

Fernando Pascual, L.C.

ΑΩ Educación y comunicación en los libros II-IV de la República de Platón

1. Introducción

Después de haber afrontado en un trabajo precedente algunos aspectos sobre la teoría de la educación y la comunicación que podemos encontrar en el libro I de la *República* de Platón¹, el presente estudio quiere continuar el mismo tema a partir del material que encontramos en los libros II, III y IV de ese mismo diálogo².

Para ello, haremos inicialmente una presentación de tipo analítico (a partir de lo que vemos a lo largo del texto, en cada libro), para luego ofrecer una síntesis que, como es obvio, tendrá elementos semejantes a los que ofrecimos en el trabajo dedicado al libro I. Mantenemos la división de los libros aunque se constata al leerlos la continuidad de los argumentos que se van presentando.

2. Libro II

El inicio del libro II sorprende por los hechos que se suceden. Sócrates declara (el texto se ofrece como una narración en primera persona, usando el estilo narrativo que caracteriza toda la *República*) que creía haber concluido la conversación presentada en el libro I, como si estuviera convenci-

¹ Cf. F. PASCUAL, «Educación y comunicación en el libro I de la *República* de Platón», *Alpha Omega* 24 (2021), 321-347.

² Como introducción a los libros II y III de la *República*, cf. M. VEGETTI, «Introduzione ai libri II e III», en PLATONE, *La Repubblica*, a cargo de MARIO VEGETTI, vol. II, libri II e III, Bibliopolis, Napoli 1998, 13-24; ID., «Introduzione al libro IV», en PLATONE, *La Repubblica*, a cargo de MARIO VEGETTI, vol. III, Libro IV, Bibliopolis, Napoli 1998, 11-45. Para Vegetti, en la introducción a la primera obra aquí citada (p. 24), los libros II y III son una preparación a los desarrollos posteriores de toda la obra.

do de que el diálogo ya no ofrecía elementos para seguir adelante, al menos respecto del tema en cuestión (la justicia). Pero interviene Glaucón y subraya que no están realmente convencidos de que lo justo sea plenamente mejor que lo injusto. Sócrates responde que desearía convencerles de ello, «si de mí dependiera» (357b)³.

De esta manera, se hace presente desde el comienzo un aspecto clave para todo diálogo humano: el encuentro entre el deseo de alcanzar convicción sobre un tema concreto (desde luego, en un horizonte de verdad), y el deseo de suscitarla por quien se siente interpelado y, como veremos en seguida, tendría aptitudes para hacerlo, lo cual le lleva a hablar, a comunicarse con los oyentes.

Glaucón ofrece, a continuación, un cuadro de referencia que sirva para encauzar el diálogo en esta nueva fase que se abre, a partir de la presentación de tres tipos de bienes entre los que habría que situar a la justicia (357bd). Al mismo tiempo, pone ante los presentes la opinión de la mayoría, que se contrapone a la que ofrece Sócrates. Sócrates declara conocer tal opinión, que lleva a algunos (se menciona explícitamente a Trasímaco) a alabar a la injusticia y a censurar a la justicia (358a).

Luego siguen dos largos discursos que pretenden reflejar el modo generalizado de entender qué son la justicia y la injusticia y qué resultados producen. El primer discurso corre a cargo de Glaucón (358b-362c). Inicia con una fórmula interesante para nuestro tema: «Escúchame [...] para ver si estás de acuerdo conmigo» (358b). En su brevedad, Glaucón explica que va a ofrecer sus reflexiones con el deseo de encontrar en Sócrates una persona que escuche, al mismo tiempo que espera confrontarse con su parecer. Aduce, además, como motivo de su intervención, no estar contento sobre el modo como se han expuesto los diferentes pareceres a lo largo de las conversaciones anteriores (libro I). Presenta luego, en líneas generales, cuáles serán las partes de su exposición. Por último, aclara que no comparte la opinión que está por exponer, pero que no conoce a nadie que hable de la justicia como desearía, y por eso se dirige directamente a Sócrates con una petición: «Desearía escuchar un elogio de la justicia en sí misma y por sí misma; y creo que de ti, más que de cualquier otro, podría aprenderlo»

³ La versión castellana que nos sirve de referencia y que citaremos es la siguiente: PLATÓN, *Diálogos IV: República*, a cargo de CONRADO EGGERS LAN, Gredos, Madrid 1986. Citaré los pasajes de nuestra obra entre paréntesis según los números y letras usados habitualmente cuando son mencionados textos platónicos.

(358d). Sócrates acoge con entusiasmo la propuesta de Glaucón, pues sabe que cualquiera que tuviera sentido común escucharía y hablaría con interés sobre estos temas (358de).

Cuando termina el discurso de Glaucón y Sócrates se dispone a responderle, interviene Adimanto, que considera que el tema no ha sido tratado adecuadamente (362d). Este inciso, que prepara el segundo discurso, se construye desde un punto clave para los diálogos humanos: tener la convicción de que todavía pueden decirse más cosas (y de más importancia) sobre un tema concreto. Por ello, Sócrates invita a Adimanto a ayudar a su hermano, lo cual da a entender cómo ciertas intervenciones en un diálogo sirven precisamente como apoyo de tesis previamente defendidas, desde perspectivas y contenidos novedosos.

Adimanto indica brevemente cuál va a ser su argumento, sin presentar el esquema de desarrollo que seguirá. Busca (como objetivo) dar voz a los que defienden la justicia (362e), si bien, como se nota en todo el discurso, la justicia supuestamente defendida por muchos no habría sido comprendida de modo correcto. A continuación, recoge diversas sentencias sobre el tema (de Homero, Hesíodo y Esquilo, por ejemplo), y luego señala cómo las enseñanzas de estos autores influyen en las almas de quienes las escuchan, sobre todo en los jóvenes (363a-365b).

El discurso de Adimanto subraya un peligro que consiste en ciertos modos de hablar sobre la justicia según los «sabios»: llevan a pensar que «el parecer prevalece sobre la verdad y decide en cuanto a la felicidad» (365c). Incluso recuerda cómo existen maestros que enseñan a persuadir en las asambleas según la mentalidad común (365d). Todo sería diferente si se persuadiera a la gente, desde su niñez, con buenos argumentos sobre el valor de la justicia y sus beneficios, cosa que no ha ocurrido (366e-367a). Así, se hace presente uno de los grandes temas platónicos, que incide profundamente al reflexionar sobre la educación: la diferencia que existe entre apariencia y verdad, y los peligros que surgen cuando se busca persuadir fuera del criterio básico de la verdad.

Adimanto pide a Sócrates, al terminar su discurso, que explique cuál sería la superioridad de la justicia y sus beneficios en quien la practica, dejando de lado el tema de la reputación o reconocimiento (que sería algo semejante a la apariencia) que la gente pudiera otorgar a quien se presenta como justo (367be). Se lo pide, además, porque sabe que durante toda su

vida Sócrates se habría dedicado a profundizar en este tema, lo cual equivale a reconocerle competente sobre el argumento (367e).

Terminados los discursos de Glaucón y de Adimanto, Sócrates los alaba porque, a pesar de conocer y exponer las tesis de quienes denigran a la justicia, no se han dejado persuadir por los poderosos argumentos que pusieron sobre la mesa. Reconoce, además, que no pudo satisfacer a los dos hermanos con los argumentos anteriormente presentados (en el libro I), al mismo tiempo que se siente incapaz de ofrecer otros argumentos que pudieran ser más convincentes (368ac). A pesar de ello, Sócrates intentará defender a la justicia, en la medida de lo posible, lo cual da inicio a las reflexiones de la mayor parte de la *República*. Los presentes muestran su deseo de que Sócrates siga la discusión, en lo cual manifiestan su actitud de escucha e interés (368c), algo que resulta de gran importancia para cualquier comunicación humana.

