

**Paideia
y Physis**

Gustavo Cataldo

Universidad Metropolitana
de Ciencias de la Educación
Chile

Hace ya mucho tiempo que la palabra “técnica” dejó de señalar, simplemente, la habilidad humana de producir instrumentos o bien, como en la antigüedad, una forma peculiar de saber por la cual el hombre habita el mundo produciendo obras. La técnica, en efecto, no es ya más en su esencia un mero sector de la cultura, sino una disposición frente al mundo que determina desde sus raíces el destino de la modernidad. Dicha disposición frente al mundo se caracteriza básicamente —y sin soslayar su interna ambigüedad— por una voluntad radical e incondicionada de dominio. La esencia incondicional de la técnica moderna, expresa su sesgo totalitario no sólo en la creciente invasión y absorción de esferas de vida hasta entonces indómitas, sino sobre todo en una singular visión y disposición frente al mundo: el mundo no ya como objeto de contemplación o goce estético, sino como exclusivo e ilimitado ámbito de recursos a explotar y de resistencias a vencer. Esta visión del mundo como mera materia disponible para la transformación, expresa la ruptura de límite hasta entonces celosamente guardado: el inviolable límite de la φύσις. La violación de dicho límite se manifiesta, sin embargo, no sólo en la explotación técnica de los recursos naturales, sino también en ámbitos culturales hasta hace poco indemnes. Así la educación, esfera clave y siempre crítica de la cultura, tiende hoy a ser un proceso técnico más y el educando una materia, como otras, indiscriminadamente manipulable.

Frente a tal tecnificación de la educación —tecnificación que recusa, directa o indirectamente, de sus propios fundamentos naturales— comparece hoy Sócrates como un permanente desafío a nuestra cultura. La concepción paidéutica de Sócrates se verifica en un contexto del todo preciso: el contexto paidéutico del “arte mayéutico” —literalmente, el “arte del alumbramiento”—. La mayéutica socrática encuentra su exposición más acabada en el diálogo *Teetetos*¹. Recordamos sus aspectos

¹ Platón, *Teetetos*, 148 y sigs.

principales. Allí Sócrates se presenta como hijo de una renombrada y hábil partera, Fenareta. Su arte, declara Sócrates, es del todo semejante al de su madre. Las semejanzas, someramente enunciadas, son las siguientes:

1. Las parteras reconocen a las mujeres encinta mejor que otras. De modo análogo Sócrates es capaz de reconocer a aquel que está dispuesto para el alumbramiento intelectual.
2. Las parteras, por medio de encantamientos o brebajes, pueden estimular los esfuerzos de parto, suavizarlos, facilitar el alumbramiento o, en fin, favorecer el aborto cuando resulte un feto prematuro. De modo análogo Sócrates cumple, respecto del alumbramiento espiritual, una función auxiliar o, en su defecto, abortiva.
3. Sócrates es capaz de reconocer —a semejanza de las parteras— si el pensamiento del joven ha de parir algo fantástico y falso o genuino y verdadero.
4. Por último Sócrates tiene en común con las parteras el ser estéril en sabiduría y ayudar —según el Dios le impone— a parir a otros, pero sin poder jamás parir él.

Frente a tal concepción paidéutica una primera conclusión se impone: la παιδεία socrática posee el carácter de una τέχνη, esto es, una técnica o un arte del alumbramiento. Esta τέχνη, sin embargo, reviste rasgos del todo singulares. A este respecto, la metáfora de la mayéutica resulta plenamente ilustrativa. Se trata de una metáfora que tiene su fuente en un arte de alto prestigio en los tiempos de Sócrates: el arte de la medicina. Esta predilección griega por la medicina constituye también en Sócrates un elemento reiterativo. En el *Sofista*², por ejemplo, compara, concretamente, su método dialéctico con el arte del médico: así como los médicos purifican los cuerpos enfermos, análogamente lo hacen los médicos del alma. La παιδεία socrática queda así subsumida en un género de τέχνη similar a la medicina. Procuraremos llevar esta analogía a sus fundamentos. ¿Qué hay de semejante entre la medicina y la mayéutica socrática?

