

Reformas educativas para una crisis. Acerca de la educación del carácter en Platón y Aristóteles

Educational reforms for a crisis. On the education of character in Plato and Aristotle

Dr. David HERNÁNDEZ DE LA FUENTE. Catedrático. Universidad Complutense de Madrid (davidahe@ucm.es).

Resumen:

En el presente artículo se trata de relacionar la crisis actual en el mundo occidental provocada por la pandemia, la crisis energética y bélica, y otras turbulencias relacionadas, y sus posibles repercusiones en los modelos educativos actuales, en plena reforma en diversos países, con los precedentes históricos que se dieron en la antigüedad clásica de reacción ante la crisis de la democracia antigua a través de propuestas más o menos utópicas de reforma del sistema educativo tradicional por parte de los dos grandes pensadores del mundo antiguo, Platón y Aristóteles. El objetivo es intentar resumir la importancia para ambos pensadores de la educación del carácter individual a la hora de perseguir los bienes comunes de las diversas comunidades políticas aunando las voluntades ciudadanas. La metodología que se ha seguido ha sido la de releer los pasajes fundamentales de las fuentes clásicas acerca del carácter y la educación en los más jóvenes, comparándolas con los puntos de vista de la

mayor parte de la investigación, resumidos sumariamente en las valoraciones de los grandes manuales de historia de la educación. Pese a ser una temática muy conocida, no está de más volver a estos pasajes para una reflexión actualizada en nuestro mundo contemporáneo. Así, se puede constatar que, pese a las divergencias evidentes entre los sistemas filosóficos de los dos pensadores, Platón y Aristóteles, hay una curiosa coincidencia en el caso de la educación del carácter como clave de bóveda para resolver los problemas planteados para una sociedad en momentos de crisis.

Descriptor: historia de la educación, historia de la filosofía antigua, Platón, Aristóteles.

Abstract:

This work considers the current crisis in the Western world, caused by the pandemic, war, energy supply issues, and other related disturbances, and its potential impact on

Fecha de recepción de la versión definitiva de este artículo: 09-12-2022.

Cómo citar este artículo: Hernández de la Fuente, D. (2023). Reformas educativas para una crisis. Acerca de la educación del carácter en Platón y Aristóteles | *Educational reforms for a crisis: On character education in Plato and Aristotle*. *Revista Española de Pedagogía*, 81 (284), 91-106. <https://doi.org/10.22550/REP81-1-2023-05>
<https://revistadepedagogia.org/>

ISSN: 0034-9461 (Impreso), 2174-0909 (Online)

current educational models, which are being reformed in various countries and attempts to relate it with historical precedents from classical antiquity that were a reaction to crises of ancient democracy through more or less utopian proposals for the reform of the traditional educational system put forward by two great thinkers: Plato and Aristotle. Our aim is to try to summarize the importance for these two thinkers of the education of individual character in the pursuit of the common goods of various political communities by uniting the wills of the citizens. The methodology used is rereading the fundamental passages of the classical sources on character and education

in the young, comparing them with the points of view of most of the research, summarized in the assessments of the great manuals of the history of education. Despite being a well-known theme, it is worthwhile returning to these passages for an updated reflection in our contemporary world. Thus, it is apparent that, in spite of the obvious divergences between the philosophical systems of Plato and Aristotle, there is a curious similarity in the case of character education as the key to solve the problems posed for a society in times of crisis.

Keywords: history of education, history of ancient philosophy, Plato, Aristotle.

1. Introducción

En momentos de crisis, la comunidad política suele volver los ojos a la educación para comprobar si los métodos y la pedagogía, pero también los contenidos y el propio espíritu de las normas que rigen el *cursus* educativo, son apropiados. También, en segundo lugar, si han podido tener algo que ver con el origen de la crisis o, en tercer lugar, si tal vez pueden atajar de alguna manera su solución y prevenir una recaída en el futuro. Así me parece que se ha demostrado varias veces a lo largo de la historia, en momentos de honda turbación del pasado, y en concreto del mundo clásico, que es el objeto principal de mi reflexión. Huelga decir que estos momentos de crisis no son, por supuesto, patrimonio exclusivo de nuestro presente, conmovido por epidemias, guerras o invasiones y amenazas de aniquilación de diverso calado. Y dado que en Occidente solemos volver a

menudo la vista atrás hacia el mundo que consideramos clásico y original o, en todo caso, paradigmático para nuestra cultura, que son la Grecia y la Roma clásicas, me gustaría dirigir ahora una mirada sobre la cuestión de las reformas educativas y la educación del carácter individual como remedio para la ordalía colectiva en tiempos de turbación.

No es casualidad que los dos principales regímenes participativos de nuestra historia política se remonten precisamente a esta época clásica de Grecia y Roma —la democracia ateniense y la república romana—, como tampoco lo es que sean los más sonoros y quizá los más repetidos entre los nombres de los Estados actualmente representados en la ONU: desde la Atenas de Pericles a la Roma de Cicerón, los dos modelos de Estado tuvieron su cénit y ocaso en muy cercanas fechas y llevaron a

los teóricos de la política a especular desde antiguo sobre los ciclos de ida y vuelta en las libertades y las constituciones. Pienso en las ideas de la constitución mixta o de la anacóclisis, o cambio cíclico de las constituciones, desde Aristóteles y Polibio a Maquiavelo, Gibbon, Mommsen, Toynbee o Spengler. Pero ¿qué pinta la educación en todo esto?

2. El carácter modélico de las propuestas clásicas

Como respuesta al interrogante anterior, pienso en un paralelo clásico claro, la propuesta de reforma integral de la educación para el individuo y el colectivo en el caso de los filósofos Platón y su discípulo Aristóteles en el siglo IV a. C. La situación de Atenas tras la guerra del Peloponeso, que incluye la gran epidemia, es una crisis total del sistema que llevó a los teóricos a volver la vista hacia la educación. La comunidad política había experimentado un fracaso sistémico en el caso de la democracia ateniense, también el mundo de la *polis* se tambaleaba. Surgieron entonces nuevas consideraciones sobre la *paideia* griega tradicional que están precisamente basadas en la educación: el sistema educativo, como base de la ciudadanía, ocupará a estos pensadores en el tríptico político de Platón (*República*, *Político* y *Leyes*) y a Aristóteles en la *Política*. A esto se suma que sus dos grandes escuelas filosóficas se perpetuarán en la Academia y el Liceo, hasta llegar a la antigüedad tardía y, posteriormente, pasarán al medievo cristiano, islámico y hebreo dejando una huella indeleble en la historia de las ideas en lo que a la educación y la política se refiere: pién-

sese, solamente, a modo de ejemplo, en la figura casi legendaria de Aristóteles como el gran sabio en la tradición árabe, que se complace en retratarlo como maestro del no menos mítico Alejandro.

