



Educación XX1

ISSN: 1139-613X

educacionxx1@edu.uned.es

Universidad Nacional de Educación a

Distancia

España

Penalva Buitrago, José  
El maestro como mediador axiológico en el pensamiento de Platón  
Educación XX1, vol. 8, 2005, pp. 201-214  
Universidad Nacional de Educación a Distancia  
Madrid, España

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=70600809>

- ▶ Cómo citar el artículo
- ▶ Número completo
- ▶ Más información del artículo
- ▶ Página de la revista en [redalyc.org](http://redalyc.org)

redalyc.org

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal  
Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

## **RESUMEN**

Este artículo se propone restituir la figura de Sócrates a su real contexto educativo, según nos presenta Platón. La idea central es que el maestro es mediador axiológico en el proceso de enseñanza. El autor desarrolla esta idea en tres partes: 1) la identidad de Sócrates; 2) proceso de enseñanza y "relación" con el maestro; y 3) el problema del modelo de hombre a imitar. En definitiva, se muestra que para Platón la forma existencial del maestro es la realidad clave en el proceso de enseñanza y plantea que la condición primera de la verdadera enseñanza empieza en la persona del maestro.

## **ABSTRACT**

This paper seeks to restore Socrates to the true educational context in which Plato presents him. The core idea is the teacher as axiological mediator in the educational process. The author develops the idea along these three lines: 1) the identity of Socrates; 2) the teaching process and the "relationship" with the teacher; 3) the problem of the model of man to imitate. In short, it is shown that for Plato, the existential form of the teacher is the key of the teaching process, and the paper sets out that the first condition for true teaching begins with the figure of the teacher.

## INTRODUCCIÓN

Este artículo se propone restituir la figura de Sócrates a su real contexto educativo, según nos presenta Platón, más allá de las tres lecturas más frecuentes hoy en día (lectura escolástica, moralista y política). La idea central es que, para Platón, el maestro es mediador axiológico en el proceso de enseñanza. El autor desarrolla esta idea en tres partes. En primer lugar, la educación no es en Sócrates el ejercicio de una “actividad exterior” y secundaria a su persona, sino la *identidad* con la que se concebía y la esencia de su persona. Esta afirmación implica que a) su existencia está volcada en la misión de *la formación de hombres y la construcción de convivencia social*, y que b) se sabe portador de un nuevo modelo de hombre y de un ideal de vida superior.

En segundo término, Platón afronta la cuestión clave de la educación: ¿cómo transformar al hombre desde dentro, para que sea capaz de querer la verdad y el bien? La enseñanza se dirige a toda la existencia humana, más allá de sus estructuras cognitivas y emocionales; la enseñanza busca restituir la salud originaria del alma (que es la justicia), y es, en esencia, una cuestión de “relación” con el maestro (pedagogía del diálogo y de la amistad). Y, por último, Platón presenta a Sócrates como modelo de hombre (“hombre justo”) a imitar (ejemplo). Esto implica que la forma existencial del maestro es la realidad clave en el proceso de enseñanza y plantea que la condición primera de la verdadera enseñanza empieza en la persona del maestro.

### 1. EL ESPÍRITU DE SÓCRATES: PASIÓN POR EDUCAR

Ha sido común a lo largo de la historia de la filosofía considerar que lo esencial de la filosofía de Sócrates (469-399 a.C.) es lo que Aristóteles subrayaba: el racionalismo ético, el método de la ironía y la mayéutica. El Sócrates, pues, que se ha resaltado ha sido el “Sócrates racional”, el filósofo preocupado de las cuestiones teóricas del saber. Esto ha sido así hasta que W. Jaeger, en su *Paideia*, señalara como característica principal la personalidad de Sócrates. Desde entonces ha predominado la imagen del “Sócrates carismático” y el filósofo preocupado en las cuestiones prácticas del saber. De modo que, frente al tradicional “Sócrates teórico”, se ha tendido a resaltar la “práctica moral de Sócrates”: se muestra a un Sócrates “ejemplo de moralidad” ante las cuestiones políticas; lo sustantivo es su opción por la conciencia y la defensa de la “moralidad pura” ante el poder mundial.

Si la “interpretación teórica” estrecha el cerco de las preocupaciones de Sócrates a lo metodológico y a lo trascendente, aun por muy válidas que sean estas cuestiones, la “interpretación práctica” lo circunscribe al marco de la “filosofía política”, aun por muy necesaria que sea esta dimensión. La primera presenta a un Sócrates dedicado a la contemplación, la segunda a un Sócrates preocupado por la vida política, defendiendo el “puro deber” de conciencia frente al poder. Ambas interpretaciones son parciales en la medida en que no terminan de ver a Sócrates en su real contexto, que es el que propone Platón: la educación.

Platón presenta a un Sócrates en un contexto que no es el de la sola teoría ni el de la mera práctica<sup>1</sup>. Ambas dimensiones, teoría y praxis, se encuentran englobadas en otra: *la formación de hombres y la construcción de convivencia social*. La educación es, pues, el horizonte desde el que adquiere sentido la persona de Sócrates. Para Platón, toda la vida de Sócrates está consagrada a un deber superior: la formación. Todo, teoría y práctica, está focalizado a este fin. Para Platón, Sócrates es “maestro”. Pero “maestro”, aplicado a Sócrates, no significa la ejercitación de una “actividad exterior” y secundaria a su persona, sino la *identidad* con la que Sócrates se concebía y la *esencia* de su persona. Para Platón, Sócrates es maestro.

