



UNIVERSIDAD DE CHILE
Facultad de Filosofía y Humanidades
Departamento de Filosofía

LA FIGURA DE PLATÓN COMO EDUCADOR MORAL

Una aproximación desde el *Protágoras* y la *República*

Tesina para optar al grado de Licenciada en Filosofía

Camila Ignacia Sáez Ibáñez
Profesora guía Pamela Chávez

Santiago de Chile
Junio de 2012

AGRADECIMIENTOS

En primer lugar quisiera agradecer a mi profesora guía Pamela Chávez por su constante dedicación, al profesor Óscar Velásquez por ayudarme a encauzar la investigación cuando estaba perdida, y a Cristián Soto por su cooperación y buena voluntad. No quisiera dejar de mencionar al profesor Arturo Fontaine por el cariño y apoyo durante mis años de estudio, y a mi compañero Nicolás Messina que vivió a la par conmigo este proceso. Por último, quisiera agradecer a Nicolás Espinoza, que me insertó en el mundo de la filosofía.

ÍNDICE

Portada.....	Pág. 1.
Agradecimientos.....	Pág. 2.
Índice.....	Pág. 3.
Resumen.....	Pág. 4.
Introducción.....	Pág. 5.
Capítulo I: Educación y moral en el mundo antiguo: <i>Paideia</i> y <i>areté</i>	Pág. 8.
1.1.- El ideal griego de educación.....	Pág. 9.
1.2.- <i>Areté</i> : El afán educador.....	Pág. 13.
1.3.- En torno al concepto de justicia.....	Pág. 15.
1.4.- Orígenes del sistema político y moral platónico: El pensamiento de Sócrates y el ser interior.....	Pág. 18.
Capítulo II: El anhelo moral de Platón en el <i>Protágoras</i>	Pág. 23.
2.1.- La figura de Platón como educador moral en correlación con su biografía y su obra.....	Pág. 23.
2.2.- Platón y los sofistas frente a la educación de la <i>areté</i>	Pág. 29.
2.3.- El <i>Protágoras</i> y el problema de la educación de la <i>areté</i>	Pág. 32.
Capítulo III: El proyecto educativo de Platón en la <i>República</i>	Pág. 40.
3.1.- La proyección del Estado platónico en aras de la educación.....	Pág. 40.
3.2.- Clasificación de la sociedad y la educación de mujeres y niños.....	Pág. 43.
3.3.- Descripción del Estado y la educación de los mejores.....	Pág. 47.
Conclusiones.....	Pág. 57.
Bibliografía.....	Pág. 62.

RESUMEN

El presente trabajo corresponde a una aproximación descriptiva a la filosofía práctica de Platón, destacándolo como un educador moral. La figura de Platón se distingue por haber fundado el idealismo en el pensamiento filosófico de occidente, sin embargo, como fiel heredero de Sócrates, sostiene su teoría de las ideas en base a los universales socráticos, que responden a un anhelo moral. De esta manera vemos que Platón, si bien formuló entre sus diálogos la teoría de las ideas, lo hizo dentro de un sistema filosófico cuyo eje central corresponde a la ética y la educación. Para ilustrar este planteamiento, el trabajo está dividido en tres partes. El primer capítulo corresponde a una contextualización de la filosofía práctica de Platón dentro de la cosmovisión griega, guiada principalmente por el desglose de los conceptos de *paideia* y *areté*; el segundo capítulo está orientado a hacer hincapié en el afán educador de Platón, que se ve resaltado tanto en la intención de sus textos como en su biografía, y en el tercer capítulo se ofrece una descripción del proyecto educativo que desarrolla Platón en la *República*, ya que los futuros gobernantes del Estado deben recibir una formación rigurosa que apunte hacia el Bien, para luego orientar a los demás hacia lo mejor. Es por esto que resulta conveniente hacer hincapié en que la filosofía platónica no deriva de una concepción netamente ideal, sino que siempre tiene a la vista la problemática práctica de la moral.

A partir del problema que surge a partir de la globalización

INTRODUCCIÓN

La figura de Platón como educador moral corresponde a una aproximación a Platón, haciendo énfasis en una lectura desde su filosofía práctica. Como es sabido, la figura de Platón destaca por haber fundado el idealismo en el pensamiento filosófico de occidente; sin embargo, no debemos olvidar que, como fiel heredero de Sócrates, sostiene su teoría de las ideas en base a los universales socráticos, que responden a un afán moralizante, pues apuntan esencialmente a la justicia, la belleza o el bien. De esta manera vemos que Platón, si bien formuló entre sus diálogos la teoría de las ideas, lo hizo dentro de un sistema filosófico cuyo eje central corresponde a la ética y la educación. Pero la necesidad de hacer esta presentación de Platón es mucho más profunda.

A través de la historia se han visto aplicados un sinnúmero de códigos morales, adaptados a las necesidades de sus comunidades respectivas. Sin embargo, en un mundo cada vez más globalizado y multicultural, preocupado, a su vez, del resguardo de la autonomía de las distintas cosmovisiones, el abismo de las costumbres se estrecha cada vez más, lo que hace imperativa una reflexión ética que apunte a resolver el problema actualmente en boga en la materia, que corresponde a la tensión latente entre universalismo y comunitarismo, superando, a la vez, el aún predominante emotivismo moral. Las corrientes éticas tienden a apuntar entonces a un pluralismo moral, que admita la autonomía de las diferentes culturas. Esto no quiere decir que se abra un margen de alta tolerancia para dar cabida a todas ellas, pues se caería inevitablemente en incongruencias; en cambio, la teoría pretende buscar sus principios comunes, construyendo así una *ética cívica*¹, *ad hoc* para una sociedad democrática contemporánea, proporcionando una base moral común adecuada a la globalización.

Un proyecto moral de tal envergadura sólo puede construirse a través de un giro en la mentalidad común, posible sólo paulatinamente a través de la educación. Una reforma moral educativa es entonces fundamental para la instauración de un nuevo sistema ético, aunque vaya éste conforme a las cambiantes necesidades sociales, pues los preceptos morales están arraigados en el alma de las comunidades permanentemente. Quizás un ejemplo de esto sea el proyecto político de Platón (que corresponde también a su teoría ética), desarrollado en dependencia de una reforma educacional: en Platón,

¹ Me baso en los planteamientos de Adela Cortina, quien define los estatutos de la *ética cívica*.

politeia y *paideia* son inseparables. La latente preocupación de Platón por la moral y el bienestar de la comunidad queda de manifiesto en la *República*, diálogo tardío de Platón en que describe un estado perfecto, su jerarquía social y su constitución política, detallando la educación que deberían recibir sus respectivos miembros. Sin embargo, el pensamiento de Platón se destaca por su teoría de las ideas, aparentemente contradictoria a la imagen de pedagogo y filósofo práctico que pretendemos enmarcar. Por lo tanto, el presente trabajo está dedicado a introducir al lector en una visión más integral de la figura de Platón, ofreciendo la posibilidad de una lectura más rica de sus textos.

Para guiar la investigación, me he centrado directamente en textos de Platón; en el *Protágoras*, que hace referencia al carácter enseñable de la virtud, y en los libros V, VI y VII de la *República*, en donde esboza Platón finalmente su teoría de la educación en el Estado perfecto. También me pareció necesario comenzar el trabajo con la visión de Werner Jaeger acerca de la educación en la Grecia clásica con *Paideia*, quizás el máximo exponente en los estudios de filosofía y educación en el mundo antiguo. Por otra parte, guío también mi estudio a través de la *Ética mínima* y más obras de Adela Cortina y otros autores² que ofrecen una visión general de la ética, los alcances y pretensiones de la disciplina, y su trayectoria histórica. Sirviéndome principalmente de estos textos, intentaré determinar que Platón, más allá del idealismo, es un exponente de la filosofía práctica y un *educador moral*. De esta manera, la pretensión de este trabajo es destacar la imagen de Platón como un filósofo moral y político, ofreciendo una aproximación a su pensamiento que, más allá del idealismo, lo sitúe también como un gran exponente de la filosofía práctica y la educación moral.

En primer lugar dedicaré una sección a la educación y la moral en el mundo antiguo, que consiste en entamar el objetivo general dentro de la historia de la ética y la educación, tocando corrientes afines, como por ejemplo, la importancia de la virtud y la nobleza en el mundo antiguo. Con este fin contextualizador, la primera sección del trabajo está dedicada fundamentalmente a incorporar el análisis de conceptos preliminares tales como educación moral, *paideia* o *areté*, examinando su pertinencia con la presente investigación, ya que son conceptos fundamentales para insertarnos de lleno en la teoría de la moral y la educación platónica. Todos los puntos que se tocan en

² Entre las obras consultadas se encuentran principalmente el texto *Ética* de Adela Cortina con la colaboración de Emilio Martínez, que consiste en una guía aclaratoria de los alcances de la disciplina, y en el compendio *Historia de la ética* de Victoria Camps, que ofrece una visión de la ética a través de la historia, desde una perspectiva crítica.

esta sección están dentro del marco de la educación y la moral en el mundo antiguo, basado principalmente en la *Paideia* de Werner Jaeger.

El segundo apartado se refiere ya más propiamente a la educación moral en Platón, a través de una aproximación a su filosofía práctica y datos biográficos que lo presentan como educador moral, lo que evidencia una correspondencia entre su pensamiento y su afán pedagógico. Con este fin, comenzaré basándome en el apartado de Carlos García Gual: “Platón”³, que revisa la correspondencia de la vida del filósofo para con su teoría ética, conglomerando ciertos aspectos clave para esta investigación. Luego, pasaré a adentrarme plenamente en el análisis directo de los textos de Platón, comenzando por un exhaustivo examen del *Protágoras*, diálogo temprano de Platón en donde se comienza a trazar su trayectoria como un educador preocupado por los problemas éticos y la felicidad de la *polis* y sus individuos. Agotado el tema del *Protágoras*, en un tercer capítulo se dará paso a una aproximación al proyecto educativo que forja Platón en la *República*, que se manifiesta de forma medular en los libros V, VI y VII. De esta manera, analizaremos la aceptación de su teoría de la justicia y la moral como fácticamente realizable a través de la educación, supuesto que la descende del idealismo absoluto, pudiendo así ser tomada como una guía de educación moral. Luego de esto, podremos mirar con otra interpretación el proyecto educativo del estado ideal, y dar paso a un análisis más profundo del mismo, tomando en cuenta principalmente la educación de los filósofos, gobernantes de dicho estado. Veremos entonces de qué manera el proyecto educacional que pretende agotar el aprendizaje de los gobernantes, está en estricta relación con la realización moral de cada individuo del estado.

³ Apartado referido a Platón del compendio de Victoria Camps: *Historia de la ética*.

CAPÍTULO I

Educación y moral en el mundo antiguo:

Paideia y areté

Esta primera sección está dedicada a comprender los principales conceptos que conglomeran el sentido de la educación que versa acerca de la moral, la justicia y la virtud en el mundo heleno clásico, para así poder aproximarnos con más propiedad al sistema ético de Platón⁴. Con este fin, me he remitido principalmente a la obra de Jaeger, pues sus estudios son quizás los más importantes en lo que atañe a la comprensión del espíritu de Grecia. Me he servido de su texto *Paideia: los ideales de la cultura griega*⁵ para lograr una comprensión más sustancial acerca del pensamiento griego y sus proyecciones históricas en la filosofía; por ende, he tomado de éste ciertos elementos y los he situado en mi trabajo de forma introductoria, en función de otorgar una comprensión más profunda sobre el pensamiento de Platón. De esta manera, comenzaremos desglosando los principales conceptos de cultura, educación, *paideia*, *areté* y justicia principalmente, contextualizándolos dentro de la cosmovisión en la que fueron acuñados, su tergiversación histórica, su paulatina inserción dentro de la moral griega, su transmisión a través de la educación, y su apropiación y arraigo en el pensamiento filosófico, principalmente en vistas a una proyección al sistema ético platónico. De esta forma, el primer apartado de este capítulo está dedicado a desentrañar el ideal de *paideia*, mediante un examen de la cultura y educación de la sociedad griega.

Al insertarnos de lleno dentro de la cultura helena, veremos de qué manera cobra sustancial importancia el concepto de *areté*, que resulta, por lo tanto, imprescindible desarrollar en un segundo apartado, dentro de este mismo capítulo. Una vez fundamentado el desarrollo de la presente investigación a partir del trazado de la *paideia* y la *areté*, es preciso incluir el concepto de justicia, que es indispensable si nuestra pretensión es aproximarnos a la filosofía práctica de Platón, ya que bajo los términos de su filosofía, ética y justicia van de la mano.

⁴ El presente capítulo consiste en una revisión de la exposición de Jaeger acerca del tema de la educación y los conceptos de *paideia* y *areté* en su texto *Paideia*.

⁵ Jaeger, W. (2010), *Paideia, los ideales de la cultura griega*. México: Fondo de Cultura Económica.

1.1.- El ideal griego de educación

Todas las criaturas necesitan preservar la esencia de su especie mediante la procreación natural; de este modo el ser humano, en su calidad de ser social, se ve inclinado a transmitir sus costumbres mediante la educación cuando su comunidad alcanza cierto grado de desarrollo. Sin embargo, el hombre sólo puede propagar y conservar su forma especial de existencia social y espiritual mediante la voluntad consciente y la razón. Es por esto que el hombre, en su calidad dual de criatura física y espiritual (Cfr. Jaeger, W., 2010, p. 3)⁶, es capaz de crear sistemas de transmisión de identidad, tanto física como social y cultural a través de la educación de lo que llamaremos *paideia*⁷. El carácter de la educación no es, por tanto, individual, sino que es la esencia de la sociedad, que se proyecta en cada uno de los individuos a través de normas y leyes, o bien escritas o de transmisión oral, acerca de la conducta y de la moral; de esta manera, toda educación es el producto de la conciencia viva de una norma que rige una comunidad humana, y dado que el desarrollo social depende esencialmente de la conciencia de los valores que rigen la vida de una determinada comunidad, la historia de la educación se halla esencialmente condicionada por el cambio de los valores válidos para cada una de ellas. Este es el punto en el que convergen moral y educación, y por ende, nuestro punto de partida.

La cultura griega representa paradigmáticamente esto último, ya que el helenismo se da en la forma de progreso cultural único frente a las otras civilizaciones, pues se funda en principios totalmente nuevos. “Por muy alto que estimemos las realizaciones artísticas, religiosas y políticas de pueblos anteriores, la historia de aquello que, con plena conciencia, podemos denominar nosotros cultura, no comienza antes de los griegos” (Jaeger, W., 2010, p. 4). En torno al concepto de *paideia*, muy difícil de traducir, ya que el castellano no conoce una palabra para designarla, cabe aclarar que comprende los conceptos de cultura, educación, moral, sociedad, etc. Aunque la costumbre nos fuerce a usar la palabra cultura de forma trivial, designando con ella a todo pueblo o civilización que se nos cruce, debemos tener en cuenta que su verdadero sentido hace referencia a un concepto inherente a la humanidad heredera de Grecia, a un

⁶Entendemos por espiritual, el resultado de una construcción social acerca de lo propio de la humanidad, es decir, el *cosmos* de la naturaleza humana griega, que en este caso comprende cosmovisiones, valores e ideales.

⁷ Estaremos refiriéndonos al sentido del concepto de *paideia* a lo largo del presente capítulo, intentando aproximarnos a su significado.

ideal consciente. De esta forma, es preciso tener presente lo que en estricto rigor se entiende por cultura, vale decir, la totalidad de manifestaciones y formas de vida que caracterizan un pueblo (Cfr. Jaeger, W., 2010, p. 4). Es cierto que toda comunidad posee cierto nivel de organización educadora que transmite generacionalmente sus valores y costumbres, pero todas son, en esencia, incomparables al ideal griego de la formación humana. A lo largo del presente capítulo se pretende acotar el término para otorgarle más claridad. Cabe, sin embargo, destacar preliminarmente que el concepto es netamente griego y, tal como afirma Jaeger repetidas veces a lo largo de su obra, es imposible aproximarse a una comprensión de la *paideia* desde afuera; siempre debe ser comprendida como parte de la cultura en la que está inmersa, y cualquier otra interpretación que no la tome como parte de su entorno, será completamente equívoca o insuficiente. Los griegos son los primeros en establecer un ideal de cultura como principio formativo para la vida humana, de ahí radica la importancia universal de este pueblo para la educación, que deriva de su nueva concepción de la posición del individuo como inmerso en la sociedad (Cfr. Jaeger, W., 2010, p. 8). El sentimiento griego de la dignidad humana es uno de los pilares fundamentales de su cultura. Sin embargo, reiteramos, es imposible comprender a cabalidad la posición del espíritu griego en la historia de la educación y la cultura desde el punto de vista moderno, por lo que es imprescindible situarse dentro de la comprensión general de la propia constitución racial del espíritu griego.

