

## **Inclusión, exclusión e identidad en educación y filosofía en el Fedro y otros textos de Platón.**

Mauricio Langon

Voy a poner de manifiesto una fuente en que abrevio: un breve texto al final del **Fedro** (Platón, 274b-277), diálogo en el que Sócrates y Fedón, conversan a orillas de un río excluyendo al resto de la humanidad...

### **a.**

El problema que encara ese texto está planteado como “saber si justamente es bueno o malo escribir”. Y presenta una rigurosa argumentación contra el valor filosófico de la escritura, hecha (por escrito) por Platón, mediante el recurso de ponerla en boca de Sócrates. Puede leerse como una apología de la conversación cara a cara como único modo legítimo de filosofar y educar.

Pero, por detrás de este acceso, el texto define las características del “discurso legítimo”, y puede comprenderse como el desafío (aceptado y propuesto por Platón) de lograr intercambios legítimos entre seres humanos mediante formas “no presenciales” de educación, comunicación y diálogo, tales como la escritura, la imagen (275d), la declamación, la música, el canto (278c)... y las tecnologías actuales que permiten vínculos “a distancia”.

Asimismo el texto se deja comprender como una reflexión con profundidad que permite discutir las condiciones de legitimidad del diálogo en todo grupo humano, así como las cuestiones relativas a la inclusión y exclusión de personas en comunidades de comunicación y en cualquier diálogo.

Sócrates argumenta primero -mediante un “mito”-, que la escritura, lejos de volver a los hombres “más sabios y más capaces de recordar”, tendrá por resultado “volver olvidadizas sus almas, porque dejarán de ejercitar su memoria; en efecto, al poner su confianza en lo escrito, se acordarán de las cosas desde afuera y gracias a marcas exteriores, y no desde adentro y gracias a sí mismos”; y darles “una sabiduría aparente, no real; porque (...) se llenarán de conocimientos sin haber sido educados; parecerán buenos para juzgar mil cosas, cuando en realidad la mayor parte del tiempo estarán desprovistos de todo juicio. Y serán insoportables, porque parecerán sabios sin ser sabios”.

Luego la compara con la pintura. “Pienso que lo que hay de terrible en la escritura es, también, que se parece tanto a la pintura. De hecho, los seres que engendra ésta parecen seres vivientes, pero, si se les plantea una pregunta, ¡llenos de dignidad, se callan! Pasa lo mismo con los escritos, se creería que el pensamiento anima lo que dicen, pero, en cuanto se les dirige la palabra para esclarecerse sobre uno de sus dichos, ¡se contentan con significar una cosa única, siempre la misma! Una vez que ha sido escrito, cada discurso circula para cualquier lado, tanto hacia los que comprenden como hacia quienes no tienen nada que ver con él, y no sabe a quiénes debe dirigirse y a quiénes no. Por otra parte, si se levantan contra él voces discordantes y resulta injustamente desdeñado, siempre necesita la asistencia de su padre; por sí solo no es capaz de defenderse ni de ayudarse a sí mismo.”

Y opone al discurso escrito “otro discurso, hermano del anterior, pero legítimo, que supera al otro por la cualidad y potencia de su savia. (...) Es el que, acompañado de saber, se escribe en el alma del que aprende, el que es capaz de defenderse a sí mismo, y que, por

otra parte, sabe hablar y callar cuando corresponde”. Y Fedro agrega: “el discurso del que sabe, discurso vivo y animado, del cual con toda justicia podría decirse que el discurso escrito es un simulacro”.

Sigue una comparación entre el “cultivador inteligente” que, preocupado por que todas sus semillas rindan fruto, las siembra en terreno apropiado y las cuida durante meses hasta que fructifiquen, en vez de cultivarlas artificialmente en macetas que en pocos días den bonitas flores de vida efímera, y “el hombre que posee la ciencia de lo justo, de lo bello y de lo bueno”, que “no va a escribir de esas cosas sobre el agua, con pluma y tinta” para sembrar por diversión discursos impotentes, como otros se divierten emborrachándose. Más bien, toma en serio la tarea de hacer fructificar sus semillas y, “por el uso del arte dialéctica, una vez seleccionada el alma apropiada para ello, planta y siembra discursos acompañados de saber; capaces de ayudarse a sí mismos y a quien lo ha plantado; y que, en vez de ser estériles, tienen en ellos una simiente de la cual, en otros, brotarán otros discursos, de modo de procurar siempre, imperecederamente, el mismo efecto y de realizar así en el que así actúa, el mayor grado de felicidad que sea posible a un hombre”. A quien así actúa conviene llamarlo: “un amigo de la sabiduría; un filósofo”.