Desde el inicio, Platón nos presenta a un Sócrates *consagrado a la formación*. Vive desde la conciencia de ser un servidor del alma, un cultivador de lo más sagrado que hay en el hombre. Llega incluso a interpretar su misión educadora como “servicio de Dios”<sup>2</sup>. Esta es, según Platón, la intencionalidad última de la vida de Sócrates, y, por tanto, la clave de su *ejemplaridad*. Su filosofía y su opción moral encuentran sentido desde el contexto de la formación.

## 2. LA VIDA COMO CAMINO, FORMACIÓN, SUPERACIÓN

En los primeros diálogos, Platón hace hincapié en el aspecto *metódico* del proceder de Sócrates<sup>3</sup>. Pero no es una preocupación abstracta a favor del puro método, sino una lucha por encontrar el *mejor camino para la formación*. En estos “diálogos socráticos” nos adentra ya Platón en la entraña de la educación. Platón busca en ellos qué es conocer, porque no existe verdadera educación sin saber qué es “conocimiento verdadero”. Investiga el camino que el conocimiento recorre en el alma del hombre. Y se sirve para ello de la *forma literaria del diálogo*<sup>4</sup>. Ninguno de estos diálogos termina con una definición de la esencia de la virtud de la valentía, de la prudencia, etc. Este modo de proceder, caracterizado por el interrogante, no lleva al fracaso o al desaliento en la investigación, sino a la actitud de seguir escarbando en el mismo problema. Resalta la *tensión del espíritu* en su búsqueda de la verdad, y el *interrogante* y la *ignorancia* como la actitud del hombre que se mantiene en esa búsqueda, que todo lo cuestiona para reasumirlo todo. El propio Sócrates dice repetidamente en estos diálogos que es necesario volver más tarde sobre el mismo problema. El proceso de formación es lento y difícil. En *La República* lo compara con un “forjarse en oro”; describe el camino de la formación como un largo rodeo, como un camino de elevación: de la cueva a la cima<sup>5</sup>.

El camino es la condición existencial del hombre, en continuo proceso de formación<sup>6</sup>. El método de la pregunta y la respuesta (mayéutica) no consiste sólo en estimular (= motivar, en sentido psicológico) al alumno para que le acompañe en “lo que” dice, sino también, y sobre todo, en descubrir que el camino de la verdad es lento y difícil, y se va alcanzando poco a poco, tras muchos esfuerzos, hasta que consigamos poner en cuestión todas las premisas que hasta entonces admitíamos como evidentes. Es un proceso para poner en cuestión las premisas sobre la propia existencia<sup>7</sup>. Utilizando la imagen de la gimnasia, que tanto gusta a Platón -y que al pare-

cer debió emplear Sócrates, si tenemos en cuenta que fue en el gimnasio donde desarrolló buena parte de su enseñanza-, diríamos que Sócrates insiste en una condición imprescindible para ser hombre: la vida como un entrenamiento continuo (formación), como un ir luchando por alcanzar una meta más alta<sup>8</sup>.

Pero Platón no expone un “método filosófico” abstracto y desencarnado. La “tensión del espíritu” como camino (método) para llegar al conocimiento verdadero, está encarnada en Sócrates. Para Platón, Sócrates es el “guardián” de las almas, o el “cuidador” de la salud del alma<sup>9</sup>. Durante toda su vida, con su ejemplo y con el arte de su palabra, Sócrates ha tratado de *incitar* al hombre a su superación, ha tratado de *espolear* el pensamiento, de *despertar* las potencias dormidas en el alma. Esto es lo mismo que decir que Sócrates ha vuelto al hombre sobre sí mismo. Ha tratado de crear la conciencia de que “nosotros somos nuestro principal problema”, de que nosotros debemos recorrer, por nuestra cuenta, ese *camino* de ascensión que conduce a nuestra superación. Esta es la misión a la que ha consagrado Sócrates toda su vida<sup>10</sup>. Lo que indica que la educación consiste en transmitir, de corazón a corazón, el fuego de la tensión. Esto fue lo que ha debido de haber descubierto Platón en su juventud; debe ser esto lo que vio en Sócrates, después de haber seguido las enseñanzas de Crátilo (partidario de Heráclito). Sócrates, para Platón, es un *acontecimiento educativo*, es *pasión por la formación de hombres*.

### **3. LA FORMACIÓN COMO ELEVACIÓN**

Hemos visto que en sus primeros diálogos -los diálogos socráticos- empieza Platón a trazar los rasgos esenciales de la preocupación de Sócrates. La personalidad de Sócrates se manifiesta fundamentalmente a través de su influjo sobre otros (educación) y su órgano es la palabra hablada (diálogo). El proceso educativo es una *lucha* constante o una *tensión* en la que está en juego el destino de la persona (formación, como un entrenamiento continuo para la puesta “en forma” de nuestro ser). Esta imagen, que aparece en sus primeros diálogos apuntada, será desarrollada en las obras posteriores. En *La República*, obra cumbre de su reflexión sobre la educación, ahonda en otra dimensión de la educación que resulta sustancial. Sócrates no es ya sólo un maestro que exhorta para que el hombre se vuelva hacia la preocupación por su propia formación (“Cúidate de ti mismo”), sino que también, y, ante todo, se sabe a sí mismo como *portador de un ideal de vida superior* (concentrada en la búsqueda de la idea del Bien).