Podrá quizás parecer obvia la semejanza. No obstante, es también obvio que la παιδεία podría haberse analogado a otro género de artes: al arte de edificar o esculpir, por ejemplo. ¿Cuál es la diferencia entre el arte del escultor y el arte del médico? Para entender más plenamente la diferencia entre estas dos clases de arte, refirámonos brevemente a la concepción griega de la medicina, especialmente a la de Hipócrates y su escuela. La medicina hipocrática no era, evidentemente, una medicina interventiva, supletoria de los procesos naturales o bien de reemplazo,

² Platón, *Sofista*, 230 b4.

como hoy sucede, incluso de órganos naturales. La medicina contemporánea es una medicina crecientemente implicada de artificialidad. La medicina griega, en cambio, no es una medicina que intervenga en los cursos naturales, suplante o distorsione sus funciones, antes bien, lejos de prescindir o contrariar la dinámica natural, procura obrar en todo momento siguiendo el curso y el sentido espontáneo de la misma. El supuesto básico de la medicina griega es la realidad de la φύσις y sus respectivos despliegues teleológicos.

La voz griega φύσις, sin embargo, puede dar lugar a ciertas interpretaciones impertinentes. La expresión φύσις puede, sin duda, traducirse por naturaleza, índole, complexión, constitución, etc. No obstante, dichas versiones pueden inducir a engaño, sobre todo si se las interpreta pasivamente. Para evitar dicha interpretación digamos que la palabra φύσις —expresión, por otra parte, cercana a la antigua voz γένεσις— proviene del verbo φύω, nacer, brotar, surgir, crecer. Se trata, pues, de una expresión, cuyo sentido es eminentemente activo: designa el acto de φύναι, el acto de surgir y desarrollarse de algo. Dada tal concepción de la φύσις, ¿qué consecuencias se siguen para la noción griega de medicina? Por lo pronto —y puesto que la φύσις es activa, teleológicamente activa— ello implica no sólo que los cuerpos son capaces de curarse por sí mismos, sino además que toda curación ha de contar necesariamente con su poder activo. *Ars imitatur natura*, tal podría ser la consigna. La τέχνη interpretada, pues, como μίμησης de la φύσις. Pero dicha concepción mimética del arte no implica la mera iteración de las formas naturales, sino más bien el seguir el propio poder generativo de la φύσις y sus respectivos procesos. De ello se sigue que el médico no sólo obra en todo momento respetando la naturaleza del organismo y sus correspondientes procesos teleológicos, sino además que su acción se limita a la de un simple auxiliar para la libre operación de la misma. Se trata, en muchos casos, no sólo de restaurar una isonomía o simetría orgánica perdida, sino también de liberar al organismo de los obstáculos que le impiden por sí mismo recuperar sus equilibrios. En gran medida la medicina griega se asimila a una simple operación catártica. El arte médico es κάθαρσις: purificación, limpieza, liberación del poder inmanente de la φύσις.

Dadas tales condiciones de la medicina, ¿cuál es, pues, la diferencia entre el arte médico y el arte escultórico, por ejemplo? El escultor, como en toda τέχνη, opera sobre una materia (ύλη) o sustrato (ύποκείμενον) de suyo indeterminado. Allí la generación de la escultura depende unívocamente de la introducción determinativa de una idea (είδος) o forma (μορφή) en una materia carente de todo principio activo. Aquí el arte se identifica con “conformación” (*Bildung*), esto es, con una unívoca construcción a partir de una imagen (*Bild*). Pero se trata de “conformación” porque el arte del escultor o el constructor, por

ejemplo, operan sobre una materia en cuya estructura no concurre ningún principio activo para la producción del respectivo efecto. En el mármol o en las piedras no hay ningún principio activo que genere la estructura de la escultura, sino sólo una capacidad puramente pasiva. No hay, dicho de otra forma, en el mármol o en las piedras, ningún principio activo del esculpir. Muy otra cosa sucede con la medicina. La materia sobre la cual se ejerce el arte médico no es una materia enteramente pasiva, sino que el cuerpo del enfermo posee un principio activo de curación. Aquí la naturaleza, en consecuencia, es capaz de producir por sí misma el respectivo efecto, en cambio, en artes tales como el esculpir o el edificar, lo generado es siempre enteramente artificial.