Desde el inicio, Sócrates pone de manifiesto la dificultad del argumento, y traza una pista pedagógica para abordarlo: indagar primero en algo grande y más visible (en este caso, la ciudad) para luego aplicar lo descubierto a lo más pequeño (el hombre particular), como quien observa primero letras grandes para luego dedicarse a letras pequeñas (368d-369a, cf. 434d-435a)⁴.

A continuación, Sócrates expone lo que sería el origen de la ciudad (o del Estado)⁵. La ciudad surge «cuando cada uno de nosotros no se autoabastece, sino que necesita de muchas cosas» (369b). Este hecho explica y funda no solo la colaboración en diversos ámbitos técnicos, como se indica en las siguientes líneas, sino también la existencia del fenómeno educativo, en el que las personas competentes tienen un papel clave, como se ve a lo largo del texto.

La falta de autosuficiencia empuja a las personas a pedir ayuda y a ofrecer ayuda, de forma que se asocian y constituyen un Estado capaz de cubrir

⁴ Podríamos encontrar en este inicio el origen de la insistencia de Aristóteles en comenzar por aquello que sea más conocible para nosotros, para luego ir hacia aquello que nos resulta difícilmente accesible, aunque en sí mismo sea más conocible. Cf. ARISTÓTELES, *Física* I, 1, 184a 10-21.

⁵ Sobre la traducción de la palabra *pólis* se ha discutido ampliamente. Es obvio que no se trata de un Estado entendido en modo moderno, pero tampoco sería una ciudad vista como estructura administrativa menor. Sobre el tema, cf. W.K.C. GUTHRIE, *Historia de la filosofía griega. IV. Platón. El hombre y sus diálogos: primera época*, a cargo de A. VALLEJO CAMPOS – A. MEDINA GONZÁLEZ, Gredos, Madrid 1990, 426, nota 26. Versión española del original inglés *Plato. The Man and his Dialogues: earlier period* (1962).

las necesidades básicas (369c-370a). Inmediatamente, se señala que existen diversas índoles entre las personas, y que algunos son más aptos para ciertas tareas, y otros para otras, por lo que no resulta adecuado que uno busque abarcar actividades diferentes (370ab, cf. 394e, 395bc, 397e). Estas reflexiones se orientan hacia lo que llamaríamos especializaciones, algo que tiene un papel clave en la coordinación social y que es el fundamento de la teoría educativa y comunicativa de Platón. La especialización, además, es un beneficio para todos, pues «se producirán más cosas y mejor y más fácilmente si cada uno trabaja en el momento oportuno y acorde con sus aptitudes naturales, liberado de las demás ocupaciones» (370c)⁶.

El diálogo traza a grandes rasgos las actividades de los miembros de este Estado esencial, así como sus intercambios y estilo de vida (370c-372d). Aquí se coloca una intervención de Glaucón, que muestra su disconformidad, al calificar el proyecto diseñado como un «Estado de cerdos» (372d). A partir de ese momento, Sócrates presenta un Estado más amplio, «lujoso» y «afiebrado» (de 372e en adelante)⁷. En tal Estado sigue en pie el criterio de la especialización (374a), que lleva a la propuesta de una tripartición de los ciudadanos según sus cualidades, según su naturaleza (374e, y lo que se dice en el libro IV). Al mismo tiempo, el decurso de los razonamientos se orienta a establecer una cierta escala entre las actividades realizadas en el Estado, para distinguir entre las de mayor importancia y las de menor importancia (algo que inicia en 374b), pues un arte del primer grupo requiere más dedicación y práctica (374e).

La preparación para desarrollar de la mejor manera posible una tarea (la propia) implica una serie de ejercicios que iniciarían desde la infancia, y que permitirían un buen desempeño de esa tarea. La idea aparece cuando se habla sobre cualquier técnica y, en concreto, sobre el arte militar (374bd). Se establecen, además, los criterios con los que seleccionar a los destinados a ser guardianes, criterios que se refieren a su naturaleza (en lo físico y en lo relativo al alma). Entre los criterios sobre el tipo de alma, destaca la condición de amar el conocimiento, es decir, la condición propia del filósofo que desea aprender (375e-376c).

⁶ La idea recibe una formulación diferente un poco más adelante: «es imposible que una sola persona ejercite bien muchas artes» (374a). El criterio o principio de especialización se repite en diversas ocasiones y resulta clave en toda la propuesta platónica.

⁷ En el desarrollo de la propuesta educativa, Sócrates se sorprenderá cuando, al hablar sobre la música, reconozca que están purificando ese Estado considerado antes como lujoso (399e).

Sócrates describe cuál sería la educación que ayudaría a configurar al guardián para su tarea, mientras cuente con tiempo para ello. El proyecto educativo distingue dos niveles, el de la gimnasia (para el cuerpo) y el de la música (para el alma), y se inicia con la segunda (376e-377a)⁸. Ello es de gran importancia, pues el inicio de toda actividad, si se lleva a cabo correctamente, se asimila mejor por parte de los que son más jóvenes y moldeables (377ab).

Como el alma es educada a través de los discursos, que pueden ser verdaderos o falsos, Sócrates analiza su tipología. Se fija inicialmente en los mitos, narraciones ofrecidas a los niños que pueden ser falsas, pero que también pueden contener elementos de verdad. Esos mitos, bien seleccionados, ayudan a los niños en su formación pues con ellos «modelaremos sus almas mucho más que sus cuerpos con las manos» (377c). Por lo mismo, hay que supervisar los mitos para rechazar aquellos mal redactados, y admitir los buenos. En concreto, Sócrates señala errores graves en «mitos mayores», con ejemplos de narraciones que presentan «mentiras innobles» (377d-378d), y pide que no se enseñe a los niños tales mitos, por un motivo importante: «El niño, en efecto, no es capaz de discernir lo que es alegórico de lo que no lo es, y las impresiones que a esa edad reciben suelen ser las más difíciles de borrar y las que menos pueden ser cambiadas» (378de)⁹. El texto continúa con esta exhortación: «Por ese motivo, tal vez, debe ponerse el máximo cuidado en los primeros relatos que los niños oyen, de modo que escuchen los mitos más bellos que se hayan compuesto en vista a la excelencia» (379e, cf. 401bd, que citaremos más adelante).

Aquí se introduce, gracias a una intervención de Adimanto, una observación importante: no tocaría a los ideadores (fundadores) de un Estado componer mitos. Lo que les corresponde es ofrecer, a quienes se dedican a ello (es decir, a quienes son competentes en redactar), las pautas sobre cómo deberían componer sus mitos (379a). Este inciso muestra dos cosas: el papel regulador del político respecto de lo que se hace en la ciudad (incluso respecto de las obras literarias), y el reconocimiento de las competen-

⁸ Por música (*mousiké*) se entiende cultura en general (cf. S. GASTALDI, «Paideia/mythologia», en PLATONE, *La Repubblica*, vol. II, 342).

⁹ Sin olvidar las enormes diferencias de método y de época, resultaría interesante confrontar esta afirmación platónica con algunas ideas expuestas por Daniel Kahneman en su famosa obra *Pensar rápido, pensar despacio* (Debate, Madrid 2012), sobre todo cuando señalaba cómo ciertos prejuicios o preconcepciones elaboradas en la niñez y en otras etapas acompañan a las personas durante toda su vida.

cias de cada ámbito técnico o científico, pues el político no debe (ni puede) hacerlo todo¹⁰.

En seguida, la mirada se dirige hacia un tema importante a tratar en los mitos: el modo de ser de Dios y de los dioses (379a-383c)¹¹. Sócrates refiere textos, sobre todo de Homero, que exponen lo relativo a los dioses de modo totalmente inadecuado y erróneo, cuando lo divino se opone radicalmente a cualquier forma de mentira.

