

SUÑOL, V. Y MIRANDA, L. R. (EDS.). (2020). *LA EDUCACIÓN EN LA FILOSOFÍA ANTIGUA. ÉTICA, RETÓRICA Y ARTE EN LA FORMACIÓN DEL CIUDADANO*. MIÑO Y DÁVILA

Claudia Marisa Seggiaro¹
Universidad de Buenos Aires, CONICET, Argentina.

Recibido: 21 de diciembre de 2022. Aprobado: 10 de enero de 2023.

El libro es una compilación de diversos trabajos, editados por Viviana Suñol y Raquel Miranda. El objetivo del texto es reivindicar los estudios sobre el pensamiento antiguo en lengua hispana. Por tal motivo, reúne trabajos de diferentes especialistas de Latinoamérica. El libro tiene once capítulos, precedido por un prólogo de Sinnott y una introducción a cargo de las editoras. Los ejes temáticos elegidos son la ética, la retórica, el arte y la educación. Tal como lo señalan Suñol y Miranda, este último eje, la educación, es de algún modo, transversal, aquel que permite reunificar en un todo las distintas contribuciones de los investigadores intervinientes. La causa de esto es que, “las preguntas sobre como educar al ciudadano y cómo habituar a los niños para que adquieran los valores de la *pólis*” son las cuestiones recurrentes a lo largo de todo el libro (Suñol y Miranda, 2020, p. 26).

Los capítulos fueron ordenados siguiendo dos criterios: el primero y más obvio es el cronológico. Bajo este criterio el libro reúne trabajos que se centran en distintos aspectos del pensamiento de Hesíodo, Platón, Aristóteles, Averroes y los estoicos, así como sus proyecciones contemporáneas, especialmente en relación con estos últimos.

¹ Claudia Seggiaro es licenciada y Doctora en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires. Es Investigadora Adjunta del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET). Es Docente de Historia de la filosofía antigua de la Facultad de Filosofía y Letras- Universidad de Buenos Aires y de Introducción al pensamiento científico Ciclo Básico Común- Universidad de Buenos Aires. Su área de especialización es la filosofía antigua, especialmente, el pensamiento de Aristóteles. Autora de artículos en revistas especializadas en filosofía griega clásica, en su mayoría sobre distintos aspectos de la filosofía aristotélica.

ORCID: 0000-0001-9772-3544 **E-mail:** claudiasegg@gmail.com

El segundo criterio de ordenación es temático. Aunque en rigor el texto no está articulado en partes, las editoras explicitan dos ejes temáticos diferentes. El primero es la función del arte en la filosofía de Platón y Aristóteles y permite reagrupar los capítulos cuatro a seis, aunque creemos que el capítulo tres, a cargo de Spangenberg, está relacionado también con este eje. El segundo de ellos es abordado en los capítulos 8 a 11 y toma a la ética como núcleo de reflexión. Si bien los capítulos uno, dos y siete parecen en cierto punto disruptivos, una lectura atenta muestra cierta asociación con el resto de los trabajos.

En el primer capítulo, “¿Cómo educar a la ‘funesta raza y género de la mujer’ nacida de Pandora? Dispositivo matrimonial y modos subjetivos en Hesíodo”, Cecilia Colombani examina el lugar de la mujer en el discurso de Hesíodo a la luz del binomio de lo mismo y lo otro, que retoma de Foucault. Bajo esta línea de lectura, la mujer, legado de Pandora, es lo otro, “la amenaza en ciernes” que debe extirparse y silenciarse, como un modo de preservar las instituciones y los valores establecidos (Colombani en Suñol y Miranda, 2020, p. 31). De esto modo, Colombani, examina la relación entre mito y *lógos* con el fin de demostrar cómo podemos encontrar en las obras de Hesíodo una prefiguración de temas filosóficos.

A partir de la lectura de *Teogonía y Los trabajos y los días*, Colombani analiza el matrimonio como un mecanismo de disciplinamiento que tiene como objetivo sacar a las jóvenes mujeres de la “opacidad originaria”, sin perder su *status* de “otro” siempre amenazante. Desde esta perspectiva, el matrimonio es visto como la puesta en marcha de los “dispositivos didácticos” y, por este motivo, como un instrumento político- educativo.