Como consecuencia de esta materia singular sobre la cual obra el médico, es que resultan las peculiares características de su actividad técnica y, consiguientemente, en la medida que pertenecen a un mismo género de artes, del arte paidéutico. La antedicha asimilación entre medicina y παιδεία se encuentra, como hemos dicho, expresamente señalada en el *Sofista*. Allí, respecto de la refutación como instancia paidéutica, se nos dice³: “Los que hacen esta purificación piensan de la misma manera que los médicos del cuerpo que no creen que éste pueda, antes de expulsar el obstáculo que lleva dentro, aprovechar el alimento que se le ofrece. La misma persuasión tienen los médicos del alma, es decir, ésta no puede aprovechar la enseñanza antes de que la refutación, haciendo que el refutado se avergüence, no le haya sacado las opiniones que le impedían aprender y lo presente puro y convencido de saber sólo lo que en verdad sabe y nada más”.

Notemos que en este texto el arte paidéutico asume, análogamente al arte médico, un carácter estrictamente “catártico”. Dicho carácter “catártico” se expresa en que la actividad paidéutica se limita a la sola remoción de un obstáculo que, de modo análogo al cuerpo enfermo, no permite que la φύσις siga su curso y restaure así los equilibrios y posibilidades perdidas. Esta función auxiliar y coadyuvante es precisamente la que está presente en la metáfora de la “mayéutica”. Sócrates declara, de modo similar a su madre partera, ser estéril en sabiduría. Sócrates no enseña nada. Lo que Sócrates procura en sus discípulos no es, formalmente hablando, μάθησις. Es menester, a este respecto, tomar en serio la ironía socrática de la propia ignorancia, pues justamente tiene por función revelar claramente el oficio meramente auxiliar y coadyuvante del maestro. Esta función puramente auxiliar de la παιδεία —patente en la metáfora de la “mayéutica”— implica entender la actividad paidéutica como suponiendo, necesariamente, la operación de la φύσις del discípulo. Más aún, no sólo el maestro cumple una

³ Platón, *Sofista*, 230 c4.

función puramente auxiliar, sino además la causa propia de la educación reside no tanto en el educador, cuanto en la misma φύσις del educando. Toda educación, en este sentido, no puede sino ser auto-educación. El arte paidéutico es una operación que supone la operación del discípulo y, en tal sentido, no es más que co-operación. “No soy sabio —dice Sócrates en el *Teetetos*⁴—, pues, no tengo descubrimientos que mi alma haya dado a luz, sino los que están conmigo parecen al comienzo ignorantes, pero después (...) hacen un progreso admirable (...). Sin embargo, es claro que nada aprendieron de mí, sino que son ellos mismos los que por sí mismos hallaron muchas y bellas cosas que ya poseían”. Conforme a este texto es claro que el discípulo debe considerarse como causa propia y principal de la enseñanza, al tanto que la función del arte paidéutico se reduce a ser una causa meramente segunda y auxiliar de un poder congénito. En definitiva, la realidad que en todo momento está presente en la παιδεία socrática es simplemente ésta: la realidad de la φύσις. Es sobre el respeto y solicitud ante el poder de la φύσις, ante el supuesto inconcuso e inalienable de sus dinanismos teleológicos, que se constituye la concepción paidéutica de Sócrates.

Ahora bien, esta presencia firme y constante de la φύσις en la concepción socrática de la παιδεία, se manifiesta también en el instrumento propio de la misma: el λόγος. El λόγος (pág. 8) es el ὄργανον de la παιδεία socrática. Sin embargo, el λόγος, tal como es entendido por Sócrates, se encuentra transido también de φύσις. ¿Cómo se resuelve esta articulación paidéutica entre λόγος y φύσις? O antes de ello, ¿qué significa exactamente λόγος para Sócrates? Digámoslo sin oblicuidad alguna: λόγος, socráticamente, significa διάλογος. No obstante, quizás hoy para nosotros, como nunca antes, se nos oculte comprender cómo el λόγος, bajo la forma de diálogo, pudo llegar a constituirse originariamente, en una modalidad preeminente de παιδεία. Dicha incompreensión probablemente se funde en dos depreciaciones contemporáneas fundamentales en torno a la palabra. En primer lugar, la depreciación —especialmente crítica en ámbitos académicos— de la palabra oral y, consiguientemente, la preeminencia de la palabra escrita. Nuestra cultura es en gran medida, quiéraselo o no, una “cultura escribaniil”. En segundo lugar, y aun en el caso en que no se deprecie la palabra oral, predominan, no obstante, las modalidades “monológicas” de la misma. Nuestra cultura es por ello también, en gran medida, una “cultura monológica”.