Al condenar esos textos, incluso al señalar que deben quedar prohibidos, añade una reflexión que vale para toda comunicación humana: «nadie está dispuesto a ser engañado voluntariamente en lo que de sí mismo más le importa ni respecto de las cosas que más le importan, sino que teme sobre todo ser engañado en cuanto a eso [...] lo que menos admitiría cualquier hombre es ser engañado y estar engañado en el alma con respecto a la realidad y, sin darse cuenta, aloja allí la mentira y la retiene; y que esto es lo que es más detestado» (382ab). En cierto sentido, todo auténtico proyecto educativo busca que los educandos se aparten de errores y avancen hacia verdades, sobre todo aquellas de mayor importancia para sus vidas.

3. Libro III

Adimanto declara que existe acuerdo sobre lo que se acaba de presentar respecto del tema de los dioses (386a). Sócrates afronta ahora otros temas mal presentados en mitos y relatos del tiempo, y que habría que someter a censura. En concreto, se fija en lo que se refiere a la valentía, a las lamentaciones (o quejas), a la diversión (o risa), a la moderación (o templanza), y otras virtudes. Expone sus ideas analizando algunos pasajes clásicos que, según sostiene, habría que censurar (386a-392a).

Aquí se introduce una propuesta que suscita no poca sorpresa en los lectores: el posible uso (visto como útil) de la mentira por parte de los gobernantes, cuando pudiera servir como «remedio» o «medicina» (se usa

¹⁰ En cierto sentido, Aristóteles retoma esta idea, cuando tanto al inicio como al final de la *Ética nicomáquea* reconoce a la ciencia política su condición de técnica «arquitectónica», es decir, de saber que manda sobre los demás saberes en cuanto al lugar que puedan tener dentro del Estado.

¹¹ En ocasiones no resulta fácil, al traducir los términos griegos, saber si se habla de un Dios personal o si se trata de dioses en un sentido genérico. Aquí he optado por poner Dios en mayúscula cuando el contexto permita reconocer que se está hablando de un Dios superior a los demás dioses.

la palabra griega *phármakon*) frente a los enemigos o frente a los mismos ciudadanos (389bd). Sin entrar en lo cuestionable de la propuesta, Sócrates la presenta unida a un principio importante: solo los gobernantes podrían recurrir a la mentira, de modo análogo a como los médicos (que tienen el saber) usan alguna sustancia (una medicina, *phármakon*) en sí misma ambigua (puede curar o puede dañar), pero orientada, según la ciencia propia del arte médica, hacia el bien del enfermo¹². En cambio, tanto la medicina como la mentira, usadas sin competencia, pueden ocasionar daños y, por lo tanto, deben ser reguladas en vistas del bien.

El discurso sobre los relatos educativos se ha centrado hasta ahora, según un resumen que el mismo Sócrates ofrece, en lo que se refiere a dioses, démones, héroes, y habitantes del Hades (392a). A continuación, pasa a fijarse en lo que se refiere a los hombres. En el ámbito humano, también los poetas habrían escrito de modo inadecuado, al presentar a muchos injustos como felices y a muchos justos como infelices (392ab). El tema queda pospuesto hasta que se haya establecido mejor lo que sea o no sea la justicia, pero Sócrates aprovecha estos momentos para introducir otro tema: si hasta ahora han hablado sobre lo que debe (o no debe) decirse, correspondería dilucidar sobre el *modo* en el que se deba hablar (392c)¹³.

Para hacerlo, se recuerda que todos los que componen mitos y poesías ofrecen narraciones «de cosas que han pasado, de cosas que pasan y de cosas que pasarán» (392d). Tales narraciones pueden ser de tres modos: simples, por imitación, o mezclando estos dos modos. Adimanto pide una aclaración sobre esto, que provoca una reacción típica del irónico Sócrates: «¡Parece que soy un ridículo y oscuro maestro!» (392d).

Explaya su propuesta con ejemplos de la *Iliada*, e incluso con una composición elaborada por él mismo sobre cómo podría haber escrito Homero de modo simple (392d-394c)¹⁴. A continuación, expone aquello sobre lo

¹² Como veremos más adelante, en 414b-415c aparece un ejemplo concreto de «mentira noble». El tema ha suscitado muchas críticas y diversas interpretaciones. Sobre el tema, cf. W.K.C. GUTHRIE, *Historia de la filosofía griega*. IV, 438-440; F. CALABI, «La nobile menzogna», en PLATONE, *La Repubblica*, vol. II, 445-457.

¹³ El modo de presentar un argumento es objeto de importantes reflexiones que se ofrecen en el *Fedro*, y también al inicio del *Teeteto*. Como se ve, se trata de un tema abordado por Platón en varias ocasiones.

¹⁴ El hecho de que Sócrates ofrezca un ejemplo de cómo podría ser una narración de otros recuerda la primera parte del *Fedro*, donde Sócrates presenta no solo uno, sino dos ejemplos de discursos (aunque con planteamientos opuestos) como respuesta al discurso supuestamente elaborado por Lisias que Fedro llevaba consigo para memorizar.

que desea reflexionar: ¿cómo deberían los poetas elaborar sus obras: de modo imitativo, de modo simple, o de modo mixto? Sócrates subraya lo difícil que resulta imitar cosas diferentes, según el criterio de especialización (cada uno realiza bien solo una actividad, no varias a la vez, 394e); al máximo, quienes están destinados a ser guardianes podrían realizar imitaciones, desde niños, de tipos o modelos que les sean adecuados: «valientes, moderados, piadosos, libres y todos los de esa índole» (395c). En cambio, se prohibirá a los guardianes que imiten lo propio del servilismo o de otras actividades consideradas de modo negativo (395d-396e). El motivo de estas recomendaciones es claro: en quienes desde su juventud imitan muchas veces alguna actividad, se establecen los hábitos (en el cuerpo, en la voz y en el pensamiento) de aquello que es imitado (395d). Como se añade un poco más adelante, quedarán prohibidas todas las representaciones e imágenes que reflejen el vicio y lo promuevan entre los guardianes, y solo se permitirá el trabajo de quienes componen obras bellas que llevan a los jóvenes a la armonía interior, anticipando una idea que encontraremos de nuevo un poco más adelante (401bd).

La opción platónica se orienta a privilegiar el método simple, y solo usar el imitativo en pocas ocasiones (396e-397b). Al mismo tiempo, se mantiene firme el principio de la especialización que ya encontramos antes, según el cual cada uno debería dedicarse a su propia actividad sin pretender realizar otras (397e). Ello explica por qué en el Estado diseñado por Sócrates quedarán excluidos quienes presumen de poder imitar todo tipo de actividades (397e-398b).

Terminada la amplia exposición dedicada a mitos y relatos, con especial atención a los contenidos y a las formas narrativas, Sócrates empieza a considerar lo que se refiere a cantos y melodías, que tienen un especial influjo educativo. Inicialmente se recuerda cuáles son los elementos que componen toda melodía: «texto, armonía y ritmo» (398d). Sobre el texto, Sócrates considera que bastaría con lo dicho anteriormente (al hablar de mitos y poemas). Sobre las armonías, reconoce no saber nada, aunque expone algunos criterios generales, que sirven también para establecer qué instrumentos serían permitidos, por ejemplo la lira y la cítara, y cuáles prohibidos, como la flauta (399ae). Sobre los ritmos, se buscarán aquellos que sean «propios de un modo de vivir ordenado y valeroso y, una vez observados, será necesario que el pie y la melodía se adecuen al lenguaje propio

de semejante hombre, y no que el lenguaje se adecue al pie y a la melodía» (399e-400a). Para emprender esa búsqueda, Sócrates propone consultar a Damón, maestro de música competente sobre estos temas, pues sin su ayuda se haría largo indagar (400bc)¹⁵.

