b). Los tres buscan la salvación. Pero para lograrla el primero debe tener claro el arte de la navegación; el segundo qué es la salud; y el tercero qué es la victoria. Igualmente, en el Estado, el grupo directivo (en el texto, la así llamada por algunos estudiosos "junta nocturna") debe conocer el fin propio de la ciudad, pues nada podría determinar si no tuviese claro lo que quiere salvar.

Puesto que sólo el conocimiento resulta útil cuando llega a la verdad, no hay que guardárselo para uno, sino que debe ser comunicado a los demás: existe una especie de obligación moral de transmitir la verdad, incluso cuando uno vaya contra la opinión habitual (821ab). En efecto, no podemos callar lo que es para uno la verdad, pues esto no es ni justo ni honesto (861d). Por lo mismo, se impone el seguir la marcha "lógica" de los argumentos, siempre que se basen en la verdad, aunque pueda parecer, en ocasiones, difícil (667a)<sup>35</sup>.

33. Al inicio de la obra de K. POPPER, *The Open Society and its Enemies. Vol. I: The Spell of Plato*, Princeton University Press, Princeton, New Jersey 1966, 5ª ed., p. 7, se cita este pasaje en forma amplia (942ac) como paradigma que ilustra la oposición a la "sociedad abierta". El pasaje es comentado en p. 103s y, de nuevo, con el aval de una cita de R. Robinson, en p. 342. Popper estaba convencido de que Platón no se limitaba en este texto a la clase militar, sino a todos los ciudadanos del Estado, y universalizaba así su principio de la búsqueda de líderes que dirijan la vida de todos los ciudadanos. No creo, sin embargo, que la presentación que hizo Popper sea legítima. Es manifiesto que el texto de 942a-945b se refiere a la vida militar, y no realiza en el mismo una generalización para el conjunto del estado.

34. En el *Teeteto* (151d) Sócrates afirma explícitamente esta idea como programa de vida: "no se me permite ser indulgente con lo falso ni obscurecer lo verdadero" (texto castellano de A. Vallejo Campos en PLATÓN, *Diálogos V*, Gredos, Madrid 1988).

35. El Ateniense, en este pasaje, da a entender que no quiere despreciar el origen "divino" de las leyes de los cretenses y de los espartanos, pero no tiene miedo de caminar argumentativamente en contra de lo que esas leyes afirman. Cf. también *República* 394d y *Parménides* 135d.



Todo lo anterior no quita, sin embargo, el que permanezca, siempre latente, el *pe-ligro del error* (o de la *falsedad*), que corrompe la relación entre los hombres, y que puede llevar incluso a graves daños en la vida de los individuos y de las sociedades. De un modo claro y concreto el Ateniense observa que el mentiroso es un hombre de quien no es posible fiarse, que carece de amigos y que corre el riesgo de vivir su ancianidad en una soledad insoportable (730cd).

En cierto sentido, tal error puede ser identificado con la ignorancia, en cuanto que ésta es vista como una condición del alma que se contrapone a la ciencia, a la recta opinión y a la razón (689b). En un pasaje de cierta extensión (863a-864c) se acusa a la ignorancia como la tercera causa de los crímenes y delitos, después del placer y de la ira<sup>36</sup>. Pero existen dos tipos de ignorancia: una simple, y otra que nace de la presunción de quien cree saber cuando no sabe<sup>37</sup>. La ignorancia domina a todos, y no puede ser vencida (mientras que sí podemos vencer, por ejemplo, el placer o la ira, que a veces nos dominan y a veces son dominados por nosotros).