(Puede ser bueno leer esas pocas páginas de Platón...)

b.

Platón somete a crítica a fondo a mitos y escritos, para que *cierto uso* de los mismos pueda insertarse en el *movimiento* infinito del diálogo humano. Y abre una perspectiva democrática (no se dirige a “almas adecuadas” o considera adecuada toda “alma”) y racional (argumentativo) para su uso filosófico y educativo

Platón no pone el mito en boca de Sócrates en un discurso público dirigido a cualquiera, sino en una conversación “privada”, mano a mano, con un discípulo selecto. Al comentario de Fedro respecto a que Sócrates creó un hermoso cuento y no una rigurosa argumentación filosófica (“¿Qué facilidad tienes, Sócrates, para componer cuentos egipcios o de cualquier otra región que quieras!”), contesta Sócrates con violenta ironía contraponiendo la presunta « ingenuidad » de los antiguos, que estaban dispuestos a «escuchar a un árbol o a una piedra con tal que dijeran la verdad » a la supuesta “sabiduría” de « ustedes, los jóvenes »: «Para tí lo que importa sobre todo es saber quién habla y cuál es su país: ¿no te resulta suficiente examinar si las cosas son así o de otro modo! ». Es decir: se trata de sopesar argumentos para determinar la cuestión en discusión (el valor de la escritura) y no quién lo dice ni en qué forma.

c.

En lo sustantivo, el rechazo a la escritura atribuido a Sócrates se debe a que:

- a) Destruye la capacidad de construcción de la memoria y, por tanto, de la continuidad de la identidad del sujeto. “*Hace a las almas olvidadizas*” al establecer recuerdos por “*marcas exteriores*”; y no “*desde adentro*”.
- b) Destruye la capacidad de diálogo (y por tanto, de construcción de comunidades humanas, de vida en sociedad). La escritura, como los hombres pintados, *parecen seres vivos, pero si se los interroga, callan solemnemente*. Así, el discurso escrito se sustrae a la crítica pública. Adquiere esa “solemnidad” que desprecia a los demás, se cierra al cambio y niega la historia, al *decir siempre lo mismo*. La escritura destruye la posibilidad de ser interrogado, sometido a crítica, cuestionado. Y con ello la posibilidad de

*interrogar* (capacidad de indagación y de crítica) y la de *responder* (ser capaz de defenderse, dar cuenta de su decir responsablemente).

Se rechaza la escritura porque se ve en ella la destrucción de las condiciones de la constitución de la individualidad (la memoria) y de la sociedad (el diálogo). Los discursos rígidos, esclerosados, inmutables, incapaces de escucha, imposibilitan ambas condiciones de humanización. Por ello resultan *ilegítimos*.

La oposición radical está dada entre el discurso *legítimo* y su *simulacro bastardo*. Se reivindica el nombre de *filósofo*, exclusivamente para el hombre capaz de hacer discursos legítimos, que “dice adiós a los demás discursos”.

Características que el texto atribuye al *discurso legítimo*:

- a. Surge acompañado de saber;
- b. Se escribe, o se planta y siembra en el alma del que aprende; alma apropiada; alma a la que concierne lo justo, lo bello, el bien;
- c. Es capaz de defenderse a sí mismo y a quien lo ha plantado; es vivo y animado; capaz de hablar y de callar, según el interlocutor;
- d. Requiere el uso del arte dialéctico;
- e. No es estéril pues tiene una semilla de la cual, en otros, brotarán otros discursos, hijos suyos legítimos y sus hermanos a la vez, si salieron de otros hombres y otras almas en proporción a lo que valen;
- f. De modo de procurar siempre, imperecederamente, el mismo efecto
- g. Y de realizar en el que lo posee el más alto grado de felicidad que sea posible para un hombre.

El discurso legítimo, entonces, surge desde la sabiduría en construcción de un sujeto que enseña para desarrollar las capacidades de otros sujetos; discurso que se expone en público; que se planta en el *alma adecuada*. Es un discurso que: 1) considera al interlocutor (y busca el bien del mismo); 2) *limita* o cierra el círculo de su publicidad: por sus características no puede ser ilimitado y por tanto, excluye; 3) es *educativo*, procura la construcción y crecimiento del otro; 4) genera en otros la capacidad de producir otros discursos legítimos que entran en diálogo entre sí y hacia afuera, en un movimiento, ahora sí, *ilimitado* y, por tanto, indefinidamente *incluyente*.