Como había ocurrido al tratar sobre las narraciones, en el ámbito de la música se establecen algunos criterios generales. En concreto, habría que adaptar el ritmo hermoso a la dicción hermosa, y ambos al tipo o carácter de alma (400de)¹⁶. Todo ello busca suscitar en niños y jóvenes la capacidad para percibir la belleza o su ausencia, primero sin comprender el motivo de lo que se percibe, pero luego, ya en la edad adulta, con la posibilidad de comprender el porqué (401b-402a)¹⁷.

Estas reflexiones se construyen a partir de una teoría sobre las imitaciones o imágenes, en parte aparecida desde el inicio de los desarrollos sobre el Estado ideal, cuando se habló de las letras grandes y de las letras pequeñas. Ahora se subraya que, para conocer adecuadamente una imagen o un reflejo, sería necesario conocer las cosas en sí mismas (402ab). Aplicado esto al tema de las virtudes a promover en los gobernantes y de la ayuda de la música en esta tarea, Sócrates insiste en la necesidad de conocer las virtudes en sus formas específicas, en sus relaciones y oposiciones, y para ello esboza lo que podríamos llamar un resumen de la dialéctica (402bc)¹⁸.

La parte dedicada a la formación del alma termina con algunas reflexiones sobre la moderación o templanza en su relación con los placeres, en el contexto del amor por la belleza que un buen músico encuentra en el alma de otros (402d-403c). A continuación, Sócrates pasa a lo que se refiere a la educación de los niños y jóvenes en el cuerpo a través de la gimnasia. Reconoce que la perfección del cuerpo no beneficia al alma, pero sí ocurre

¹⁵ En 424c se recoge una idea de Damón: si se cambian los modos musicales se cambian también las leyes... Sobre Damón y sobre lo que Platón debía a este experto en música, al cual se podría atribuir una auténtica ética musical, cf. S. GASTALDI, «Paideia/mythologia», 382-385.392.

¹⁶ De nuevo aparece aquí una idea clave del *Fedro*, cuando se defiende que la mejor forma de comunicación se logra cuando el conocedor de un argumento sabe ofrecerlo de la mejor manera posible a cada tipo de alma (cf. *Fedro* 270c-272b).

¹⁷ Al comentar este pasaje, Gastaldi destaca cómo la música tiene, para Platón, un valioso poder para educar la sensibilidad, de forma que ésta se abra a la belleza, y que es más poderosa que otras artes figurativas (pintura, etc.). Cf. S. GASTALDI, «Paideia/mythologia», 387-388.

¹⁸ Este texto podría relacionarse con lo que se dice sobre el conocimiento de las formas (o ideas) en *Fedro* 265c-266c y en *Sofista* 248a-256e, junto con lo que se explica más adelante en la misma *República* en los libros VI y VII al hablar de la dialéctica.

que la perfección del alma ayuda al cuerpo a mejorar (403cd)¹⁹.

En esta parte se exponen ideas sobre la alimentación y los estilos de vida que permitan promover la salud del cuerpo, pues las enfermedades causan desarmonía y provocan el continuo recurso a médicos, incluso cuando no hay esperanzas de curación (403c-406c). Sócrates reprueba en el pasaje apenas citado a quienes, por no vivir sanamente, empiezan a depender de otros, en lo que se refiere a la justicia o a la salud (o falta de salud), y necesitan acudir a tribunales y a médicos. Al mismo tiempo, contrapone dos tipos de medicina, la de Asclepio y la de Heródico, la primera vista como positiva, al buscar la curación y al renunciar a lo que hoy llamaríamos ensañamiento terapéutico, y la segunda vista como negativa, al prolongar las enfermedades obstaculizando la práctica de la virtud (406a-408c, cf. 426ab).

En este cuadro general se añade una reflexión sobre quién sería un buen médico, en línea con el tema de la especialización que ya ha aparecido varias veces. Sócrates indica que los mejores médicos «serán aquellos que, junto al aprendizaje de su arte, ya desde niños han tenido contacto con la mayor cantidad posible de cuerpos en muy malas condiciones de salud, y ellos mismos han padecido toda clase de enfermedades y no son de constitución muy sana» (408de). El texto puede sorprender, pues evidencia la importancia que tiene la experiencia personal (unida al estudio) en un ámbito técnico, el de la medicina, si bien añade en seguida que no se curan los cuerpos con los cuerpos, sino con el alma (408e). Al mismo tiempo, y como contrapartida, Sócrates añade que, por lo que se refiere al tema de la justicia, la situación sería distinta, pues quien está destinado a juzgar a otros no necesita ni haber experimentado (padecido) la injusticia en sí mismo, ni haber convivido desde niño con personas injustas, aunque sí necesita haber estudiado durante mucho tiempo (por eso debería ser anciano) cómo la injusticia actúa en el alma de la gente (408e-409c).

La tesis de fondo que sostiene la propuesta apenas expuesta resulta de gran importancia: «el juez que debemos buscar es el bueno y el sabio, no el

¹⁹ Aparentemente, en el *Timeo* encontramos la idea opuesta, si bien complementaria: un cuerpo enfermizo obstaculiza la sana actividad del alma. Por lo mismo, en el *Timeo* se propone una buena armonización entre el alma y el cuerpo (cf. *Timeo* 87b-88c). En realidad, en la misma *República* se reconoce la importancia de la salud física para el buen desarrollo de las actividades del alma, como veremos en seguida cuando se hable sobre las enfermedades y la medicina, y la invitación a buscar una buena armonía entre alma y cuerpo (410a-412a, que mencionaremos un poco más adelante).

otro; la maldad, en efecto, jamás se conocerá a sí misma ni a la virtud; la virtud, en cambio, con el tiempo alcanzará el conocimiento simultáneo de sí misma y de la maldad» (409de).

Tras este inciso sobre la medicina y la justicia (que recuerda ideas expuestas en el *Gorgias*), Sócrates añade otras reflexiones sobre la gimnasia, coordinada con la música y orientada no a aumentar la fuerza física, sino a modelar la parte fogosa (o animosa) de quien la practica, para así armonizar el alma con el cuerpo, evitando el error de ocuparse solo del cuerpo o solo del alma (410a-412a). Ello se consigue si se combinan adecuadamente música y gimnasia, «con miras a estas dos cosas: la fogosidad y el ansia de saber [...] de modo que ambas alcancen un ajuste armonioso entre sí, después de ponerse en tensión adecuadamente y adecuadamente relajarse, hasta llegar al punto más conveniente» (411e-412a).

Terminada la amplia parte dedicada a la educación, el diálogo se orienta hacia un nuevo argumento: quiénes deben gobernar en el Estado, y quiénes deben ser gobernados. El punto de partida es obvio: gobiernan los más calificados, los más inteligentes y eficaces, aquellos que se interesen de verdad por el Estado (412bd). Para que esto ocurra, sería necesario seleccionar a los que posean mejores cualidades, especialmente por estar inclinados a dedicarse al bien común (412de). A esas personas habría que inculcarles, además, buenas convicciones, basadas en la verdad. Pero no basta que tengan esas buenas convicciones: hay que ayudarles para que no las pierdan (412e-413a). Sócrates profundiza en esta idea al constatar cómo en ocasiones somos privados de ciertos bienes contra nuestra voluntad, y cómo deseamos conscientemente ser liberados de los males. Al mismo tiempo, señala algunas posibles causas que pueden apartar a una persona, contra su voluntad, de un pensamiento verdadero: el paso del tiempo, la llegada de un discurso que lleva a cambiar de opinión, algún sufrimiento o pena, o el engaño (el hechizo) de algún placer o de algún temor (413ac, cf. 429b-430b). Por lo mismo, propone una serie de pruebas o ejercicios para identificar a aquellos niños que estarían mejor capacitados para conservar la verdad en sus almas y para evitar engaños y reacciones emotivas (de miedo o de atracción hacia placeres) que podrían arrastrarlos a errores, de forma que sea fácil distinguir entre quienes sean más estables en el bien (y la verdad es uno de los bienes más importantes) y quienes sean más vulnerables ante las pruebas de la vida (413c-414a).