En el segundo capítulo: “La concepción platónica de *philosophía* en el *Fedro*”, Angélica Fierro intenta demostrar que Platón poseía una concepción propia y compleja de la filosofía. El capítulo está articulado en dos partes. En la primera, analiza cómo Platón estableció su concepción de *philosophía* en contraposición con las creencias corrientes que la equiparaban con la adquisición de cierta cultura general. Frente a estas creencias, Platón sostenía el “saber del no saber” y, por tal motivo, postulaba la definición de la filosofía como un deseo de sabiduría, que poseía un carácter intermedio entre el saber de los dioses y la ignorancia de los que creen ser sabios sin serlo. En la segunda parte, sistematiza la triple caracterización de la filosofía platónica: 1- aquella que la identifica con la dialéctica; 2- la que tiende a equipararla con la captación de las formas, que es, en definitiva, el resultado natural de la primera caracterización; 3 -la que la asocia con el autoconocimiento o autoexamen, prerequisite para que las dos primeras caracterizaciones sean posibles. Según Fierro, el conocimiento filosófico es posible solo para

aquellos que poseen un equilibrio psíquico óptimo. Desde su perspectiva, esto requiere un autoexamen que tiene un aspecto intersubjetivo, pues el filósofo no solo es aquel que busca el conocimiento de lo que es en sí y por sí, sino el que conduce a otros para que logren el mismo fin. De este modo, sin ser su objetivo central, Fierro inserta perfectamente en su trabajo en el hilo conductor del libro que hace de la ética y la educación el polo de convergencia de todas las contribuciones.

Los capítulos tres a seis pueden ser vistos como un bloque temático cuyo punto de convergencia es la relevancia ético-educativa de las técnicas miméticas en Platón y en Aristóteles. En el capítulo tres, “las dimensiones prácticas de la verdad en la *República* de Platón”, Pilar Spangenberg, analiza los fundamentos ontológicos y epistémicos por los cuales Platón condena ciertos discursos, especialmente los de los poetas, como verdaderas falsedades que deben eliminarse del programa educativo de la *pólis*. paralelamente muestra como Platón reivindica el uso de discursos falsos con idéntica función, siempre y cuando estos inculquen valores rectos y auténticos en las almas de los ciudadanos. Si bien estos discursos pueden no guardar ninguna correspondencia con la realidad que describen, son portavoces de ciertos principios o modelos de la acción, razón por la cual vehiculizan lo que la autora ha de calificar como “el modo práctico de la verdad”. Desde su perspectiva, en el ámbito ético-educativo, lo relevante es la utilidad del discurso y su capacidad de exhibir un paradigma que influya favorablemente sobre las acciones de los hombres. Ahora bien, el criterio de utilidad solo puede ser establecido por aquellos que conocen lo verdaderamente bueno para sí y para la *pólis*, pues solo ellos podrán generar discursos que reflejen auténticos valores y no simples simulacros.

En “Las deudas de Aristóteles con Platón en lo que concierne a la poesía”, Fernando Gazoni, se focaliza en los puntos de concordancia y discrepancias entre Platón y Aristóteles en torno a sus respectivas concepciones de la poética con el objeto de recuperar la deuda de este último con su maestro. Para ello, no elige la noción de *mimesis* por considerarlo un intento destinado al fracaso. Como camino alternativo, examina el vocabulario compartido por ambos pensadores, como, por ejemplo, *múthos*, *lêxis*, *harmonía*, *ruthmós*, *mélos* y *lógos*, demostrando que hay entre ellos similitudes estructurales que difícilmente serían visibles con otro tipo de análisis. Sin embargo, Gazoni encuentra también diferencias metodológicas entre ambos autores: mientras en la *poética* Aristóteles indaga sobre los principios y causas de la técnica mimética y deja para la *Política* el papel que esta tiene en el plan educativo, en la *República* Platón se centra solo en sus implicancias ético-políticas y no aborda la primera cuestión examinada por el Estagirita. No

obstante, considera que ambos pensadores estiman estar haciendo un estudio exhaustivo de la cuestión, lo cual es otro de sus puntos de confluencia.