No se trata de una “semilla”, que haga brotar en otras “tierras” (es decir, en otros hombres) el *mismo discurso*. Ni tampoco su repetición, su profundización, su desarrollo. El discurso legítimo no genera un movimiento como aquel a que da origen un *axioma* a partir del cual es posible seguir demostrando *teoremas* “imperecederamente”. No, el movimiento que se inicia es radicalmente distinto: genera en *otros* el “brote” de *otros discursos*.

No es de la “semilla”, sino de la *otredad* de “tierras” o “almas” que brotará la *otredad* de los nuevos discursos. Si hay *potencia* en la semilla que el maestro planta, no es la de generar la perpetuación del mismo discurso, sino la de generar la perpetuación del mismo *tipo de movimiento*; un movimiento que consiste en *poner en movimiento al “alma” del discípulo*, desde sí misma, desde la ruptura que produce en su interioridad, para que pueda ejercer su libertad, decir su propio discurso, generador, a su vez, de otros. Este *movimiento filosófico* procura generar una serie perpetua, de discursos *no dependientes, libres*, dialogando unos con otros.

Y es en ese efecto de *dar a otros poder y libertad* –no en el ejercer dominio sobre otros– donde está la mayor felicidad humana.

La escritura, según la argumentación socrática, no sería un discurso legítimo, básicamente, porque no podría dar ese fruto; no podría iniciar o seguir ese movimiento.

d.

Entre las características que distinguí hay, sin embargo, otros puntos incompatibles con la escritura: aquellos que se refieren a la *selección* de los discípulos y a la posibilidad de *diversificarse* según el interlocutor.

Platón, al escribir, nos está diciendo su desacuerdo con considerar esas dos características como exigencias propias del discurso legítimo.

En efecto, lo escrito es esencialmente *público*, no puede ser reservado para un grupo selecto. Aun los escritos íntimos, confidenciales, esotéricos, en clave, no pueden garantizar su secreto y resultan descubiertos, decodificados, publicados. Si se escribe, se escribe para todos. Los presentes y los futuros. Los destinatarios esperados –aquellos del propio tiempo y cultura, quienes quizás estén en mejores condiciones de comprender todas las guiñadas y alusiones crípticas del texto– y aquellos inesperados, impensados y hasta inimaginables – que entenderán otras cosas, posiblemente también inesperadas, impensadas y hasta indeseadas–.

Tanto unos como otros harán su propio *uso* de lo escrito. ¿O acaso el maestro es capaz de reconocer el “alma apropiada” como podría, quizás, un agricultor distinguir la buena tierra de la mala? Y, si ello fuera posible, ¿sería correcto que lo hiciera? ¿No sería acaso pretender *agarrar* el alma del otro, *apropiársela*, dominarla? ¿No será la cuestión del “alma apropiada” (o de la apropiación de almas) un modo de trabar la posibilidad de que surjan realmente “*otros discursos*”, distintos, libres, propios del discípulo, *inapropiados* por y para el maestro? ¿No apunta acaso a eso la comparación con la semilla, de la cual no pueden surgir jamás especies *distintas* a las que se sembró? ¿No será, en cambio, *imposible*, mera ilusión de dominación del futuro, pues tanto el lector como el escucha directo o indirecto interpretará a su modo lo escuchado, le será fiel o infiel, sacará sus propias conclusiones y dirigirá su acción según sus propios criterios?

La comparación con la pintura aclara esto. La escritura y la pintura están *expuestas públicamente* a cualquier mirada, a cualquier interpretación, ante las cuales ambas parecen *impotentes*. No tienen fuerza para garantizar que se preserve la intención, el deseo o la idea del autor. Como sí la tiene (en cierta medida) el discurso oral. Y como sí la pueden tener instituciones aseguradoras de ortodoxias, ya estén basadas en la palabra hablada, en la escritura o en la imagen.

A estas formas de poder renuncia Platón al escribir; a ese tipo de poder, de *institucionalidad*, que consiste en garantizar la inmovilidad y la repetición. Renuncia al poder que produce impotencias.