Con el deseo de infundir la convicción sobre lo apenas propuesto, Sócrates presenta una «mentira noble» (en parte según lo anticipado al hablar sobre la mentira en general y su posible uso por parte de los gobernantes), y para ello recurre a algo narrado en un relato fenicio (414b-415e). El fin de tal «mentira noble» sería «intentar persuadir, primeramente a los gobernantes y a los militares, y después a los demás ciudadanos, de modo que crean que lo que les hemos enseñado y les hemos inculcado por medio de la educación eran todas cosas que imaginaban y que les sucedían en sueño; pero que en realidad habían estado en el seno de la tierra, que los había criado y moldeado [...] y, una vez que estuvieron completamente formados, la tierra, por ser su madre, los dio a la luz» (414de). El mito explica cómo existen diferentes tipos de hombres, y cómo pueden nacer, a partir de hombres de una categoría (en los que habría oro, destinados a gobernar, por ejemplo), hijos de otra categoría (sin oro, y con mezcla de hierro y bronce, por ejemplo), lo cual sería motivo suficiente para destinar a un hijo de un gobernante a un grupo diferente (el de los artesanos y labradores, por ejemplo), aunque pueda parecer difícil (415ac). A través de este mito, se consolidaría la costumbre de distribuir a los niños en grupos diferentes según sus cualidades, como propone Sócrates en vistas al bien y a la armonía del Estado.

La *República* considera ahora algunos aspectos de la educación de los guardianes, educación que debe promover en ellos actitudes benévolas hacia la gente de la ciudad, y que les aparte de comportamientos agresivos o perjudiciales (416a-417b). En concreto, se pide que los guardianes no tengan posesiones en privado, ni siquiera una casa (aunque recibirán un salario adecuado), y que coman en común. Todo apunta a que los guardianes no se preocupen de lo suyo, y así se evitará que peleen entre sí y que dañen a los demás. Gracias a estas medidas, los guardianes «se salvarán ellos y salvarán al Estado» (417a).

4. Libro IV

En continuidad con lo que aparece al final del libro precedente, el libro IV arranca con una objeción de Adimanto, que pone sobre el tapete el tema de la felicidad de los guardianes: ¿cómo podrían ser felices si se les impide el acceso a bienes que disfrutaban los gobernantes de otras ciudades? (419a-420a). Sócrates responde con la mirada puesta en la meta que buscaría un Estado justo: que se logre la máxima felicidad para todos, sobre

todo gracias a la dedicación de los guardianes (y, se espera, de las demás profesiones en sus ámbitos propios) a su tarea de gobierno de modo competente y justo (420b-421c).

Sigue una serie de reflexiones sobre los peligros que surgen cuando riqueza y pobreza perjudican y pervierten a los artesanos y generan división en la ciudad, lo cual lleva a su debilitamiento; algo parecido ocurre si es la misma ciudad quien se corrompe por la riqueza (421d-423b). Lo contrario de la división es la unidad y la armonía, que se aplica a nivel personal y a nivel social. A mayor unidad, mayor felicidad y más perfección. El criterio de unidad refuerza, además, un principio que ya conocemos: si cada persona se dedica a la actividad en la que es competente, respetando su especialización, la llevará a cabo de la mejor manera posible, y se fomentará la unidad: «al ocuparse de lo único que le es adecuado, cada uno llega a ser uno y no múltiple, y así el Estado íntegro crece como uno solo y no múltiple» (423d).

Alcanzar ese nivel de unificación personal y comunitaria es el objetivo de la propuesta educativa de Sócrates, ya que «si los hombres están educados bien, llegan a ser mesurados y a percibir fácilmente todas estas cosas y otras más que ahora hemos dejado de lado, como la posesión de las mujeres, los matrimonios y la procreación de los hijos» (423e). Además, se produce una especie de influjo recíproco entre educación y naturaleza: la educación bien llevaba garantiza que haya buenas naturalezas, y las buenas naturalezas, gracias a la educación, desempeñarán sus propias actividades en modo óptimo (424a).

Los siguientes razonamientos se orientan a evitar la corrupción de los gobernantes. En primer lugar, se aconseja evitar «innovaciones en gimnasia y música contra lo prescrito» (424b), pues se pasa fácilmente de innovaciones en esos ámbitos a cambios en otros, hasta alterar todo el Estado (424be). La segunda consigna se refiere a la importancia de habituar a los niños a aplicar normas mientras juegan, de forma que asimilen el orden con el que crecerán y promoverán un Estado armonioso (424e-425a).

Ese orden permitiría recuperar algunos preceptos (o tradiciones) que se habían perdido y que tienen su valor, como los siguientes: que los jóvenes escuchen a los ancianos, cuiden a sus padres, logren una buena presentación en el vestir y en el corte de pelo (425b). Sobre estos temas (y otros que se añaden en seguida, en 425ce), se aclara, no tiene sentido legislar,

pues se trata de asuntos que se asumen de otra manera. Sócrates cree que este proceso sería la consecuencia lógica de la educación impartida, pues lo semejante atrae y sigue a lo semejante, y una educación ordenada genera orden (425bc).

Existe, sin embargo, la posibilidad de que alguien se niegue a conocer la verdad sobre su situación contraria al bien porque desea mantener un estilo de vida visto como placentero, cuando en realidad sería dañino. El ejemplo aducido es el de quienes comen y beben de modo desordenado, y se dan a otros placeres y al ocio, al mismo tiempo que recurren a algún tratamiento que no les cura realmente, porque no son capaces de ir a las raíces de sus males (425e-426b). Adimanto comenta, al respecto, que «enojarse contra el que habla bien no tiene encanto alguno» (426b). Se hace presente, así, uno de los grandes problemas para la comunicación humana: el que surjan resistencias a la verdad por parte de quienes prefieren un estilo de vida equivocado. Tal resistencia, añade Sócrates, no se da solo en individuos, sino incluso en Estados que funcionan mal e impiden cualquier tipo de cambio en su organización; en situaciones así, la gente no tiene los medios adecuados para reconocer los errores de esos Estados ni para encontrar las medidas que pudieran mejorarlos (426be).

La *República* pasa a considerar dónde se encontraría la justicia en el Estado apenas ideado. Es interesante notar que Sócrates pide que los interlocutores (Adimanto, Glaucón, y los demás allí presentes) colaboren con él en la indagación (427ce), con lo que se reconoce el papel que desempeñan diversas personas en el diálogo orientado a la búsqueda de la verdad. El camino de los razonamientos puede parecer complejo, pues se parte de una enumeración de las virtudes que tendría el Estado (sin justificar cómo se obtiene tal enumeración), entre las que se encuentra la justicia, para luego describir aquellas virtudes que no serían justicia, con la confianza de que así llegarían a esta (427e-428a).

Lo primero que se describe es la sabiduría o prudencia, vista como un conocimiento. El conocimiento que haría al Estado prudente no sería un conocimiento cualquiera (como el de las diversas técnicas, como la carpintería o la agricultura, entre otros ejemplos aducidos), sino el que se orienta al bien del Estado en su conjunto y en sus relaciones con otros Estados (428b-429a).