Pues bien, justamente al hilo de la crisis de los sistemas mencionados, en el mundo de la Grecia y la Roma clásicas, sus regímenes participativos y su educación liberal y privada, advino una profunda reflexión sobre los modelos educativos a la que sucedieron una serie de propuestas en diversos niveles, tanto metodológicos como lingüísticos y éticos. Pienso, haciendo un rápido recuerdo, en las escuelas de filosofía helenística, en la nueva sofística, en el énfasis en la retórica, en el aticismo y el asianismo (las grandes tendencias de esta en época romana) y, sobre todo, en las ideas de reforma, más o menos realistas, o intentos de cambio en la mente de diversos filósofos que, como en el caso griego, pueden contarse entre los padres fundadores del pensamiento occidental. Me refiero, obviamente, a Platón y Aristóteles. Después de la caída de Atenas en la guerra del Peloponeso, la crisis de su democracia y su sistema educativo basado en la sofística y en la formación privada de las élites en retórica, se conciben las primeras empresas utópicas de reforma que ponen en el centro del debate, precisamente, la educación. Para obtener la felicidad colectiva se requiere una educación que haga del ciudadano un miembro de un cuerpo político equilibrado que debe estar bien formado en las artes y las ciencias, pero también, como aparte, en las disciplinas técnicas, dotado de un indeleble tinte moral que lo haga valioso engranaje en la ciudad. La

concatenación armónica de la virtud individual y la felicidad colectiva de la comunidad política es una de las claras aspiraciones de estos reformistas, empezando por Platón. Huelga decir que esas son ideas de hondo calado que van a dejar una «semilla inmortal», imborrable, según la afortunada expresión platónica en el *Fedro*, en las almas de nuestros filósofos de la educación posteriores. No en vano cabe hablar también aquí de un comienzo de la filosofía de la educación.

Desde luego que la Grecia antigua procuró siempre la integración del individuo en la sociedad a través de mecanismos educativos y culturales, en la llamada *paideia*, que se concebía como proceso global y duradero en la vida de la persona y la comunidad. La educación del individuo se hace con vistas a la colectividad en varias fases: en el seno de la familia y el linaje (el *oikos* y el *genos*), en asociaciones fraternas o cultuales — el individuo se definía en relación con diversos grupos, como la *phylé* o tribu y la *phratría*, o hermandad—, en la educación, con sus diversas etapas desde el *paidagogos* al *sophistés* y, finalmente, en la vida como ciudadano en la escena política. Un aspecto clave de la *paideia* griega es la idea de la educación integral y duradera del individuo que, tras la época de crisis de Atenas con la Guerra del Peloponeso recupera, por ejemplo, el orador Isócrates, casi contemporáneo y rival de Platón, con el ideal de la educación circular o integral, la *enkyklios paideia*. Isócrates habla de la educación y la relaciona con la cultura griega, proponiendo un *curriculum* integral de gimnasia, gramática, poesía, matemáticas y filosofía. Pero el mayor énfasis

está en la educación retórica, medio para darle al ciudadano el control de sí mismo a través de la oratoria pública, política o judicial. En efecto, estos tres géneros de la retórica, analizados por los tratadistas como Anaxímenes de Lámpsaco o más tarde Aristóteles, apuntan en Isócrates a un humanismo cívico e integrador de una manera que luego heredarán, en Roma, el gran Cicerón. Aquí, Atenas aún es, pese a su declive, la *escuela de Grecia*, como se afirma en el celeberrimo *logos epitaphios* (discurso fúnebre) de Pericles que recoge Tucídides en su *Historia de la Guerra del Peloponeso*. Y el ser *griego* no tiene que ver con la raza o la procedencia, sino más bien con participar de la *paideia*, la educación y la cultura, que son la verdadera patria del ser humano (Isócrates, *Panegírico* 50):

Nuestra ciudad aventajó tanto a los demás hombres en el pensamiento y oratoria que sus discípulos han llegado a ser maestros de otros, y ha conseguido que el nombre de griegos se aplique no a la raza, sino a la inteligencia, y que se llame griegos más a los partícipes de nuestra educación que a los de nuestra misma sangre (Isócrates, ca. 380 a. C./2007, p. 90-91).

3. La reforma platónica

Pero vayamos a Platón que, según la visión tradicional que suele transmitirse, prosiguió a su maestro Sócrates en el combate contra la educación privada y relativista de la *polis*, la representada por los sofistas. Es el primer tratamiento profundo, en el siglo IV a. C., de la necesidad de una honda reforma tras la crisis. Como Aristóteles más tarde, propondrá una suerte de educación renovada, bajo el control del Estado, que

convierta la *paideia* tradicional en una formación integral que se extienda a lo largo de toda la vida de las personas. Pero el énfasis deberá estar ahora no en la retórica, como en Isócrates y, anteriormente, en la sofística, que conformaba el ambiente intelectual base de la democracia, sino, en la superación de esta, en la filosofía y, concretamente, en la dialéctica. Ya en la *República* se postula esta nueva educación integral, pero que, en sus estadios superiores, solo podrá ser alcanzada por la cúpula dirigente de la sociedad. Interesa la combinación de tradición e innovación en la educación platónica: una primera etapa incide especialmente en gimnasia y música (entendida esta globalmente como «arte de las musas»), por centrarse en la dualidad *soma* y *psyché*, durante dos etapas iniciales, infancia y juventud, y dos clases de ciudadanos. Superada esta primera fase, aquellos que según su naturaleza o excelencia deban seguir el estudio para dirigirse a la etapa superior (y a la clase superior, por ende) continuarán a través de la dialéctica y las matemáticas, la geometría, la astronomía y la música en un ascenso gradual hacia el conocimiento metafísico de las ideas. Recordemos estas líneas que dedica Marrou al controvertido proyecto educativo planteado por Platón en la *República*:

En suma, el problema planteado al pensamiento pedagógico por la sociedad del siglo IV era éste: cómo educar los cuadros de esa sociedad. El plan de Platón, tan ambicioso como exigente, deja sin solución este problema concreto: no se propone otro objeto que seleccionar y formar un pequeño equipo de gobernantes-filósofos aptos para tomar las riendas del gobierno, en bien del propio Estado. Sin embargo, Platón no se

forjaba ilusiones sobre las posibilidades de la conquista efectiva del poder: ésta requería una conjunción de la autoridad y del espíritu, y él, el primero, la juzgaba tan improbable que llegaba a parecerle casi milagrosa. [...]

Platón ve ahora claro dentro de sí mismo: su enseñanza tiende a formar un hombre, a lo sumo un pequeño grupo de hombres reunidos en escuela, formando una secta cerrada, un islote cultural sano en medio de una sociedad podrida. El Sabio, puesto que el platonismo desemboca ya en una sabiduría de tipo personalista, consagrará su vida «a la atención de sus propios asuntos»... De esta manera, el pensamiento platónico, movido en un principio por el deseo de restaurar la ética totalitaria de la ciudad antigua, llega, en un último análisis, a trascender definitivamente los límites de ésta y a lanzar los fundamentos de lo que habrá de quedar como la cultura personal del filósofo clásico (Marrou, 1985, p. 108-109).

Pero más bien nos interesa el segundo proyecto de Platón, el de las *Leyes*, por ser más realista y menos utópico. Muy característica es la escenografía del diálogo: tres ancianos pasean en una peregrinación a la cueva de Zeus, discutiendo acerca de cuál podría ser una nueva constitución ideal, pero más realista, para la ciudad de Magnesia. El diálogo está protagonizado por un extranjero Ateniense anónimo, un Espartano, Megilo, y un Cretense, de nombre Clinias. Al centrarse en las propuestas maximalistas de la *República*, tal vez la historia de la educación, como vemos en Marrou, así como parte de la filosofía política, como en el caso de Popper, han sido injustas con el filósofo ateniense al simpli-

ficar sus ideas o tacharlas directamente de regresivas o incluso totalitarias¹. Hay que leer las *Leyes* como propuesta final y retrospectiva de Platón. Más cabal me parece en esto la propuesta más reciente de Altman (2012) sobre el orden de lectura pedagógica de los diálogos de Platón y la idea de que sus doctrinas a veces presentan argumentos falsos, contestables o paradójicos, como atajo que atrae al estudiante, para luego mostrar la «vía larga» y más compleja: como un maestro astuto, le gusta desafiar a su lector con diversas vías abiertas para la investigación pedagógica. Por eso ha de leerse su obra como una progresión, incluyendo las propuestas de su último texto, y no desdeñar los aspectos progresivos e integradores, las contradicciones conscientes entre los primeros diálogos y los últimos.

Especial atención merece a ese respecto esta última obra política de Platón, las *Leyes*, que cierra su ya citado tríptico político. No se olvide que, como dice Sócrates en la *República*, la Calípolis o *hermosa ciudad* que se presenta idealmente en este diálogo no es sino «un paradigma en el cielo». Pero las *Leyes* contienen un completo ordenamiento constitucional que comienza, precisamente, con una suerte de preámbulo basado muy de cerca en la música y en los coros que, bajo la advocación de diferentes divinidades tradicionales, como Apolo, las Musas y Dioniso, guiarán la formación de los ciudadanos en sus diversas edades, desde la infancia a la vejez. En la educación de las *Leyes* se hace especial hincapié en la formación moral desde la infancia de buenos ciudadanos, en la que lo ético y lo político se funden en la práctica continua de

la virtud. Lo característico de la reforma educativa aquí es el énfasis en una educación continua, desde la infancia a la vejez. Recordaremos la célebre definición preliminar de educación en el diálogo (643c-e):

ATENIENSE.—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. Ved si lo que dije hasta aquí os satisface.

CL.—¿Cómo no lo iba a hacer?

AT.—Bien, que no quede tampoco sin definir lo que decimos que es educación. En efecto, cuando ahora criticamos o alabamos la crianza de cada uno, hablamos como si el que está educado fuera uno de nosotros y el carente de educación fuera, a veces, uno de aquellos hombres que están muy educados en el comercio minorista, en la construcción de barcos o en otras cosas semejantes, pues la definición que estamos usando no sería, así parece, de los que piensan que estas cosas sean educación, sino la educación desde niños para la virtud, la que lo hace deseoso y amante de convertirse en un ciudadano perfecto, que sabe gobernar y ser gobernado con justicia (Platón, ca. 360 a. C/1963, p. 39) (traducción del autor en colaboración con Jorge Cano y Federica Pezzoli)².

El meollo de lo que trata Platón al principio de las *Leyes* es la educación del alma en el autocontrol, en afrontar el dolor, pero también los placeres (el vino y el simposio se mencionan a menudo) y, por tanto, a la hora de ejercitarse en la virtud y el coraje. Por eso, se tratan con detalle los coros educativos, donde los ciudadanos cantarán

y se educarán de forma colectiva, desde la infancia a la vejez.

Recuerda este énfasis en la lírica coral —frente al drama, que impugnó siempre Platón por estar relacionado con la democracia— al mundo dorio de la educación social común. Era, la doria, la experiencia más popular de educación controlada por el Estado en el mundo griego, con su *sysitia*, o comida en común, y por ello puede que Platón se inspire en sus figuras míticas y literarias al comienzo de las *Leyes*. En cuanto al trasfondo lírico y musical del *symposion*, esta institución fundamental de la educación elitista helénica desde la edad arcaica parece releerse aquí en clave de reforma. Hay una amplia bibliografía sobre el simposio griego en general y el platónico en particular³ que muestra a las claras el papel clave de esta institución aristocrática como modelo.