A diferencia del nuestro, el espíritu griego forma parte de la naturaleza como un conglomerado, como un todo. No es subjetivo ni individual. Por lo tanto, al adquirir conciencia de este espíritu universal, los griegos llegan al descubrimiento de las leyes y normas objetivas. Por ejemplo, los griegos llegaron a representarse el cuerpo humano, no mediante la imitación de formas y movimientos individuales, sino a partir de la intuición de las leyes de la estructura y movimiento que rigen a todos los cuerpos, pues “la libertad sofrenada sin esfuerzo, que caracteriza al espíritu griego y es desconocida de los pueblos anteriores, descansa en la clara conciencia de una legalidad inmanente a las cosas” (Jaeger, W., 2010, p. 9), ya que los griegos poseen en su consciencia un sentido innato de lo que es la naturaleza y el *cosmos*. La tendencia del espíritu griego hacia la aprehensión de cierta legalidad que rige la realidad en todos sus niveles (es decir, las leyes del lenguaje, de la ciencia, del arte, y de todas las esferas de la vida), tiene su fundamento en esta concepción del ser como una estructura natural, madura, original y orgánica. Esta idea se ve reflejada en el arte técnico, literario, e incluso en la oratoria,

que tiene, por ejemplo, siempre a la vista las leyes de la retórica y la lógica. “Todo pueblo ha producido su código legal. Pero los griegos buscaron la ‘ley’ que actúa en las cosas mismas y trataron de regir por ella la vida y el pensamiento del hombre. El pueblo griego es el pueblo filosófico por excelencia” (Jaeger, W., 2010, p. 10). De aquí inferimos que la cultura griega tiene arraigada en su esencia la idea de paradigma frente a todo lo que se les presente, por lo que no resulta extraño el surgimiento de un posterior sistema filosófico basado en las relaciones paradigmáticas e ideales, como es el de Platón. La comprensión de la filosofía platónica sienta las bases para la comprensión de la filosofía y de la cultura griega en general (en oposición, por ejemplo, al método científico moderno regido por la observación y la experimentación).

Como vimos, para los griegos todas las esferas de la vida son gobernadas por leyes universales, de las cuales se desprenden las normas de conducta individual y social, pues el mismo orden cósmico rige la naturaleza y la moral. En lo atinente al tema de la educación el panorama no fue excepcional, pues adquirir una conciencia clara acerca de los principios naturales de la vida humana y de las leyes inmanentes que la rigen se torna de suma importancia, en la medida en que estos mismos conocimientos deben ser transmitidos y comprendidos a cabalidad por toda la comunidad (Cfr. Jaeger, W., 2010, p. 11). Al comprender que hay algo así como un orden moral, el espíritu griego se propuso, a través de la educación, tomar estos postulados y formar con ellos a las nuevas generaciones. Sólo el pueblo griego pudo situar estos conocimientos, como fuerza formadora, al servicio de la educación, y forjar mediante ellos verdaderos hombres, imprimiéndolos según el sello de la sociedad: “La más alta obra de arte que su afán se propuso fue la creación del hombre viviente” (Jaeger, W., 2010, p. 11), y la más ambiciosa también, pues se dieron cuenta que la educación debe ser un proceso de creación vivo y consciente. Esta forma de comprender la educación moral es netamente griega⁸, y ha sido legada a occidente a través de los siglos. El pueblo griego es educador por excelencia del resto de sus sucesores occidentales, que lo toman como ejemplo hasta hoy.

Frente a la educación moral del resto de las civilizaciones, cabe destacar que lo que en Grecia se intentó transmitir no fue el conocimiento del individuo, sino la conciencia paulatina de las leyes generales que determinan la esencia humana. De esta manera, el espíritu que envuelve la educación occidental es el *humanismo*. Hemos visto

⁸ “Sólo a este tipo de educación puede aplicarse propiamente la palabra formación, tal como la usó Platón por primera vez, en sentido metafórico, aplicándola a la acción educadora” (Jaeger, W., 2010, p. 11).

que la esencia de la educación consiste en formar a los individuos conforme al sello que les imprime la comunidad; los griegos fueron conscientes de este proceso y, por lo tanto, adquirieron la capacidad de apropiarse de este ideal de ser humano y encausar en éste la trayectoria de la educación, fundamentándola de manera más certera y profunda que ningún otro pueblo (Cfr. Jaeger, W., 2010, p. 12). Este es el nacimiento de la educación humanista, ya que por primera vez en la historia, surge una concepción del ser humano en su totalidad. Cabe subrayar que el ideal del hombre mediante el cual se plasma la educación es sólo absoluto en su forma, debiendo adaptarse a los cambios históricos entre las determinadas sociedades, y continuar, sin embargo, fiel a seguir siendo el mismo ideal. Dicho ideal no es un esquema vacío. Es erróneo calificar al ideal griego de la educación como una norma rígida y definitiva, sino que corresponde, en último término, a una forma viva que se desarrolla y cambia a través de la historia, al ser adquirida por diferentes comunidades; sin embargo, el hecho de que el ideal de formación del hombre sea lo suficientemente plástico como para ser adquirido por comunidades posteriores, no quiere decir que no deba ser éste comprendido como esencialmente griego⁹. Cabe señalar en lo que respecta a este punto, que el hombre es entendido por los griegos como el hombre político, ya que “en el mejor periodo de Grecia, era tan imposible un espíritu ajeno al estado como un estado ajeno al espíritu” (Jaeger, W., 2010, p. 13). En este sentido, toda forma de humanismo debe tener a la vista el hecho fundamental de toda la educación griega, es decir, el hecho de que la humanidad, el *ser del hombre*, es considerado como un ser esencialmente político. Es por esta razón que los verdaderos artistas griegos no son los escultores o los pintores; no lo son los creadores de una obra de contemplación, sino los creadores de hombres, los que ayudaban a la orientación de la *paideia*: los filósofos, los políticos y los hombres de estado, y todo aquel que crea y promueve el ideal de formación. Es por esto que, para efectos del presente trabajo, no es posible separar del todo los conceptos de filosofía, educación, política y moral, pues todos convergen en el mismo punto.

Claro está que la educación ha sido asociada permanentemente a la educación histórica. La antigüedad clásica es y ha sido tomada como fuente inagotable de eterna sabiduría, por lo que resulta difícil ver a la antigüedad como una época histórica entre

⁹ Reiteramos que Jaeger es firme en este punto a lo largo de toda la obra: “Su forma reguladora y su energía educadora, que experimentamos todavía sobre nosotros, sólo pueden manifestarse como fuerzas que actúan en la vida histórica, como lo fueron en el tiempo en que fueron creadas. No es posible ya para nosotros una historia de la literatura griega separada de la comunidad social en la cual surgió y a la cual se dirigía” (Jaeger, W., 2010, p. 13).

otras tantas. El problema de cómo ver la herencia de la educación clásica de hoy es, por tanto, un problema histórico; no obstante, no se trata de ver el asunto como una creación artística, que deba examinarse desde otros parámetros, sino que más bien, el fenómeno de la educación en Grecia debe comprenderse, reiteramos, como un proceso, y por ende, debe ser estudiado en su esencia y desde sus inicios, como parte del movimiento histórico a que dio lugar (Cfr. Jaeger, W., 2010, p. 16). Por esta razón, las proyecciones tentativas a un análisis de la herencia clásica de la educación moral, y sus posibles soluciones teóricas en un mundo globalizado, son en extremo ambiciosas y sólo pueden considerarse luego de un exhaustivo análisis historiográfico. Por lo pronto, continuaremos describiendo la importancia histórica de los ideales de cultura griega para un análisis de la filosofía práctica de Platón.

1.2.- *Areté*: el afán educador

La educación es una función natural y universal, y coincide en todas las sociedades en su contenido, que es a la vez moral y práctico, manifestándose en la forma de mandamientos, normas de prudencia para la vida y transmisiones de conocimientos específicos técnicos y habilidades profesionales, que los griegos denominaron *techné* (Cfr. Jaeger, W., 2010, p. 19). Más adelante, a estos estatutos de transmisión oral, se les fueron incorporando las leyes escritas de los estados, sin que hubiera expresos reparos en la distinción fundamental entre la moral y el derecho.

Aunque ambas responden al mismo concepto de *paideia*, es preciso determinar que educación y cultura tienen raíces diversas. La cultura se ofrece en la forma entera del hombre, en su conducta y comportamiento externo y en su apostura interna. Así, vemos cómo se comienza de a poco a desglosar el concepto de *paideia* en la caracterización de la cultura, y su diferencia con la educación. En lo referente a esta última, por otra parte, es posible ofrecer una visión histórica de su forma cambiante. En un principio, la educación estaba reservada tan sólo a unos pocos, a los nobles; pero poco a poco la burguesía fue adquiriéndola, y lo que estaba reservado para un grupo selecto, se convirtió en un bien universal y en una norma para todos. Consiste en un proceso natural del desarrollo social que en el momento en que algún cambio desplaza a cierta clase dominante de una sociedad, inmediatamente surge otra que la sustituye, naciendo una nueva clase dominante, pues es la nobleza la fuente del proceso espiritual mediante el cual surge y se desarrolla una cultura. De esta forma, se tiene a la vista a los

mejores, pues el fin de educar tiene como modelo a un hombre superior. “Toda cultura posterior, por muy alto que se levante, y aunque cambie su contenido, conserva claro el sello de su origen. La educación no es otra cosa que la forma aristocrática, progresivamente espiritualizada, de una nación” (Jaeger, W., 2010, p. 20).

Haciendo énfasis en la educación de los griegos, que es lo que nos interesa particularmente, Jaeger afirma que no es posible tomar la palabra *paideia* como hilo conductor para estudiar el origen de la educación griega, ya que, como explicamos, la palabra *paideia* engloba muchos conceptos de diferente índole, razón por la que se comprende muy difusamente, y resulta difícil tomarla como eje medular de un proceso histórico tan grande. En cambio, la palabra *areté*¹⁰, que significa algo así como excelencia o virtud (en un sentido no tan atenuado por su extenso uso moral), es la que se tiene a la vista durante todo el proceso educativo griego, y a la que se aspira como un ideal. “La *areté* es el atributo propio de la nobleza. Los griegos consideraron siempre la destreza y la fuerza sobresalientes como el supuesto evidente de toda posición dominante” (Jaeger, W., 2010, p. 21). Cabe aquí aclarar que la *areté* es una característica propia de la nobleza sólo en la medida en que es poseedora del honor, pues honor y *areté* están estrechamente relacionados¹¹, ya que resultaba natural para el griego, que valoraba al hombre por sus aptitudes, considerar al mundo en general bajo este mismo prisma. El noble griego tenía acuñado en lo más profundo de su ser el sentimiento de deber, que juega un rol esencial en su *areté* y en su afán educador. “La fuerza educadora de la nobleza se halla en el hecho de despertar el sentimiento del deber frente al ideal, que se sitúa así siempre ante los ojos de los individuos” (Jaeger, W., 2010, p. 23). De esta manera, el orgullo del noble se identifica con su ideal ético, con su sentimiento inviolable de deber, y su constante lucha para conseguir la *areté*: “Para Homero y el mundo antiguo de la nobleza de su tiempo la negación del honor era, en cambio, la mayor tragedia humana. Los héroes se trataban entre sí con constante respeto y honra. En ello descansaba su orden social entero” (Jaeger, W., 2010, p. 25). El afán de distinguirse y la aspiración al honor y la aprobación actuaban como presión social, controlando el comportamiento de la comunidad; es así como el elogio y la censura fueron considerados por la ética filosófica como el hecho fundamental de la vida social,

¹⁰ “Los griegos comprendían por *areté*, sobre todo, una fuerza, una capacidad. A veces la definen directamente. El vigor y la salud son *areté* del cuerpo. Sagacidad y penetración, *areté* del espíritu [...] significa una fuerza que le es propia, que constituye su perfección” (Jaeger, W., 2010, p. 21).

¹¹ “Íntimamente vinculado con la *areté* se halla el honor. En los primeros tiempos era inseparable de la habilidad y el mérito. Según la bella explicación de Aristóteles, el honor es la expresión natural de la idea todavía no consciente para llegar al ideal de la *areté*, al cual aspira” (Jaeger, W., 2010, p. 25).

mediante el cual se manifiesta la existencia de una medida de valor que regía el comportamiento de los hombres. Podemos darnos cuenta de que impera en la moral griega el honor caballeresco, descrito muy bien por Homero. Este heroísmo moral consistía en el infatigable sacrificio por el honor y la gloria, sacrificándose enteramente por alcanzar la virtud de la excelencia (Cfr. Jaeger, W., 2010, p. 28). Esta misma idea puede verse reflejada a lo largo de los diálogos de Platón; particularmente en los capítulos VI y VII de la *República*, con respecto a los sacrificios del filósofo gobernante de la ciudad ideal¹².

Es preciso aclarar que el pensamiento ético de Platón y Aristóteles no es idéntico al de la Grecia arcaica, aunque se fundan en un principio común, imperante en el sentimiento griego, pues “el pensamiento ético de los grandes filósofos atenienses permanece fiel a su origen aristocrático al reconocer que la *areté* sólo puede hallar su verdadera perfección en las almas selectas” (Jaeger, W., 2010, p. 27). Con respecto a esto, vemos en qué medida el ideal griego, a pesar del desarrollo histórico, sigue intacto a través de su aglomeración alrededor del concepto de *areté*, manteniéndose a través de los siglos la forma que ha recibido de la antigua ética aristocrática, pues en este concepto de la *areté* se funda el carácter aristocrático del ideal de la educación entre los griegos.

1.3.- En torno al concepto de justicia

Habiendo analizado ya el tema de la educación y la *areté*, es preciso adentrarnos en lo que respecta a la justicia, ya que para efectos de una comprensión de la filosofía práctica de Platón, todo avanza por estos dos caminos: ética y política, en cuanto uno es social y el otro personal. De este modo, una íntegra comprensión del concepto de justicia resulta crucial para el estudio de la filosofía moral platónica, pues la justicia es el pie de inicio de su *politeia*.

Para desglosar la concepción de justicia es preciso referirnos a los conceptos griegos que son afines a ella; de este modo es preciso clarificar que:

“Themis es el compendio de la alteza caballeresca de los primitivos reyes y señores nobles. Etimológicamente significa ‘ley’. Los caballeros de tiempos patriarcales decían el derecho de acuerdo con la ley proveniente de

¹² Este punto se desarrollará más profundamente en el tercer capítulo.

Zeus, cuyas normas creaban libremente según la tradición del derecho consuetudinario y su propio entender y saber” (Jaeger, W., 2010, p. 106).

El concepto de *diké*, en cambio, resulta difícil de determinar, ya que no es tan preciso como el de *themis*, aunque designa en cierta medida el sentido de justicia. En la antigua Grecia la exigencia de un derecho igual para todos constituyó el fin más alto, ya que proporcionaba una medida general para juzgar en cada una de las disputas particulares, en una primera instancia, acerca de la propiedad, designando imparcialmente lo mío y lo tuyo y, de esta forma, atribuir a cada cual lo que le corresponda. Se buscaba una *medida* justa para la atribución del derecho y se halló en la exigencia de igualdad implícita en una interpretación del concepto de la *diké* (Cfr. Jaeger, W., 2010, p. 107). Este sentido de igualdad que adquiere el concepto de *diké* se mantiene a lo largo de toda la historia del pensamiento griego, y adquiere mayor importancia durante el proceso de estado jurídico de la democracia, que se basaba en cierta interpretación de la igualdad a que hace referencia este concepto de justicia, de forma muy diferente a como luego lo comprendería Platón, con su doctrina aristocrática basada en la jerarquía y las diferencias sociales.