Al hablar sobre la valentía (o fortaleza), se subraya que tal virtud ayuda a «conservar» la opinión sobre lo temible, de forma que esa opinión no se pierda por el influjo de placeres o de temores (429a-430b), recogiendo así una tesis defendida anteriormente (en 413ac, como vimos arriba). Por lo que se refiere a la moderación o templanza, a través de ella es posible encauzar los deseos, «guiados por la razón de acuerdo con la opinión recta y sensatamente», lo que ocurre en pocos, «los que son mejores por naturaleza y también por la forma en que han sido educados» (431c). Es decir, también en lo que se refiere a la templanza se constata el papel que tienen una buena naturaleza y una correcta educación, para conformarse a opiniones correctas. Al mismo tiempo, Sócrates hace ver cómo la moderación se extiende a todos los miembros del Estado y promueve la armonía entre lo mejor y lo peor, entre quien debe mandar y quien debe obedecer (431e-432a), y solo así se comprende correctamente la expresión que habla sobre el mandarse a uno mismo (430e-431b).

Llegados a este punto, el libro IV afronta qué es la justicia. Sócrates, inicialmente, muestra sus dificultades sobre esto, pero luego, de un modo sorprendente, indica que ya estaban hablando de la justicia sin haberse dado cuenta (432be). En efecto, cuando propusieron que cada uno se dedicara a ocuparse de una sola cosa (lo que llamamos principio de especialización), según la dotación natural recibida, ya estaban hablando de la justicia, que consiste «en hacer lo que corresponde a cada uno, de modo adecuado» (433b, cf. 433d, 434c, 443c). La conexión entre este principio y la justicia se hace precisamente a partir de la observación de lo que acontece en los procesos judiciales, en los que se busca que nadie se apropie de lo ajeno ni sea privado de lo suyo (433e). Así, la justicia consistiría «tanto en tener cada uno lo propio como en hacer lo suyo» (433e-434a). Por el contrario, la injusticia existe cuando uno busca realizar actividades que no le corresponden, o hacer varias actividades distintas, sea en un nivel donde los daños serían menores (cuando un zapatero, por ejemplo, intenta hacer lo propio de un carpintero), sea en un nivel donde se producen grandes injurias y daños en el Estado (cuando un guerrero busca actuar como gobernante).

En este punto del diálogo, Sócrates regresa su mirada al método adoptado, en el libro II (en 368d-369a), de pasar de lo grande a lo pequeño, es decir, del Estado (o ciudad) al individuo, para comprobar si los argumentos elaborados a lo largo del camino fuesen o no fuesen válidos (434d-435c).

Ello lleva a analizar, como paso previo, si existen o no tres géneros (o facultades) en el alma, y resolver ese punto no sería posible con los métodos usados hasta ese momento, pues se requiere otro método que será «más largo y complejo» (435d). En realidad, el texto arranca desde un presupuesto que sigue en buena parte el método anterior: suponer que lo que existe en la ciudad surge de lo que existe en cada uno, y que las diferencias entre ciudades se explican precisamente porque los individuos están configurados internamente de modos diferentes (435e-436a, cf. 441cd).

Se produce, sin embargo, un cierto cambio de método, sea porque se introduce lo que hoy conocemos como principio de no contradicción, sea por el análisis psicológico de lo que ocurre cuando en una persona se contraponen deseos e ideas²⁰. Sócrates quiere investigar, en concreto, si actuamos siempre según un mismo género (o facultad), o no. En concreto, se fija en tres actividades o comportamientos: aprender, ser fogosos, desear placeres relacionados con la alimentación, la procreación y parecidos (436ab). Para analizar más a fondo esta pluralidad de tendencias y acciones, se ofrece una formulación que prepara el principio de no contradicción (sobre el que se explayará Aristóteles en su *Metafísica*): «una misma cosa nunca producirá ni padecerá efectos contrarios en el mismo sentido, con respecto a lo mismo y al mismo tiempo» (436b, cf. 436e-437a).

Para seguir adelante, se ofrece un inciso breve que tiene gran importancia: para evitar un tedioso análisis de las objeciones, Sócrates afirma: «partamos de la base de que lo dicho es así, y avancemos, conviniendo en que, si se nos aparece algo distinto, todas las conclusiones que de allí extraigamos carecerán de validez» (437a). En otras palabras, se adopta un método que podríamos llamar hipotético (no en el sentido técnico que se encuentra más adelante, en el libro VI) que implica seguir los razonamientos dando por sentadas algunas premisas (tal vez todavía no fundadas) hacia las conclusiones que son armónicas entre sí y con tales premisas, pero abiertos a la posibilidad de que algún hecho («algo distinto») contradiga los resultados y lleve a «desmantelar» todo el camino recorrido²¹.

²⁰ Vegetti subraya una diferencia clave entre el modo de argumentar la tripartición de la ciudad, de tipo discursivo, y la tripartición del alma, presentada como un dato de hecho fácilmente constatable y analizable, si se puede usar el término, fenomenológicamente (cf. M. VEGETTI, «Introduzione al libro IV», 29-30).

²¹ Sin entrar en detalles, se pueden encontrar semejanzas entre este pasaje de la *República* y otro del *Fedón* (99c-100a), en el que Sócrates, tras aludir a diversas investigaciones fracasadas, adopta un nuevo método: asumir como válido un principio (o hipótesis) y avanzar

Con el nuevo instrumental metodológico (principio de no contradicción, avanzar según una hipótesis mientras nada la contradiga), Sócrates elabora una serie de razonamientos para distinguir entre tres facultades del alma (437-441c)²². En los mismos, aparecen algunas ideas interesantes para el tema educativo. La primera se refiere a la noción de ciencia, que se desdobra en ciencia en general, referida a lo que se aprende, y ciencia determinada, que se restringe a un ámbito concreto del saber, como por ejemplo la medicina, que se centra en la salud y la enfermedad (438ce). La segunda aparece al describir el fenómeno de la regulación o control de un deseo: mientras el deseo en cuanto tal busca satisfacerse, existe la posibilidad en el alma humana de una acción que detenga algunos deseos (se pone el ejemplo de quien tiene sed y renuncia a beber), desde algún razonamiento que procede de una facultad distinta de la que funda los deseos (439ad). Solo si se admite esta posibilidad, podemos añadir consecuentemente, resulta posible promover en el hombre una educación ética al autocontrol, algo sobre lo que Platón reflexiona en diversos Diálogos, y que resulta explícito en lo que se afirma un poco más adelante en la misma *República* (441e-442b).

Lo que podemos llamar como tripartición del alma, o distinción de tres facultades, permite corroborar la tesis de partida: lo que hace sabio, valiente y justo al Estado es lo que hace sabio, valiente y justo al individuo, o al revés (441cd). Se insiste nuevamente en lo hemos llamado principio de especialización: solo habrá justicia en el individuo cuando cada parte (o facultad) del alma haga lo suyo, realice su propia función, como ocurre en la ciudad (441de). Encuentra así su sentido y encuadramiento antropológico la propuesta educativa presentada anteriormente, basada en la música y la gimnasia, propuesta que genera la coordinación y armonía interna en el alma y sus partes, sea con la enseñanza de palabras bellas, sea con ritmos y armonías que promueven apaciguamiento (441e-442a). Queda así abierto un proyecto educativo al autocontrol, como indicamos un poco más arri-

dentro del mismo hasta llegar a sus últimas consecuencias, como si fuera una tabla de salvación... Pero hay una diferencia que salta a la vista: mientras en el *Fedón*, Sócrates opta por rechazar todo lo que no concuerda con el camino que se está recorriendo, en la *República* se afirma que se dejará de lado la tesis adoptada como punto de partida si aparece algo que la contradiga.