Últimamente, Pfefferkorn (2021) ha releído la función de los tres coros de las *Leyes* como una transición fundamental para comprender cómo se articula el preámbulo del diálogo y, por tanto, la tradición anterior tanto educativa griega como platónica en particular con el resto del proyecto de esta última ciudad de Platón. El más importante, en lo que coincide con esta autora, es el coro de Dioniso, que está dedicado a los mayores y tiene una mayor carga política, mientras que el de Apolo y el de las Musas, para las dos edades anteriores, encarnan para la autora una educación *lifetime* sobre la base de la moderación o *sophrosyne*. Por eso es tan importante la regulación de las edades de bebida del vino en el libro II de las *Leyes*:

El extranjero ateniense —tal vez un trasunto del propio Platón en el único diálogo que no tiene a Sócrates como personaje— distingue tres categorías en la regulación del uso del vino. Hasta los 18 años hay una prohibición absoluta de probar el vino, a partir de los 30 comienza el disfrute moderado y a partir de los 40 se puede incurrir al fin en la embriaguez dionisiaca (*Leyes* 666a-c).

Es crucial vencer el placer, al igual que el dolor, para esta educación del carácter platónica, con la que pretende reformar la vieja *polis*, de forma a la vez novedosa y arcaica: como en toda reforma de calado, se cambia todo, pero con arraigo en la tradición mítica, religiosa, simposiaca, lírica y coral, para que parezca que no cambia nada. Pues «el vencerse a uno mismo es la mejor de las victorias» (cf. 626e). Así, a la hora de definir la educación fundamental, este pasaje memorable es muy ilustrativo (*Leyes* II 653a-c):

Por mi parte querría recordar de nuevo algo que decíamos antes sobre lo que es la correcta educación. Pues ahora se me antoja que su preservación reside precisamente en esta práctica, siempre que se lleve con rectitud.

Cl.—Creo que es mucho decir...

At.—Lo que digo es que el placer y el dolor son la primera percepción infantil que se da en los niños, y es en ellos donde, en primer lugar, se genera la virtud y la maldad del alma. Es decir, en lo que a la inteligencia y las opiniones verdaderas y firmes se refiere, es afortunado aquel al que se le añaden, aunque sea en la vejez. Y perfecto

es el hombre que adquiere estas cosas y todos los bienes que conllevan. Llamo educación a la virtud que se genera en los niños por primera vez. Y si el placer, la amistad, el dolor y el odio se producen correctamente en las almas de aquellos que aún no pueden comprenderlos por medio de la razón y si, cuando comprenden la razón, coinciden con ella en que han sido acostumbrados correctamente por las costumbres apropiadas, esta misma coincidencia plena es la virtud. Y la parte de aquella que está correctamente formada en lo que a los placeres y los dolores se refiere, de forma que odie lo que se debe odiar al punto y desde el principio hasta el final, y ame lo que se debe amar, si discernes por medio de la definición y la llamas educación, estarías denominándola, al menos en mi opinión, de forma correcta (Platón, ca. 360 a. C./1963, p. 49) (traducción del autor en colaboración con Jorge Cano y Federica Pezzoli).

La propuesta platónica de reforma es de enorme calado, como puede verse, porque precisamente versa sobre la educación del carácter. Lo principal es el discernimiento moral, el placer y el dolor han de hacer amar lo justo y odiar lo injusto desde la más tierna infancia. En otro lugar he tratado la formación de los placeres a través de las reglas del vino (Hernández de la Fuente, 2013), con especial énfasis en los coros de personas mayores. Hay que notar que la educación moral en el carácter se extiende, con suma relevancia, hasta la ancianidad: los ancianos, bajo el signo de Dioniso, seguirán cantando y aprendiendo en sus coros. Pero las bases de esta educación reglada para la reforma de la *polis*, mucho más verosímil que la de la *República*, se extienden por todas las edades. También por los dos sexos —es de notar la libertad e

igualdad de las mujeres en esta utopía platónica— y en todas las clases sociales. Hay un cierto igualitarismo en las *Leyes* que llama mucho la atención. Muchas veces los caracteres de los ricos y poderosos se arruinan desde la infancia por una mala educación llena de adulación. Veamos este esclarecedor pasaje al respecto, con el siempre socorrido recurso a la historia persa (*Leyes* III 695c–696a):

Darío no era hijo de rey y no había sido educado en el lujo. Cuando llegó al poder y lo tomó junto a los otros seis, lo dividió en siete partes de las que aún quedan huellas, aunque pocas: creyó que lo propio era gobernar estableciendo leyes e introduciendo una cierta igualdad común e hizo que el tributo que Ciro había prometido a los persas fuera vinculante por ley. Ello condujo a la amistad y la comunidad de todos los persas y se granjeó al pueblo con riquezas y regalos. A consecuencia de esto sus tropas consiguieron, por su benevolencia hacia él, no menos territorios de los que había dejado Ciro. Después de Darío, Jerjes, formado de nuevo en una educación regia y de lujos —“Darío”, igual podría decirse con toda justicia, “no te diste cuenta del error de Ciro y criaste a Jerjes en las mismas prácticas en las que Ciro crió a Cambises”—; Jerjes, pues, precisamente por ser vástago de las mismas crianzas, pasó por cosas muy semejantes a las de Cambises. Además, al menos desde entonces, no ha habido jamás, cabría decir, ningún gran rey entre los persas, más que por el nombre. Mas la culpa no es de la suerte, según creo yo, sino de la mala vida que se dan, en muchos casos, los hijos de los que son ricos en exceso y de los tiranos: jamás, en ningún caso, habrá un joven, un adulto o un anciano que, tras una educación así, destaque por su virtud. Esto es, decimos, a lo que debe atender el legislador e incluso nosotros en el presente. Con

toda justicia, lacedemonios, hay, al menos, que conceder esto a vuestra ciudad: que ni al pobre ni al rico, ni a un particular ni a un rey, otorgáis honra o educación distinta que no sea la que a vosotros en el comienzo os reveló un ser divino por consejo de un dios (Platón, ca. 360 a. C/1963, p. 105-106) (traducción del autor en colaboración con Jorge Cano y Federica Pezzoli).