La designación de justicia mediante la sumisión social de regirse por una aceptación común de estos conceptos, adquirió con su fijación escrita una fuerza aún mayor, pues su contenido se tornó más palpable y asequible. *Nómos* designaba la fijación escrita del derecho usualmente válido, vale decir, las leyes. Siendo ahora tomado como hombre justo a quien obedezca a las leyes, “el antiguo, libre ideal de la *areté* heroica de los héroes homéricos se convierte en un riguroso deber hacia el estado al cual se hallan sometidos todos los ciudadanos sin excepción” (Jaeger, W., 2010, p. 109). Cabe aclarar que el nuevo concepto de justicia bajo la forma de la aspiración a un ideal de *areté* que conforma las características de un ciudadano perfecto no suprime los modos anteriores de comprender este ideal, sino que comprende el concepto en su evolución histórica y lo eleva a un nivel superior. “Éste es el sentido de la demanda de Platón en las *Leyes*, cuando afirma que en el estado ideal debiera ser “reelaborado” el poema de Tirteo que estima el valor como la más alta *areté*, de tal modo que se pusiera a la justicia en lugar del valor” (Jaeger, W., 2010, p. 110). A lo largo de la *República*, Platón ilustra que la *areté* se halla comprendida en el ideal del hombre justo. Este punto lo desglosa en las llamadas cuatro virtudes platónicas, aunque tomar la virtud como una

multiplicidad no significa que Platón no afirme que la justicia está contenida en toda *areté*.

Es evidente que resulta imposible aproximarse a la cultura griega sin comprender la filosofía de Platón y Aristóteles, y viceversa, es inútil intentar comprender la filosofía de Platón y Aristóteles sin tener nociones de la cultura griega. Su correlación se ve en la enorme influencia de la *polis* sobre la vida de los individuos, que se fundaba en la idealidad del pensamiento colectivo. De esta forma, la *polis* respondía a una necesidad de la sociedad, y se convirtió en un ser propiamente espiritual que recogía en sí los más altos aspectos de la existencia humana (Cfr. Jaeger, W., 2010, p. 111). La *polis*, en su forma de sociedad con una *paideia* común, ofrece mucho a los ciudadanos particulares, y, por lo mismo, exige de ellos a su vez lo más esencial: la pertenencia. El espíritu de la *polis*, entonces, imprime su propio sello en cada uno de los ciudadanos, que a su vez responden a este espíritu común, aceptando las normas de conducta y costumbres que les impone. De este modo, cada acto se mide bajo la balanza del bien y el mal designada por la *polis*. “Con la ley se forja el hombre una nueva y estrecha cadena que mantiene unidas las fuerzas y los impulsos divergentes y los centraliza como nunca lo hubiera podido hacer el antiguo orden social. El estado se expresa objetivamente en la ley, la ley se convierte en rey” (Jaeger, W., 2010, p. 112). Es así como la ley traza límites e impone normas a todo ámbito de la vida, desde los asuntos privados más específicos, hasta la conducta moral de sus ciudadanos, representando el punto final en el camino de la educación griega¹³. La comprensión de la ley en el estado es lo que designa originalmente el sentido de la idea de *cosmos*, que significa orden, y nació indicando un patrón de conducta y de ordenamiento para la comunidad, ya que en aquella época el derecho y la política eran el epicentro medular del pensamiento, que distingue dos niveles: el privado a lo que es propio, y el político a lo que es común. De esta manera, al hombre particular se lo ve siempre como incluido en el *cosmos* político. Es por esto que en Grecia se da como un imperativo natural que todos los ciudadanos participen activamente en los menesteres del estado y de la vida pública (Cfr. Jaeger, W., 2010, p. 114). Sin embargo, esta aptitud general para hacerse cargo de los asuntos públicos sólo pertenecía en este momento a la nobleza.

¹³ “La obra de filosofía pedagógica de Platón culmina en el hecho de que en su última y mayor obra se convierte en legislador, y Aristóteles termina su *Ética* mediante apelación a un legislador que realice su ideal” (Jaeger, W., 2010, p. 113). La apelación a la resolución del sistema ético platónico en las *Leyes*, será esbozada con más propiedad en el tercer capítulo; sin embargo, no se profundizará en este punto por sobrepasar los alcances de esta investigación. En su lugar, dicho problema será presentado como una proyección al desarrollo del tema en cuestión.

Más tarde, con la crítica a la democracia planteada por Sócrates y Platón, surge un nuevo punto de vista frente al problema entre la destreza profesional y la educación política, en que resultaba paradójico que para los oficios comunes orientados a la *techné* se ofreciera una educación dirigida a un saber determinado y real, mientras que un político, que debía poseer la facultad de manejar el estado, contase tan sólo con una formación general e indeterminada. Claro está que el problema sólo podía ser planteado así en una época para la cual resultaba evidente que la *areté* política debía corresponder a un saber real. Es por esto que, a la nueva forma de *polis* orientada a la sumisión a la ley, la virtud política y el *éthos* resultaban mucho más determinantes que el *lógos*, ya que el estado se sostenía en la obediencia de los ciudadanos a la ley, sin importar mucho si éstos comprendían o compartían sus fines (Cfr. Jaeger, W., 2010, p. 115). Un *cosmos* legal, de acuerdo con este antiguo modelo helénico, en el cual el estado es el espíritu mismo y la cultura espiritual se refiere al estado como a su último fin, es el que bosqueja Platón en las *Leyes*. Allí determina la esencia de toda verdadera educación o *paideia*, en oposición al saber especial de los hombres de oficio, tales como los comerciantes, los tenderos y los armadores, como la “educación para la *areté* que impregna al hombre del deseo y el anhelo de convertirse en un ciudadano perfecto y le enseña a mandar y a obedecer, sobre el fundamento de la justicia” (Jaeger, W., 2010, p. 116). De esta forma vemos cómo Platón evidencia la necesidad de una técnica política, aunque no la analoga a la *techné* de los artesanos, sino que la presenta como una educación integral, que responde a un ideal ético y político.

1.4.- Orígenes del sistema político y moral platónico: el pensamiento de Sócrates y el ser interior

Convenimos con Jaeger cuando sostiene que Platón debe ser considerado como el culmen del ideal de la *paideia* griega, y que es “el verdadero filósofo de la *paideia*” (Jaeger, W., 2010, p. 375). Su obra pedagógica alcanza este grado, ya que Platón desarrolla un nuevo sistema, a partir de la comprensión de la filosofía moral de Sócrates que, en palabras de Jaeger, es “el fenómeno pedagógico más formidable en la historia de occidente” (Jaeger, W., 2010, p. 404), pues surge con él la dialéctica, que da paso a un nuevo horizonte crítico de pensamiento. La filosofía socrática no responde a un simple sistema teórico, sino que es al mismo tiempo una exhortación y una educación práctica, ya que al servicio de estos fines se hallan el examen y la refutación de todo saber

aparente. Es preciso destacar que el afán educativo de Sócrates se interpreta como un “servicio de Dios”¹⁴, refiriéndose a un cuidado del alma, que puede sonar muy cristiano, por lo que cabe aclarar que esta interpretación resulta a partir de la adopción de esta idea socrática por el cristianismo; sin embargo, el cuidado del alma para Sócrates tenía otro sentido, y se traduce en el cuidado por el conocimiento del valor y de la verdad. La separación del cuerpo y el alma que describe la teoría socrática hace alusión a una jerarquía de los valores, en la que se coloca en un plano superior a los bienes del alma, seguidos por los del cuerpo, y sitúa por último a los bienes materiales. Esta escala axiológica se aleja abismalmente del pensamiento popular griego imperante en la época, para el cual salud, juventud y bienestar eran lo primordial. De esta manera, vemos que la innovación de Sócrates en cuanto a la *areté*, es situarla dentro del alma, pues con él surge dentro del pensamiento griego la importancia por la *psyché*. El alma de que habla Sócrates sólo puede comprenderse concibiéndola de forma complementaria con el cuerpo como conformando una unidad, pero ambos como dos aspectos distintos de la misma naturaleza humana (Cfr. Jaeger, W., 2010, p. 421). Al igual que todo lo demás, si queremos situarnos dentro del pensamiento griego, al alma hay que considerarla siempre como dentro de un *cosmos*, analogable al *cosmos* de las cosas sensibles. Es por esto que es preciso que la analogía de la unidad del alma y el cuerpo deba también extrapolarse al concepto de la *areté*, de modo que valentía, justicia y piedad corresponden a virtudes del alma, del mismo modo en que salud, fuerza y belleza lo son del cuerpo¹⁵.

El saber socrático o *frónesis* no tiene más objeto que uno: el conocimiento del bien. El concepto de bien en la filosofía de Sócrates es difícil de explicar; sin embargo, se refiere a aquello que es útil, y también a aquello que posee un valor por sí mismo, siendo de esta forma bueno para el hombre lo que le es realmente gozoso y venturoso, y que lo conduce naturalmente a la realización de su ser. “Por tanto, lo ético vuelve a situarse en el centro del problema, de donde había sido desplazado por el movimiento educativo de los sofistas” (Jaeger, W., 2010, p. 425). La concepción sofística de la educación había surgido por la necesidad de educar a la estirpe gobernante, ofreciendo

¹⁴ “Este carácter religioso de su misión se basa en el hecho de que se trata precisamente de la ‘cura del alma’, pues el alma es para él lo que hay de divino en el hombre” (Jaeger, W., 2010, p. 416).

¹⁵ “El concepto del dominio sobre nosotros mismos se ha convertido, gracias a Sócrates, en una idea central de nuestra cultura ética. Esta idea concibe la conducta moral como algo que brota del interior del individuo mismo, y no como el simple hecho de someterse exteriormente a la ley, como lo exigía el concepto tradicional de la justicia” (Jaeger, W., 2010, p. 432).

conocimientos misceláneos acerca de la cultura y ejercitación del arte retórico¹⁶. La popularidad de los sofistas viene de esta idea de *cosmos* y *polis* como centros de la vida griega, requiriéndose cada vez más, una educación de corte político. Es por esto que, “un Sócrates cuya educación no hubiese sido ‘política’ no habría encontrado discípulos en la Atenas de su tiempo. La gran novedad que Sócrates aportaba era el buscar en la personalidad, en el carácter moral, la médula de la existencia humana en general, y en particular la de la vida colectiva” (Jaeger, W., 2010, p. 426). Es así como vemos que para Sócrates, toda educación debe ser política, de manera que el hombre debe ser educado, o bien para gobernar, o bien para ser gobernado. Este es el pensamiento cardinal que hereda luego Platón para sistematizar su filosofía moral y política.

En este mismo sentido es que se interpreta la separación entre ética y política, que es una abstracción netamente moderna¹⁷. Sin embargo, vemos aquí que ética y política forman un concepto único; éste es un punto muy importante para la presente investigación, ya que ética y política van de la mano y son inseparables, tanto en la filosofía socrático-platónica como en el pensamiento griego en general. Comprendiéndolo de este modo, bien podría decirse que los diálogos socráticos de Platón, que se desarrollan en torno a conceptos como la piedad, la justicia o la moderación, son en realidad investigaciones a cerca de la virtud política (Jaeger, W., 2010, p. 441)¹⁸, ya que el motivo esencial de estos primeros diálogos platónicos consiste en dilucidar el verdadero sentido de los conceptos más determinantes de la vida moral del hombre, a menudo interpretados erróneamente. Lo novedoso es el diálogo, forma óptima para una filosofía de corte crítico, ya que busca llegar al verdadero significado de los valores supremos de la vida de manera consensual. Todos estos intentos de desentrañar la esencia de una determinada virtud desembocan, por último, en la conciencia de que esa esencia tiene que consistir necesariamente en un saber real, desprendiéndose de esto que hay algo común en todas estas virtudes separadas, que corresponde a *la virtud en sí*. Jaeger apunta la intención pedagógica que poseen los

¹⁶ En torno a Platón y los sofistas se profundizará en el capítulo segundo, en el apartado dedicado al *Protágoras*.

¹⁷ “Con esto no sólo se separaba lo que en la vida de la *polis* griega formaba una unidad, sino que se cambiaba incluso el sentido de los conceptos de lo ético y lo político. Esta circunstancia entorpece más que cualquier otra la comprensión acertada de la situación imperante en Grecia. Esto hace que sea igualmente equivoco para nosotros decir que las virtudes de que habla Sócrates son virtudes ‘políticas’. Cuando clasificamos la vida entera del hombre griego y su moral, en el sentido de Sócrates o de Aristóteles, con el adjetivo de ‘política’ expresamos algo muy distinto del concepto técnico actual de la política y del estado” (Jaeger, W., 2010, p. 441).

¹⁸ Este tema se revisará con mayor detención en el capítulo 2.

diálogos de corte socrático en este punto, preguntándose “¿para qué serviría en última instancia todo el lujo de fuerza intelectual que aquí se despliega para la solución del problema ético, si el investigador no confiase en acercarse prácticamente por este camino a la meta del fomento del bien?” (Jaeger, W., 2010, p. 444). El problema puesto aquí de relieve es el de que, a pesar de tener cierta claridad acerca de lo que es el bien y el mal, se decide con frecuencia actuar mal. De aquí se desprende uno de los ejes fundamentales del pensamiento moral socrático, que dice que el hombre sólo yerra moralmente por ignorancia, ya que tiende naturalmente hacia el bien. Esta tesis se convierte en la nueva forma de comprender la *paideia*, que no consiste ya en ofrecer herramientas para el desarrollo de ciertas capacidades, o la transmisión de los conocimientos técnicos, sino que la verdadera esencia de la educación es conducir al hombre, encaminándolo para que alcance su *thélos*, al verdadero fin de su vida.

En breve, afirmamos que sólo podemos comprender el afán moralizante de Platón insertándonos en el ámbito histórico en el que se produce la génesis de su filosofía práctica, con una comprensión de la *paideia* y la *areté* que se arrastran desde mucho antes. Hemos visto que la esencia de la educación moral en la Grecia clásica gira en torno a la concepción de la *paideia*, que se refiere, en última instancia, a la inherencia de los ideales de virtud comprendidos en el concepto de *areté* dentro de la evolución del afán educativo helénico. Dicho proceso educativo del espíritu de occidente está forjado en la idea de paradigma, que intenta en última instancia encontrar el patrón común, inmanente en todo ámbito de la vida, respondiendo a la pertenencia sistemática de un *cosmos*. Así, vemos que este anhelo arquetípico se plasma también en lo que atañe a la moral de los individuos, en la medida en que se aspira a un ideal de excelencia noble para alcanzar la plenitud moral. De esta manera, el anhelo a la rectitud inserto en el ideal aristocrático adquiere finalmente solidez al transformarse en una apelación rigurosa de la *polis* hacia un sentimiento de pertenencia en sus ciudadanos, por lo que comienza a tomar fuerza el sentido de la justicia, tanto para la vida privada como para la pública. Dicho requerimiento se ve luego reflejado en la formación del derecho y las leyes, que son las que pasan a regir la conducta moral, fundamentando una comprensión más equitativa de la justicia. La aprehensión ética y política del concepto de justicia pasa a ser complementada más adelante por la filosofía práctica de Sócrates, en su anhelo por incorporar la categoría del alma humana en la dimensión moral, y dirigirla hacia un trayecto teleológico, empós al bien. Éste es el pie de inicio de la pretensión

platónica de gestionar el sentimiento ético y político de la *areté* en un proyecto educativo.

CAPÍTULO II

El anhelo moral de Platón en el *Protágoras*

En el presente capítulo acerca de la educación moral en el *Protágoras*, se pretende ofrecer una aproximación a Platón como educador moral, mediante el análisis de datos biográficos que ilustran su latente preocupación por asuntos morales, complementados con el análisis de su filosofía práctica. De esta forma, intentaremos determinar una correspondencia entre su pensamiento y su afán pedagógico. Para esta parte me centraré en el apartado de Carlos García Gual, “Platón”¹⁹, para luego adentrarme en el análisis del *Protágoras*.