²² No se aborda aquí el tema de cómo entender las partes o facultades del alma que aparecen en la *República*. Sobre el tema, cf. M. VEGETTI, «Introduzione al libro IV», 37-38. Según Vegetti, no se debería confundir lo que aquí dice Platón sobre la tripartición del alma con lo que enseña Aristóteles sobre las facultades humanas.

ba, en el que la armonización entre las partes racional y fogosa (o irascible, como será llamada en el mundo medieval) del alma permiten una adecuada dirección sobre la parte apetitiva o desiderativa (442ab). Asimismo, se describe el funcionamiento de las virtudes individuales (sabiduría, moderación, valentía), con el papel coordinador de la virtud de la justicia (442bd). Se enumeran también otros comportamientos considerados como buenos y que se darían en una persona que asumiera la vida justa: honestidad para devolver lo recibido, fidelidad a los juramentos, atención a los padres, por citar algunos. Todo ello resulta posible porque cada parte o facultad del alma realiza su propia tarea, «tanto en lo que hace a mandar como en lo relativo a ser mandado» (443b).

La armonización según este ideal de justicia permite a cada uno alcanzar su unificación interior, desde la cual luego puede actuar correctamente en los diversos ámbitos (respecto del dinero, o de la salud del cuerpo, o de los temas políticos). Sus acciones son bellas y justas, y el conocimiento que las dirige correspondería a la sabiduría; en cambio, será injusto todo acto que dañe esta configuración, e ignorancia la opinión que lleve hacia el desorden interno; ese desorden provoca que en el alma gobierne la parte que no debería gobernar, con todos los males que se producen si ello ocurre (443e-444b). Cada una de las situaciones (justicia, injusticia) se produce a partir de acciones concretas, pues «el obrar justamente produce la justicia, mientras el actuar injustamente engendra la injusticia» 444ce)²³.

Los últimos momentos del libro IV abren el discurso al tema que habían suscitado Adimanto y Glaucón en el libro II: cuáles serían los beneficios de la justicia. En cierto sentido, Glaucón parece ya satisfecho con lo alcanzado: si vivir justamente es como vivir sanos, solo en la justicia el alma puede alcanzar su propia excelencia, su plenitud, su *virtud*, mientras que en la injusticia es imposible una auténtica realización humana (444e-445b). Aunque Sócrates le da la razón, señala que es oportuno considerar los diversos tipos de fracaso o malogro, es decir, las formas de injusticia, y se dispone a explayarse sobre ello. Como saben los lectores de la *República*, el libro V arranca con un sorprendente cambio de dirección, que lleva el diálogo a

²³ Este breve inciso coincide sorprendentemente con uno de los criterios básicos que expone Aristóteles en su *Ética nicomáquea*, cuando indica que nuestros modos de ser surgen de las acciones semejantes (en la templanza, en la justicia, etc.), lo cual tiene una importancia clave en cualquier proyecto educativo orientado a la configuración de virtudes. Cf. ARISTÓTELES, *Ética nicomáquea* II, 110a15-1105b18, y otros pasajes de la misma obra.

una serie de temas de enorme importancia, mientras que lo planeado al final del libro IV (cómo se producen las diferentes formas de injusticia) solo será afrontado en el libro VIII y la parte inicial del libro IX.

5. Algunas reflexiones sintéticas

Intentemos ahora recoger, de modo sintético, diversos elementos que hemos presentado a lo largo de los análisis anteriores, de forma que se haga más visible la teoría dialógica (sobre la comunicación) y educativa que se presenta en los libros II-IV de la *República*. Como resulta obvio, hay que integrar lo que ahora vamos a decir con los restantes libros de la obra²⁴.

Resulta oportuno destacar el cambio de interlocutores respecto de la escena narrada en el libro I. Quienes ahora hablan con Sócrates son Glaucón y Adimanto (hermanos de Platón), y resulta patente desde el inicio el aprecio mutuo que se nota entre los tres personajes, aprecio que sirve para facilitar cualquier relación comunicativa fecunda.

En seguida el libro II nos pone ante la existencia de diferentes opiniones, unas que dominan entre la gente (podríamos decir, con un cierto anacronismo, que constituyen lo que suele ser llamado como «opinión pública»), y otras que serían propias de Sócrates, Glaucón y Adimanto. Al mismo tiempo, los dos interlocutores de Sócrates muestran su actitud positiva hacia éste, precisamente porque lo reconocen como competente en el tema objeto de los razonamientos que se van a presentar en el resto del diálogo. Su competencia radicaría, como vimos, en el hecho de haber abordado la justicia en continuas investigaciones, por lo que las afirmaciones socráticas resultarían particularmente valiosas. Ello se relaciona con el tema del artesano competente en su especialización, que fundamenta la actitud de escucha y acogida por parte de sus interlocutores, lo cual resulta imprescindible en cualquier relación auténticamente educativa. Solo quien es competente, quien conoce, quien está cerca de la verdad, puede ofrecer ayuda²⁵ válida a quien desea y busca acercarse a un mejor conocimiento de un asunto concreto.

²⁴ Suponemos en parte aquí las conclusiones sintéticas que ofrecimos en el nuestro estudio sobre el libro I citado al inicio del presente trabajo.

²⁵ Hablar de «ayuda» o auxilio evoca un tema de gran importancia en Platón: el del socorro (*boêtheia*) que una persona que habla con competencia puede ofrecer a sus interlocutores cuando lo necesitan. Sobre la ayuda o socorro, cf. T.A. SZLEZÁK, *Platone e la scrittura della filosofia. Analisi di struttura dei dialoghi della giovinezza e della maturità alla luce del nuovo paradigma ermeneutico*, a cargo de G. REALE, Vita e Pensiero, Milano 1992³, 121-126.

Este punto resulta central en los textos aquí analizados, pues para Sócrates hace falta recurrir siempre a los conocedores, a los expertos, a los técnicos²⁶, que son quienes mejor pueden ilustrar las verdades sobre sus respectivos ámbitos de competencia. Los consejos de seguir las enseñanzas de Damón (para la música), o de acudir a los escritores «profesionales» a la hora de componer mitos, surgen precisamente desde esa tesis central del platonismo: el competente es quien mejor conoce un tema y, por lo tanto, merece ser escuchado. Todo ello se ajusta a lo que hemos denominado «principio de especialización»²⁷, que no solo sirve para la división de tareas en la ciudad, sino que da origen a toda relación auténticamente educativa. Tal principio, además, encuentra su fundamento en el hecho de que ningún ser humano es autosuficiente (hecho que, como vimos, explica el origen del Estado), también en lo que se refiere a la adquisición de un sinfín de conocimientos que solo podemos alcanzar con la ayuda de maestros o educadores.

Como en el libro I, y en tantos otros Diálogos, en los libros II-IV se sigue el método expositivo de recurrir a preguntas y respuestas, lo cual exige estar de acuerdo en la comprensión de los términos y en los diferentes puntos que van apareciendo a lo largo del diálogo. Es oportuno recordar cómo en el libro I hubo serias dificultades con Trasímaco, precisamente porque este personaje no se sentía a gusto en la modalidad comunicativa que solía adoptar el inquieto Sócrates, mientras que ahora Glaucón y Adimanto se dejan guiar desde un clima abiertamente cordial, aunque en ocasiones no duden en plantear cuestiones que «cambian» el decurso de los razonamientos.

Desde luego, pueden darse situaciones en las que no exista acuerdo, como vimos con la «queja» de Glaucón ante la presentación del «Estado de cerdos», o las dudas sobre la felicidad o infelicidad de los gobernantes. En ese caso, el mismo dinamismo del diálogo exige abrirse a nuevas perspectivas en orden a construir un suficiente acuerdo no solo sobre el argumento a tratar, sino también sobre las conclusiones que se van conquistando.