La referencia final a la legislación mítica de Licurgo y al igualitarismo marcial de Esparta, que Platón admira para su proyecto con sus debidos matices, es muy significativa. Hay aquí una educación que forma ciudadanos de una ciudad que ha de ser feliz. Así, la ciudad de Magnesia, en este diálogo en que no aparece Sócrates, es más cercana y pragmática: da normas y currículos concretos. Pero la falta de atención a este diálogo es una constante en la filosofía de la educación: véase, si no, el ambivalente pero algo injusto veredicto de Loshan (1998, p. 42-43), que se hace solo sobre la base de la *República* y sigue de cerca una tradición interpretativa algo anacrónica que se remonta a Popper: «¿Puede la educación platónica servir de modelo para la educación en cualquier ciudad? [...] En cierto modo puede; en otro, no. [...] Críticos y partidarios por igual lo han presentado como partidario de un control ideológico totalitario» (traducción del autor). Creo que una visión panorámica que incluyera las *Leyes* podría modificar algo la valoración de la educación platónica. Ha de leerse aún con atención para obtener claves de la reforma educativa y la formación del carácter del individuo como una receta para tiempos de crisis.

4. La reforma aristotélica del carácter

El discípulo de Platón, Aristóteles, tras décadas de formación y ejercicio filosófico junto a su maestro en la Academia, no podía ser inmune al debate de la educación en la crisis de la *polis*. Cuando remonta su vuelo propio en la historia de las ideas, hará una importante contribución a las teorías acerca de la educación integral en la ciudad ideal a partir del carácter individual de los ciudadanos hacia la virtud. Y lo hace en sus *Ética a Eudemo* y *Ética a Nicómaco*, y en su anejo natural, que es la *Política*. En sus libros VII y VIII, que versan sobre el sistema político de la ciudad ideal, es clave la relación con el colectivo, a través de la reforma del sistema de la educación, que impugna también, como no podría ser de otro modo, el modelo ateniense de la democracia de base sofística y retórica. La postura tradicional sobre su magisterio puede verse en esta cita de Bowen, que merece la pena recordar, donde se enfatiza su dedicación a la virtud ciudadana desde lo individual, desde el «hombre de bien» de la tradición (*kalós kai agathós*) con el «ocio de bien» (*scholé*) dedicado a la especulación científica y filosófica:

Aristóteles representó la encarnación de la figura del profesor por excelencia, del erudito intrínsecamente preocupado por la vida del intelecto y que enseña sus teorías a los estudiantes que le rodean. Con su ideal de la vida intelectual —ejemplificado en su propia biblioteca personal, sistemáticamente ordenada y catalogada, una de las primeras del género en toda la historia— y con su creencia de que el bien supremo radica en el cultivo de la *areté* intelectual, Aristóteles introduce en la historia

humana un concepto nuevo; si Platón había orientado su escuela hacia la meta práctica de la creación del estadista ilustrado, Aristóteles se propone como objetivo el conocimiento desinteresado. Aristóteles aplica a los datos sensibles y observables los métodos del razonamiento silogístico e inductivo a fin de producir un cuerpo establecido y ordenado de conocimientos. Este conocimiento había de permitir el cultivo de la virtud intelectual, así como la liberación del individuo con respecto a las ataduras de las modalidades vegetativa y apetitiva de existencia. De este modo se desarrolló durante la era helenística, por influencia de Aristóteles, el concepto de las artes liberales primitivamente introducido ya por Platón. Los pitagóricos y Platón habían dado forma a las matemáticas, en un conocimiento —aritmética, geometría, astronomía y armonía— que insistía sobre todo en el contenido. A los métodos de ordenación y sistematización, fundamentalmente la retórica y la dialéctica, Aristóteles añade la lógica y los inicios de la gramática, contribuyendo con ello a promover el nacimiento de las siete artes liberales, que durante los siguientes mil quinientos años habían de constituir la base de toda educación (Bowen, 1976, p. 186-187).

En común con su maestro, desde luego, tiene Aristóteles la certeza de que esta nueva educación será pública o no será, de que la *polis* debe hacerse cargo del sistema, frente a lo que ocurría en Atenas, estipulando los diversos niveles educativos (véase en general la monografía de Curren, 2000). En un primer momento, desde los cinco a siete años, parece que los niños asisten a las lecciones sin tomar parte en ellas. Progresivamente, se va avanzando en la educación que, en su etapa más importante, distingue la infancia, de los siete

años a los catorce, y la juventud, desde la pubertad a los veintiún años. El sistema educativo será público y se ocupará del cuerpo y del espíritu en igual medida: lectura y escritura, gimnástica y música son las partes principales, y sirven para formar al ciudadano que disfrutará del ocio necesario para elevar el espíritu hacia el conocimiento y la especulación científicas, que son sinónimo de libertad. Uno de los pasajes clásicos al respecto es este (*Política* VIII, 1, 1337a 10-35):

Así pues, que el legislador debe ocuparse sobre todo de la educación de los jóvenes, nadie lo discutiría. De hecho, en las ciudades donde no ocurre así, eso daña los regímenes, ya que la educación debe adaptarse a cada uno de ellos: pues el carácter particular de cada régimen suele no sólo preservarlo, sino también establecerlo en su origen; por ejemplo, el carácter democrático engendra la democracia, y el oligárquico la oligarquía, y siempre el carácter mejor es causante de un régimen mejor. Además, en todas las facultades y artes se requiere educar y habitar previamente con vistas al ejercicio de cada una de ellas, de modo que es evidente que también esto se requiere para la práctica de la virtud. Y puesto que hay un fin único para toda ciudad, es manifiesto también que la educación debe necesariamente ser única y la misma para todos, y que el cuidado de ella debe ser común y no privado, como lo es actualmente cuando cada uno se cuida privadamente de sus propios hijos, instruyéndolos en la enseñanza particular que le parece. [...] Está, pues, claro que la legislación debe regular la educación y que ésta debe ser obra de la ciudad (Aristóteles, ca. 350 a. C./1988, p. 455-456).