La causa de tal ignorancia viene muchas veces de un excesivo amor a uno mismo (aunque sea lícito un cierto amor propio), al dejar de lado la verdad para perseguir el propio interés (731d-732b). "De este mismo error nace en todos el creer que la ignorancia propia es sabiduría, por lo que, aunque no sabemos prácticamente nada, creemos saberlo todo y, como no confiamos a otros las cosas que no sabemos hacer, nos obligamos a cometer errores por hacerlas nosotros mismos. Por eso, es necesario que todo hombre evite el amarse exasperadamente a sí mismo y busque siempre al mejor que él, sin permitir que ningún pudor se interponga en ello" (732ab)<sup>38</sup>. Este enfatuamiento, que nos hace pensar que somos omniscientes, comienza en la adolescencia (727ab), ese momento en el que uno tiende a ceder ante los placeres y a dañar, de este modo, su propia alma, que es el segundo bien después de la divinidad<sup>39</sup>. Otra causa de ignorancia radica en el acceder a un poder enorme cuando uno es demasiado joven e irresponsable (691cd)<sup>40</sup>.

Se menciona también una causa "histórica" de cierta forma de ignorancia. En 701ab se acusa a la "teatrocracia" de llevar al nacimiento de la falsa opinión de creer saber todo de todo, lo que ha conducido a la libertad sin límites. En esta situación se perdió todo temor, y, como leemos en el texto, "el que todos se creyeran expertos en todo y la ilegalidad comenzaron en realidad a partir de la música y siguió la libertad, pues perdieron el temor, como si supieran, y la carencia de temor engendró la desvergüenza. Pues el no temer por osadía la opinión del mejor es prácticamente la desvergüenza malvada, producida por una cierta libertad demasiado osada" (701ab). Esta

36. El pasaje se coloca, por lo tanto, en la famosa división de las tres dimensiones del alma que encontramos en la *República*. El placer cautiva la parte sensible; la ira arrastra a la parte pasional; la ignorancia ciega la dimensión intelectual o racional.

37. Este segundo tipo vuelve a aparecer en 886b, pasaje que alude a la ignorancia que se da en quien piensa tener la mayor inteligencia.

38. Se pueden confrontar estas afirmaciones con lo que se dice en *Cármides* 167a (el sensato sabrá reconocer qué es lo que sabe y lo que no sabe) y 171de, donde se indica que, gracias a la sensatez, nunca nos equivocáramos, pues "no pondríamos mano en nada que no supiéramos, sino que, encontrando a los que entienden, se lo entregaríamos" (texto castellano de E. Lledó en PLATÓN, *Diálogos I*, Gredos, Madrid 1981, 3ª reimpresión 1990).

39. Una condena parecida aparece más adelante, en 819a: "en ningún ámbito es una profunda inexperience el peor de todos los males, sino que es un castigo mucho mayor que eso el ser un practicion y un sabelotodo cuando va acompañado de una mala formación".

40. Este es el mensaje que encontramos en el *Alcibíades I*, diálogo que, si no se acepta que sea de Platón (tema todavía en discusión), muestra sin embargo una profunda sintonía con los temas de los Diálogos considerados auténticos.

explicación de cómo se perdió el temor buscaba precisamente ilustrar el porqué se diluyó en Atenas el amor a las leyes patrias y se dejaron de lado los vínculos de amistad que habían permitido a los atenienses vencer a los persas (698b-699d)<sup>41</sup>. Por lo mismo, la legislación mejor es aquella que promueve la amistad y la concordia entre todos los ciudadanos, como se dijo en los momentos iniciales del diálogo (628ce).

Un caso concreto de las consecuencias nefastas de la mayor ignorancia, la que ama lo que es deshonesto e injusto, y odia lo que es bueno y justo, como se dice un poco más adelante (689a), es el de la caída del gobierno de Argos y Mesina (688ce). Por lo mismo, hay que buscar la mayor sabiduría alcanzable (es decir, aquella que comprende lo que es bueno y justo) y eliminar, en la medida de lo posible, la ignorancia.