Este capítulo da el sustrato teórico para los capítulos cinco y seis que se ocupan de la relevancia política de la *mimesis* y las funciones educativas de la música en Aristóteles. En “Entre tragedia y política: *mimesis*, emociones y entendimiento en Aristóteles”, Mariana Castillo Merlo muestra el papel pedagógico que la *mimesis* tiene en relación con el dominio de las emociones y el desarrollo de la capacidad deliberativa, que es central en la formación de los ciudadanos. Castillo Merlo toma como punto de partida el carácter natural que Aristóteles le confiere a la *mimesis* y su función en el aprendizaje (*Poética* 1448b5-17). Si bien reconoce la deficiencia epistémica que tiene el conocimiento resultante de este proceso, subraya la relevancia que este posee para la comprensión de las emociones asociadas con las virtudes. Bajo esta perspectiva, el valor de la *mimesis* trágica no es meramente estético, sino pedagógico, ya que es capaz producir un aprendizaje sobre las acciones de los hombres. La *mimesis* promueve y posibilita el uso de la deliberación, esencial en el ámbito político, y, por lo tanto, central “para la práctica democrática en la *pólis*” (p. 107). Como consecuencia de esto, la *mimesis* es una “forma de aprendizaje que se ajusta al programa educativo que Aristóteles proyecta”. Pese a que la tragedia no figura en el plan educativo de Aristóteles, el tratamiento que Aristóteles realiza de la música en *Política* VIII 7-8 podría darnos, según Castillo Merlo, algunos indicios sobre el papel pedagógico de la primera. Sin embargo, la autora de este capítulo no se centra en esta última cuestión. La importancia educativa de la música será la problemática central del capítulo siguiente, cuya autoría es de Viviana Suñol.

En “Las funciones de la *mousiké* en *Política* VIII. La relevancia de la educación musical en Aristóteles”, Suñol no solo reconstruye las tres funciones de la música en el texto en cuestión: juego, educación y ocio, sino también la compleja problemática de si la *katharsis* debe enumerarse junto a estas funciones o si debe subsumirse bajo alguna de ellas. El capítulo está articulado en cuatro secciones. En las tres primeras, Suñol reconstruye cada una de las funciones arriba señaladas. La función ociosa es calificada como la más relevante en cuanto se vincula con el fin último de la educación: la *eudaimonía* (*Política* 1337b27-27). Dicha función de la *mousiké* refleja, según Suñol, la valorización de las actividades no instrumentales y que, por este motivo, se contraponen a aquellas que solo sirven para alcanzar fines externos. La caracterización de esta función supone los supuestos epistemológicos desarrollados en el capítulo anterior en relación con la tragedia, ya que Suñol admite que el disfrute ocioso de la música permite “discernir lo que es bello de lo que no lo es”. La segunda función, calificada

en la introducción como “educación” y luego como “ética”, es descripta como la habituación en la virtud (*Política* 1339b40). Esta función es posible gracias al poder simpatético de la *mousiké* y, por lo tanto, de la capacidad de las melodías y de los ritmos de reflejar los diferentes caracteres. Su relevancia radica en que por medio de la educación musical es posible lograr el control emocional y alcanzar la moderación que, si bien no permiten por sí sola la consecución de las virtudes, contribuyen a lograr dicho fin. La función lúdica solo es caracterizada como la más elemental, aquella asociada con el descanso del trabajo y, por lo tanto, se la asocia con el estamento social inferior.

En la cuarta y última sesión, Suñol se adentra en el debate sobre la posible relación entre la *kátharsis* y el proyecto educativo del Estagirita. Si bien señala que esta no aparece como una función separada de la *mousiké*, considera que tiene un papel relevante en la formación del carácter. Sin embargo, reconoce que Aristóteles es ambiguo respecto de la importancia pedagógica que posee, razón por la cual enfatiza el carácter problemático de la cuestión.

En el capítulo siete, “Pluralidad metodológica en *Política* I de Aristóteles”, nos adentramos en los procedimientos metodológicos implementados por este pensador en sus escritos ético-políticos. La tesis de su autor, Manuel Berrón, es que en *Política* I Aristóteles no usa solo una estrategia argumentativa, sino que articula tres modos de proceder diferentes: el teórico, el empírico y el dialéctico. El primero de ellos, el teórico, aparece en *Política* I, 2 y I, 3 y consiste en el pasaje de una definición nominal, que establece parcialmente qué es el objeto de estudio, a una definición real, que permite dar cuenta de sus causas y principios. El segundo método, el empírico, es usado claramente por Aristóteles en *Política* I,1 para intentar dilucidar qué es la comunidad. Es por esto por lo que Berrón lo caracteriza como una estrategia complementaria al método teórico, ya que es, en definitiva, su punto de partida. La causa de esto es que, para Aristóteles, el conocimiento debe comenzar por la reconsideración del fenómeno empírico, entendido por esto no solamente los fenómenos perceptuales, sino toda “experiencia vivida” que tenemos como seres humanos (p. 150”).