Según la lectura de Curren (2000, p. 80), la clave de este comienzo del libro VIII de

la *Política* es la ecuación entre el interés constitucional y el de la adquisición de la virtud: es decir, que los legisladores han de ocuparse por imponer hábitos correctos en los ciudadanos para que compartan un fin común, como miembros de una comunidad. Imposible, pues, concebir política, ética y educación por separado. El Estado está obligado a educar adecuadamente a sus ciudadanos si desea mantener el sistema constitucional y el cumplimiento voluntario de su ordenamiento.

Entre las ideas que propone Aristóteles para alcanzar la felicidad general de la comunidad se encuentra, como no podía ser de otro modo, la necesaria educación del ciudadano en el marco de su sistema político y como «animal de la *polis*», siguiendo los principios generales que podría suscribir también su maestro Platón de una educación virtuosa y estructurada en etapas. Obviamente, donde se pone mayor énfasis es en la educación de los más jóvenes, a la que se dedica en especial el libro octavo de la *Política*, con el análisis de las experiencias educativas existentes hasta el momento —siguiendo el *iter* investigador del Estagirita en otras muchas disciplinas, desde la constitucional a la zoológica— y proponiendo sobre la base del punto medio de la tradición una *paideia* renovada, que recoge lo anterior, lo sistematiza y lo estructura. Interés especial tiene la coincidencia del currículum básico con su maestro, al citar una división en gramática, gimnasia y música. Pero se aporta también el trabajo sobre la virtud y el *ethos* individual a través de la dedicación al ocio de bien, comienzo de toda formación. La insistencia en la educación musical, por ejemplo, em-

pareja la política aristotélica con los proyectos platónicos del final de su vida, en concreto las *Leyes*, y nos recuerda el doble significado de la palabra *nomos*, que alude tanto a la ley como a los modos musicales. Veamos un conocido pasaje sobre las materias de enseñanza en la ciudad propuesta (*Política* VIII, 3, 1337b 23-1338b 5)

Son cuatro las que suelen enseñarse: la lectura y escritura, la gimnasia, la música y en cuarto lugar, algunas veces el dibujo. La lectura y escritura y el dibujo por ser útiles para la vida y de muchas aplicaciones; la gimnasia porque contribuye a desarrollar la hombría; en cuanto a la música podría plantearse una dificultad. Actualmente, en efecto, la mayoría la cultiva por placer, pero los que en un principio la incluyeron en la educación lo hicieron, como muchas veces se ha dicho, porque la misma naturaleza busca no sólo el trabajar correctamente, sino también el poder servirse noblemente del ocio, ya que, por repetirlo una vez más, éste es el principio de todas las cosas. En efecto, si ambos son necesarios, pero el ocio es preferible al trabajo y a su fin, hemos de investigar a qué debemos dedicar nuestro ocio. No, ciertamente, a jugar, porque entonces el juego sería necesariamente para nosotros el fin de la vida. Pero si esto es imposible, y más bien hay que practicar los juegos en medio de los trabajos (pues el trabajo fatigoso necesita del descanso, y el juego es para descansar, mientras que el trabajo va acompañado de fatiga y esfuerzo), por eso hay que introducir juegos vigilando el momento oportuno de su uso, con la intención de aplicarlos como una medicina, ya que el movimiento anímico que producen es un relajamiento, y mediante este placer se produce el descanso. El ocio, en cambio, parece contener en sí mismo el placer, la felicidad y la vida dichosa. Pero

esto no pertenece a los que trabajan sino a los que disfrutan de ocio, ya que el que trabaja lo hace con vistas a un fin que no posee, mientras que la felicidad es un fin, la cual, a juicio de todos los hombres, no va acompañada de dolor, sino de placer (Aristóteles, ca. 350 a. C./1988, p. 458-459).

En el tratamiento del ocio aristotélico podemos recordar lo que hace Platón con el placer en las *Leyes*, que acabamos de comentar, así como la reivindicación del juego (*paidiá*) en el marco de la educación (*paideia*), también de hondas resonancias platónicas. Es sabido que nuestra palabra moderna «escuela» procede precisamente del ocio griego, es decir, la *scholé*. Y de hecho el trabajo o los negocios (*ta prágmata*) son precisamente la negación del ocio, *a-scholía*, con la alfa privativa. El concepto de tiempo libre es de suma importancia para el Estagirita pues, como dice, es «el principio de todo», de toda especulación científica, de la ocupación en las labores del gobierno y por supuesto de toda la reflexión filosófica. Al ocio conviene dedicar más atención por su importancia en el marco social y político que defiende el filósofo: en el ocio reside la esencia del ser griego y Aristóteles lo considera una de las características fundamentales del ciudadano libre (véase un tratamiento parcial en Hernández de la Fuente, 2012).

Otra cuestión importante es el papel de la música y la literatura en la educación integral en el sistema aristotélico. Como en el caso de los coros de las *Leyes* de Platón, también Aristóteles aboga por una educación continua en la edad adulta, que prolonga en cierto modo el control estatal sobre la formación moral del ciudadano.

Aristóteles menciona la música, pero aquí la gran diferencia con Platón es el drama y, concretamente, la tragedia, que sabemos que el Estagirita apreciaba sinceramente, a tenor de lo que teoriza en la *Poética*. Como comenta Reeve en su resumen de la filosofía pedagógica de Aristóteles (ca. 350 a. C./1988, p. 61):

La educación aristotélica continúa en cierta medida incluso en la edad adulta, tanto en los simposios, en el ejército, en la escuela de la experiencia, en las instituciones de enseñanza superior, como el Liceo, y en esa otra institución distintivamente ateniense en la que la música desempeñaba un papel fundamental. Me refiero al teatro) (traducción del autor).