2.1.- La figura de Platón como educador moral en correlación con su biografía y su obra

En este apartado, serán comentados ciertos datos biográficos y bibliográficos de Platón, aportados por Carlos García Gual en el capítulo dedicado a Platón del texto compilatorio *Historia de la ética* de Victoria Camps²⁰. De esta manera, haremos un recorrido a través de los hitos más relevantes en ética y educación, con respectivas referencias al tema de *paideia* y *areté*, tomados tanto de los *Diálogos* como de los escritos que dan cuenta de la importancia de la educación de la moral en la vida de Platón, como lo es la *Carta VII*. Vemos aquí cómo a lo largo de todo su proceder, el estudio de Platón se ha enfocado siempre en la enseñanza de la moral y la virtud política. Este apartado rescata la trayectoria de la vida y obra de Platón como educador moral, por lo que es de suma importancia para el resultado final del trabajo, ya que nos ofrece una visión general de la figura de Platón como un filósofo integral, no sólo enfocado en el idealismo netamente teórico, sino que a la vez preocupado de la filosofía práctica y la educación.

En primer lugar revisaremos la experiencia política de la vida de Platón. Es preciso tener en cuenta para este punto que la ética platónica está sustentada en su teoría metafísica y ontológica, cohesión que conviene tener presente al analizar el afán educador del filósofo, ya que desemboca ésta en una amplia teoría ética y política. Esto,

¹⁹ En Victoria Camps: *Historia de la ética*.

²⁰ Camps, V. (1999), *Historia de la ética, de los griegos al renacimiento*, Vol. I. Barcelona: Editorial Crítica.

ya que al estar inmerso en la Atenas del siglo V, Platón no podía sino situar sus inquisiciones respecto de la moral dentro del ámbito práctico de la *polis*, enmarcado en una ética de valores de raíces homéricas. Sin embargo, fue capaz de ir más allá, extrapolando su filosofía práctica a una ciudad ideal, contenida ya no por los valores heroicos, sino por la idea de justicia. De este modo, frustrado por el fracaso político de Atenas, Platón se sumerge en su teórica república ideal, para luego volverse un educador fáctico con la fundación de la Academia. En este punto, sostenemos la importancia de la *Carta VII* para comprender, a partir de una perspectiva histórica, el afán ético y político de Platón. En ella, Platón relata sus desilusiones frente a los sucesos que afectaban a la política ateniense de la época, en que se implanta una cruenta democracia que, sin destino claro, se ve enfrentada a los vaivenes del azar y acaba por condenar a Sócrates, único hombre justo de la *polis*²¹. Es esta la causa directa de la génesis de la teoría política platónica, que corresponde, en última instancia, a una reforma educacional, pues “Platón ha visto claramente que, para mejorar a los hombres, hay que reformar la *politeia* a fin de obtener un régimen de convivencia justo y dirigido hacia el bien común; pero para reformar la *politeia* hay que educar a los ciudadanos sabiamente” (García Gual, C. 1999, p. 85), ya que sostenía firmemente que la *areté* política es enseñable. Haciendo hincapié en este punto, vale recordar que los únicos intentos efectivos de Platón por participar en política fueron sus viajes a Sicilia en su afán educador; intentos que resultaron fallidos. Sin embargo, el último viaje a Sicilia lo emprende alcanzada una edad avanzada y con escasas esperanzas de conseguir la victoria de su hazaña educativa, lo que cobra un valor aún mayor, ya que encarna su idea de que el filósofo debe sacrificar el llevar una vida contemplativa para participar activamente en los asuntos políticos, dado que es su deber dirigir a los demás hacia el bien, aún a costa de su propia felicidad²².

Desilusionado por la muerte de Sócrates, Platón deja de interesarse en el acontecer del estado para dedicarse a reflexionar acerca de la justicia, creando en su *República* un innovador régimen político, una *politeia* que divide a la sociedad en estamentos, y en la que el gobierno queda en manos de los sabios, en contraste con el sistema de la democracia ateniense imperante en la época. En su estado perfecto, el rol

²¹ “Sólo Sócrates ha sido un verdadero político en Atenas, al preocuparse por mejorar a sus conciudadanos, no con riquezas ni con armamentos, sino ejercitando sus almas en la búsqueda del bien auténtico: la virtud y el conocimiento de sí. *Paideia* y *politeia* son los leit-motiv de la empresa filosófica de Platón, como han destacado J. Stenzel y W. Jaeger” (García Gual, C. 1999, p. 85).

²² Éste punto será desarrollado más adelante, en el tercer capítulo, al referirnos al *simil de la caverna* descrito en la *República*.

de la educación es primordial, ya que la tarea del político es fundamentalmente educativa, y viceversa, del verdadero educador en los principios morales deviene el mejor político. De esta forma, aunque Platón evite interferir activamente en los asuntos políticos de la ciudad, hace de su teoría ética una política. Para Platón es inconcebible el individuo sin la *polis*, de manera que su filosofía, si bien ideal, tiene siempre a la vista los asuntos comunes del estado, por lo que determina que el filósofo tiene para con la comunidad una responsabilidad política y a la vez pedagógica, como bien ha señalado García Gual:

“Sócrates había demostrado, con su escepticismo y su valor personal, que los conceptos morales están más allá de las valoraciones tradicionales; que el individuo con su razón es la base verdadera de una ética autónoma; pero, a la par, siempre había tratado de mejorar a sus conciudadanos. Lo que Sócrates trató de hacer mediante el trato personal y los coloquios directos, Platón trata de ampliarlo mediante sus diálogos escritos, mediante una enorme obra literaria y filosófica, guiado por un empeño a la par ético y político” (García Gual, C. 1999, p. 91).

Vemos cómo, a diferencia de Sócrates, Platón se preocupa de dejar registro escrito de su doctrina, además de la fundación de la Academia, cumpliendo así con su responsabilidad pedagógica, aunque sin alejarla mucho de la forma socrática, puesto que admite que el hallazgo del saber auténtico surge a partir del diálogo y la crítica. De ahí que prefiera el diálogo al discurso, evitando el peligro de caer en el dogmatismo sofista.

Es así como Platón da el puntapié inicial a su doctrina política, dando origen a sus primeros diálogos que intentan, de algún modo, definir la virtud. Éstos son los llamados *diálogos de juventud* de Platón, y describen fielmente al Sócrates histórico, dedicado a la indagación moral mediante la búsqueda de definiciones universales acerca de los conceptos básicos de la ética. Estos diálogos resultan casi siempre aporéticos, vale decir, sin respuesta, y reconociendo ambas partes su ignorancia frente al tema. Los primeros diálogos se desarrollan, entonces, en torno a la definición de alguna determinada virtud, para luego dar paso, en diálogos posteriores, a la relación entre tales virtudes: a la contemplación de todas ellas en una unidad, y a determinar si éstas corresponden o no a un saber enseñable, conformando así su sistema filosófico. Uno de estos diálogos, que tomará un sitio medular para nuestra investigación, es el *Protágoras*, en el que se intenta desentrañar el carácter virtuoso de la técnica política, y si ésta es o no enseñable. Hay que aclarar que estos primeros diálogos, a pesar de no

ofrecer una respuesta directa al problema de la virtud por su carácter aporético, dicen mucho con el mero preguntar, ya que indican la trayectoria de la filosofía de Platón, que supone ciertos absolutos o ideas como pilares fundamentales: “desde el plano lógico Platón pasa al ontológico. Y si hay algo que justifica que las cosas sean bellas, o buenas, habrá que afirmar que eso, lo Bello, o lo Bueno, existe por sí mismo” (García Gual, C. 1999, p. 100). De esta manera, acepta que la virtud es conocimiento enseñable, por lo que el siguiente paso correspondería a establecer una ciencia ética y política, para que ésta progrese y forme expertos, al igual que sucede con las otras ciencias.

Siguiendo los pasos del *Protágoras*, el *Gorgias* o *Acerca de la retórica* busca los principios éticos que nos conducen a la felicidad política (García Gual, C. 1999, p. 103). Cambiando la aporía por la demostración de un saber, con el *Gorgias* Platón comienza a desligarse de la filosofía socrática para ir formando la suya propia. De esta manera, rechaza la retórica y la reemplaza por la justicia y el conocimiento, enumerándolos como pilares fundamentales de un buen gobierno, y dejando en claro que el buen político será un filósofo, un conocedor de la justicia, y no tan sólo un orador, ya que “el auténtico estadista es, ante todo, un educador de verdad, algo que no son ni los políticos pragmáticos ni los sofistas retóricos, atentos sólo a conquistar, como sea, más poder, sin escrúpulos morales” (García Gual, C. 1999, p. 104). Es así como apreciamos que en éste diálogo, al preguntar Sócrates a Gorgias acerca de su profesión, responde aquél con las ventajas de un buen orador, más que con una certera definición acerca del arte retórico sobre el cual se discute, de manera que Sócrates replica, acerca de la superioridad retórica, que es sólo aparente, ya que bien persuade al ignorante, pero sucumbe ante el verdadero conocimiento. Así, Gorgias acaba por admitir la subordinación de la retórica a la moral, poniéndose al servicio de la justicia²³.

Siguiendo al *Gorgias*, la primera parte de la *República* continúa tratando el tema de la justicia. En el libro I, Trasímaco sostiene que la justicia es dictada por los poderosos para su propia conveniencia, a lo que Sócrates agrega que, si bien en efecto eso ocurre, debe de hacerse un paralelo entre lo que de hecho es y lo que debe ser (Cfr. García Gual, C. 1999, p. 110), lo que da pie a Platón para construir su *politeia*. Pero la *República*, si bien traza la *politeia* de Platón, no es meramente un tratado de política; es

²³ “Para Sócrates no es poderoso quien hace cuanto le apetece ni quien está en condiciones de ejercer despóticamente su dominio injusto [...] Sócrates defiende que sólo el hombre justo puede ser feliz, y que es mejor sufrir injusticias que cometerlas, que no es lo mismo hacer lo que a uno le apetece que lo que uno quiere (puesto que de verdad nadie quiere sino el bien, y por lo tanto sólo yerra por ignorancia), y que la felicidad se funda en la educación y la justicia” (García Gual, C. 1999, p. 106).

un sistema completo cuyos temas centrales son la justicia y la ética, acompañadas de un desarrollo en la educación. Siguiendo esta línea es posible observar que la organización de la sociedad, dividida en tres estamentos, es también análoga a las divisiones del alma humana, lo que da pie para postular una teoría del conocimiento expresada a través del *símil de la caverna*, al que haremos alusión más adelante al referirnos más específicamente a la *República*.

Es preciso destacar una postura que sostiene García Gual frente a la teoría política plasmada en la *República*, que merece tenerse en cuenta si lo que queremos es resaltar la figura de Platón como educador y como un filósofo práctico. El autor destaca el rechazo de Platón al liberalismo, ya que al originarse de los universales, en su proyecto filosófico no queda cabida para relativismos de ningún tipo. Es por esto que, en disonancia con la permisiva democracia ateniense, construye su república justa e ideal, basada en la educación²⁴, ofreciendo un sistema normativo basado en lo que podría ser una reforma política para la ciudad de Atenas²⁵. Ética y política van aquí de la mano, correspondiendo la una al bien final del individuo y la otra al de la colectividad, mostrándose el sistema político de la división social del estado como análogo a la división del alma humana; asimismo, el cuerpo social de la *polis* conforma también una unidad espiritual, dejando de ser tomada meramente como un conjunto de individuos.

Mucho después de la *República* fue escrito el diálogo del *Político*, en una etapa de revisión crítica de la teoría de las ideas, junto con el *Teeteto*, el *Parménides* y el *Sofista*. En el *Político*, los temas centrales siguen siendo ética y política; sin embargo, Platón no persevera en dicho diálogo su empresa de la ciudad ideal, sino que se limita a atender lo posible²⁶, considerando la realidad histórica y sus soluciones fácticas. Aquí afirma Platón que, de haber un político verdaderamente justo, podría gobernar desde su propio juicio tomando siempre las decisiones correctas, pero que, al no existir tal

²⁴ “La educación es el factor esencial en la conformación de la estructura social; pero la educación opera sobre esa diversa base natural de los talentos de los ciudadanos” (García Gual, C. 1999, p. 115).

²⁵ Frente a su desilusión política, Platón divide a la sociedad en tres estamentos según sus condiciones naturales: filósofos, guardianes y obreros. Estos últimos requieren menos educación, sin embargo, tienen también menos responsabilidades para con el estado, mientras que el filósofo debe entregar su vida al recto funcionamiento de la ciudad, sacrificando un retiro contemplativo que pudiera resultarle de mayor interés que ocuparse de los asuntos públicos. Le quedan, de este modo, prohibidas la propiedad privada y la familia; “su gobierno es autoritario, y no van a ceder a pactos ni sugerencia de la masa de sus súbditos, que, por lo demás, Platón supone será feliz en su sumisión y obediencia” (García Gual, C. 1999, p. 119).

²⁶ “En este sugestivo diálogo Platón observa las dificultades de lo ideal, advierte su imposibilidad y los riesgos de tal apuesta, y, desconfiando del, déspota ilustrado perfecto, propone un arreglo no óptimo, sino un cierto satisfactorio compromiso con nuestro mundo. En el viraje hacia lo real, se perfila el camino que va de la *República* a las *Leyes*” (García Gual, C. 1999, p. 125).

político en el mundo habitual, debe implantarse un sistema de leyes que resguarde a la *polis* de la imperfección de sus políticos. De este modo, es notorio como Platón tenía presente, de algún modo, la implementación de su doctrina. De ahí que su afán educador sea tan importante para la recta comprensión de su sistema filosófico.

Se dice que la muerte alcanzó a Platón redactando las *Leyes*, tratado en que volvía sobre el tema de la ética y la política, barajando nuevamente la posibilidad de la construcción de una ciudad justa. Se nota en el diálogo una evidente evolución en el pensamiento platónico, ya que toma los supuestos de su *paideia* ideal, aproximándolos a la realidad histórica de su tiempo, tomando esta vez en cuenta las limitaciones de la realidad. De esta forma Platón, que seguía convencido de la idea del bien lograda mediante la educación, a través de la cual cada individuo sería capaz de tomar decisiones justas y llevar la ciudad a una vida feliz, traza su teoría de modo mucho más aterrizado, ya no con una confianza ciega en la virtud de los hombres, sino posándola en algo más certero: las leyes; normas escritas que fortifican la austeridad en la que vive la ciudad sin justicia. “La *paideia* se fundamenta en la buena legislación, en el *nómos* firmemente establecido por los mejores y más sabios, hombres, probos y experimentados, tras una larga enseñanza y aprendizaje” (Jaeger, W., 2010, p. 128). De este modo, Platón otorga a la educación un rol fundamental, haciéndola obligatoria desde la infancia, pues la educación es responsabilidad en último término del estado más que de los padres.

En este apartado, García Gual brinda una visión general acerca del sistema ético de Platón, ofreciendo una mirada global de su empeño moral, extraído tanto desde sus textos como de su biografía. Con este fin, toma en cuenta la problemática ética y política latente en Platón, manifestada en una serie de diálogos y datos de su vida personal. No obstante, cabe detenerse en la evidente crítica que ofrece el autor al sistema político platónico planteado en la *República* por ser exagerado y eminentemente metafísico:

“Platón ha extremado sus propias convicciones. Sin duda resulta conveniente para el progreso técnico que el trabajo sea especializado y que los diferentes profesionales persistan en una tarea propia. Pero resulta exagerado, partiendo de esas diferencias anímicas, establecer un régimen de castas y encajar a los individuos para toda su vida en una de ellas” (García Gual, C. 1999, p. 119).