Con el tercer y último método: el aporético, Berrón se inserta en el debate del valor epistémico de la dialéctica. Pese a que considera que la dialéctica tiene un peso relevante en el proceso cognitivo, el autor no cree que permita por sí mismo el conocimiento de los primeros principios. Como procedimiento metodológico, subraya Berrón, la dialéctica tiene dos aspectos: el refutativo, que consiste en la desacreditación de las tesis adversas o contrarias a las propias, y el empleo de instrumentos dialécticos, como,

por ejemplo, el uso de los *éndoxa*. Para ilustrar esto, Berrón analiza *Política* I, 6, en donde Aristóteles aborda la cuestión de la esclavitud.

Si bien los ejes del libro, ética y educación, no está explícitamente desarrollado en este capítulo, el análisis de un modo de proceder metodológico que no es privativo solo del texto analizado, sino distintivo de muchos de los escritos del Estagirita, ofrece una clave de lectura que es central para comprender muchos de las obras estudiadas en el presente volumen.

En el octavo capítulo, “La sofística como elección de vida”, Gabriela Rossi nos reintroduce en la dimensión ética del pensamiento del Estagirita, desde un enfoque particular: la crítica aristotélica a la sofística. La capacidad de parecer ser sabio sin serlo, valiéndose para ello de argumentos aparentes y falaces, hace que el sofista no solo se diferencie del filósofo, sino que su uso de los procedimientos retóricos y dialécticos no sean legítimo. A esto se debe agregar que el motivo por el cual procede de este modo es solo la búsqueda del lucro. Dicho fin, es para la autora del capítulo, resultado de un deseo deliberado y, por ende, doblemente reprochable, pues no solo es cuestionable su fin, sino los medios que usan para para alcanzarlo.

286

Desde la perspectiva de Rossi, para entender la crítica de Aristóteles se debe tener presente la distinción entre retórica y retórica sofística realizada por este pensador. La retórica pese a ser moralmente neutra, es auxiliar de la política y, por ende, es central en la vida cívica de los ciudadanos. Ahora bien, esta dimensión política la hace objeto de una valoración que responde a criterios éticos-morales. Es esto último lo que pone a la retórica sofística en el centro del debate y la transforma en un modo de operar controvertido. Si el sofista al valerse de la retórica no busca persuadir sobre lo justo y bueno para la *pólis*, sino que, en su beneficio personal, solo intenta convencer sobre lo aparentemente bueno y justo, queda claro que su censura no se debe simplemente al mal uso de las destrezas argumentativas o de una técnica, sino al valor ético-político de sus intenciones.

En el capítulo noveno, “¿Puede la *Ética Eudemia* ayudarnos a entender el tratado pseudo aristotélico *Sobre las virtudes y los vicios?*”, Liliana Carolina Sánchez Castro retoma la línea argumentativa de los dos capítulos precedentes, pues se ocupa de cuestiones metodológicas en un texto de carácter ético, con el fin de dilucidar cuestiones de igual tenor. Si bien se trata de un texto pseudo- aristotélico, la autora no se ocupa de las problemáticas asociadas con la autoría, sino de reconstruir los posibles motivos que inspiraron su redacción, examinando los procedimientos metodológicos implementados en él. La falta de un pasaje epistemológico hace que no pueda centrar su análisis solo en esta obra, por tal motivo toma como punto

de partida el examen de los procedimientos argumentativos desarrollados en *Ética Eudemia*, más específicamente, del método diairético utilizado en él.

A partir de este análisis, Sánchez Castro intentará mostrar que en *Sobre las virtudes y los vicios* su autor emplea este mismo método para mostrar las causas de la virtud y el vicio. El análisis de ciertas cláusulas, como, por ejemplo, “ἐστὶ + περὶ + genitivo” le permiten encontrar en este opúsculo el mismo esquema conceptual que el utilizado para dar cuenta de las virtudes en la *Ética Eudemia*. Más allá de las diferencias que hay entre los dos textos respecto al tratamiento del placer y del dolor, la presencia en ambos de tesis indiscutiblemente aristotélicas y el uso de un *modus operandi* similar hacen que *Sobre las virtudes y los vicios* sea una obra que posee relevancia filosófica. Como consecuencia de esto, permite al lector enriquecer su comprensión de las concepciones éticas en la Antigüedad, en general, y del pensamiento del Estagirita, en particular.