Todos los problemas que no han quedado resueltos en los diálogos anteriores, porque, como hemos dicho, la intención es resaltar la tensión del espíritu en su búsqueda de la verdad, adquieren sentido desde *La República*<sup>11</sup>. Platón hace converger en este diálogo todas las miradas que anteriormente han quedado “anhelando”, “buscando”, “en camino hacia”. La tensión presente en todos los diálogos anteriores -en la búsqueda del modo mejor de vida- se focaliza ahora en un centro: el problema de la justicia o, lo que es lo mismo, el problema de la construcción del “hombre justo”<sup>12</sup>. Este es para Platón, en esencia, el problema de la filosofía y, por tanto, de

la construcción del “hombre filosófico”. Ahora el problema de la educación se presenta en su aspecto esencial. Toda la educación, para Platón, depende de lo siguiente: ¿cómo enseñar la justicia? ¿cómo es posible hacer “hombres justos”? Y la filosofía es el “saber” que lo hace posible; la filosofía es, para Platón, la “energía” humana máxima, que hace posible la transformación-elevación del hombre.

¿De qué modo la filosofía es el saber que posibilita al hombre su transformación? La filosofía, para Platón, es el saber que nos introduce en las realidades superiores. Pero, como es normal en el proceder de Platón, no lo expone a través de un análisis sistemático, sino de un diálogo. Diálogo que deja ver el contexto educativo. A lo largo del diálogo va construyendo los elementos esenciales de la educación: el maestro y la relación con sus alumnos. En definitiva, Platón diseña el “maestro ideal” y los “alumnos ideales”. En *La República* Platón pone en boca de sus hermanos, Glaucon y Adimanto<sup>13</sup>, la petición de que Sócrates haga el elogio a la justicia, que equivale a la petición de que revele cómo llegar a ser un “hombre justo”. Glaucon (apasionado) y Adimanto (serio y silencioso) son representantes de la juventud que quieren transformar el estado, y que siguen el camino de la filosofía de mano de Sócrates. Aquí estos jóvenes dirigen la mirada a Sócrates para que les adentre en ese conocimiento. Sócrates, dirigiéndose a estos alumnos, utiliza expresamente la llamada a su seguimiento:

*“Sígueme -dice Sócrates- y repara si te conduzco bien”. (R 475c).*

La forma literaria empleada, el diálogo, va desentrañando el contenido. Es en esa ida y venida de preguntas y respuestas, donde se va “guiando” al alumno. Sócrates, como maestro, responde a las preguntas de los jóvenes. Pero es el propio Sócrates el que indica la dirección de la discusión<sup>14</sup>. En la pregunta no sólo se pone en juego los “saberes” adquiridos, sino las “convicciones”. Por eso, Sócrates está atento a la respuesta del alumno, que dice a la afirmación de Sócrates: “así es”. Va confirmado los pasos que él ha dado. Sócrates no se queda en el nivel de los contenidos cognitivos del aprendizaje sino que busca llegar al rincón del alma donde residen las convicciones, porque son éstas las que mueven al hombre, las que lo transforman.

Platón no concibe el proceso educativo como aplicación de unas reglas técnicas axiológicamente neutras, ni como un proceder meramente teórico o conceptual. Para transformar a los hombres se necesita poner en juego todas sus “potencias”, que no son sólo las facultades intelectuales, sino también las inconscientes, y las “irracionales” -si por tales entendemos las que nacen del deseo y del substrato corporal del hombre-. La pedagogía necesita “incitar”, “conmover” al hombre desde sus adentros. Por eso recurre al lenguaje artístico, para crear modelos, figuras capaces de mover la voluntad humana, y hacer querer, imitar el bien, lo justo, lo bello. De hecho, en *La República*, presenta al “verdadero educador” como un artista.

*“Pero si el pueblo llega a penetrarse una vez de la verdad de lo que decimos de él, ése irritará contra los filósofos y rehusará creer con nosotros que un*

*Estado no puede ser dichoso, a menos que el plan del mismo sea trazado por estos artistas según el modelo divino, que constantemente tienen a la vista?" (R 500d-e).*

Además de la descripción del “tipo de maestro ideal” (Sócrates), a lo largo de *La República* Platón también dibuja las figuras de Glaucón y Adimanto como prototipos de hombres aptos para recorrer el camino de vida que propone Sócrates. No todo camino es válido para el conocimiento. Existe un camino (método) adecuado en el conocimiento filosófico. Para Platón, se necesitan unas “disposiciones básicas” como condición imprescindible, y son las que dibuja en sus dos hermanos. Conscientemente hace referencia a las buenas “dotes naturales” de Glaucón y Adimanto<sup>15</sup>: la capacidad de memoria<sup>16</sup>; estar tocados por lo divino, como gracia sobreañadida al proceso natural de formación, que libra al hombre filosófico de los peligros de la sociedad<sup>17</sup>. En definitiva, todas estas dotes se resumen en una: el hombre apto para la filosofía es el *hombre experto en materia de amor... a la sabiduría*<sup>18</sup>. El filósofo es experto en amor a la sabiduría. Es decir, la “disposición natural” (hoy diríamos “disposición básica”) del alumno es (debe ser), fundamentalmente, *la actitud de búsqueda*:

*“el que tiene buena disposición para todas las ciencias con un ardor igual, que desearía abrazarlas todas y que tiene un deseo insaciable de aprender, ¿no merece el nombre de filósofo?” (R 475c).*

Estas capacidades son presentadas por Platón como condiciones básicas para alcanzar el “ideal supremo” de vida. Y, al atribuirlas a Adimanto y Glaucón, los considera como alumnos ideales. Con ello define Platón aquello en que consiste la entraña de la enseñanza. *Enseñar* consiste básicamente en esculpir en el alma del joven un temperamento filosófico. No puede haber verdadera enseñanza si ésta no se cimenta en el *amor a la sabiduría, pasión por saber, necesidad de búsqueda de la verdad*.