De igual forma, afirma con respecto al plan de ejecución de la ciudad ideal que “es difícil admitir que el funcionamiento de una sociedad así pueda realizarse fuera de la utopía sin caer en degradaciones y terribles rigores” (García Gual, C. 1999, p. 118). En relación a este punto, nos parece que el tildar a la ciudad ideal, si bien ideal, de utópica e irrealizable resulta demasiado categórico, ya que de no ser concebida como real, la República tendría un matiz totalmente diferente, y no otorgaría un rol tan fundamental a la *paideia*; de ser asumida como imposible, la República resultaría totalmente vacía. La ciudad ideal no es propiamente eso, sino que es lo más parecido a una ciudad del mundo de las ideas, pero posible, de la misma forma en que un hombre justo se parece a la Justicia. Es por esto que tomamos el apartado de García Gual, justificando de este modo el afán pedagógico de Platón, ya que su sistema político funciona a través de una reforma educacional; de este cambio depende la posibilidad de que su República pueda o no llegar a ser. Es por esto que nos parece de suma importancia el planteamiento del autor de fundar la teoría política de Platón en su biografía. Viéndolo de este modo, la relación que hace el autor revela que hace mucho sentido la concepción de un estado autoritario y dividido en castas, tan diferente a la democracia imperante en la Atenas de la época. También a través del análisis de su vida, resalta la importancia de la *paideia* en el sistema filosófico de Platón como engranaje que pone en marcha su plan político, insinuándose además con esto su posibilidad fáctica²⁷.

2.2.- Platón y los sofistas frente a la educación de la *areté*

“El conocimiento del bien que Sócrates descubre en la base de todas y cada una de las llamadas virtudes humanas no es una operación de la inteligencia, sino que es, como Platón comprendió certeramente, la expresión consciente de un ser interior del hombre” (Jaeger, W., 2010, p. 445). Lo peculiar de Sócrates, y que corresponde a su innovación dentro de la comprensión de la ética, es que se esforzaba por encontrar los patrones morales fijos dentro del fluir de la naturaleza humana y su conducta. A partir de ésta, “la filosofía platónica es el intento de descender a esta nueva sima del concepto socrático del saber y agotarla” (Jaeger, W., 2010, p. 445).

Dentro de las discusiones más habituales acerca del vínculo entre *paideia* y *areté* se encuentra la pregunta fundamental de la moral platónica: “¿Es enseñable la *areté*?”

²⁷ El problema de la posibilidad de la República será abordado más específicamente en el capítulo tercero. Sin embargo, ofrecer una respuesta a dicho problema escapa de las pretensiones de esta investigación.

Determinar la virtud y su carácter enseñable es el claro afán de Platón en sus primeros diálogos, y determinado esto, intenta luego canalizar la *areté* por la vía de la ciencia *epistémé*, ofreciendo los parámetros tanto éticos en la vida personal, como políticos en la vida en sociedad, para la recta vida conforme a la virtud. Si bien hasta los tiempos de Platón aún se manejaba el término *areté* para designar comúnmente la excelencia, con sus indagaciones morales se revela el espíritu de la época en que imperaba un nuevo orden educativo, que contenía ya una crisis de la *areté* en su sentido político y moral. Es así como la palabra *areté* pasa de significar valentía, nobleza o habilidad, a representar el sentido de excelencia y virtud, en lo que atañe a la integridad moral del individuo y a su participación en la *polis*²⁸.

El origen de las inquietudes pedagógicas de corte moral en Platón se enmarca, como ya vimos, dentro del fracaso político de Atenas, además del cauce que llevaba la interpretación de la *areté* en el impetuoso espíritu griego, marcado ahora por los universales socráticos. Cabe también en este punto destacar el intento sofista de ofrecer una solución al problema de la educación de la *areté*, pues, tal y como Jaeger comenta, “la educación de los sofistas no surgió únicamente de una necesidad política y práctica. Tomó al estado como término consciente y medida ideal de toda educación” (Jaeger, W., 2010, p. 293). Tomaremos el diálogo del *Protágoras*²⁹ para indagar en el problema de la educación de la virtud, aclarando de paso que el afán pedagógico de Platón no se alejaba en extremo del afán del sofista Protágoras, sino que ambos sólo diferían en su planteamiento. Es así como el ideal sofístico de la educación de la *areté* desemboca luego en la filosofía moral de Platón. Esto, ya que una concepción paulatinamente renovada acerca del individuo visto ahora de forma integral, ofrece en cierta medida una concepción políticamente más orgánica respecto de qué significa ser ciudadano, ya que se concibe al individuo como parte esencial de la *polis*, de un todo. De ahí que el afán pedagógico impere en la época, y sea el punto de inflexión entre la filosofía moral platónica y la educación sofística.

Cabe reiterar, antes de insertarnos de lleno en el *Protágoras* y la indagación acerca del carácter enseñable de la *areté*, que inicialmente el concepto de *paideia*³⁰ hacía referencia a la instrucción que va desde la niñez y que termina en ella. Sin

²⁸ El tema de la conceptualización de la *areté* y el espíritu griego ha sido explicado ya en el primer capítulo del trabajo.

²⁹ En Platón (2011), *Diálogos I*, Madrid: Gredos.

³⁰ La discusión en torno a la *paideia* griega que da origen a la *paideia* de la *areté* fue agotada en la sección anterior, precisamente para referirnos ahora con más detalle al tema de la virtud en general, y si es ésta o no enseñable.

embargo, ya en el siglo V, la idea de formación tiene alcances más amplios, es decir, ya no se entiende como un asunto relativo sólo al niño, sino que es también un modo de cultivar al ciudadano en saberes tanto de tipo formal como sociales y prácticos. En definitiva, la *paideia* de Platón, y a la que apunta también Protágoras y la sofística en general, tiene lugar en un tiempo en que la formación especializada del individuo en su dimensión integral, como tal y como ciudadano de la *polis*, se amplía a terrenos más allá de la mera formación escolar, y pasa a determinar todos los ámbitos de la vida. Es así como la educación deja de ser entendida bajo un prisma netamente formal en la medida en que agrupa ciertos conocimientos básicos, y pasa a ser comprendida como formación integral, componiendo como eje medular el sentimiento moral y político de la *areté*. Es así como la intención de Platón y su trabajo como educador, se encuentran arraigados en la estrechez existente entre *paideia* y *areté*, más específicamente en la *areté* política.

En torno al obrar de acuerdo a lo necesario para la *polis* gravita gran parte de la *paideia* sofística, en términos de que, “desde un principio, el fin del movimiento educador que orientaron los sofistas no fue ya la educación del pueblo, sino la educación de los caudillos” (Jaeger, W., 2010, p. 266). Este es otro punto común de la idea de educación moral tanto de Platón como de Protágoras, ya que ambos sostenían que, para involucrarse en asuntos políticos como la formulación de leyes y la dirección del estado, los más propicios son los más capaces; debe orientarse a ellos una educación más compleja, y por su parte, ellos deben dedicar su *pragma* al recto funcionamiento del estado. Pues, aquello de lo cual todos deben participar, como pone Platón en boca del sofista en el *Protágoras*, “no se trata de la carpintería ni de la técnica metalúrgica ni de la alfarería, sino de la justicia, de la sensatez y de la obediencia a la ley divina, y, en resumen, esto como unidad es lo que proclamo que es la virtud del hombre” (Platón, 2011, 325a). El objetivo de esta educación privada para el caudillo era promover exitosos hombres que, entre otras cosas, consagrasen sus esfuerzos a las posibilidades de triunfar en política y dirigir al estado mediante un riguroso aprendizaje de la retórica. Es así como vemos que Platón parte de la base de la *paideia* sofística para edificar la suya propia, tomando las bases de la educación moral que pretendían los sofistas, pero orientándola, no a los caudillos, sino apuntando a formar un sistema republicano, que considere a toda la sociedad.

2.3.- El *Protágoras* y el problema de la educación de la *areté*

Recordemos que a lo largo del diálogo del *Protágoras* no se intenta determinar tal o cual virtud como en diálogos anteriores, sino que más bien se discute en torno al tema de la *areté* en sí y su facultad de ser o no enseñada. Este problema se ilustra mediante una discusión entre Sócrates y el sofista Protágoras, educador. A lo largo del diálogo es posible dar cuenta de cómo Platón probablemente sintió que Protágoras fue un gran sabio, pues, a pesar del antagonismo latente entre sofística y filosofía, en el diálogo con su nombre ilustra al sofista con mucho respeto, eludiendo la posibilidad de ridiculizarlo.

Al comienzo del diálogo nos encontramos a Hipócrates, deseoso de ser aprendiz de Protágoras, quien afirma ser sofista y hacer mejores a los hombres. Ante esto, Sócrates se demuestra escéptico³¹, pues existía cierto prejuicio latente ante la doctrina de los sofistas en contraste con la filosofía. Sin embargo, Protágoras es un gran sabio y educador, por lo tanto, Sócrates está ansioso por oír su opinión. De esta manera, comienzan las anheladas palabras de Protágoras, que en una primera instancia procede a intentar definir el *pragma* de un sofista: del mismo modo en que el citarista es experto en tocar la cítara y el médico en el arte de curar, se descubre aquí que el sofista se dedica a la retórica (Platón, 2011, 312d-314b). Cuando se le pregunta al mismo Protágoras en qué consiste la sofística, responde: “Yo, desde luego, afirmo que el arte de la sofística es antiguo” (Platón, 2011, 361d-e), sugiriendo con esto que la sofística se ha disfrazado de distintas artes, siendo también sofistas los sabios de cada una de sus respectivas disciplinas, de modo que “todos éstos, como digo, temerosos de la envidia, usaron de tales oficios como velos [...] yo, sin embargo, he seguido el camino totalmente opuesto a éstos, y reconozco que soy un sofista y que educo a los hombres” (Platón, 2011, 317b)³². Con esto último, admite que la sofística es el arte de la virtud en general³³, y que un sofista se dedica a enseñarla, introduciendo en este punto el tema de la educación en el diálogo³⁴.

³¹ “Si le das dinero y lo convences, también a ti te hará sabio”, refiriéndose Sócrates a Protágoras, al alabarle Hipócrates por su sapiencia (Platón, 2011, 310e). También entre 313c y 314b critica el supuesto fraude del sofista y su condición de comerciante, afirmando, por ejemplo que “el sofista viene a ser un traficante o un tendero de las mercancías de que se nutre el alma”.

³² Aquí se revela la soberbia del sofista frente a la humildad del filósofo, del *sólo sé que nada sé* socrático.

³³ Pues en lugar de permanecer oculto detrás del velo de la experticia de una ciencia en particular, se dedica al cultivo de la moral y la retórica, por sobre la enseñanza de la técnica. Dice: “Joven, si me acompañas te sucederá que, cada día que estés conmigo, regresarás a tu casa hecho mejor, y al siguiente,

De la disyuntiva de la *enseñabilidad* de la virtud depende la ciencia política, ya que si los hombres la poseen *a priori* no podría existir tal cosa como un experto en virtud; asimismo, si fuese ésta un arte que debe aprenderse, el derecho a opinión acerca de los asuntos públicos estaría reservado tan sólo a los sabios; en este punto, la *paideia* adquiere un rol protagónico, ya que el curso que tomarán entonces ética y política dependerá de cómo se comprenda la educación. Para aproximarse a la raíz del problema, Protágoras ilustra el tema de la ciencia política y la educación con el *mito de Prometeo* (Platón, 2011, 321d), que relata, luego de la creación, la distribución de fortunas entre las especies que habitaban la tierra para que cada una pudiese sobrevivir; dando a unos gran tamaño, a otros garras y colmillos, y repartiendo de esta forma sus respectivas facultades a todas las criaturas. Epimeteo, el encargado de la repartición, dejó olvidado al hombre sin medio alguno para protegerse de las adversidades del clima y las restantes criaturas. Prometeo, atormentado por el error, hurta el fuego de los dioses, para entregarlo a los hombres, esperando que con el fuego éstos pudiesen contrarrestar las deficiencias físicas con que Epimeteo los había dejado. Lo que hace finalmente Prometeo es contrarrestar las desventajas físicas del ser humano, entregándoles el dominio de los saberes técnicos, representados aquí por el manejo del fuego, que es una técnica a desarrollar, siendo el fuego un medio externo al hombre. El dominio del fuego representa en este caso el arte bélico, que bien podía resguardar al hombre de sus inminentes desventajas frente a las otras especies; sin embargo, no los resguardaba de ellos mismos, pues su incapacidad de formar comunidades los mantenía en riesgo de muerte y total extinción, ya que “no poseían el arte de la política, a la que el arte bélico pertenece” (Platón, 2011, 322b-c). Entonces Zeus, al ser advertido de lo que sucedía, “temió que sucumbiera toda nuestra raza y envió a Hermes que trajera a los hombres el sentido moral y la justicia, para que hubiera orden en las ciudades y ligaduras acordes de amistad” (Platón, 2011, 322c). Sentido moral y justicia (*aidós* y *diké*), entonces, fueron entregados a todos los hombres sin excepción, para que cada uno sea partícipe “pues no habría ciudades, si sólo algunos de ellos participaran, como de los

lo mismo. Y cada día, continuamente, progresarás hacia lo mejor” (Platón, 2011, 318a), relatando Protágoras a Hipócrates los beneficios que obtendría de sus enseñanzas.

³⁴ Si bien la educación ofrecida por Protágoras iba dirigida a quienes pudieran pagar, cabe destacar que aquéllos eran generalmente los aspirantes a líderes de la *polis*. La aparición de la figura del educador sofista responde a la necesidad del pueblo ateniense de cultivarse, preferentemente en lo que era su deber, vale decir, participar en los asuntos públicos. Podemos apreciar que los asuntos de educación pasan a desarrollarse, principalmente, en virtud de lo común: *paideia pros ta koina*.

otros conocimientos” (Platón, 2011, 322d), y al que sea incapaz de participar en política, ordena Zeus que sea expulsado de la ciudad como una peste.

Es posible hacer dos lecturas del *mito de Prometeo*. En una primera mirada se infiere que la virtud no es enseñable, ya que cada uno la posee indistintamente y el que no la posee no tiene remedio alguno, debiendo ser expulsado de la *polis*. Por ende, sería menester oír a los expertos cuando se trata de un saber particular; sin embargo, en asuntos políticos, todos tendrán igual derecho a opinión. Calando más hondo, una segunda lectura del mito advertirá que puede inferirse también lo contrario, a saber, que la virtud debe ser enseñada, ya que el hombre no la poseía por naturaleza, y tuvo que serle otorgada por mandato divino, enseñándose a través del sentido común, pero como un diamante en bruto que necesita cada vez ir puliéndose. De esta interpretación se desprende que la virtud debe ser enseñada, lo que explicaría que entre los políticos los haya tanto buenos como mediocres. Tomando esta lectura, se deja entrever en el diálogo una cierta tendencia a la aceptación del carácter didáctico de la virtud cuando, dialogando con Protágoras en torno al mito de Prometeo, Sócrates afirma, acerca del castigo, que no se sentencia por mera venganza, sino por educación; para no recaer en acciones deplorables en el futuro (Platón, 2011, 324c). Ésta última es sin duda también la visión de Protágoras acerca del mito, ya que, recordemos, dice ser un educador de la virtud.

Esta apreciación se desprende a partir de la interesante problemática que surge, de la interpretación del mito de Prometeo, entre lo que es por naturaleza (*physei*) y lo que es por ley (*nómo*). Advertimos que no hay con suma claridad una posición radicalizada en el mito respecto de la posición en la que se sitúa a *aidós* y *diké* dentro de estas categorías, ya que los humanos no las poseían naturalmente, siéndoles otorgadas por Zeus, de lo que tiende a desprenderse que tales virtudes sean entregadas al hombre por mandato de la ley. Sin embargo, Zeus se las entrega a todos por igual, y pasan a ser virtudes constitutivas del hombre, al ser éste arrojado al mundo, tal y como las fieras fueron dotadas de garras y colmillos, y las bestias de gran tamaño y grueso pelaje. No obstante, la intervención de Zeus siembra la duda respecto de que éstas sean absolutamente constitutivas del hombre por naturaleza, por el hecho de que el dios exige que los hombres “sean capaces” de participar de aquellas facultades, dejando abierta la posibilidad de que los humanos tengan que comprometerse en ejercitarlas para su cultivo pleno. Cabe recordar que durante la época clásica ambas designaciones, vale decir, lo que es por naturaleza y lo que es por ley, eran completamente excluyentes. Esto

significa que no podía comprenderse una misma cosa como siendo por *physis* y *nómo*; sin embargo, y en consideración con lo dicho, creemos que la educación, siendo una actividad conscientemente instituida en Atenas en vistas de procurar la excelencia en el ciudadano, implica que eso que es dado a los humanos, como una especie de disposición natural para vivir en la seguridad de la *polis* (*aidós* y *diké*), exige que ésta, la *paideia*, le imprima el cuño formador de ciudadanía, y con ello, posiblemente de excelencia y virtud. Es por esto que Platón pone en boca de Protágoras la afirmación que dice que “si existe eso de lo que deben participar todos, de acuerdo con ello debe obrar todo hombre, siempre que quiera aprender o hacer cualquier cosa, y sin ello, no, y al que no participe es preciso enseñárselo y castigarle” (Platón, 2011, 325a). Es por esto que podemos decir, acerca del *mito de Prometeo*, que si bien el hombre ha sido dotado como naturalmente dispuesto al sentido moral y la justicia, desde el momento en que Zeus se las entrega a todos por igual es preciso afirmar acerca de ellas que pertenecen constitutivamente a la esencia del ser humano. Sin embargo, es el arte de la política, la *politike techné*, la técnica que debe desarrollarse a partir del *aidós* y *diké* que cada uno posee, y pulirse mediante la educación. Es por esto que, si bien todos y cada uno de los ciudadanos tienen las bases y la disposición natural del sentido moral y la justicia, no todos las desarrollan de igual forma para cultivarse en política. De aquí surge el afán pedagógico de Platón para instruir a los ciudadanos en la *areté* política.