Al elegir escribir y enseñar, Platón opta por otro tipo de *potencia*, análoga a la de la pintura, la potencia de la *creación*. La creación –en la medida en que realmente sea tal, en la medida en que sepa hablar a otros, en la medida en que sea capaz de conmover a otros– dará origen al movimiento abierto e indomeñable de *otras miradas*, interpretaciones, prácticas, rupturas, *creaciones*. Que no son nunca *creaciones de la nada*, sino siempre *a partir de algo* de lo cual *difieren*. Siempre, digamos, elementos de un *curso*.

Esto no vale sólo para el discurso escrito y la pintura, obviamente también afecta al discurso oral, a la relación “cara a cara”. Las experiencias socrático-platónicas con Alcibíades y Dion (por sólo mencionar dos ejemplos notorios) son suficientemente claras respecto a que no es posible garantizar que se escribe o se planta en *almas a las que concierne lo justo, lo bello, el bien*. Y también esclarecen que eso no constituye su fracaso, sino que es condición de su fecundidad.

Resulta así rechazada la idea de que un discurso no debe dirigirse a quien “no tiene nada que ver” con él, que debe excluir a las “almas sin diversidad”, para las cuales bastaría, en todo caso, un “discurso sin diversidad”. El quid de la cuestión está en la imposibilidad de valorar las almas.

De hecho, Platón, en el **Fedón**, se afirma como “alma apropiada” para continuar la enseñanza socrática, por encima de aquellos que parecen más “apropiados”: quienes acompañaron al Maestro en su muerte.

En conclusión. Ningún discurso puede pretender dirigirse en exclusividad a “almas apropiadas”: más bien son los lectores o los discípulos quienes se “apropian” del “alma” de escritores y maestros y les dan usos que pueden ser o no aquellos a que éstos apuntaban.

Querer lo distinto, la libertad y diferencia del discípulo, renunciar a manipular el futuro de acuerdo a nuestras ideas presentes, no es fácil. No es fácil porque aceptar que en otros broten otros discursos, implica aceptar que éstos puedan tener consecuencias nefastas. Pero es lo que decide Platón al decidir escribir y enseñar. Y es la consecuencia obvia de la insistencia en relativizar el propio saber, en no proclamarse sabio sino *filósofo*.

e.

Platón escribe. No selecciona al lector: golpea o llama a todos, en cualquier tiempo y espacio; genera movimientos impredecibles para el maestro que renuncia o que no puede absolutamente dominarlos. Efectos y consecuencias imprevisibles que son deseables para el maestro que los ignora, porque el verdadero maestro no puede ni debe saber ni juzgar cómo serán usados sus discursos. El cuidado por apropiarse del discípulo implica la infecundidad del maestro.

La escritura sería así tanto o más fecunda, tanto o más liberadora, en la medida en que se libera del temor de ser mal utilizada por otros, en tanto libera la responsabilidad de los otros. Dicho en otros términos: el maestro libera al discípulo y lo pone ante su propio poder y responsabilidad, en el mismo acto en que se libera de seleccionar discípulos. De este modo pasa a ser más fecundo y democrático.

f.

Otro aspecto importante en el texto es su relación con la cuestión de la memoria. No se trata de salvar del olvido lo que pasó, de repetirlo, sino de hacer “recordar” los sucesos, de traerlos de nuevo al corazón, de hacerlos resonar *de vuelta* en nuevas situaciones y contextos, de restituirles su poder conmovedor, movilizador. Platón está proponiendo un modo filosófico de relacionarse con el pasado haciéndolo repercutir en el presente.

El *acto filosófico* platónico está emparentado con el recitado de poemas, con o sin música, con la representación teatral, con los relatos de míticos e históricos, con la enseñanza. No desdeña ninguna forma de comunicación, más bien aspira a *transformarlas* todas. En efecto, si es legítimo y provoca *gozo* (no meramente diversión) *hacer y escuchar discursos*

*filosóficos* (**Banquete**, 173c), si es agradable evocar el *recuerdo de Sócrates* (**Fedón**, 58d), lo es siempre en comunicación con otro(s), en la medida en que discursos y recuerdos resultan capaces de problematizar sucesos actuales, del pasado o fictos y darles impacto presente de modo de generar nuevos discursos legítimos en debate filosófico, lanzados imperecederamente hacia un futuro abierto, movimiento en que consiste la felicidad. (**Fedro**, 276e-277).