#### 4. Condiciones transcendentales y categoriales de una relación dialógica

Después de haber reflexionado sobre algunos elementos que caracterizan al emisor y al receptor, así como sobre el contenido o mensaje de una relación educativa, vemos cómo son presentadas las condiciones que permiten el que se establezca un puente de comunicación entre los dos polos del diálogo. Con este fin, distinguiremos entre las *condiciones de posibilidad* (condiciones transcendentales) para que exista una conversación, y las *condiciones categoriales* (factores que dependen de la situación y de las personas que entran en juego)<sup>42</sup>.

a. El *principio de aceptación*: podríamos decir que no hay conversación si no hay un posicionarse relacional y cualificado entre los dos protagonistas (emisor y receptor) que se encuentran en todo diálogo. Ese posicionarse se produce cuando el emisor se reconoce a sí mismo como poseedor de un saber que no tiene el receptor, y cuando éste admite su ignorancia y el hecho de encontrarse ante quien puede iniciarle en el saber. Desde este reconocimiento de la propia ignorancia y del poder escuchar a quien aparenta poseer la ciencia puede nacer un deseo de acogida o de aceptación, condición de posibilidad para que se inicie una relación dialógica. Este hecho podemos denominarlo como *principio de aceptación*, y su presencia es notable en las *Leyes*.

Así, en 625a el Ateniense reconoce la competencia de Clinias y de Megilo acerca de las leyes y de las costumbres, competencia que permitirá que en algunos momentos entren en la conversación como oyentes y en otros como emisores. En 673bc, Clinias da a entender que tanto él como Megilo también son competentes respecto del tema de la gimnasia, y el Ateniense acepta tal declaración como válida, por lo que ve más fácil el dialogar con quienes tienen familiaridad con un determinado argumento. En otras palabras, la relación dialógica llega a ser bidireccional cuando el receptor es capaz de convertirse en emisor (lo cual implica que el que era antes emisor se hace receptor) por poseer algunas competencias específicas que lo colocan en un nivel superior respecto a algunos argumentos concretos. Podríamos decir que la mayoría de las conversaciones tienen lugar con un espontáneo y veloz sucederse de cambio de papeles, por lo que es normal que en un grupo de conversadores casi todos puedan tomar, tarde o temprano, la palabra... Esto es evidente incluso en los momentos iniciales de las *Leyes*, cuando el Ateniense da a entender que llevará adelante la investigación sobre las leyes con Megilo, pues la conversación pertenece a todos (633a).

De aquí nace la apertura a la escucha respecto de lo diverso, pues "si alguien ex-

41. Volveremos sobre este pasaje un poco más adelante.

42. Para esta distinción aplicada al pensamiento platónico, cf. F. PASCUAL, *Educación y comunicación en Platón*, pp. 274-285.

presara otra opinión, hay que escucharlo" (820d, cf. 953cd)<sup>43</sup>. Incluso entre los extranjeros es posible encontrar a quienes, como "hombres divinos", destaquen y puedan ofrecer una luz para el mejoramiento del propio estado 951ac. El mismo criterio se aplica, ya en los momentos finales del diálogo, a las relaciones entre jóvenes y ancianos (964e-965a; cf. 634de): los jóvenes, dotados de mayor agudeza sensorial, observan los nuevos datos y los transmiten a los ancianos; estos, que son comparados con aquellos como se relaciona el intelecto respecto de los sentidos, juzgan a partir de las informaciones que han sido transmitidas por los jóvenes<sup>44</sup>.

No basta, conviene subrayarlo, con reconocer el papel en el que cada uno se encuentra. Hay que desarrollar una disposición favorable a la escucha, y por ello no es inoportuno preguntar: "¿Quieres que te lo diga?" (631b). En 635ab se advierte cómo Clinias pide al Ateniense que exponga lo que piensa y que haga sus críticas y observaciones, que serán acogidas no con hostilidad, sino con buena disposición de ánimo, sin que ello implique una aceptación simplista, como se indica enseguida (635de), y como se recuerda en 805bc. En un momento muy avanzado del diálogo (931b) el Ateniense evidenciará que se ha comprometido a tratar sobre un tema que consideraba digno realmente de ser escuchado; la respuesta de Clinias muestra su actitud de acogida: "Habla pues" (al pie de la letra, "habla solamente"). Tal benevolencia se había hecho explícita cuando tanto Megilo como Clinias externaron su simpatía hacia los atenienses y justificaron los motivos experienciales de la misma (642b-643a), y el recuerdo de este hecho permitió al Ateniense el continuar su discurso sobre la utilidad del vino (646b). La propuesta de elaborar proemios para las leyes buscaba precisamente ayudar al ciudadano para que llegase a la aceptación o acogida de las mismas (722d-723b), y se pretendía convencer a los mismos gobernantes del nuevo estado por medio de un discurso que inicia con una especie de exhortación (770bc).