En resumen, el quicio fundamental de la formación reside en lo siguiente: darnos forma a partir de un “modelo superior”. La enseñanza es un proceso de elevación, de ir tomando forma según “lo superior”. Pero, ¿de qué modo la formación consiste en elevación? Para Platón sólo hay “elevación” si el maestro es capaz de llegar a las convicciones del joven (más allá de sus estructuras cognitivas y emotivas) y lograr despertar en su alma la semilla del amor a la sabiduría. Sin esto no es posible que el hombre busque, por sí mismo, su mejoramiento, su formación, su elevación. Si el problema central de la enseñanza se basa en cómo hacer que el hombre sea capaz de “querer el bien” por sí mismo, al margen de las consecuencias, entonces la raíz primera en que consiste la enseñanza reside en transmitir el amor a la sabiduría. El amor a la sabiduría (filo-sofía) es la condición imprescindible para que se produzca “verdadero aprendizaje”, es decir, formación-elevación.

Desde el inicio de su actividad Sócrates considera su misión educadora como un constante “incitar” (como un tábano molesto) para buscar la verdad, para que el

hombre pase del reino de las sombras (vivir dormidos) al reino de la luz (vivir despiertos)<sup>19</sup>. En el *Banquete*, amplia Platón la imagen de aquello en que consiste la educación: *despertar*. Focaliza ahora la acción sobre el alma del joven alumno, describiendo lo que allí sucede cuando entra en relación con el maestro. Comienza el diálogo con la intención de hacer un “elogio” del amor, y termina con el “elogio” a Sócrates. En la escena final irrumpen en tropel unos compañeros borrachos, con Alcibiades a la cabeza, aclamando a Sócrates como el *maestro del eros*<sup>20</sup>. Alcibiades es el representante de lo que realmente quería Sócrates: el alumno que quería trabajar en la construcción del estado, pero construyendo el “estado dentro de sí mismo”. Pero prefirió antes el poder que la verdad<sup>21</sup>. No obstante, Alcibiades reconoce el efecto que las palabras del maestro causan en el alma del alumno:

*“Pues bien: yo he sido picado por algo que causa todavía más dolor, y ello en la parte más sensible al dolor de aquellas en las que uno puede ser picado: el corazón o el alma, o como se debe llamar eso. Ahí he recibido la herida y el mordisco de los discursos filosóficos, que son más crueles que una víbora, cuando se apoderan de un alma joven no exenta de dotes naturales y la obligan a hacer o decir cualquier cosa”. (Banq 218a).*

En *La República* parece pensar Sócrates en él cuando habla de los temperamentos filosóficos dotados para llegar a lo más alto, y corrompidos luego por el ambiente<sup>22</sup>. En definitiva, Platón interpreta el efecto del ejemplo existencial de Sócrates como una *picadura* en el alma, como un *despertar* la conciencia, como una llamada a la vuelta hacia sí mismo para preocuparnos por los valores superiores de la vida.

#### 4. SÓCRATES COMO EJEMPLO DE “HOMBRE JUSTO”

Platón ahonda todavía más en la persona de Sócrates-maestro. La persona de Sócrates -que, no olvidemos, consiste en ser maestro- no queda abarcada en su totalidad por su acción exhortativa para que el hombre se concentre en el mejoramiento de su vida, ni por su sabiduría en torno al ideal de vida superior. Para Platón, Sócrates mismo, en persona, encarna el mejor *ejemplo* de formación, de “hombre justo” y “hombre filosófico”, de hombre vuelto a la búsqueda del ideal de vida superior. Sócrates es la “idea-forma” de lo humano, la verdadera “medida” de lo humano, el que ha dado la “talla” de lo verdaderamente humano<sup>23</sup>. Dice en la *Carta VII*:

*“A un amigo muy querido mío, el viejo Sócrates, de quien podría afirmar sin reparos que era el más justo de los hombres de su tiempo, le enviaron [en un complot tramado por algunos poderosos del gobierno de los Treinta tiranos] junto con otros más, a prender a un ciudadano y a conducirle por la fuerza para condenarlo a muerte. La finalidad de esto era implicar a Sócrates, por las buenas o por las malas, en una acción injusta. Él, por supuesto, no obedeció y prefirió exponerse a sufrir los peores castigos antes que hacerse cómplice de algo inicuo”. (Carta VII, 324e-325a).*

En *La República* es patente esta cuestión en la relación de Sócrates con Adimanto y Glaucon. A lo largo del diálogo se ve la inquietud de estos jóvenes por el problema de la justicia. Platón ha hecho que sean ellos los representantes de la juventud griega que buscan los más altos valores verdaderos de su pueblo; son ellos los que piden la “verdadera interpretación” del espíritu griego. No les es suficiente la enseñanza de los *antiguos educadores*, porque tras sus “frases ideales” se esconde una actitud personal inauténtica<sup>24</sup>. Por eso piden que sea Sócrates el que les aporte la prueba convincente para poder querer la justicia en sí y por sí, al margen de su utilidad social. Estos jóvenes se dirigen precisamente a Sócrates porque han tenido que ver en su teoría educativa “algo más”. Tras esto se observa que Platón ha intuido que en Sócrates está la interpretación correcta al espíritu griego. Ha visto su independencia de espíritu respecto de sus tendencias interiores, así como respecto de los poderes exteriores, de las luchas de partidos y de la búsqueda del interés. Ha visto en él, en definitiva, esa “querencia de justicia”, hasta el punto de dar la vida por “la justicia”. Ha visto que la persona de Sócrates refulgía *la belleza del bien*<sup>25</sup>.