No es ajena a esta relación con la memoria al vínculo que tiene Platón con el teatro, ni tampoco a la relación entre comedia y tragedia que esboza el Banquete: se trata de lograr el mismo efecto con cada forma o estilo de comunicación o de cada mezcla de ellas, o de cada creación nueva.

Lo que está en juego no es estrictamente la memoria sino la dimensión temporal, el movimiento, el ritmo que se procura darle que, partiendo de la finitud, procura una forma de superación de la muerte.

Tal vez es el mito de Er (**La República**, 614a-621d) que da la pauta para comprender esto: el alma de Platón eligió *trasmigrar* a otros en su escritura. Es en ésta que hoy dialogamos con Platón.<sup>1</sup> Y es un diálogo *interactivo*: el texto responde a nuestras interpretaciones y nos sigue abriendo otras. Y va constituyendo sujetos comunitarios y una *memoria* en una *tradicición*.

Entendido así, lo escrito no impide el diálogo sino que amplía el ámbito de lo público y la responsabilidad: sigue tirando semillas, sigue invitando al cuestionamiento y sigue dando respuestas a *cualquiera* que lo interroga.

Es posible seguir ejemplarmente este *movimiento liberador de la filosofía*, a través de la articulación no contradictoria de relatos orales, diálogos, monólogos y escrito, en el **Banquete** de Platón.<sup>2</sup> El discurso oral obliga a la reiteración y a la diferencia de las *versiones*. Apolodoro cuenta por segunda vez lo que le contó Aristodemo quien, al menos se lo contó a Fénix que se lo contó a *otro* que se lo contó a Glaucón. Obliga a ubicarse en distintos tiempos (cuando el *hecho primero* ocurrió, cuando se lo relató “antes”, cuando se relata “ahora” el recuerdo del relato que se escuchó). En esos tiempos ocurren otros hechos, donde se da una cierta continuidad (se trata siempre del mismo Banquete), pero lo sustancial es la discontinuidad: la capacidad de cada nuevo relato, en cada nuevo contexto. De algún modo se espera que la *enseñanza* (el *señalar* la relevancia del momento que se recuerda) produzca en quien la recibe aquellos “movimientos de alma” de que habla el Fedón.<sup>3</sup> Y, en el que *enseña*, en el *filósofo* –el que hace o escucha discursos filosóficos, el que evoca “el recuerdo de Sócrates, sea hablando o escuchando a otro”, el que es capaz de generar el efecto imperecedero de los discursos legítimos– produce gozo, agrado y felicidad.

Platón, al escribir, “fija” *una versión* (no la única, no la que repite *textualmente* lo que pasó; suele haber *otras*, quizás más fiables, más apegadas al hecho histórico), pero la verdad no está en atenerse a los hechos, sino en *insertarse en el movimiento liberador de la filosofía estrechamente ligada a su enseñanza*, y en el modo específico de *no seleccionar al lector*. Su versión nos transmite que hay otras; que lo que importa no es el *original* o lo que realmente aconteció, sino que *haga pensar* (a través del relato oral, del escrito, de

---

<sup>1</sup> Esta idea es de Valentín Cricco.

<sup>2</sup> Platón vuelve a utilizar “vueltas” similares en el Parménides, donde Céfalo cuenta lo que ha oído de Antifonte, que, a su vez, la había oído de Pitodoro, discípulo de Zenón presente en la conversación original.

<sup>3</sup> En lo que refiere al Fedón, v. Douailler, S. (2000): La philosophie qui commence, ponencia al I Congreso Brasileiro de Profesores de Filosofía: Desafíos para o ensino de Filosofia no próximo milênio. Piracicaba, 5/XI/2000; y, más abajo, # 17.

comentarios orales o escritos hasta hoy y mucho después) a las generaciones futuras de humanos.

Platón se preocupa de hacer explícito que el relato tiene lagunas, que no es absolutamente “fiel” a los hechos, que es abierto.

Que no podría ni querría remitir de ninguna manera a una situación “original” está particularmente claro en el **Banquete**. En primer lugar, porque lo que se presenta como hecho es, en gran parte o en todo, una ficción. En segundo lugar, porque los testigos presenciales no son testigos de *todo*: Aristodemo se pierde momentos esenciales del inicio y el fin del debate. En tercer lugar, porque el testigo puede no haber captado todo el sentido de lo que relata. En cuarto lugar, porque el relato es indirecto, está hecho por alguien a quien le fue a su vez relatado.