Podríamos decir, entonces, que toda relación se construye sobre un amor recíproco, que es la base no sólo de la armonía del grupo que entra en diálogo, sino incluso de toda la vida social, como se afirma en 628cd<sup>45</sup>. Desde este amor recíproco es posible un auténtico progreso, como el que se diseña en la idealización de la Persia antigua que sintetizaba de modo adecuado esclavitud y libertad (694ab)<sup>46</sup>. El amor puede nacer, como en el caso de la Atenas amenazada por una invasión terrible, a partir del miedo a la derrota y a la destrucción nacional, pero ello no quita que produzca una unidad capaz de vencer a un enemigo mucho más numeroso (698b-699d). De hecho, tanto la total sumisión (Persia) como la total libertad (Atenas) dañan al estado (701e), por lo que se exige un equilibrio. Usando una terminología actual, podríamos decir que conviene saber combinar en la manera justa autonomía y heteronomía, tanto en la vida social como en la vida personal, y esto es lo específico de toda relación entre dos sujetos inteligentes.

43. Por lo mismo, no hay que insultar en una discusión al contrincante, sino que hay que comprenderlo (934e). Este texto puede ayudar a dismantlar un poco la idea de algunos estudiosos que presentan a Platón como "intolerante", con un insulto con el cual pretenden "descalificarlo" por ver en él una opinión distinta. Lo más lógico y "tolerante" sería escucharlo para poder dialogar con él...

44. Los ancianos pueden valorar lo que sea realmente más justo gracias a su propia experiencia, y en ese sentido los jóvenes deben ser dirigidos por ellos; cf. el texto ya citado de 659d. Con estas propuestas, "Platón aspira a poner a su estado a salvo del peligro del estancamiento y a combinar la reglamentación autoritaria de la vida en el interior del estado con su receptividad elástica para asimilar las sugerencias que pudiera recibir del exterior" (W. JAEGER, *Paideia: los ideales de la cultura griega*, p. 1074).

45. Es bueno notar aquí que la sabiduría y la inteligencia están acompañadas por el amor y por una cierta atracción, como se dice en 688b. Sería interesante profundizar en este punto con ayuda de las reflexiones del *Fedro* y del *Simposio*.

46. Esta síntesis se perdió cuando el estado ejerció un poder tiránico y canceló las libertades individuales, y, con ellas, también la solidaridad y la amistad entre los ciudadanos (697c-698a).

Por su parte, el emisor debe intentar ser claro y asequible, pues tiene la intención de ser comprendido por el receptor. En 641e, por ejemplo, el Ateniense se compromete a expresarse del modo más claro posible, pero pide a los oyentes que hagan un esfuerzo por entenderle. En 643a el Ateniense nota que Megilo y Clinias están preparados para escucharle: los "acepta" como oyentes aptos para el argumento (en ese caso educativo) que está a punto de desarrollar<sup>47</sup>. Todo ello es "natural", como ya vimos al presentar 689e-690c: entre el ignorante y el sabio se establece una relación como la que existe entre el que obedece y el que manda, el dirigido y el director<sup>48</sup>, si bien tal escucha no es algo simplemente pasivo: exige, como ya dijimos, un sano espíritu crítico, como el que pide el mismo Ateniense en 705e.