Para clarificar este punto, los espectadores solicitan que Sócrates y Protágoras dialoguen acerca de la enseñabilidad de la virtud, por lo que el primero sostiene que la virtud no es enseñable, y el segundo que sí lo es, ya que él mismo se dedica a enseñar a los jóvenes atenienses a ser buenos ciudadanos. Se pregunta entonces si “acaso existe, o no, algo de lo que es necesario que participen todos los ciudadanos, como condición para que exista una ciudad” (Platón, 2011, 325a). Discutiendo en torno a esta pregunta que apunta a delimitar si la virtud es o no enseñable, se pone sobre la mesa la palabra *episteme*, que corresponde también a *ciencia*, *conocimiento* o *saber científico*. Se intenta descubrir si la virtud es o no una ciencia, un saber; de serlo, será ésta enseñable al igual que el resto de las ciencias. A partir de este punto destaca Sócrates de qué manera los hombres de bien dejan a sus hijos al amparo de profesores que los instruyen en las diferentes disciplinas, pero no les enseñan virtud. Protágoras a esto responde que bien se instruye a los niños en virtud, enseñándoles a distinguir lo bueno de lo malo y lo justo de lo injusto, premiándolos cuando aciertan y castigándolos cuando yerran.

Sócrates acaba convenciéndose, con los argumentos de Protágoras, de que la virtud es enseñable, por lo que ahora quiere saber acerca de la naturaleza de la virtud misma; procede entonces a preguntar a Protágoras si todas las cosas que llamamos virtud, vale decir, justicia, prudencia, sensatez, piedad, entre otras, todas juntas conforman la virtud, o bien, si cada una por sí sola es virtuosa; es decir, si todos esos son distintos nombres para una misma cosa, *la virtud*, o si cada una de ellas es una virtud diferente de la otra. Protágoras responde que las diferentes virtudes son como las diferentes partes del rostro, teniendo cada una su particular función, pero participando todas, en conjunto de una unidad, ya que, por ejemplo, dice que muchos son valientes, pero injustos (Cfr. Platón, 2011, 329e), por lo que cada una de las virtudes es en sí diferente. A esto Sócrates le pregunta si no es, por ejemplo, piadosa la justicia ni justa la piedad, haciendo hincapié en el hecho de que las virtudes no parecen diferenciarse, pero Protágoras afirma que bien se parecen sin ser lo mismo³⁵. Sócrates, en este punto, afirma que el conocimiento produce una transformación espiritual y conduce hacia una acción, ya que sostiene que, al igual que la totalidad de las virtudes, conocimiento y acción van unidos, pues si se tiene conocimiento del bien, se actúa conforme a él. Es por esto que, frente a la discusión en torno a si la virtud es una sola o varias por separado, Sócrates plantea que corresponde sólo a una cosa, ya que todo ser humano tiene la natural disposición a mejorar su propio ser, tendencia que no se manifiesta fragmentada, sino que corresponde a un mejorar en todo sentido. Por otra parte, cabe destacar que las virtudes no son meras mejorías personales, sino que recaen en una dimensión social y política³⁶. La virtud no es tema de cada uno; involucra a toda la comunidad. Continuando con el tema de la virtud en general, se resuelve que si bien las virtudes difieren entre sí, juntas conforman un todo, puesto que la razón nos permite separar y razonar la realidad, para luego unirla y comprenderla mejor.

Se discute posteriormente en torno a una frase de Pítaco: “Difícil es ser... digno”, discutiéndose que el poseer una virtud no puede ser difícil, pero bien debe serlo

³⁵ Acerca de la diferencia de las virtudes, Protágoras en este punto afirma que “unas cosas son buenas para las raíces del árbol, pero malas para los tallos” (Platón, 2011, 334b), simpatizando con una postura contraria a la de Platón, y afirmando una contingencia del bien, pues para el sofista, el bien sería relativo, pues en su famosa teoría del *homomensura* afirma que “el hombre es la medida de todas las cosas”. Sin embargo, y sosteniendo la relatividad del bien, ¿hasta qué punto puede defender la enseñanza de la virtud y de lo bueno? Intentar resolver el tema de rivalidad entre el idealismo platónico y la *homomensura* protagórica escapa de las pretensiones del presente trabajo. No obstante, es una observación que conviene tenerse presente durante un análisis del *Protágoras*.

³⁶ Recordemos que en la filosofía de Platón, ética y política van siempre de la mano, y es difícil poner en jaque la una sin la otra.

llegar a obtenerla, lo que remite al tema de la *paideia*. En relación a esto, se intenta resolver si un hombre bueno se hace malo, o si el malo se hace bueno: se dice que un hombre malo no puede hacerse malo, pues no puede serlo sino forzosamente. Un hombre de bien, en cambio, cae en el vicio cuando le es inevitable.

“Así también un hombre de bien puede hacerse malo, o por el tiempo, o por la fatiga, o por enfermedad, o por algún otro accidente. Pues ésta es la única acción mala: carecer de ciencia. El hombre malo no puede hacerse malo, porque ya lo es desde siempre; si quiere hacerse malo, le es necesario antes hacerse bueno” (Platón, 2011, 345b).

En este punto es necesario aclarar la diferencia entre ser malo por ignorancia y volverse malo, ya que para Sócrates, sólo se cae en el vicio por ignorancia; para hacerse bueno debe cultivarse la *epistème* a través de la educación y poner en práctica los conocimientos, y la costumbre hará obrar bien al hombre bueno.

Alrededor de este tema comienza a desarrollarse el esperado diálogo acordado entre Sócrates y Protágoras, ya que antes Protágoras quería sólo hablar en largos discursos y Sócrates en breves interrogatorios, por lo que a petición del público presente se desarrolla ahora un diálogo serio en el que Sócrates interroga y Protágoras responde. Se vuelve sobre el tema de si la sabiduría, sensatez, valor, justicia y piedad son cinco nombres para una misma cosa o si cada una de ellas representa a algo diferente de las demás, y se recuerda que sobre esto había dicho Protágoras que cada uno de estos elementos designa un objeto propio, pero que todos forman parte de la virtud, como las partes del rostro. Sócrates lo concede, agregando que si bien son diferentes, se parecen mucho pues todas participan de la virtud y las unas se sirven de las otras. Aquí Protágoras, si bien da la razón a Sócrates, apunta que la valentía, sin embargo, difiere de las otras cuatro virtudes nombradas, diciéndole que “encontrarás, desde luego, a muchos hombres que son injustísimos, de lo más impío, de lo más intemperante y muy ignorantes, pero extraordinariamente valientes” (Platón, 2011, 349d), acordando ambos, luego, que no es lo mismo ser intrépido que valiente, “porque la intrepidez les viene a los hombres tanto de su ciencia como de su coraje y su locura, al igual que la potencia; pero la virtud de la valentía viene de la naturaleza y de la buena crianza del alma” (Platón, 2011, 351b)³⁷.

³⁷Esta última frase es un tanto ambigua y denota el latente cambio de dirección del diálogo, ya que habla de que la intrepidez, que no es valentía; por lo tanto, tampoco virtud, proviene tanto de la sabiduría como de la ignorancia, y bien se obtiene por naturaleza como por educación.

Entra repentinamente al diálogo el tema del placer, en la medida en que es placentero que la virtud se dé con facilidad. La discusión se desarrolla en torno al llevar una vida buena, y si el placer es en sí bueno sólo por el hecho de ser agradable, y lo desagradable malo, o si de cosas agradables las hay unas malas, y cosas buenas desagradables. Se concede que la opinión del vulgo es hedonista: el mal es el sufrir y el bien es el placer, y que el placer y el dolor a veces dominan al hombre. Convienen Sócrates y Protágoras en que no hay nada superior a la *epistème*, y que sin embargo, el hombre sucumbe ante ciertos placeres, aún sabiendo que pueden éstos convertirse en futuros males. Esto ocurre porque un placer ahora sobrepasa el hecho de un dolor después, lo que se analoga a la apreciación de los tamaños: un objeto que está cerca se ve mayor que otro de igual magnitud que se encuentra más lejos, sucediendo lo mismo también con los sonidos; uno de cerca se oír con mayor intensidad que uno lejano al mismo volumen. De esta forma, se engaña la gente al sucumbir ante el placer, por caer en un error en el discernimiento de hacer un balance entre los placeres y dolores futuros y presentes, que pueden aparentar ser superiores o más leves dependiendo de la distancia temporal. El correcto juicio del placer se corresponde entonces con la métrica, siendo el caer ante el placer, por lo tanto, ignorancia frente a la ciencia. De este modo, se sostiene la tesis socrática de que el hombre tiende naturalmente al bien, y que sólo yerra por ignorancia. Protágoras y los sofistas afirman ser médicos de esta enfermedad, que es la ignorancia. Es por esto que se supone que el verdadero placer debe ser medido, pues el placer del momento podría contraponerse al dolor del futuro: hay que esforzarse para ser virtuoso, para adquirir el placer mediante este bien. Por mucho que se hagan actos virtuosos, éstos quedarían vacíos si no hay un saber previo sobre ellos, pues caerían en el vicio y no serían permanentes. El bien y el placer se identifican entonces en la cuestión virtuosa.

De acuerdo a lo anterior, el hombre tiende naturalmente al bien, y no se dirige hacia el mal más que por ignorancia, de modo que el virtuoso perseguirá el bien y el ignorante se alejará de éste. Protágoras había dicho al comienzo del diálogo que las partes de la virtud eran como las de un rostro, y que la valentía difería bastante de las demás, ya que bien podría encontrarse hombres injustos, impíos e ignorantes, que a su vez fuesen valientes. Sin embargo, al examinar Sócrates a Protágoras, conceden que asistir a la guerra es un acto valiente, por lo tanto, hermoso y bueno. De este modo, el hombre virtuoso deseará pelear en la guerra, no por loco, sino persiguiendo algo hermoso. Por el contrario, el cobarde ignora que ir a la guerra es algo bello y huye de

ella. De este modo, se contradice Protágoras, ya que la valentía, al igual que las otras virtudes, se obtiene por conocimiento de la *epistéme*.

Es así como las posturas iniciales van cambiando a lo largo del diálogo, de manera que Protágoras, que defendía con su *pragma* el carácter didáctico de la virtud, se afana argumentando lo contrario, mientras que Sócrates, que dudaba de esto mismo, acaba admitiendo que la virtud es conocimiento y práctica de la ciencia (Cfr. Platón, 2011, 361b). A diferencia del *Cármides* y muchos diálogos socráticos, el *Protágoras* no acaba en aporía, sino que se llega a un acuerdo. Más que responder a la pregunta inicial de qué es la virtud, se concluye insertándola dentro de la *epistéme*. Las opiniones acaban invirtiéndose, y Sócrates admite que la totalidad de las virtudes bien podría ser una ciencia, y debería, por lo tanto, poder ser enseñada mediante el conocimiento de los universales, y no a través de la opinión sofística, pues si es cierto que la virtud es un saber, debe tender a los universales y no a la opinión.

CAPÍTULO III

El proyecto educativo de Platón en la *República*

Aunque le son propios una multiplicidad de temas, la *República* corresponde esencialmente a un tratado de filosofía política; por lo mismo, indudablemente se centra en desglosar el sentido de la justicia. De esta forma, se toma la justicia como eje central en dos preceptos, individual y social, de modo que proyectada en cada uno de nosotros corresponde a la *ética*, y se le llama *política* a lo que repercute en la ciudad, haciéndose un paralelo entre ambas. En lo que respecta a la recta vida en sociedad, y ya que el ser humano es por naturaleza un ser social, surge la división del trabajo; gracias a ésta, se puede lograr que cada uno se desenvuelva en lo más propio de sí, pues en cada uno de nosotros hay una *physis*, una disposición natural a desarrollar mediante un *pragma*. Una *politeia* entonces debe orientar y permitir esta recta distribución, ya que la justicia tiene que ver con una organización de esta *physis*. Es por esto que la felicidad y plenitud individual están siempre en el horizonte de toda programación política³⁸. Veremos que para tales preceptos, la educación adquiere un rol protagónico, por lo que se analizarán las pretensiones éticas y políticas de Platón, plasmadas en el estado perfecto, en relación a la reforma educacional que establece para su recto funcionamiento. Con este fin, me serviré principalmente de los libros V, VI y VII de la *República*.

3.1.- La proyección del Estado platónico en aras de la educación

En lo atingente a la justicia, Platón hace una clara distinción entre teoría y acción que, si bien son dos cosas distintas, en este punto tienen una relación complementaria. La teoría corresponde al conocimiento como conocimiento de la realidad, que en este sentido se desarrolla como un proyecto político, en grandes planes teóricos para la ciudad. Está ligada a la Idea³⁹, y así, a la filosofía, pues lo real no es lo práctico o concreto, sino lo ideal. Por ende, si los problemas intestinos de la *polis* pretenden ser solucionados mediante la acción, será ésta sólo una solución sombría que no perdurará, de modo que el actuar debe antes estar respaldado por la teoría, que es realidad ideal,

³⁸ Nos referimos puntualmente a las éticas de la *era del ser*, según la fragmentación histórica que hace Adela Cortina de la ética.

³⁹ En este capítulo, por estar basado directamente en libros de la *República*, seguiremos la nomenclatura platónica de mayuscular los sustantivos que hagan referencia al mundo de las ideas.

eterna. Por consiguiente, la *República*⁴⁰ no se trata de un tratado netamente teórico, sino que dicha teoría debe contemplar a la vez su posibilidad fáctica, para complementar ambas, teoría y acción.

Convenimos entonces que la *República* es un tratado de filosofía política, en la medida en que la organización de un estado corresponde a un tema político cuando las teorías pasan a la acción; pero hasta qué punto llega la teoría es un tema filosófico, y en el tratado de la *República* se tratan ambos temas. Es decir, en la *República* se teoriza acerca de un Estado perfecto, y se adecua a una posible realización mediante un proyecto educativo. De esta forma, el problema que surge con la formulación del Estado teórico es llevar a la práctica este modelo con el menor cambio posible. El hecho de que los filósofos reinen en las ciudades es una posibilidad abstracta, del mismo modo en que todo el proyecto de la *República* lo es, ya que su posibilidad será válida sólo en la medida en que pueda ser tomada como paradigma para la organización de otra *polis*, pues no es el mismo Estado descrito el que se adapta a la realidad fáctica, sino que depende de otro, que sea modificado para asemejarse a aquél. Es aquí cuando surge el tema que nos compete en relación a la educación, pues si se pretende que los filósofos reinen en las ciudades, primero hay que formar filósofos, así como debe también clasificarse la educación del resto de los ciudadanos, lo que sólo sería posible mediante un magno proyecto educativo.