Pero lo importante del asunto no es quedarse en la justicia de Sócrates como un acontecimiento exterior a la realidad humana. La ejemplaridad moral de Sócrates no es descrita por Platón como una especie de veneración, como si Sócrates fuera un ídolo a quien adorar. La ejemplaridad moral está en función de la *educación*. Y es que, para Platón, la realidad de Sócrates ha penetrado de tal manera en la naturaleza humana que ya no es posible entender al hombre sin el “acontecimiento Sócrates”. Sócrates es la *idea-forma* del alma, la imagen más certera del “hombre justo”. Ha visto en Sócrates que la justicia es algo inherente al alma, una especie de salud espiritual y el contacto con Sócrates y todo lo que representa es la posibilidad de encontrar la salud del hombre y de fortalecerla. Este es el sentido educativo del *ejemplo* (mimesis). La realidad de Sócrates tiene una función *mimética* y, por tanto, educativa. Sócrates representa una vía de acceso a la realidad superior.

El significado moral de Sócrates ha sido situado en el contexto educativo. No obstante, se presenta una dificultad. Sócrates es un acontecimiento individual. ¿De qué modo nosotros, a través de él (de su ejemplo), podemos acceder a los valores superiores? Es decir, ¿cómo es posible transmitir esa verdad al hombre? Para responder a estas cuestiones ha diseñado Platón sus escritos. El diálogo de Sócrates con sus interlocutores ha ido ascendiendo poco a poco desde las primeras obras hasta *La República*, y en esta obra también ha ido lentamente conduciendo el alma de sus interlocutores hasta un punto máximo, hasta revelar sus *convicciones más profundas*, el secreto de la formación.

Ahora bien, las palabras de Sócrates, ya que son revelación de las convicciones más íntimas, no las puede decir sino en un contexto íntimo, en un círculo de amistad. Y no sólo porque hay confianza, como condición imprescindible, sino también, y sobre todo, porque sólo a ese nivel hay comunicación de tú a tú, comunicación del fondo de lo que el alma anhela. De este modo, la *pedagogía del diálogo* se identifica en Platón con la *pedagogía de la amistad*, como subrayarán posteriormente Plutarco, San Agustín, Montaigne, Rousseau, o Giner de los Ríos. El diálogo

sólo puede darse en un contexto de amistad. En última instancia, Sócrates responde al requerimiento de sus alumnos por el sentido de la vida apelando a *su propia convicción*, confesando lo más profundo de su alma, revelando su opción vital radical:

*“cuanto más profunda es mi convicción en este sentido, tanto más embarazado me veo sobre el partido que debo tomar. Por una parte, no sé cómo defender los intereses de la justicia. Esto es superior a mis fuerzas. (...) Por otra parte, hacer traición a la causa de la justicia y sufrir que se la ataque delante de mí sin defenderla mientras que me quede un soplo de vida y bastante fuerza para hablar es lo que yo no puedo consentir sin incurrir en un crimen; y así, lo mejor será defenderla hasta donde pueda”.* (R 368b-c).

El proceso de la enseñanza es el proceso de la amistad. Cuando Sócrates va a comunicar una palabra de peso, una convicción, una confesión, o una cuestión de alto calado, introduce su palabra con “mi querido Glaucó”, “mi querido Adimanto”, “mi querido amigo”. Así, cuando Sócrates revela por fin que el objetivo último del conocimiento es la idea del Bien, que es el objeto de conocimiento más sublime, y que todas las virtudes adquieran sentido desde ese conocimiento<sup>26</sup>, llama a Adimanto: “mi querido amigo”<sup>27</sup>. Sólo en este contexto de diálogo se puede dar respuesta real a la inquietud existencial básica. Platón sabe que el “motor” o el secreto último -de este movimiento de elevación en que consiste la educación- reside, en última instancia, en: “querer el bien”. El hombre justo es un hombre “ajustado” a un modelo superior, y su justicia consiste en un “ajustamiento” a ese ideal; y todo este proceso se juega en la posibilidad que tiene el hombre de “querer el bien”, de *querer ser un hombre justo*, de querer la justicia por sí misma, al margen de los beneficios o perjuicios sociales. Pero la justicia no es un ideal áspero y sin rostro, sino que tiene una referencia personal: Sócrates. El contacto íntimo con su persona enciende en el interior del alma esa necesidad de ser hombre justo.

Por tanto, la educación se concibe como un drama, en el que está en juego la forma de la libertad, y que tiene como “mediador” la figura del maestro. Esa tensión está presente en toda su obra mediante la “forma literaria” del *diálogo*. La educación no es cuestión de técnicas pedagógicas o de saberes cognitivos. De hecho Sócrates critica a los sofistas porque sus saberes son técnicos y utilitarios, y no forman personas, porque no buscan la verdad. La formación de hombres es una cuestión de “relación”, y, por tanto, reclama la pedagogía del diálogo. Y ésta, a su vez, implica que es la forma existencial del maestro la realidad más importante; lo que se comunica es fundamentalmente lo que se vive. Por tanto, la primera condición de la verdadera enseñanza es *la preocupación por la propia formación del maestro*. Toda la educación se juega, en última instancia, en la *realidad del maestro*. El *ejemplo* es “herramienta pedagógica” clave. Aunque la finalidad de la enseñanza es formar hombres libres, no puede haber enseñanza si no hay *un verdadero maestro*. Por mucho que se proclame que los alumnos tienen el derecho de aprender, el derecho en sí no hace educación. La educación la construye el maestro, y primeramente en su misma realidad personal.