La idoneidad para informar de Apolodoro más que en la certeza en los datos se funda en la convicción de la superioridad del discurso filosófico, en el gozo que le provocan y, posiblemente, en el deseo de –mediante la enseñanza de la filosofía– sacar de su “desgracia” a sus oyentes (ricos mercaderes, “almas inapropiadas” por excelencia).

Cierto que en el **Parménides** (126a-127a) se nos dice que Antifón “tantas veces oyó contar a Pitodoro los argumentos que se los sabe de memoria”. Pero al mismo tiempo, se nos dice: a) que ese aprendizaje se hizo a partir de la escucha de una serie de relatos del testigo, no necesariamente idénticos; b) que pasaron muchos años del suceso; c) que Antifón abandonó la filosofía y se dedicó a los caballos; d) que él “mostro primero cierta aprehensión: se trataba –decía– de un asunto gordo” (relatar lo que había pasado). Además, el relator del diálogo no es Antifón sino Céfalo que lo comienza diciendo: “Según Antifón, Pitodoro contaba que...”. De modo que es lícito interpretar que la afirmación con que se cierra abruptamente ese diálogo, Ἀληθεστατα, (*es la verdad*) incluye también todo el proceso de inexactitudes que abre camino al pensamiento.

El **Banquete** nos muestra que no sólo el discurso escrito no selecciona el alma apropiada: tampoco lo hace –y probablemente tampoco quiere hacerlo– el discurso oral. Incluso, podría decirse que Platón “hace hablar” a Sócrates *para que* Aristodemo y Apolodoro puedan contarlo a otros, *para que* Platón pueda escribirlo. El maestro no *elige* (no puede elegir) a quienes reciben sus palabras, ni las palabras de los *relatos de los relatos*. Como Sócrates no elige a Platón; es éste quien lo elige como maestro y como personaje para poder crear su propio discurso.

Como yo elijo estos textos de Platón para decir lo mío. Son los alumnos que *eligen* a sus maestros.

El lugar de lo *filosófico* (y por tanto, el *amor* y la *felicidad*) no está en el escrito de Platón que cuenta el *relato* en que *dice* que Apolodoro *contó* el *relato* que le hizo Aristodemo de lo que Sócrates *dijo que le dijo* Diotima; ni en ninguna de esas “partes” sino *en mantener imperecederamente el movimiento abierto del filosofar*.

g.

Las cuestiones de inclusión y exclusión, pueden ser vistas desde los textos platónicos que comento, bajo una luz totalmente diferente.

Para el maestro o profesor actual, es una obviedad que no “elige” a sus discípulos. Los “grupos” de estudiantes se organizan aleatoriamente, o siguiendo criterios territoriales o administrativos, de modo que, generalmente, nadie elige a sus alumnos. Ni a sus compañeros o profesores.

La obligatoriedad de la enseñanza profundiza este carácter de composición compulsiva de los grupos de educación formal. Planes, programas, normas reglamentarias, horarios, salones, etc., siguen esa misma lógica impositiva.

Sin embargo las “reformas educativas” suelen partir del supuesto de que la inclusión en la educación formal es algo “bueno” o “necesario” (con relativa o total independencia de su contenido). De ahí que se ocupen fundamentalmente de lograr (de crear las condiciones para y de obligar a) que la mayor cantidad posible de personas sean “incluidas” en la educación formal (que tengan “acceso” a ella, en la jerga habitual) y que permanezcan en la misma el mayor tiempo posible (que no “desertan” ni se “retrasen” y que logren “egresar” con las debidas “acreditaciones”). Por supuesto, como en la práctica no es posible incluir a todos en todos los niveles de educación formal, y como dejar la educación formal es nombrado como “abandono”, “deserción” y “fracaso”, resulta que el sistema en su conjunto es siempre excluyente y justificador de la exclusión en su discurso que pretende ser “incluyente”.