Se podría aplicar a este principio lo que se afirma en 762e: quien no ha obedecido no es apto para mandar (por eso hay que presumir más de saber obedecer que de saber mandar)<sup>49</sup>. En otras palabras, quien no ha aprendido a escuchar (una de las principales fuentes de nuestros conocimientos) no es apto luego para hablar; no sólo porque carecerá de muchos conocimientos, sino porque le faltará la habilidad comunicativa. Volveremos sobre esta idea un poco más adelante.

De todos modos, queda siempre en pie el principio, plenamente socrático, de ir a la verdad, no a quien la dice<sup>50</sup>. Sólo acudimos a alguien como camino para llegar a lo verdadero, pero precisamente el amor a la verdad es la fuente del amor a quien nos la transmite.

b. Junto a la mutua aceptación entre quienes participan en el diálogo se hace necesario un acuerdo o *consenso* respecto de la terminología que se usa, sobre la temática a tratar, acerca de la modalidad comunicativa más adecuada para cada momento, acerca de los resultados que se van alcanzando gracias al desarrollo del discurso. Estas indicaciones, que encontramos formuladas de modo más claro en el *Fedro*, también se convierten en pauta de las *Leyes*. Ya desde el inicio, el Ateniense externa su esperanza de que "tengamos ahora una conversación no desagradable acerca de la forma de gobierno y de las leyes, hablando y escuchando al mismo tiempo durante el camino" (625a), con lo que establece con claridad el argumento. A la vez, el camino resulta ser adecuado, pues va a exigir momentos de descanso junto a los abundantes árboles que encontrarán en la marcha, y esto concederá el tiempo necesario para llevar adelante la conversación (625ac)<sup>51</sup>. Más adelante se concentra la atención sobre el tema educativo, con una búsqueda de su definición en orden precisamente al acuerdo necesario

47. Es importante subrayar que el emisor debe percibir la buena disposición de los oyentes, debe aceptarlos en su apertura a la escucha. Esto se muestra de modo claro en 832b, cuando el Ateniense dice: "Estáis preparados para escuchar lo que viene a continuación, así parece".

48. Podríamos notar que esta idea "choca" contra ciertas tendencias de la moderna psicología que apuntan precisamente a la no directividad y a la superación del "principio de autoridad". Pero, en el fondo, incluso un psicólogo como Carl Rogers, gran promotor de la no-directividad, era "reconocido" y consultado precisamente porque quien acudía a él, aunque no se sintiese coaccionado ni mandado en forma alguna, creía haber encontrado a quien poseía dotes y cualidades, experiencia y saber suficientes como para ofrecerle una ayuda válida. De lo contrario, nadie habría comprado los libros del conocido psicoterapeuta ni seguido las largas sesiones de conversación con él. Esta fue la observación que hiciera Platón a Protágoras en el *Teeteto* (170e-171c) acerca de la inutilidad de su libro *Sobre la verdad*, si realmente el gran sofista creía que cada uno era medida de lo verdadero...

49. En esa línea la educación quedó definida (en 643e) como una formación que conduce al joven hacia la virtud, haciendo de él un perfecto ciudadano, capaz de mandar y de obedecer del modo justo.

50. Cf. *Apología* 18a, *Cármides* 161bc, *Fedón* 91c.

51. De modo rápido es sugestivo notar cómo el trabajo filosófico de Platón es un "filosofar en el camino", como bien subrayase hace no muchos años E. LLEDÓ, *Introducción general a PLATÓN, Diálogos I*, Gre-dos, Madrid 1981, 3ª reimpresión 1990, pp. 39-43.

para continuar el diálogo (643a). Cuando el camino físico termine, el compromiso de Megilo y de Clinias será esforzarse para que el Extranjero no les deje, sino que acepte el ser miembro de la fundación de Magnesia (969c), en orden a poder continuar, así, un diálogo que todavía tiene mucho que recorrer...