Que el maestro sea la realidad pedagógica más importante no significa que todo en la educación gire en torno él. Ni todo en torno al maestro ni todo en torno al alumno. En la educación, para Platón, todo gira en torno a los verdaderos valores, a la verdadera forma de vida, es decir, a las *ideas*. La condición previa y necesaria para que exista transformación del hombre en “más hombres” es que exista un *modelo superior* (ideas) en virtud del cual configurar la vida. La filosofía es la forma de conocimiento que busca la *idea*. Por tanto, el maestro está referido, en última instancia, a la búsqueda de estos valores. Así, en *La República*, el modelo de maestro para Adimanto y Glaucon es Sócrates. Pero hay un paso más. Sócrates, cuando habla, cuando propone su palabra, no la sustenta en sí mismo, en su persona, sino que su persona (que es maestro) remite, a su vez, al conocimiento de la idea del Bien. Todo el drama del diálogo está concentrado en la búsqueda de la idea del Bien.

Este mismo orden de cosas se expresa en forma mítica en el *Banquete* mediante el discurso de Diotima, la mujer de Mantinea<sup>28</sup>. La conversación es llevada a un “remoto pasado”. Aquí Sócrates, de ser un “maestro” director de almas, pasa a ser un “alumno dirigido”. Nos encontramos con la imagen de un “Maestro superior”. La enseñanza que Sócrates revela aquí no es un mero “conocimiento objetivo y conceptual”, sino una *confesión personal*. Y, en consecuencia, no puede comunicarlo más que a sus amigos (alumnos). La “forma” de la “confesión” de Sócrates, como mito, hace referencia al carácter de ese conocimiento que trata de revelar. Como es una “vivencia”, sólo puede “aconsejar”. Es un saber que únicamente se puede transmitir “de corazón a corazón”. Lo que Sócrates comunica a sus alumnos es una *visión personalmente vivida*. Entramos aquí en la ascensión del alumno, de la mano del maestro, a la cima del saber. Es a esta cima a la que van dirigidas todas las miradas, todos los esfuerzos de la formación.

*“Intenta seguirme si eres capaz -dice Diotima a Sócrates-. Es menester, si se quiere ir por el recto camino hacia esa meta, comenzar desde la juventud a dirigirse hacia los cuerpos bellos (...). (Banq 210a).*

Dirigir la mirada a la “belleza”. He ahí el sustento de la existencia en Sócrates<sup>29</sup>. Por eso dice, en otro lugar, de este sagrado impulso:

*“Un hermoso y divino impulso, no te quepa duda, te lanza hacia estos argumentos. Profundiza en ti mismo y ejercítate lo más posible en todo eso que parece no servir para nada y que por el vulgo es considerado como charlatanería. Hazlo así mientras todavía eres joven, pues de otro modo la verdad se te escapará de las manos”. (Parménides, 135-136).*

## 5. EL SÓCRATES DE PLATÓN

En sus escritos, Platón mismo está haciendo una confesión (o un elogio): Sócrates es *el* maestro, el hombre cuyo ejemplo existencial y cuya palabra le ha introducido en el camino de la sabiduría<sup>30</sup>. Y el modo de proceder de Platón en sus escritos arroja luz sobre el camino mismo del pensamiento. No sólo cada diálogo en

particular dice algo sobre la educación, sino que el conjunto de sus obras tiene una “intención educativa”. Progresa, poco a poco, descubriendo la realidad de Sócrates-maestro. Y es que Platón ha descubierto “ya” a Sócrates, pero esa realidad va dando de sí y germinando poco a poco. El conocimiento de las realidades personales no sucede de una vez, sino mediante un proceso. Y, dada la relación que el pensamiento tiene con las vivencias, Platón va descubriendo a Sócrates en la medida en que va él mismo viviendo sus experiencias e integrándolas con lo que su maestro le enseñó. Sólo se comprende a una persona en la medida en que va viviendo situaciones similares. Pero las va viviendo no en solitario, sino con la compañía interior de la palabra y del mismo ejemplo personal de Sócrates.

La idea rectora de los diálogos de Platón es presentar a Sócrates como *modelo* de maestro. Los diálogos de Platón son, en realidad, un “despliegue” de esta idea básica. En sus diálogos subyace la intención de fondo de enfocar, desde distintas perspectivas y a distintos niveles, la profundidad de la palabra y la acción del *Sócrates maestro*. Así, por ejemplo, en *La República* dibuja, utilizando la imagen de la escultura y la pintura, el “modelo de maestro” como creador de almas. El *Menón* describe la naturaleza peculiar del “saber” que le es propio. En el *Fedón* Sócrates es presentado bajo la figura del *cisne apolíneo del espíritu*<sup>31</sup>, con los trazos de la concentración del alma en su genuina actividad interior<sup>32</sup>. En cambio, en el *Banquete* esa misma figura es dibujada en el aspecto del *espíritu dionisiaco*; se hace un “elogio” a Sócrates, utilizando la imagen de la música, como expresa el propio Alcibíades en su elogio final; es como si esta obra fuera una melodía, integrada por distintas voces, de modo que cada discurso supera al anterior, culminando en el discurso de Sócrates.

La obra cumbre de la educación en Platón es *La República*. Su obra gira en torno al problema de la educación. Ha sido un inspirador de propuestas utópicas a lo largo de la historia. Pero si ha quedado como referente de la historia ha sido porque se enfrenta a esta cuestión radicalmente, es decir, no desde el problema del “poder”, sino desde el problema de la “formación”. Platón hace recaer todo el peso de este edificio educativo sobre un quicio: una persona, Sócrates. Articula su pensamiento sobre la educación buscando, fundamentalmente, qué lugar ocupa el *maestro* o *educador* en ese todo que es la educación. Para él, la persona misma de Sócrates es *mediadora* en el proceso de conocimiento. Es el mismo Sócrates el que pone en juego todas las potencias espirituales del alumno, de cara a su transformación. Es decir, Sócrates:

- 1) Es maestro, porque es el que guía, con sus preguntas y respuestas, al alumno. Además, llama a sus alumnos al *seguimiento*.
- 2) Es mediador porque su palabra, su compañía, o, en otros términos, su confesión y amistad, les introduce en ese orden del saber. No es posible introducirse “espontáneamente”. El hombre necesita “conducción”, “mediación”, y el maestro juega un papel esencial en ese proceso.
- 3) El propio ejemplo vital de Sócrates es el que mueve al alumno hacia el conocimiento de la dialéctica. Un ejemplo que es “explicación”, “compañía”, “amistad”.