Frente a esta doble depreciación contemporánea —depreciación de la oralidad y sus formas “dialógicas”— comparece Sócrates, sobre el trasfondo histórico, como un permanente reto a nuestra cultura. La

⁴ Platón, *Teetetos*, 150 d2.

παιδεία socrática tiene, en efecto, como principio esta doble preeminencia: preeminencia de la oralidad y preeminencia, dentro de ella, de sus modalidades “dialógicas”. Si hemos, pues, de traducir la expresión λόγος, tal como la entiende Sócrates, dicha traducción deberá ser, simplemente, “habla”. Esta traducción dista mucho de ser inocua. En el área de significaciones que nos interesan, λόγος puede significar muchas cosas: palabra, lenguaje, dicho, proposición, definición, argumento, narración, etc. Si traducimos, por ejemplo, λόγος como palabra o como lenguaje, decimos, en efecto, algo del todo diverso. La expresión λόγος, al menos tal como la entiende Sócrates, no significa “palabra”. No se alude allí, por cierto, a algo así como una “voz”, un “vocablo” o un “término”. Dicha traducción equivaldría a reducir el λόγος a un simple componente estructural del lenguaje. Pero tampoco es pertinente traducir λόγος por “lenguaje”. La expresión lenguaje alude más bien a la estructura lingüística que caracteriza a un pueblo, esto es, propiamente a lo que denominaríamos “idioma”. Cuando afirmamos, por consiguiente, que λόγος significa “habla” —atendiendo, por otra parte, a su radical temático λεγ. presente en el verbo λέγω, ‘decir’— hay ya allí, en tal traducción, una decisión de relevancia filosófica. Ello se hace especialmente patente si atendemos a que las expresiones españolas “habla” y “hablar” contienen —a diferencia de expresiones tales como “palabra” o “lenguaje”— una tesitura, por así decirlo, eminentemente existencial. Esta connotación existencial del λόγος socrático se verifica más aún —a través del prefijo διά, ‘pasar a través de’, ‘atravesar algo de punta a punta’— en la expresión διάλογος, expresión que de suyo mienta movimiento y despliegue.

Estas connotaciones semánticas del λόγος socrático no hacen, sin embargo, sino trazar un camino, esbozar una dirección: camino y dirección que deben apuntar a una fundamentación filosófica. Reiteremos, pues, las preguntas: ¿Qué significa, exactamente, que Sócrates conciba el λόγος como “habla”? ¿cómo se articulan, paidéuticamente, λόγος y φύσις? Sócrates, tal como nos es presentado por Platón, no se nos revela como alguien que escriba —es propiamente “ágrafo”— ni como alguien que haga discursos o piezas retóricas: es simplemente alguien que habla, esto es, que conversa con otros. Esta inserción socrática en la oralidad y sus modalidades “dialógicas”, es precisamente el hecho que manifiesta la atención socrática a la φύσις. Dicho de otra forma, el diálogo, como modalidad singular del λόγος, es la preeminente resolución “física” del mismo. Podríamos afirmar lo siguiente: φύσις y λόγος encuentran su máxima articulación en el diálogo. La razón fundamental de esta estrecha vinculación entre φύσις y διάλογος —de esta modulación “física” del λόγος— es la siguiente: sólo en la palabra oral, sólo, más concretamente, en sus modalidades “dialógicas”, se realiza una estricta atención a la φύσις del otro. La palabra escrita, las

formas “monológicas” del λόγος —el libro, la monografía, el periódico, la conferencia, el discurso— son todas formas del λόγος que, de algún modo, mediatizan y hasta oscurecen, muchas veces, la presencia “física” del otro.