A lo largo de los diferentes desarrollos, encontramos un gran número de

²⁶ En este sentido, es oportuno recordar el siguiente estudio: G. CAMBIANO, *Platone e le tecniche*, Laterza, Bari 1991.

²⁷ Ese principio está íntimamente relacionado al «principio de aceptación», que expusimos hace años en otra publicación. Cf. F. PASCUAL, *Educación y comunicación en Platón. Una contribución al debate actual en torno a la escuela de Tubinga-Milán*, PPU, Barcelona 1996, 275-281.

reflexiones de tipo pedagógico. Desde el inicio de la respuesta socrática, se evidencia la utilidad del uso de modelos, comparaciones y analogías, con la famosa propuesta del paralelismo entre letras grandes y letras pequeñas para afrontar el tema de las semejanzas y diferencias entre el Estado y el alma particular. Ello se relaciona con la opción de analizar lo que pueda ser más difícil a través de lo que sea inicialmente más fácil, lo cual tiene un importante papel en todo proyecto educativo.

Igualmente, se constata la existencia de discursos diferentes, sea tradicionales (mitos y narraciones), sea novedosos, incluso con ejemplos que se construyen a partir de propuestas elaboradas por Sócrates. En este contexto se subraya el papel plasmador de las imitaciones, que puede ser negativo cuando éstas no reflejan la verdad y promueven la desarmonía interior (sobre la armonía hablaremos un poco más adelante), por el hecho de que toda imitación modifica, de algún modo, a quienes la ejecutan.

El valor de todo discurso consiste en acercarse a la verdad. Esto vale para cualquier forma de discurso, también el que se ofrece a través de mitos. El texto aquí analizado reconoce cómo hay discursos que solo promueven persuasión, y tal persuasión tiene sentido cuando sea buena, cuando genere armonía en quien aprende, cuando acerque a la verdad aunque no ofrezca todavía el nivel de razonamientos para aferrarla en un nivel de conocimiento adecuado. La propuesta de elaborar una nueva mitología sirve para apoyar esta idea, que puede parecer sorprendente en un Platón que prefiere la ciencia a la opinión (un punto que tiene su importancia en los libros V y VI de la *República* y en otros Diálogos), pero que también reconoce el hecho de que no todos alcanzan la ciencia, y que, por ello, ciertas opiniones, aceptadas gracias a una buena pedagogía de la persuasión, son beneficiosas para quienes las creen y para toda la sociedad. Entre los beneficios uno resulta especialmente útil: promover la cohesión social desde una serie de contenidos que resultan de dominio común y, diríamos, forman parte de la cultura que cimienta las relaciones en el Estado²⁸.

La pedagogía de la persuasión no puede dejar a un lado una función que podríamos llamar de censura (un tema que reaparece, para algunos de modo sorprendente, al inicio del libro X). Junto a la propuesta (que acabamos de recordar) de promover una nueva mitología (ampliando la idea,

²⁸ Sobre este punto, referido a los mitos y a la así llamada «mentira noble», cf. F. CALABI, «La nobile menzogna», 456-457.

una nueva literatura), Platón no duda en criticar fuertemente la mitología de su tiempo por su condición deseducativa, incluso engañosa. El motivo de fondo de esta propuesta radica en la constatación, que hoy resulta pacíficamente reconocida por la pedagogía moderna, de la enorme apertura de los niños a acoger lo que se les ofrece, lo que les hace sumamente moldeables (para lo bueno y, por desgracia, para lo malo).

El relieve que se da a la enseñanza que podríamos llamar, usando otro anacronismo, como «oral», no implica un desprecio de la experiencia directa. Al contrario, como vimos sobre todo al hablar de la medicina, pero también al abordar el tema de los jueces, muchas cosas se aprenden precisamente desde una adecuada observación de los hechos, algunos experimentados en uno mismo (un buen médico sería aquel que ha padecido diversas enfermedades), otros conocidos por medio de la experiencia y del tiempo (según lo que vimos sobre el juez que, con muchos años, ha podido observar un suficiente número de casos de injusticia).

Platón no desconoce la resistencia en algunos hacia la verdad, sea por estilos de vida desordenados, sea por prejuicios, sea por una dotación natural concreta²⁹. Ello se hizo patente en el libro I, sobre todo con Trasímaco, y también en los discursos de Glaucón y de Adimanto al inicio del libro II. Esta resistencia crea serios problemas educativos, y subraya aún más la importancia de intervenir de modo precoz en la formación de los niños, que son, como vimos, más moldeables, libres todavía de prejuicios y de malos hábitos que dificultan un sano desarrollo integral.

Tampoco desconoce aquellos factores que pueden llevar a alejarse de una verdad ya adquirida, por el influjo de placeres, de miedos, de relatos equivocados. En los libros siguientes (sobre todo los libros VI, VIII y IX) se hace todavía más evidente el daño que puede sufrir una buena naturaleza por culpa de una mala educación y del influjo de un mal ambiente social. Por eso resulta de gran interés el modo de presentar la educación en general y las virtudes en concreto no solo como un camino para lograr la armonía interior, sino también como una especie de garantía para permanecer en la verdad y evitar un alejamiento de la misma.

²⁹ En este resumen no abordo el tema de la selección de los niños según cualidades o aptitudes para ver qué tipo de enseñanza recibirían, y que ocupa un lugar importante en la *República*. El mundo moderno suele ser contrario a este tipo de propuestas selectivas, a veces vistas como discriminatorias, pero no ignora las diferencias que existen entre unos niños y otros respecto de sus modos de aprender y de sus posibilidades para desarrollar mejor ciertas habilidades y no otras.

Un argumento clave en las teorías pedagógicas de todos los tiempos que aparece de modo marcado en los libros II-IV de la *República* se refiere a la distinción de las dos grandes dimensiones educativas: el alma y el cuerpo. La distinción de estas dimensiones fundamenta el proyecto de integrar la música (entendida como cultura general) y la gimnasia. Platón ofrece diversas reflexiones sobre la composición literaria (sobre la que ya hablamos) y la música en sentido más restringido (con indicaciones claras sobre la manera oportuna de conjugar texto, ritmo y armonía). La gimnasia es tratada de forma más sucinta, pero no por ello deja de tener un papel importante para la meta de todo proceso educativo: promover la armonía interior (entre las dimensiones o facultades del alma) y la armonía social (en el Estado).

Un criterio común a las diversas indicaciones que aparecen aquí y allá se refiere a la sencillez (o simplicidad), que lleva fácilmente al orden y evita confusiones internas provocadas por músicas y ejercicios complejos y no orientados al orden interno. Ese criterio podría quedar plasmado en el modo en el que viene presentada la justicia, virtud armonizadora por excelencia.

Por último, cabe destacar la importancia de una educación en las virtudes, entendidas como parte del proyecto que busca la armonía interior. Entre ellas, la justicia (como acabamos de decir), orientada a mantener el criterio de especialización y una fecunda sinergia entre las diferentes profesiones y actividades, tiene un lugar clave, sin olvidar que, en el fondo, el criterio rector del Estado (y de cada uno) radica en la parte racional y su virtud propia, la sabiduría, por su papel directivo en el conjunto de las dimensiones y tendencias que caracterizan al ser humano, y que permite el autocontrol, que está en la línea del poder mandarse uno a sí mismo (que caracteriza a la templanza). Si avanzamos hacia los libros V-VII veremos cómo Platón profundiza en la dimensión de la sabiduría (amada sobre todo por el filósofo), concebida como virtud que orienta hacia el conocimiento de la verdad, sea respecto de las ciencias en general, sea respecto al criterio base de toda la vida personal y social: la verdad sobre la idea del Bien.