## NOTAS

- 1.- La referencia bibliográfica más utilizada: Guthrie, W.K.C. (1975, 1978). *A History of Greek Philosophy*, IV y V, Cambridge. Revisión bibliográfica: Brisson, L. (1977). Platón 1958-1975. Lustrum, 20, 5-304. Brisson, L. (1983). Platón 1975-1980. Lustrum, 25. Mackirahan, R.D. (1978). Platon and Socrates. A Comprehensive bibliography. New York / Londres. Comentario crítico a la investigación: Skemp, J.B. (1976). *Platón*. Oxford. Oxford Classical Dictionary. Oxford: Oxford University Press, 1997 (3<sup>a</sup> ed.). Los clásicos análisis de las obras y del pensamiento de Platón: Grube, G.M.A. (1984). El pensamiento de Platón. Madrid: Gredos. Crombie, I.M. (1970). Análisis de las doctrinas de Platón. 2 vols., Madrid. Châtelet F. (1967). El pensamiento de Platón. Barcelona. Eggers Lan, C. (1974). Introducción histórica al estudio de Platón. Buenos Aires. Puede verse también: Tovar, A. (1997). Un libro sobre Platón. Madrid. Lledó, E. (1984). La memoria del Logos. Madrid: Taurus. Lledó, E. (1981). Introducción a Platón, en Diálogos, I, Madrid: Gredos. Son interpretaciones relevantes, entre otras, las de Hegel, Schleiermacher, Grote, Gonitz, Campbell, Lutoslawsky, Wilamowitz, Jaeger, Crombie. Los textos más utilizados en historia de la educación: Jaeger, W. (2000). *Paideia: los ideales de la cultura griega*. Madrid: FCE (trad.: J. Xirau -libros I y II-, y W. Roces -libros III y IV-; título original: *Paideia. Die Formung des griechischen Menschen*, 1933). Moreau, J. (1999). Platón y la educación, en Château (Dir.) Los grandes pedagogos. México: FCE. Marrou, H.-I. (1971). Historia de la educación en la antigüedad. Madrid: Akal. Galino, M.A. (1960). Historia de la educación, I. Madrid: Gredos. Este trabajo se centra especialmente en la obra de Platón: *La República* (Madrid, Espasa-Calpe, 1997; trad.: Patricio de Azcárate); citó como "R". Las citas de las restantes obras de Platón están tomados de la edición de Gredos (Madrid, 1981 y sigs.).
- 2.- Cf. *Apología* 30a.
- 3.- Estos primeros diálogos se denominan "diálogos socráticos", obras escritas probablemente después de la muerte de Sócrates. Se caracterizan por dejar ver la estructura del diálogo tal y como lo realizaba Sócrates.
- 4.- El "diálogo socrático", como obra literaria, tiene su origen en un hecho histórico: Sócrates enseñaba en forma de preguntas y respuestas. Se puede decir que la forma literaria del diálogo está a medio camino entre la poesía y la filosofía. No queremos decir con ello que en sus primeras obras Platón sea más poeta que filósofo, ni que prime más la forma que el contenido. En rigor debemos decir que Platón afirma la superioridad del saber filosófico. No obstante, la superioridad de la ciencia filosófica no implica que se conciba la educación desde la primacía de los "conceptos". Al decir que el diálogo está a medio camino entre la poesía y la filosofía queremos insistir en que el proceso educativo, tal y como lo concibe Platón, no es puramente conceptual. Platón es consciente de que la educación no consiste en una mera transmisión de contenidos. La transmisión debe llegar "al corazón", debe moverlo desde sus entrañas. Esto es lo que se conoce como "educación de la virtud", donde se debe poner en movimiento todas las potencias del hombre, tanto las intelectuales, las emotivas, como las volitivas. Por eso tan importante como los contenidos, es la "forma" educativa. Y la forma educativa de Sócrates es el diálogo.
- 5.- Cf. R 546d-e.
- 6.- Cf. *Protágoras* 335b-c. En *La República* retoma el tema y habla de la dialéctica como una camino que recorre toda la existencia (R 531 y sigs; ver también Carta VII 341c).
- 7.- Cf. García-Baró, M., *De Homero a Sócrates. Invitación a la filosofía*, Salamanca, Sigueme, 2004.
- 8.- Cf. *Cármenes* 154 d-e; *Górgias*, 523e.
- 9.- Los dos textos clásicos de Sócrates como cuidador del alma (exhortación) son: *Apología* 29 d y sigs., y *Protágoras* 313a.
- 10.- Cf. *Apología* 36c.
- 11.- Este es el principio de interpretación de Schleiermacher (fundador de la moderna investigación sobre Platón): "lo primero" (el sentido) se adquiere y es esclarecido por la luz que proyecta "lo último" (la forma más perfecta). *La República* es la cima del diseño educativo de Platón, de modo que este modelo educativo proyecta luz a sus primeras obras.
- 12.- El contexto de la virtud, en Platón, es educativo, y ha dado lugar al término clásico "educación de la virtud". Sería desmedido recoger todas las citas que hacen referencia a este asunto, pues el ideal de la virtud recorre la obra de Platón. Cf. *Apología* 29d; *Laques* 179c sigs; *Cármenes* 161b; *Protágoras* 319b; R 433b.
- 13.- R 367a-b.
- 14.- R 489e.
- 15.- "Quedé agradablemente sorprendido al oír los discursos de Glaucon y de Adimanto. Nunca como en esta ocasión admiré tanto sus dotes naturales". (R 367e).
- 16.- Así en R 474c-d: "Será necesario que recuerdes o te recuerde -pregunta Sócrates a Glaucon- que...". Repetidamente insiste Sócrates a sus alumnos la importancia del recuerdo de los contenidos fundamentales; este recuerdo es importante, ya que dice que una de las características del conocimiento de la dialéctica es la capacidad de memoria.