Es así como a lo largo de este diálogo que se desarrolla entre Sócrates y Glaucón, se admite que ningún estado podrá alguna vez llegar a ser perfecto si los filósofos no toman las riendas del gobierno, o bien, si los que gobiernan no llegan a filosofar. Reconoce Sócrates al respecto: “Que la realización de una de estas dos cosas, o de las dos, sea imposible, afirmo que no hay razón para suponerlo; pues si fuera así, estaríamos haciendo justamente el ridículo, por estar construyendo castillos en el aire”⁴¹ (Platón, 2011, 499b). Por lo tanto, no hay que discutir con la muchedumbre, sino hacerla entender, explicándole la verdadera naturaleza del filósofo, y que son éstos, y no los inútiles que ellos toman por tales, los que merecen gobernar. De este modo, la multitud no se irritará con los filósofos, y estará feliz de ser gobernada por ellos, puesto que son ellos los que contemplan lo divino y lo imitan, siendo sólo ellos capaces de implantar estas costumbres en la gente. “Sería suficiente que hubiera uno solo [un

⁴⁰ En Platón (2011), *Diálogos II*. Madrid: Gredos.

⁴¹ Destacamos aquí este pasaje, que deja entrever la posibilidad fáctica de la *República*.

filósofo] que contara con un Estado que lo obedeciese, para que se llevara a la realidad todo lo que actualmente resulta increíble”⁴² (Platón, 2011, 502b).

Vemos cómo a lo largo del diálogo se dejan de lado las divagaciones en torno a la realización del Estado hipotético, para preguntarse reiterativamente si es posible o no un Estado tal. En relación a este punto, Sócrates recuerda que el diálogo había surgido intentando descubrir qué era la Justicia. Así, compara al Estado ideal con una pintura, de modo que una en que se haya dibujado al hombre que fuese el más hermoso, no deja de ser excelente si no puede encontrarse a dicho hombre en el mundo; de igual forma, el Estado ideal que construyen hace las veces de paradigma, dejando así sin cuidado la posibilidad de encontrarlo pues, por naturaleza, la verdad fáctica nunca alcanza la perfección de las palabras (Cfr. Platón, 2011, 473a). Por esta razón, Sócrates solicita a Glaucón:

“No me obligues, entonces, a que muestre cómo lo que describo con el discurso debe realizarse en los hechos completamente; pero si llegamos a ser capaces de descubrir cómo se podría llegar a fundar el Estado más próximo a lo que hemos dicho, debes decir que hemos descubierto lo que demandas: que tales cosas pueden llegar a existir” (Platón, 2011, 473b).

De este modo, Sócrates admite la posibilidad de la existencia de su Estado, aunque de forma matizada; se convendrá que es efectiva su posibilidad en la medida en que sea tomado como guía por futuros gobernantes. “Pues no es algo imposible que suceda, ni hablamos de cosas imposibles; en cuanto a que son difíciles, lo reconocemos” (Platón, 2011, 499d).

Es preciso destacar que la postura de Platón admite la posibilidad real del Estado, afirmando que “lo dicho sobre el Estado y su constitución política no son en absoluto castillos en el aire, sino cosas difíciles pero posibles” (Platón, 2011, 540d). De esta manera, se desprende que la excelencia de todas las normas descritas para el Estado dependen de su posibilidad de ser. Éstas son examinadas en cuanto a su calidad y, sobre todo, en cuanto a su posibilidad, pues resulta irrisoria la calidad de aquellas que no son posibles. Sin embargo, Sócrates prefiere dejar el tema de la posibilidad de su Estado para después de haber finalizado su descripción, y dando hipotéticamente su factibilidad como un hecho, pasa a describir de qué manera debe ser llevado a la práctica⁴³. Es así

⁴² Aquí se vuelve a insinuar la posibilidad fáctica del Estado ideal.

⁴³ “Me abandono a la flojera y deseo posponer para después el examen de si lo que propongo es posible; por ahora, si me lo permites, considerándolo como siendo posible, examinaré cómo los gobernantes lo

como, en vistas a la realización del Estado, observamos que su implementación a través de un sistema educativo hipotético es bastante detallada, pues requiere que, al momento de decidir actualizar tal Estado, todos aquellos habitantes mayores de diez años sean enviados al campo, alejándolos de sus costumbres actuales para proceder a otorgarles una intensa formación sobre los hábitos y leyes del Estado perfecto (Cfr. Platón, 2011, 541a). Ésta es la forma más rápida de implementar un Estado y organización política de las características establecidas. De este modo, y a través de una exhaustiva descripción de una hipotética realización del Estado, Platón deja entrever al final del libro VII la posibilidad actual del Estado teórico: “Me parece, Sócrates, que has dicho muy bien cómo se generará tal Estado, si es que alguna vez ha de generarse” (Platón, 2011, 541b).

Es así como vemos que el Estado descrito por Platón no está esbozado por completo como un ideal, aunque es justamente en la *República* en donde comienza a construirse su sistema filosófico de corte ideal. En cambio, el Estado aquí descrito consiste en un equilibrio entre lo humano y lo divino; una óptima imitación de lo ideal.

3.2.- Clasificación de la sociedad y educación de mujeres y niños

De forma paralela a la sociedad, el alma humana tiene tres partes: en primer lugar el aspecto racional, luego la pasión, que es el apetito irascible y el concupiscible, que corresponde al apetito de alimento y reproducción. Del mismo modo, el Estado debe dividirse en tres estamentos: en los gobernantes prima el *lógos*, en los guardianes la pasión, y el resto de los ciudadanos representan la concupiscencia, aunque cada integrante de la sociedad posea indistintamente siempre algo de los tres aspectos. De esta manera, la división tripartita del alma se refleja en la división tripartita de la sociedad. En consecuencia, la justicia consistirá en el recto orden en que estos elementos se relacionan, tanto al interior de nosotros, como en la conformación del Estado. Es por esto que cada uno debe estar gobernado primero por el *lógos*, para que luego éste mismo gobierne a la ciudad, y la única forma de que esto se lleve a cabo es establecer una reforma en el sistema educacional, pues para que un hombre pretenda gobernar a los demás, debe gobernar primero sobre sí mismo. De esta manera, en un Estado bien gobernado sus ciudadanos sentirán identidad y pertenencia⁴⁴. Es por esto

dispondrán una vez alcanzada su realización, y cómo ha de ser, tras ser llevado a la práctica, lo más conveniente de todo para el Estado y para los guardianes” (Platón, 2011, 458b).

⁴⁴ En torno a la pertenencia para con la *polis* se profundizó ya en el primer capítulo.

que la sociedad se asemeja a un individuo, cuyas partes están en función del cuerpo entero. “Por ejemplo, cuando uno de nosotros se golpea un dedo, toda la comunidad del cuerpo se vuelve hacia el alma en busca de la organización unitaria de lo que manda en ella, y toda ella siente y sufre a un tiempo, aunque sea una parte la que padece” (Platón, 2011, 462e), de modo que a medida que un estado progresa en su organización política, más se asemeja a un hombre; es preciso que en un estado bien organizado, es indispensable que los ciudadanos coincidan, tanto en sus placeres como en sus dolores. He aquí que se dé cómo medida de protección para el Estado el abolir la propiedad privada para las altas castas, pues se evita de esta manera despedazar la constitución del Estado, puesto que ninguno se llevará a casa parte de aquél, sea esta parte un bien, o mujeres, o niños, de modo que no habrá dolores ni placeres privados, sino que todos serán colectivos. Disminuyen, por tanto, las disputas, y se mantendrá la paz entre los hombres gracias a las leyes (Cfr. Platón, 2011, 464d-465b). Los guardianes, por su parte, obtienen felicidad y satisfacción, pues su ocupación consiste en salvar al Estado, por lo que son provistos de alimentos, halagos y honores, y serán más dichosos que los vencedores olímpicos⁴⁵.

Posteriormente se le pide a Sócrates que profundice en aclarar en qué consistiría la comunidad de mujeres y niños descrita para los guardianes, y de qué manera se desarrolla ahí la crianza de los niños en su primera educación (Platón, 2011, 450c). Habla entonces Sócrates, no sin antes recordar que no posee sabiduría alguna acerca del tema, sino que aún lo investiga. Comienza por caracterizar a los guardianes como guardianes de ganado, y se les hace una comparación con los perros, encontrándose con el problema de si las hembras de los perros, que poseen el mismo entrenamiento y alimentación deben, por el parto y la crianza, ser eximidas por entero de los deberes de guerra y caza. Surge entonces la pregunta de “si la naturaleza humana femenina es capaz de compartir con la masculina todas las tareas o ninguna, o si unas sí y otras no, y si entre las que pueden compartir están o no las referentes a la guerra” (Platón, 2011, 453a). Afirmar que hombres y mujeres pueden realizar las mismas tareas se enfrenta con el hecho de que a cada naturaleza le corresponde una ocupación, y que son diferentes la naturaleza del hombre de la de la mujer, según versa la teoría platónica de la división de la sociedad. Para esclarecer la aparente contradicción, Sócrates acota que,

⁴⁵De esta manera, en el Estado ideal el honor juega un rol fundamental, pues contribuye a la educación moral de los ciudadanos a nivel social, por lo que vemos que no sólo es preciso educar a los niños, sino que la educación moral del Estado debe reafirmarse constantemente.

al afirmar que a cada naturaleza le corresponde una ocupación, no se han detenido en examinar los niveles de dicha correspondencia. Por ejemplo, no ha quedado claro si deben o no diferir las ocupaciones de hombres y mujeres, como las de calvos y peludos o de altos y bajos; es decir, es necesario determinar si el sexo es o no meramente una característica. Con este fin, tomamos el parámetro del desempeño, pues sería absurdo diferenciar a las personas según su naturaleza, con otros parámetros que no sean los de la misma ocupación, pues “un médico y una médica que cuentan con un alma de médico tienen la misma naturaleza” (Platón, 2011, 454d), y lo mismo será un médico calvo que otro peludo, pero diferirán, por ejemplo, de un carpintero.

“No hay ninguna ocupación entre las concernientes al gobierno del Estado que sea de la mujer por ser mujer ni del hombre en tanto hombre, sino que las dotes naturales están similarmente distribuidas entre ambos seres vivos, por lo cual la mujer participa, por naturaleza, de todas las ocupaciones, lo mismo que el hombre” (Platón, 2011, 455d-e).

Las mujeres de los guardianes deberán participar, de este modo, de todas las tareas que hayan sido designadas a los hombres, incluso la de asistir a la guerra, aunque se les exigirá menor resistencia.

A lo anterior, sigue la siguiente ley: “Que todas estas mujeres deben ser comunes a todos estos hombres, ninguna cohabitará en privado con ningún hombre; los hijos, a su vez, serán comunes, y ni el padre conocerá a su hijo ni el hijo al padre” (Platón, 2011, 457d), con lo que cambia intempestivamente el tema de la incongruencia entre *physis* y *pragma*, para dar paso al tema de la propiedad. Se pone de relieve que todas las leyes aquí descritas, al ser descubiertas mediante el examen dialéctico, resultaban no sólo ser posibles, sino las mejores. De esta manera, y sin tomar en cuenta su posibilidad, afirma con respecto a la propiedad de los habitantes y los nacimientos del Estado, que se procederá a seleccionar a hombres y mujeres para otorgarles una educación diferenciada, y se mantendrá estas diferencias para la procreación, pues sería “sacrílego en un Estado de bienaventurados” (Platón, 2011, 458e) el permitir unión sexual libre e irregular, por lo que se precisa la conformación de matrimonios sagrados, que sean los más beneficiosos⁴⁶, pues de ellos nacerán los mejores hijos⁴⁷, los que deben

⁴⁶ “Parece que los gobernantes deben hacer uso de la mentira y el engaño en buena cantidad para beneficio de los gobernados” (Platón, 2011, 459c), pues se unirá a los mejores hombres con las mejores mujeres, y de esa unión nacerán los mejores niños, y viceversa, de la unión de los peores con las peores nacerán los peores, “y siempre que sucedan estas cosas permanecerán ocultas excepto a los gobernantes mismos, si, a su vez, la manada de los guardianes ha de estar, lo más posible, libre de disensiones”

además ser procreados en la “flor de la vida”, que para las mujeres es entre los veinte y los cuarenta, y para los hombres entre los treinta y los cincuenta y cinco años. “Si alguien de mayor o menor edad que ésta interfiere en las procreaciones en común, diremos que es una transgresión y una injusticia” (Platón, 2011, 461a), pues esta norma vela por que los hijos del Estado nazcan de lo mejor, y aquéllos nacerán de la incontinencia⁴⁸.

Conviene Sócrates y Glaucón, entonces, en que las mujeres de los guardianes deben compartir con ellos la vigilancia y la caza, y que al ser perfectamente capaces, deben acompañarlos asimismo a la guerra, de modo que también deberán llevar a los niños, quienes a su vez les prestarán asistencia a los que combaten, al tiempo que observan y aprenden, tal y como hacen los hijos de los artesanos. De este modo, los más jóvenes observarán con atención las glorias de la guerra, instruyéndose sin interferir en ella, y gozando de seguridad (Cfr. Platón, 2011, 467c). Con respecto a los que pelean en la guerra, el que de ellos abandone su puesto o arroje sus armas será convertido en artesano o labrador⁴⁹ (Cfr. *Diálogos*, 468a) y, por el contrario, al que destaque por su valentía, se lo venerará. Por otra parte, en lo que atañe al ultraje y despojo del armamento de un enemigo muerto en combate, se conviene que “es propio de una codicia servil el pillaje de un cadáver, y que es propio de una mente mezquina y afeminada considerar como adversario al cuerpo del muerto, cuando el verdadero enemigo se ha volado de él y lo que ha quedado es sólo aquello por medio de lo cual combatía”⁵⁰ (Platón, 2011, 469e). Pues el honor, la nobleza y la *areté* son características que siguen vigentes en el Estado de Platón.

(Platón, 2011, 459e). De este modo, los gobernantes manipularán los matrimonios, tanto en calidad como en número, para mantener de forma óptima el orden del Estado.

⁴⁷ “En lo que hace a los hijos de los mejores, creo, serán llevados a una guardería junto a institutrices que habitarán en alguna parte del país separada del resto. En cuanto a los de los peores, y a cualquiera de los otros que nazca defectuoso, serán escondidos en un lugar no mencionado ni manifiesto, como corresponde. Así se procederá, si ha de ser pura la clase de los guardianes” (Platón, 2011, 460e).

⁴⁸ Sin embargo, cuando hombres y mujeres abandonen la edad de procrear, se los dejará libres para que se unan sexualmente como les plazca, exceptuando las uniones sacrílegas entre hermanos o entre padres e hijos, “no sin antes exhortarlos a poner gran celo en que nada de lo que hayan concebido, si así ha sucedido, vea la luz, y, si escapa a sus precauciones, plantearse que semejante niño no será alimentado” (Platón, 2011, 461e).

⁴⁹ Pues sabemos que para Platón el trabajo manual es indigno en espíritus más elevados.

⁵⁰ Se entrecruzan los temas sobre el honor y la inmortalidad del alma en su separación del cuerpo. Esto porque comienza aquí poco a poco a esbozarse la teoría de las ideas que alcanza su plenitud en el libro VII con el *símil de la caverna*.

3.3.- Descripción del Estado y la educación de los mejores

Más adelante, se procede a indagar qué es en lo que ciertamente se yerra en las organizaciones políticas, declarando Sócrates que a menos que los filósofos reinen en los Estados, o que los que reinan comiencen a filosofar, no habrá fin de los males, ni podría darse jamás una organización política similar a la del Estado en cuestión (Cfr. Platón, 2011, 473e). Así, la sociedad de forma natural conducirá a que unos pocos, y sólo los mejores, puedan aspirar a una educación superior. Con la intención de determinar de qué modo deben ser estos filósofos, se dice de éstos que son quienes desean a todas luces aprender, y “quienes aman el espectáculo de la verdad” (Platón, 2011, 475e), de modo que es preciso que los jóvenes estudiantes tengan amor por el estudio y por la verdad. Los verdaderos filósofos se diferenciarán de los otros por los contenidos de su educación; no son entonces los que meramente aman la sabiduría, traducida en sus respectivas disciplinas, sino que sólo lo son aquellos que se deleitan con la naturaleza esencial de lo bueno, de modo que sueña el que cree que el Bien está en las cosas en las que el Bien participa, y está despierto el que es capaz de separar el Bien en sí de las cosas buenas. Por lo tanto, el despierto conoce, mientras que el dormido tan sólo opina. “Entonces ha de llamarse ‘filósofos’ a los que dan la bienvenida a cada una de las cosas que son en sí, y no ‘amantes de la opinión’”⁵¹ (Platón, 2011, 480a). Por lo tanto, no se puede enseñar a gobernar a los futuros políticos sin antes enseñarles a distinguir lo real de la contingencia, es por esto que los gobernantes deben ser antes filósofos. El error de la organización política de los estados que fracasan consiste en esto, en que sus gobernantes confunden el saber con la *dóxa*, otorgándole importancia real a la apariencia en lugar de dársela a la verdadera realidad, y dirigiendo así sus ciudades al fracaso.