Por supuesto que la cuestión del ocio y del placer, también del juego, la música y de los coros de jóvenes, adultos y ancianos, en ambas obras, las *Leyes* y la *Política*, se pueden relacionar con el ideal filosófico de la *theoría*, de la vida contemplativa, como remedio para la educación, convenientemente matizada y adaptada para la sociedad en general. Ahí, el ocio de bien cobra un protagonismo innegable que aparece ya en Platón, para quien es necesario en la comunidad ciudadana. Aunque es sin duda a Aristóteles a quien se debe un tratamiento más sistemático y una relevancia más notable del tema, al que confiere un indiscutido prestigio cuando postula el surgimiento de la filosofía y la ciencia como resultado del tiempo libre por parte de una clase dirigente con sus necesidades básicas cubiertas y que se da a las matemáticas y otras «ciencias no orientadas a lo necesario» (*Met.* l. 981 b). La idea es proporcionar a una clase, al menos, de ciudadanos, que

descuella ante los demás por los avances en el sistema educativo —o, aunque esta noción sea controvertida hoy, por su «liberación de las ciencias de lo necesario», es decir, una vez cubiertas sus necesidades para la subsistencia— un saber más puro, humanístico o de pura especulación científica, que mire a la vida contemplativa (*bios theoretikós*) separadamente de la vida práctica (*bios praktikós*). Es claro que, además de los matices educativos, en el trasfondo de la cuestión se encuentra el debate de cómo «vivir bien» (*eu zen*) de toda la filosofía moral griega, el de los llamados «géneros de vida».

En Platón, volviendo a unir a ambos pensadores, el gobierno del filósofo en la ciudad justa encuentra su fundamento precisamente en el hecho de que este está siempre lejos de los asuntos mundanos, los negocios ajenos a su *theoría*, pues debe estar con la mirada tendiendo al mundo de las ideas. En la ciudad perfecta tal vez no hará falta esa huida del filósofo de lo que le rodea, pues se podrá vivir filosóficamente al cumplir cada parte de la sociedad su función y estar la sociedad general educada en la virtud. Ambos filósofos ponen un especial énfasis en la función educativa del Estado y en el cultivo de la música y las artes para educar a los ciudadanos desde la infancia a la vejez, en una ambivalencia entre juego, ocio y educación. Solo que existen las obvias discrepancias entre ambos filósofos, por ejemplo, en cuanto a los gustos literarios y artísticos y el papel de los diversos géneros en las artes financiadas por el Estado. Es claro que a Aristóteles la tragedia le parecía útil, lo cual era un error para Platón, por su relación con

la malograda experiencia democrática ateniense, por lo que este acababa favoreciendo la lírica coral.

5. A modo de conclusión

En suma, como hemos visto, tanto Platón como Aristóteles se centran en la necesidad de educar a los jóvenes que habrán de ser ciudadanos en un sistema de valores que dé cohesión a toda la ciudad. Con ello enlazan con las pretensiones de los diversos sistemas políticos que vio la civilización griega, tanto desde las épocas arcaica y clásica, con los modelos contrapuestos de Atenas y Esparta, hasta las épocas helenística y romana, con sus ciudades que adoptan el modelo de la *polis* helénica, dotadas de gimnasios, escuelas y palestras a lo largo de todo el Oriente helenístico y, posteriormente, de los rincones más insospechados del Imperio Romano oriental. La *paideia* helénica trataba de inculcar unos valores al conjunto de la población, siempre desde la más tierna edad, en la convicción de que solo se logra la perfección de la comunidad política cuando hay una concordia (*homonoiá*) en el sentido etimológico, es decir, una manera de sentir y pensar similar, adquirida desde la infancia. Nos interesan los casos de Platón y Aristóteles por situarse después de una conmoción colectiva como la crisis de Atenas tras la guerra. Platón pone en boca de Sócrates todo un programa pedagógico que se desarrolla en la ciudad, en el marco de la sociedad, pues «los campos y los árboles no me van a enseñar nada: solo la gente de la ciudad lo hará» (*Fedro* 230c). Para Aristóteles, no hay felicidad en la vida humana fuera de la *polis*, en cuyo marco político y educativo se alcanza la

completa perfección y que tenemos que desarrollar desde las virtudes individuales hasta la mejor comunidad política posible.

Finalmente, cabría preguntarse cuáles son las grandes lecciones de los filósofos de la educación del pasado griego, después de la crisis tan sonada de la democracia ateniense y de un sistema educativo fragmentado y orientado a lo necesario. No hay que recordar aquí el énfasis de la educación sofística en todo el siglo de oro de Atenas por el triunfo rápido y fácil en la asamblea política y en la judicial. Las artes de la retórica, malentendidas, derivaron en la situación que tanto criticó Platón por boca de Sócrates en sus célebres debates con los sofistas Protágoras, Gorgias, Calicles y Polo en diálogos como *Protágoras*, *Gorgias* o la *República*, entre otros. El relativismo y el interés por el corto plazo, solamente por *lo necesario* y una educación centrada en los que tenían medios para proporcionársela, hizo a los filósofos de las escuelas del siglo IV a. C., en torno a la Academia y el Liceo, plantearse la perentoria necesidad de que el Estado se hiciera cargo de un sistema educativo común. Pero eso no significa que hubiera de ser un sistema uniforme. En las diversas etapas y disciplinas que plantean los autores que hemos tratado para la reforma educativa se ve una gradación clara. Hay clasificaciones de materias —no separación, por cierto, de letras y ciencias, como falsamente se hace hoy—, pero no hay una clasificación por razones de economía ni una segregación entre ricos y pobres. El mérito y las capacidades obran su propia selección en ellos.

¿Podemos aprovechar algo hoy de estas antiguas teorías? Quizá cogiendo lo mejor

de cada una podríamos encontrar una lectura actual para tiempos de crisis. De Isócrates podemos recordar la idea de que la verdadera patria es la cultura. De Aristóteles, la superación de la escisión entre pobreza y riqueza, el favorecer un término medio, que también es una clase media, y una educación uniforme como médula espinal o la columna vertebral de un Estado moderado y con un compromiso entre las clases sociales. De Platón acaso también la superación de la discriminación a la mujer y la idea de formación permanente en todas las edades del ser humano que necesitan etapas de desarrollo educativo. Hoy día, más allá de cuestiones de género, edad, clase social o económica y procedencia geográfica, una adecuada lectura de esos filósofos puede traer reflexiones muy de actualidad en momentos de crisis como el que vivimos. Por eso, la lectura de nuestros clásicos está siempre recomendada, huyendo ciertamente de los anacronismos que pretenden hacer una corrección desde parámetros actuales, que sería imposible encontrar en una ciudad-Estado como Atenas o cualquier otra del mundo griego. Y pienso en la esclavitud, la cuestión de la extranjería y la ciudadanía, o en la cuestión de la participación de la mujer en la vida pública. Pero si utilizamos estos textos emblemáticos como un primer laboratorio conceptual, sus obras nos abrirán un amplio panorama de estudio y debate para la pedagogía. Platón y Aristóteles son pioneros en tratamientos de las ciencias y las humanidades, como es evidente. Pero también, más allá de lo que dicen los manuales clásicos de historia de la educación que se han citado, pueden ser maestros de pedagogía para tiempos convulsos como los

presentes, pues son los pioneros en tratar la cuestión de una reforma educativa para toda la sociedad desde parámetros éticos y de formación de la *areté* individual. Así, por lo menos he querido apuntarlo en estas reflexiones sobre sus pasajes clásicos acerca de la educación del carácter.