En el capítulo décimo, “Averroes y la transformación de la *Retórica* de Aristóteles” analiza las proyecciones de la retórica de Aristóteles en Averroes, cuestión que no ha merecido el interés de los estudiosos, pese a la importancia que este texto, junto con la poética, han tenido en la cultura islámica. Desde la perspectiva del autor del capítulo, Luis Xavier López-Farjeat, sin dejar de catalogarlo como un texto lógico, la tradición islámica consideraba a la *Retórica* como un libro que tenía gran relevancia en el ámbito político y, por ende, en la educación. Por este motivo, López-Farjeat subraya que, si bien Averroes toma cierta distancia respecto al libro del Estagirita, esto obedece al intento de adaptar el texto originario al contexto islámico.

Al igual que Aristóteles, Averroes marca el parentesco entre retórica y dialéctica, considerándola una técnica transversal respecto de todo tipo de conocimiento. Según López-Farjeat, Averroes retoma de Aristóteles la tesis según la cual, mientras no se puede interpelar con argumentos filosóficos a cualquier tipo de auditorio, la retórica es especialmente útil para persuadir a cualquier persona, pues, a través suyo, se puede adaptar el discurso a su nivel epistémico y a sus características psicológicas. En este sentido, Averroes hereda la concepción aristotélica de la retórica y la extrapola al contexto del islam, demostrando su utilidad para la enseñanza de las creencias religiosas en aquellos casos en que el debate filosófico no es posible. De este modo, se resignifica el papel de esta técnica, tal como lo vimos descrito en el capítulo siete a cargo de Rossi, sin por ello perder su relevancia ético- educativa.

En el último capítulo, “Éticas de la Virtud: objeciones contemporáneas, respuestas antiguas. El estoicismo y la judicialización de la ética”, Rodrigo Sebastián Braicovich se centra en las cinco críticas más importantes que

han recibido este tipo de éticas: 1- su irrelevancia como vía alternativa a las éticas consensualistas y deontológicas; 2- su inaplicabilidad a determinados ámbitos, como, por ejemplo, la filosofía del derecho o las políticas públicas; 3- la incapacidad de ofrecer respuestas convincentes en el terreno de la bioética, la política internacional o las problemáticas de género; 4- su inutilidad para compatibilizar las variables socio-culturales que determinan la acción con la exigencia de realizar un “abordaje universal” del comportamiento humano; 5- el papel preponderante que estas éticas le dan al sujeto en desmedro de la alteridad, que es uno de los ejes importantes de cualquier la reflexión ética.

288

De la perspectiva de Braicovich, estas críticas no aplican a las éticas antiguas, pero, menos aún, a la sostenida por los estoicos, en función de que dichos pensadores no fundamentan sus concepciones en los presupuestos que dichas objeciones suponen. El interés de los estoicos no radica en buscar un criterio universal, sino las condiciones bajo las cuales un individuo se vuelve virtuoso. Por este motivo, estos pensadores tampoco pretendían tener un criterio de aplicabilidad de iguales características. Desde la perspectiva del autor, no se debe perder de vista el carácter psicagógico de este tipo de éticas y, por lo tanto, su función educativa. Si bien la ética estoica parece basarse en la búsqueda del propio bienestar, el fundamento de esto es que “el cuidado de sí es la condición de posibilidad del cuidado del otro” (p. 240). La tesis estoica, según la cual el ejercicio de la virtud no solo redundaba en un beneficio para sí sino para la comunidad, es una prueba de que, si bien está línea de pensamiento no privilegia la alteridad como “eje axiológico”, no por ello debe ser objetada como egocentrista.

La particularidad de este capítulo es que no solo retoma los dos ejes temáticos del libro: educación y ética en el pensamiento antiguo, sino que muestra cómo ciertas concepciones de la Antigüedad siguen dándonos respuestas a cuestiones contemporáneas. Al hacer esto, su autor muestra la vigencia que su estudio tiene.

Si bien muchos de los capítulos del libro a primera vista pueden resultar heterogéneos entre sí, su análisis muestra que cada uno de ellos constituye un enfoque de los distintos modos de entender el proceso educativo y las problemáticas éticas en el pensamiento antiguo. Esto se da incluso en aquellos capítulos en los que impera el análisis sobre los procedimientos metodológicos, pues, aun en estos casos, la intención es explicitar cómo ciertos pensadores, más específicamente Platón, Aristóteles y Averroes, determinan que se debe pensar e indagar en el terreno ético-político.

Referencias bibliográficas

Aristóteles. (2015a). *Política* (G. Livou, Trad.). Prometeo libros.

Aristóteles. (2015b). *Poética* (E. Sinnott, Trad.). Colihue.

Suñol, V. y Miranda, L. R. (Eds.). (2020). *La educación en la filosofía antigua.*

Ética, retórica y arte en la formación del ciudadano. Miño y Dávila.