El consenso sobre el tema vuelve a ser "activado" en 702de, un momento clave de la obra. Clinias anuncia que ha recibido el encargo de colaborar en la redacción de una constitución de una futura colonia, y por ello pregunta a los interlocutores si están de acuerdo en hablar de este tema. Tanto el Ateniense como Megilo dan su consenso, y por eso el diálogo puede continuar adelante. El mutuo acuerdo será pedido ante distintos puntos de discusión, como, por ejemplo, en 660d-663d, cuando se busca concordar sobre uno de los argumentos más difíciles: no coincide la vida injusta con la vida feliz (a pesar de la resistencia inicial de Clinias en aceptar esta idea)<sup>52</sup>; o en 793a, donde Clinias muestra su adhesión a lo expresado por el Extranjero, lo cual hace innecesario pedir el juicio de Megilo para ver quién posee la verdad en el tema en discusión (la educación de los niños en los primeros años); o en 837de, cuando Megilo acepta las propuestas del Extranjero sobre el amor; o en 859cd y 860ce, en donde se subraya la necesidad de superar las contradicciones de uno consigo mismo<sup>53</sup>; o en 901e, cuando se da a entender que se parte de lo acordado precedentemente para continuar la temática sobre los dioses.

No falta una reflexión sobre el "cómo" del desarrollo que debe seguir la conversación. El Extranjero la ofrece ante una pregunta de Clinias: "Me parece que debemos exponer nuevamente desde el principio, de la misma forma en que habíamos comenzado, en primer lugar las instituciones que cultivan la valentía, luego, analizaremos una tras otra, las diferentes clases de virtud, si queréis" (632de).

### c. Memoria

Ya hablamos de la importancia de la *memoria* a la hora de caracterizar al emisor. Ahora la consideramos como condición para mantener presentes, a lo largo del diálogo, los temas y los contenidos que se están tocando, pues de lo contrario una relación comunicativa se desvanece en el vacío. Es una constante en los Diálogos de Platón el volver sobre lo dicho y el exigir, por lo mismo, un buen recuerdo. Algo así ocurre también en las *Leyes*, en pasajes como, por ejemplo, 633d, 646b, 649bc, 665ac, 672cd, 683e, 705b, 772e, 783cd (el Ateniense pide que queden fijos en la memoria los argumentos considerados precedentemente, pues se propone volver sobre los mismos), 897e y 963ac.

Por lo mismo, hay que educar en todo aquello que ayude a incrementar la memoria. Las matemáticas son valoradas precisamente en esta dimensión, como ya dijimos antes, incluso estimulando y haciendo receptivo al que es tardo en aprender (747b). Igualmente, la escritura, que ha recibido una fuerte crítica en la parte final del *Fedro* (274b-279c), puede ayudar a aprender por medio de aquellos escritos sobre la justicia que uno pueda tener a su disposición (957c).

52. Este mismo argumento es central tanto en el *Gorgias* como en la *República*: el Platón de las *Leyes* es siempre Platón...

53. La búsqueda de un acuerdo de uno consigo mismo es algo muy presente en Platón. Como botón de muestra, pueden verse algunos momentos del *Teeteto* (154cd, 158ab, 162cd, 190c). Una de las críticas que se ofrece en las mismas *Leyes* (719cd) a la inspiración poética radica en el hecho de que el poeta, al dejarse transportar por la musa, no es dueño de lo que dice, por lo que muchas veces se contradice a sí mismo, mientras que el discurso del legislador sobre la ley siempre debe decir una misma cosa acerca de un tema. Sobre la importancia de la no contradicción como relación lógica básica en Sócrates y Platón, cf. S. SCOLNICOV, *Plato's metaphysics of education*, Routledge, London-New York 1988, p. 15.

#### d. *Condiciones categoriales*

Junto a las condiciones que acabamos de presentar, que son "transcendentales", podemos encontrar también numerosas reflexiones sobre las condiciones variables, contingentes, "categoriales", que son propias de toda relación comunicativa.