Notas

¹ Como es sabido, la voluminosa obra de Popper (1945) está compuesta por dos grandes secciones: la primera centrada en Platón y su influjo —con una crítica aquejada de una literalidad excesiva y una carencia de contexto— y la segunda enfocada en la crítica a Hegel y Marx.

² La **revista española de pedagogía** se publica en español y en inglés. Por este motivo, sigue el criterio, cuando se citan textos ajenos, de acudir a los originales que están escritos en esas lenguas y de poner su traducción oficial, cuando tal texto se haya editado también en el otro idioma. En caso de que no se haya producido esa traducción oficial, el texto citado se ofrecerá a los lectores traducido o por el autor del artículo (señalándose que la traducción es del autor del artículo), o por el traductor jurado contratado por la revista.

³ En un rápido recuento, además de los trabajos de Oswyn Murray, que editó un simposio sobre el simposio (Murray, 1990), los últimos tratamientos de la institución en su contexto iconográfico y cultural, desde el arte sobre cerámica a la filosofía, son los de Lynch 2011, Hobden 2013 o Wecowski 2014.

Referencias bibliográficas

- Altman, W. H. F. (2012). *Plato the Teacher: The crisis of the Republic [Platón el Maestro: la crisis de la República]*. Lexington Books.
- Aristóteles. (1988). *Política* (M. García Valdés, Trad.). Gredos. (Original escrito ca. 350 a. C.).
- Bowen, J. (1976). *Historia de la educación occidental. El mundo antiguo. Oriente Próximo y Mediterráneo. 2000 a. C.- 1054 d. C.* Herder.
- Curren, R. R. (2000). *Aristotle on the necessity of public education [Aristóteles sobre la necesidad de la educación pública]*. Rowman & Littlefield.
- Hernández de la Fuente, D. (2012). La escuela del ocio: tiempo libre y filosofía antigua. *Cuadernos hispanoamericanos*, 747, 77-100.
- Hernández de la Fuente, D. (2013). Der Chor des Dionysos: Religion und Erziehung in Platons Nomoi [El coro de Dioniso: religión y educación en los Nomoi de Platón]. *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte*, 65 (1), 1-17. <https://doi.org/10.1163/15700739-90000034>
- Hobden, F. (2013). *The symposion in ancient Greek society and thought [El simposio en la sociedad y el pensamiento griego antiguo]*. Cambridge University Press.
- Isócrates. (2007). *Discursos* (J. Signes, Trad.). Gredos. (Original escrito ca. 380 a. C.).
- Loshan, Z. (1998). Plato's counsel on education [Los consejos de Platón sobre la educación]. En A. O. Rorty (Ed.), *Philosophers on education: New historical perspectives* (pp. 30-48). Routledge.
- Lynch, K. M. (2011). *The symposium in context: Pottery from a late archaic house near the Athenian agora [El simposio en su contexto: cerámica de una casa arcaica tardía cerca del ágora ateniense]*. American School of Classical Studies at Athens.
- Marrou, H.-I. (1985). *Historia de la educación en la Antigüedad*. Ediciones Akal.
- Murray, O. (1990). *Symptotica: A symposium on the symposion [Symptotica: un simposio sobre el simposio]*. Oxford University Press.
- Pfefferkorn, J. (2021). The three choruses of Plato's Laws and their function in the dialogue: A new approach [Los tres coros de las Leyes de Platón y su función en el diálogo: un nuevo enfoque]. *Phronesis*, 66 (4), 335-365.
- Platón. (1963). *Platonis Opera recognovit brevique adnotatione critica instruxit Ioannes Burnet. Tomus V. Tetrologiam IX Definitiones et Spuria Continens [Minos. Leges. Epinomis. Epistulae. Definitiones. De Iusto. De Virtute. Demodocus. Sisyphus. Eryxias. Axiochus]. Oxonii: E typographeo clarendoniano*. Clarendon. (Original escrito ca. 360 a. C.).
- Platón. (1988). *Diálogos III*. Fedón. Banquete, Fedro (C. García Gual, M. Martínez Hernández, E. Lledó Ínigo, Trans.). Gredos. (Original escrito ca. 370 a. C.).
- Platón. (1988). *Diálogos IV*. República (C. Eggers Lan, Trad.). Gredos. (Original escrito ca. 370 a. C.).
- Popper, K. (1992). *La sociedad abierta y sus enemigos*. Paidós.

- Reeve, C. D. C. (1998). Aristotelian education [Educación aristotélica]. En A. O. Rorty (Ed.), *Philosophers on education: New historical perspectives* (pp. 49-63). Routledge.
- Wecowski, M. (2014). *The rise of the Greek aristocratic banquet [El auge del banquete aristocrático griego]*. Oxford University Press.

Biografía del autor

David Hernández de la Fuente es Catedrático de Filología Griega en la Universidad Complutense de Madrid. Ha sido anteriormente docente e investigador en las universidades de Potsdam, Carlos III

de Madrid y UNED. Autor de diversos ensayos sobre literatura, filosofía y mitología clásica, entre los cuales destacan *El despertar del alma: Dioniso y Ariadna, mito y misterio* (2017) y *El hilo de oro: los clásicos en el laberinto actual* (2021), y de numerosos artículos y capítulos de libros de su especialidad. Ha recibido diversas distinciones a su trayectoria, como el Burgen Scholarship Award o el Premio Acción Cívica en defensa de las Humanidades.



<https://orcid.org/0000-0003-0960-7717>