Las "reformas" educativas de hoy, no suelen preocuparse por qué pasa *dentro* del sistema educativo (cuál es su *contenido* en un sentido amplio) y menos de algo así como sembrar en el alma de los estudiantes la capacidad de generar *discursos propios* y la necesidad del diálogo democrático entre los *diferentes*, sino que se conforman con *producir* un *aprendizaje* cuyo resultado arriesga ser muy próximo al descrito por el **Fedro**. Discursos “educativos” que se presentan como *indiscutibles productos de técnicos* (sin alternativa posible, sin discusión pública) constituyen un *paquete* cuyo conjunto sería bastante aproximadamente un *modelo de discurso ilegítimo*. Se sustrae a la crítica, no contesta. Difícilmente quienes sean *capacitados* con tales criterios serán capaces de *crecer*, de desarrollar *desde adentro* su propia subjetividad autónoma, de generar actitudes *críticas*, *creativas* y *responsables*; de convivir en una sociedad humana dialogal.

En ese contexto, una mirada a la cuestión de exclusión-inclusión a partir de los textos de Platón permite comprender que toda comunicación, todo grupo, toda institución humana, necesariamente *excluye*.

La exclusión de otros es imprescindible para que los *ruidos* no hagan imposible la comunicación. Con más razón cuando se procura la autoconstrucción y autodesarrollo de otro, sacudirlo, conmoverlo, “poner en movimiento su alma”.

El modelo del pequeño grupo en diálogo cara a cara, del diálogo socrático, en comunidad de indagación, sigue siendo un buen modelo *educativo*. La necesaria restricción del número de sus participantes, su pequeñez, marca la exclusión de *los demás*, exactamente en el mismo sentido en que cuando leo, el resto de los seres humanos queda excluido de mi lectura.

Por supuesto, no quiero decir que no sea importante que cada vez más personas estén en condiciones de leer o de acceder a la educación formal. Quiero decir que la reflexión platónica apunta a marcar los caminos por donde esa necesaria exclusión se transforma en *ilimitadamente incluyente*, no por el ansia de meter a todos *dentro*, sino por la vía de trabajar sobre las condiciones de legitimidad de toda comunicación de modo que, por sus efectos en otros, genere la *ilimitada apertura* de cada grupo en un proceso liberador imperecedero. Cuando digo “ilimitado” estoy diciendo también que sus destinatarios son *todos* y, por tanto, que la educación no puede ser pensada dentro de los *límites* de un sistema de educación formal.

Por eso se trata de lograr una educación *filosófica*, porque sólo puede tener los mencionados caracteres de legitimidad en la medida en que no se trata de la mera transmisión de saberes adquiridos. Es porque lo que procura es *habilitar la palabra del otro*, que da origen a un movimiento *ilimitado* que *incluye* a todos los diferentes justamente por la *limitación* de cada “discurso”. La *legitimidad* (la democracia) del discurso no radica en que *no excluya* (es materialmente imposible –en la época de Platón y en la nuestra- *un diálogo entre todos*) sino en que sea capaz de generar plurales espacios de diálogo *incluyentes* y siempre *abiertos* a otros.

Así Platón usa la escritura (una técnica hoy ampliable a todas las nuevas tecnologías que permiten la educación a distancia) para ampliar (siempre en forma acotada) el ámbito de lo *público* y de la *responsabilidad*, no sólo en el espacio, sino también en el tiempo, hacia el *futuro*. Así abre una nueva posibilidad de *inclusión*: que hoy podamos entrar en diálogo con sus escritos.

El planteo de Platón mantiene vigencia hoy como la necesidad y el desafío de ir generando espacios de discusión democrática, a través de “discursos legítimos”. En lo *micro* (quizás condición o al menos ensayo de modelos más amplios) es posible ir constituyendo nuestra identidad desde lo que somos en cada pequeño grupo en el que intervenimos. Específicamente, los docentes, en las *escuelas* y en el *aula*.

La práctica docente, debería ser práctica de la *democracia*, de espacios donde se pueda dialogar a partir de *discursos legítimos*. Si bien es cierto que en algunos ámbitos se han desarrollado considerablemente modos educativos dialogales (por ejemplo en la *educación popular* o en actividades en *comunidad de indagación* como se suele hacer en “filosofía para niños”), no es menos cierto que la *práxis* educativa habitual en el ámbito de educación formal dista mucho de acercarse a un modelo dialogal. Incluso es común entre los profesores de muchas disciplinas considerar su tarea como la mera *transmisión* de “contenidos” (generalmente *expuestos* en “clase frontal” o, cuanto mucho, recurriendo a formas más “activas” consideradas sólo como *técnicas* de transmisión de contenidos), sin advertir que la tarea docente es fundamentalmente, siempre, y en todas las disciplinas, *formación de subjetividades* y *constitución de modelos de sociedad*.