La primera nos conduce directamente al tema del *tiempo*. Llevar una conversación de modo correcto implica tener el tiempo adecuado para la misma. Como vimos, el inicio de las *Leyes* da a entender que se goza de este tiempo para una buena conversación. La idea se repite, por ejemplo, en 781e: "tenemos tiempo y no hay nada que nos urja a no analizar minuciosamente el tema de las leyes" (781e). El gozar de tiempo suficiente es algo de especial importancia en la vida judicial, en la que se hace imprescindible aclarar bien la posición de cada contendiente (766de).

Hay momentos, sin embargo, en los que se tiene miedo de entrar en temáticas que requerirían mucho tiempo y que, por lo mismo, deberían ser dejadas de lado por falta de tiempo (642ab)<sup>54</sup>.

El tiempo adecuado para cada argumento debe también corresponder a la persona concreta, y esto es difícilmente determinable. De modo explícito, en 968de se comenta la dificultad que existe de fijar por escrito los tiempos y ritmos de aprendizaje, así como el momento oportuno para cada uno.

El texto que acabamos de citar nos lleva a la segunda condición categorial: en toda educación "científica" hace falta un *conocimiento de las almas y de los discursos* más adecuados a cada ser humano en su continuo proceso evolutivo. En efecto, existe un proceso de cambios y adaptaciones de cada hombre a lo largo del tiempo, de forma que el Ateniense no duda en afirmar que nadie tendrá la misma mente que tuvo al nacer cuando llegue a la madurez (672bc). La variabilidad es mayor en las etapas iniciales, de modo especial en la juventud: el carácter de un joven puede cambiar a lo largo de los años diversas veces (929c)<sup>55</sup>.

Por lo mismo, hay que saber escoger el método más adecuado a cada una de las edades. Con los jóvenes que no tienen todavía una psicología adaptada para las cosas serias hay que usar juegos y cantos (659e-660a). Incluso la divulgación de los principios requiere un conocimiento de las características de las almas, de forma que uno pueda descubrir la mejor manera de transmitirlos (803ab).

Entre las muchas indicaciones que se ofrecen sobre la educación de los niños, el Ateniense observa la dificultad de la labor pedagógica sobre ellos, pues el niño, "en la medida en que todavía no tiene disciplinada la fuente de su raciocinio, se hace artero, violento y la más terrible de las bestias" (808d), por lo que se exige una constante imposición del maestro<sup>56</sup>. La elección de los que van a dedicarse a esta labor educativa

54. Algo parecido ocurre en 799e, cuando se observa que el tema de la música requeriría más tiempo para ser analizado de modo satisfactorio. Cf. también 886e-887c, 890e-891b, 891de, cuando, ante la resistencia del Ateniense a ofrecer un discurso largo sobre la existencia de los dioses, Clinias responde que en varias ocasiones han tomado la opción de hacer un discurso prolongado (lo cual, se sobreentiende, requiere tiempo) en vez de uno breve, pues nadie está urgiéndoles en la conversación.

55. El contexto de este pasaje es particular: se está hablando de la adopción de un hijo repudiado por parte de quien lo desea, con la esperanza de que uno pueda cambiar de actitud y de comportamiento por el hecho de ser joven.

56. Una idea parecida se encuentra en la *República*: no se permite en los niños el "ser libres hasta haber implantado en ellos una organización política tal como el Estado; y después de alimentar lo mejor que hay en ellos con lo que en nosotros es de esa índole, y tras dejar, en lugar de esto último, un guardián y gobernante semejante en cada uno, sólo entonces los pondremos en libertad" (*República* 590e-591a). Conviene



resulta de gran importancia, pues el inicio de cualquier pedagogía pone las bases de lo que será el futuro adulto, y por eso el que se dedica a un trabajo de esta envergadura debe poseer el mayor número de cualidades (765d-766a).