El diálogo, tal como fue practicado por Sócrates, implica, como hemos dicho, un “pasar a través de”, un completo transcurrir o atravesar del λόγος de “parte a parte” (διά). Esta total travesía, este cumplido periplo del habla “dialógica”, se funda en dos momentos estrechamente enlazados: el preguntar y el responder. Pregunta y respuesta representan así en su unidad el enderezo eminentemente “físico” del λόγος. El dialéctico —tal como nos lo señala el *Cratilo*— es precisamente aquel que sabe preguntar y responder. No obstante, la “figura” socrática que se nos presenta en los diálogos platónicos no es la figura del sabio, de aquel que responde o entrega una doctrina, sino sobre todo es la figura de aquel que pregunta. La sabiduría socrática, si la hay, es una sabiduría del todo singular: la sabiduría de aquel que “sabe preguntar”. Sócrates es aquel personaje, tal es la imagen, que vaga por las calles de Atenas interrogando al primero que se le atraviesa. “Mira como este joven —dice Sócrates en el *Menón*⁵— contesta buscando conmigo y cómo consigue encontrar (...) mientras que yo no hago más que interrogarlo, sin enseñarle nada. Observa si alguna vez hallas que le enseñe o le muestro algo en lugar de preguntarle, simplemente, acerca de lo que por sí mismo piensa”. Sócrates, por consiguiente, no sólo privilegia la oralidad y sus modos “dialógicos”, sino además un momento específico del diálogo: la pregunta.

Esta preferencia socrática por la pregunta, sin embargo, no puede sino resultar sorprendente para la mirada contemporánea. En primer lugar, porque se da la tácita convicción de que la Filosofía o el saber, en general, se reducen a una doctrina o a un cuerpo de respuestas sólida y estrechamente enlazadas. Desde tal perspectiva, cuestiones tales como la dirección aporemática o interrogativa de un saber, permanecen naturalmente ocultas. En segundo lugar, resulta también sorprendente en virtud del desentendimiento del preguntar respecto de una cuestión a todas luces fundamental para el saber: la cuestión de la verdad. La pregunta no es, como diría Aristóteles, un λόγος ἀποφαντικός, una palabra mostrativa o enunciativa. De donde se sigue que la pregunta —al no afirmar ni negar nada— no es ni verdadera ni falsa, sino sólo más o menos adecuada. Es probable, con todo, que esta restricción de la palabra a un cuerpo doctrinal o a un sistema proposicional, no sea más que una consecuencia de una concepción “monológica” de la misma. Y ello porque es justamente en el habla “dialógica”, donde la pregunta

⁵ Platón. *Menón*, 84.

adquiere toda su gravitación fundacional. Obviamente, en una asunción “monológica” del λόγος la pregunta carece de objeto y, por lo mismo, de un efectivo sentido. Si consideramos, pues, el carácter no enunciativo de la pregunta, ¿cuál será, entonces, su exacto valor y función?

Señalamos, en primer lugar, algo obvio: el preguntar tiene sentido no sólo en la medida en que es “preguntar algo”, sino sobre todo en la medida en que es “preguntar a alguien”. Pensada enteramente, la pregunta implica siempre un “preguntar algo a alguien”. Es este “alguien” —la presencia, en definitiva, de la φύσις del otro— el componente que gravita y caracteriza esencialmente a la pregunta. La pregunta es una de las más notables resoluciones del habla en la revelación e implicación del otro. Lo propio de la pregunta, en efecto, no es, ciertamente, describir el mundo, afirmar o negar, sino implicar, interpelar, educir la propia operatividad de la φύσις del otro. Fácilmente se comprende, pues, la función esencialmente “paidéutica” de la pregunta. Dicha función “paidéutica” no consiste, propiamente, en informar o instruir, sino en dirigir, esto es, en originar una acción manifiesta en el otro. En este sentido, por ende, aun cuando la pregunta no posea el privilegio de ser un λόγος apofántico, sí tiene, en cambio, el privilegio de constituir una de las más ostensibles resoluciones de la palabra en la afirmación de la φύσις del otro. Bajo este respecto al menos, el preguntar pertenece a la esencia del λόγος tanto o más que el responder mismo. Y pertenece a su esencia de un modo enteramente singular: según el modo en que φύσις y λόγος encuentran, en el preguntar, su más estrecha articulación.

En síntesis, la παιδεία socrática se caracteriza, principalmente, por una permanente atencencia y fidelidad para con la naturaleza del otro. Dicha atencencia hace que la τέχνη “paidéutica” no pueda devenir jamás en una mera técnica de dominio o en artificiosa manipulación, conforme a paradigmas puramente ideales. Nada más lejos del espíritu socrático que una especie de moderna “ingeniería del alma”. Al contrario, el “arte paidéutico” es expresión humilde y recatada de una sumisión fundamental: sumisión a los requerimientos, autonomía y despliegue propios de la φύσις. Así debiéramos decir: el maestro, respetuoso guía del brote de la φύσις.