- 17.- "Porque es preciso que haya en vosotros algo de divino, (...) vuestras costumbres y vuestra conducta me lo prueban bastante" (R 368a-b).
- 18.- "En verdad, Glaucon -dice Sócrates-, propio de cualquier otro y no de ti es lo que acabas de decir, pero un hombre experto como tú en materias de amor (...)" (R 474d). El "filo-sofo" es el amante... de la sabiduría. Por eso, inmediatamente dice Sócrates: "Por lo tanto, diremos del filósofo que ama la sabiduría, no en parte, sino toda y por entero". (R 475b). También la amistad se sustenta en Platón en este tipo de amor: el amor a la sabiduría (como aborda en su diálogo *Lisis*).
- 19.- Sócrates se considera a sí mismo como "un tábano junto a un caballo grande y noble [la ciudad de Atenas], pero lento por su tamaño, que necesita ser agujoneado. (...) Pero -continúa diciendo de los atenienses-, como quien es despertado cuando está a punto de dormirse, me daís un manotazo y me condenáis a muerte a la ligera, haciendo caso a Ánito, pasareís el resto de vuestras vidas dormidos, a no ser que el dios, preocupado por vosotros, os envíe a otro como yo". *Apología* 30e-31a.
- 20.- Cf. *Banq* 214e y sigs.
- 21.- En este sentido, dice Alcibíades: "me obliga a confesar que yo, (...) me descuido todavía de mí mismo y me entrometo en la política de los atenienses". *Banq* 216a. Cf. *La República*, IX.
- 22.- Cf. R 495b. De hecho, la enumeración de discípulos de Sócrates salvados del ambiente, por el hecho de aislarse y permanecer libres de contagio (R 496b-c) es el preámbulo de su confesión (R 496c-e).
- 23.- *La República* se desarrolla como un elogio de la justicia (ideal de vida más alto), y concluye con el elogio de Sócrates (tipo de hombre más justo): 1) Se busca el conocimiento de "la naturaleza y el origen de la justicia" (R 358e); qué efectos producen en el alma. 2) Glaucon llama *hacer un elogio de la justicia* a dar las razones de por qué el hombre debe querer el bien. 3) Además, Glaucon espera el elogio de Sócrates. 4) Si *La República* es un elogio a la justicia, y dado que la justicia queda representada paradigmáticamente en persona de Sócrates, *La República* es un *elogio de Sócrates*.
- 24.- Cf. R 363a-e.
- 25.- La belleza es la manifestación de lo divino y supremo que hay en el hombre. Como manifestación divina adquiere el significado de gloria. Cf. *Banquete* 211e.
- 26.- Cf. R 505a.
- 27.- R 505b.
- 28.- *Banq* 201d y siguientes.
- 29.- En *La República*, Sócrates conduce a sus amigos alumnos hacia "esa meta" con mucha dificultad, después de muchos esfuerzos. E insiste en que se trata de una "verdad superior". Es más, dice que no puede expresarlo intelectualmente: no puede hablar del padre. Por eso se sirve de un ejemplo: el hijo. Es ahí cuando empieza la exposición del quicio de su pensamiento: la Idea Modélica del Bien, y del Sol.
- 30.- Por eso, lo que hace Platón en *La República* es dejar que Sócrates "se diga". De hecho, *La República* es un diálogo que está narrado por boca de Sócrates.
- 31.- Cf. *Fedón* 85b.
- 32.- Cf. *Fedón* 67c, 83a.

## PALABRAS CLAVE

Profesor como mediador axiológico. Antropología de la educación. Teoría de la enseñanza. Filosofía de la educación.

## KEY WORDS

Theacher as axiological mediator. Educational anthropology. Philosophy of Education.

## PERFIL ACADÉMICO DEL AUTOR

Doctor en Filosofía. Profesor del Dpto. de Teoría e Historia de la Educación de la Universidad de Murcia. Premio Nacional de Doctorado en Filosofía por la tesis: *La identidad del educador. Referentes de identidad constitutivos de la profesión educativa*. Su línea de investigación se sitúa en el campo de la Filosofía de la Educación, buscando los “núcleos fundamentales” o “ejes de sentido” que constituyen la identidad del educador: 1) función del educador en el proceso de enseñanza; 2) el ideal de hombre a transmitir; 3) la profesionalidad del educador; 4) la función pública del educador (educación y sociedad).

Dirección del autor: Universidad de Murcia. Facultad de Educación  
Dpto. T<sup>a</sup> e H<sup>a</sup> de la Educación.  
Campus Universitario de Espinardo.  
Apartado de Correos, 4021.  
30071 Murcia (España)  
E-mail: jpenalva@um.es

Fecha recepción del artículo: 16. mayo. 2005

Fecha aceptación del artículo: 11. julio. 2005