El empirismo de las almas y de los discursos se aplica también a los adultos, a la hora de seleccionar a los guardianes: edad, capacidad de aprendizaje, modos de vida, hábitos, si bien se subraya que es imposible escribir los tiempos y ritmos de aprendizaje de cada disciplina (968ce). Igualmente, los argumentos pueden ser afrontados con más libertad cuando nos encontramos entre personas maduras: en 635a se afirma explícitamente que, "como ahora estamos libres de jóvenes, ¿permite el legislador que, dada nuestra edad, hablemos de ellas [las leyes], de gente sola a gente sola, sin cometer ningún exceso?". Y se afirma, pocos instantes después, que los jóvenes no tienen derecho a juzgar sobre la bondad de las leyes, posibilidad en cambio permitida para los ancianos (siempre y cuando no esté presente ningún joven, 635e).

Es importante notar que Platón acepta la ley del cambio en la vida del alma, en los caracteres, si bien no todos cambian del mismo modo ni hacia la misma dirección. En efecto, "todo lo que participa del alma cambia, porque posee en sí mismo la causa del cambio, pero al cambiar se desplaza según el orden y la ley del destino" (904c). Ello implica conocer en qué estado se encuentra cada uno, y las consecuencias en la vida social que arrancan de las distintas opciones personales. La retórica no puede prescindir de este conocimiento "empírico"<sup>57</sup>.

### Conclusión

Platón fue un pensador preocupado constantemente por el tema educativo. No sólo quiso establecer guías o pautas acerca de los contenidos (como se hace de un modo notable en la *República* y en las *Leyes*), sino que tuvo presente, continuamente, la problemática que nace del hecho mismo de la educación y de la comunicación entre los hombres. La polémica con el mundo sofista e, incluso, con el pensamiento de autores como Parménides o Heráclito, se justifica precisamente como parte del esfuerzo platónico para delimitar cómo y en qué sentido es posible que se dé una relación dialógica entre los seres humanos.

Con esta presentación he querido acercarme a este proyecto platónico con el uso de algunos elementos del esquema cibernético que pueden destacarse en no pocos pasajes de las *Leyes*. En cierto modo, los Diálogos de Platón no sólo ofrecen ideas sobre la educación, sino que muchas veces pueden ser leídos como escenificaciones de hechos dialógicos en los que la teoría y la práctica se dan de la mano. Por ejemplo, la defensa de la autoridad que se funda en la competencia, no es sólo la aplicación de un principio político que puede ser "exportado" al mundo educativo, sino que radica en una visión profunda del fenómeno dialógico, fenómeno que sólo puede ser posible en tanto en cuanto que se acepta o reconoce al interlocutor como "valioso", como portador de saber.

La actualidad del pensamiento platónico radica en su capacidad de sintonizar con los hombres de todos los tiempos y culturas, al tocar fibras comunes ante las que no podemos resultar indiferentes. La búsqueda de la verdad en la vida comunitaria es

---

recordar que en las *Leyes* se preocupa Platón por graduar la educación de la niñez y juventud por etapas, de forma que se utilice el sistema de enseñanza más adecuado a cada psicología (cf. 788a-822c).

57. Se alude a la importancia de estos análisis platónicos en el pensamiento de Aristóteles en Q. RACIONERO, *Introducción a ARISTÓTELES, Retórica*, introducción, traducción y notas por Quintín Racionero, Gredos, Madrid 1990, p. 105s.

uno de esos temas que la filosofía no ha dejado de considerar a lo largo de los siglos, pues los hombres necesitan ayudarse entre sí para alcanzar una meta tan importante<sup>58</sup>. Lo que sobre el tema nos ha legado Platón puede ser fuente de renovadas y fructíferas reflexiones, en un mundo que agiliza cada vez más los canales del saber (basta con asomarnos brevemente al mundo informático, especialmente a los inagotables recursos que se encuentran en *internet*), pero que necesita hoy, como siempre, individuar y capacitar "retóricamente" al que sabe para que pueda servir de guía en el camino de la transmisión de aquellos saberes que nos lleven hacia la verdad.

DR. FERNANDO PASCUAL, L.C.  
*Ateneo Pontificio Regina Apostolorum, Roma*

---

58. "Iuvant enim se homines mutuo in cognitione veritatis" (S. TOMÁS DE AQUINO, *Summa contra gentiles* 3, 128, n. 2).