Los filósofos capaces de vigilar las leyes y buenas costumbres del Estado serán designados como sus guardianes. Éstos, tal y como se describió en el Libro V, son capaces de distinguir la realidad de la opinión, y aman la verdad y odian la falsedad. “Sabemos que cuando a alguien lo arrastran fuertemente los deseos hacia una sola cosa, se tornan más débiles las demás” (Platón, 2011, 485d), por lo que el filósofo, que ama la verdad y el conocimiento por sobre todas las cosas, abandonará fácilmente los placeres corporales. Del mismo modo que “a una naturaleza cobarde y servil no le corresponde

⁵¹Puesto que “lo que es plenamente es plenamente cognoscible, mientras que lo que no es no es cognoscible en ningún sentido” (477a).

tomar parte, según parece, en una verdadera filosofía” (Platón, 2011, 486b), ya que para un alma que se dedica a contemplar la verdad, resultan fútiles las mezquinas preocupaciones mundanas. De igual forma, a la filosofía le es congénere la buena memoria y la facilidad de aprendizaje, así como la medida.

Para ilustrar este punto, se hace una comparación entre el gobierno de un estado y el pilotaje de una nave, ilustrando la disposición natural de los ciudadanos para con los filósofos. En esta nave, los marineros, al presumirse más competentes que el capitán, se disputan el mando de la nave, creyéndose cada uno más apto para el pilotaje. Tras tomar el mando estos marineros, desorganizados, navegan de forma mediocre, y alaban como “entendido en náutica” a quien les ayude a pilotear un tanto más hábilmente, ignorando que un buen piloto es quien presta atención a los astros, vientos y estaciones, pero acaban tildando a estos verdaderos capitanes de charlatanes. Con este símil se pretende explicar el porqué los filósofos son marginados de la sociedad en lugar de ser honrados y respetados, pues, según Platón, es cierto que los verdaderos filósofos son inútiles para con la muchedumbre, pero sólo en la medida en que aquélla no recurre a éstos, ya que:

“Lo que verdaderamente corresponde por naturaleza al enfermo, sea rico o pobre, es que vaya a las puertas de los médicos, y a todo el que tiene necesidad de ser gobernado, ir a las puertas del que es capaz de gobernar; no que el que gobierna ruegue a los gobernados para gobernar, si su gobierno es verdaderamente provechoso” (Platón, 2011, 489c).

De lo anterior se desprende que los filósofos más razonables sean los más inútiles, y es por esta misma razón que resulta forzosa la perversión de varios de ellos, aunque sólo por razones sociales; la filosofía queda eximida de toda culpa en lo que toca a la perversión de los filósofos. Debemos advertir que una naturaleza tal, como la que se ha descrito anteriormente, es difícil de encontrar, pues requiere, además de una disposición natural a la excelencia, un riguroso cuidado de sus cualidades, pues también puede ocurrir que “cada una de las cualidades que hemos elogiado en su naturaleza corrompen al alma filosófica que las posee y la arrancan de la filosofía. Me refiero a la valentía, la moderación y todo lo demás que hemos descrito” (Platón, 2011, 491b). Para comprender este punto se metaforiza la corrupción del filósofo, afirmándose que “toda semilla, vegetal o retoño animal, si no encuentra el alimento, la estación y el lugar que conviene en cada caso, sabemos que, cuanto más fuerte, tanto más sufre la falta de lo que requiere; pues sin duda “lo malo es más opuesto a lo bueno que a lo no bueno”

(Platón, 2011, 491d). Comprender esta aseveración es de sumo importante para el planteamiento general de esta investigación, ya que podemos inferir que para Platón, un alma bien dotada expuesta a una mala educación será mucho más nociva que un alma mediocre expuesta a una educación similar, y viceversa; una buena educación hará excelente al bien dotado⁵². De esta forma, una naturaleza filosófica puede corromperse a través de su educación; bien de manera privada a manos de un sofista, o de forma pública, guiada por la opinión popular dueña de la censura y el elogio vulgar.

Se había descrito una serie de atributos pertenecientes a las almas propiamente filosóficas, tales como la facilidad para aprender, la moderación y la valentía, de modo que aquellos dotados de un alma filosófica destacarán desde jóvenes en todo y serán por todo elogiados. Es así como se explica la tendencia de los filósofos a corromperse, al caer en la ambición y la soberbia pues, tal y como dice Platón:

“Aquellas cualidades de las que se compone la naturaleza filosófica, si se nutren en el mal, son de algún modo causa del deterioro de su ocupación [...] y de estos hombres proceden los que causan los peores males a los Estados y a los particulares, y también los que les hacen los más grandes bienes, si la corriente los favorece. En cambio, jamás una naturaleza pequeña hace algo grande a nadie, sea a un Estado o a un particular” (Platón, 2011, 495b).

Es forzoso, entonces, que el verdadero filósofo emprenda un camino solitario, por serle ajeno a la sociedad, y por ser su ocupación inútil para ella, ya que la tarea del filósofo estará siempre incompleta a menos que pueda gobernar. Es así como comienza a fundamentarse la teoría del rey filósofo dentro de la filosofía platónica. Para proceder una vez aceptados, los filósofos, en primer lugar, “toman el Estado y los rasgos actuales de los hombres como una tableta pintada, y primeramente la borrarán, lo cual no es fácil” (Platón, 2011, 501a). Después bosquejarán el esquema de la organización política, tomando en cuenta ambas dimensiones, vale decir, situando la vista en lo Bello, la Justicia, la Moderación, y todos los absolutos de esa índole, y por otra parte, bajarán la mirada hacia lo que estas ideas producen en los hombres (Cfr. Platón, 2011, 501b).

Para la educación del Estado hay que tener en cuenta que “la Idea del Bien es el objeto de estudio supremo, a partir de la cual las cosas justas y todas las demás se vuelven útiles y valiosas” (Platón, 2011, 505a). El bien es demasiado grande como para referirse a él en este momento; en su lugar, se hablará de algo que se le asemeja para

⁵² Recordemos el ideal de *areté* explicado en la primera sección del trabajo; destacamos en este punto la vital relevancia de la educación para sustentar el sistema ético platónico.

comprenderlo mejor, pues “hay muchas cosas bellas, muchas buenas, y así, con cada multiplicidad, decimos que existe y la distinguimos con el lenguaje”. Por esta razón nos es más fácil hablar de aquéllas que de lo Bello y lo Bueno en sí, ya que “postulamos cada multiplicidad como siendo una unidad, de acuerdo con una Idea única, y denominamos a cada una ‘lo que es’” (Platón, 2011, 507b). Por consiguiente, las ideas son pensadas, mientras que las cosas que participan de ellas son percibidas, vale decir, a través de los sentidos percibimos cosas buenas, pero sólo podemos acceder al Bien mediante el pensamiento. De esta manera, al rehusarse a hablar del Bien en sí, Sócrates lo hace a través de una analogía, comparando al Bien con el sol, que otorga la luz, actualizando en los ojos su facultad de ver las cosas visibles, del mismo modo en que la idea del Bien nos permite distinguir las cosas buenas. Sin embargo, “el sol no sólo aporta a lo que se ve la propiedad de ser visto, sino también la génesis, el crecimiento y la nutrición, sin ser él mismo génesis” (Platón, 2011, 509b), del mismo modo “a las cosas cognoscibles les viene del Bien no sólo el ser conocidas, sino también de él les llega el existir y la esencia, aunque el Bien no sea esencia, sino algo que se eleva más allá de la esencia” (Platón, 2011, 509b).

Se propone como ejemplo para ilustrar la diferencia entre las cosas que se ven y las que se *inteligén*, una línea dividida en dos partes desiguales⁵³, las cuales se dividen a su vez según la misma proporción, resultando cuatro segmentos proporcionales entre sí (Cfr. Platón, 2011, 509e). Al primer segmento, el más pequeño, corresponden las sombras y los reflejos; a la segunda corresponden todos los animales, plantas y cosas fabricadas por el hombre, es decir, todas las cosas de las cuales son copias las de la primera sección descrita. “La línea ha quedado dividida, en cuanto a su verdad y no verdad, de modo tal que lo opinable es a lo cognoscible como la copia es a aquello de lo que es copiado” (Platón, 2011, 510a), de modo que el restante tramo de la línea, que corresponde a la sección inteligible, seguirá la misma lógica: la parte más pequeña comprende a la ciencia y a todo lo que es opinión, estado en el que “el alma se ve forzada a servirse de supuestos en su búsqueda, sin avanzar hacia un principio”⁵⁴ (Platón, 2011, 511a). En cambio, en la última sección de la línea es la razón misma la que aprehende, tomando a los supuestos no como principios, sino verdaderamente como supuestos, y fijando la vista en los verdaderos principios “sin servirse para nada de lo

⁵³ La parte más pequeña correspondiendo a lo visible; la grande a lo inteligible.

⁵⁴ La ciencia se sirve de supuestos para teorizar y sistematizar sus leyes. Por ejemplo, la geometría se servirá de supuestos como el triángulo o la diagonal para determinar sus axiomas; la física de péndulos y palancas, y así todas las otras.

sensible, sino de Ideas, a través de Ideas y en dirección a Ideas, hasta concluir en Ideas” (Platón, 2011, 511b). Comprendido esto, se extrapola el ejemplo de la división de la línea a “las cuatro afecciones que se generan en el alma; inteligencia, a la suprema; pensamiento discursivo, a la segunda; a la tercera asigna la creencia y a la cuarta conjetura” (Platón, 2011, 511d). Estas secciones, “cuanto más participen de la verdad, tanto más participan de la claridad” (Platón, 2011, 511e), como si la línea que describíamos estuviese a un lado iluminada y se fuese oscureciendo hasta llegar al otro extremo. En este principio basa Platón su teoría metafísica, formulada en el libro VII, a través del mito de la caverna. Tomaremos este como el mismo principio sobre el cual desarrolla su teoría ética y política.

Según el principio expuesto al final del libro VI, se realiza la división de una línea en cuatro partes de diferente tamaño que representan gradualmente la realidad, desde lo más falso hacia lo más verdadero, que es la Idea. A partir de esta proporción paradigmática, se procede a analizar el caso de la educación y la carencia de ella en los hombres, ilustrado a su vez por el conocido *símil de la caverna*. Para ilustrar el tema de la educación, o más precisamente, de la falta de educación en los hombres, se pasa a relatar dicho símil, en que los prisioneros que la habitan representan la ignorancia de los hombres. Se abre paso entonces a la descripción de una caverna con una entrada de gran extensión que da a la luz. En su interior, un fuego que alumbra un camino, por el que transitan hombres transportando figuras de animales y cosas, hechas de piedra y madera. Frente a ellos, un tabique construido de lado a lado de la caverna que hace las veces de biombo, dejando sólo entrever las figuras que transportan dichos hombres sobre sus cabezas. De espaldas a este tabique se encuentran los prisioneros de la caverna, encadenados, de modo que no pueden moverse ni girar el cuello, por lo que sólo pueden mirar hacia el muro del fondo de la caverna, en donde el fuego proyecta las sombras de las figuras de piedra y madera que son transportadas de un lado a otro. Dispuestos de esta manera, los prisioneros toman por realidad tan sólo las sombras de los objetos artificiales, pues son estas sombras todo lo que conocen. Ahora se pone el caso de que uno de estos prisioneros sea desencadenado y forzado a voltearse⁵⁵, y aproximarse a las figuras cuyas sombras conoce. De seguro este prisionero, encandilado, no reconocerá las figuras, o pensará que aquéllas son copias de las sombras que él conocía. Si luego se le forzara a mirar hacia la luz de la salida de la caverna, la luz lo enceguecería y querría

⁵⁵ Es importante destacar que el prisionero sea forzado, ya que los ignorantes suelen sentirse cómodos en su ignorancia.

volver la vista hacia el interior, pues consideraría que las sombras que le ha sido posible distinguir dentro de su prisión son más claras que lo que ahora se le muestra. Luego, al acostumbrarse al resplandor del exterior, podrá concluir que lo que le es posible observar ahora es la realidad, y es mucho más hermosa que a lo que estaba limitado como prisionero de la caverna, que eran sólo figuras y reflejos de la realidad que ahora presencia. Luego de esta revelación, se fuerza al prisionero a descender nuevamente al fondo de la caverna, a ocupar su antiguo puesto encadenado entre los otros prisioneros. Le es difícil en estos momentos distinguir las sombras que se proyectan en la oscuridad, pues estaba ya acostumbrado a la luz del sol. Al percatarse de esto, los otros prisioneros comienzan a pensar que es una locura salir de la caverna, pues consideran que el que ha salido perdió afuera sus cualidades para percibir la realidad. Y si luego aquél intentara desatarlos para llevarlos a la luz, prometiéndoles la verdadera realidad, y diciéndoles que todo lo que conocen hasta ahora es una mentira, lo tildarían de charlatán e intentarían matarlo (Cfr. Platón, 2011, 517a).

En este punto, es preciso aplicar la relación que existe entre alegoría de la caverna y la metáfora de la luz del sol, comparando a lo que se manifiesta por medio de la vista y los sentidos con la prisión, y a la luz del fuego que hay en ella con el poder del sol. El ascenso y contemplación de las cosas del mundo representa a su vez el camino del alma hacia el ámbito inteligible (Cfr. Platón, 2011, 517b):

“Lo que dentro de lo cognoscible se ve al final, y con dificultad, es la Idea del Bien. Una vez percibida, ha de concluirse que es la causa de todas las cosas rectas y bellas [...] y que es necesario tenerla en vista para poder obrar con sabiduría tanto en lo privado como en lo público” (Platón, 2011, 517c).

En relación a esto último debemos considerar entonces que la educación no es como la comprende la sofística, que sostiene poseer la facultad de educar al alma cuando ésta está desprovista de conocimiento “como si se pusiera la vista en ojos ciegos” (Platón, 2011, 518c). Pues el alma de cada uno tiene el poder de aprender, y tal como para ver a la luz es preciso girar todo el cuerpo y avanzar, debe voltearse el alma completa hacia la Idea de Bien.

“Por consiguiente, la educación sería el arte de volver este órgano del alma del modo más fácil y eficaz que puede ser vuelto, más no como si le infundiera la vista, puesto que ya la posee, sino, en caso de que se lo haya

*girado incorrectamente y no mire adonde debe, posibilitando la corrección*⁵⁶
(Platón, 2011, 518d).

Es así como debe obligarse a los hombres de naturaleza mejor dotada, a través de una educación desde la infancia, a emprender el estudio, contemplar el Bien, y volver a descender junto a los otros prisioneros, porque “nuestra ley no atiende a que una sola clase lo pase excepcionalmente bien en el Estado, sino que se las compone para que esto suceda en todo el Estado”⁵⁷ (Platón, 2011, 519e). De esta manera, se procede ahora a describir en qué consiste esta educación de los futuros gobernantes, que es el camino hacia la verdadera filosofía. Vemos cómo estos hombres deben ejercitarse en la guerra, educándose también por medio de la gimnasia y la música; pero ninguno de estos conocimientos conduce al alma “desde lo que deviene hacia lo que es” (Platón, 2011, 521d), pues ha quedado ya claro que las artes, por sí solas, son todas indignas, por lo que una educación tal debe apuntar a aquello común que sirve a todas las artes. Esto es, aquello que fuerza el alma a reconocer la idea del Bien. En lo que atañe al arte de la guerra, conviene estudiar a los números, vale decir, contabilidad, geometría y astronomía, pero sólo en la medida en que éstas ayuden a visualizar la esencia en lugar del devenir⁵⁸. Por ejemplo, la astronomía no debe ser tomada como el estudio de astros visibles, sino que en relación a sus movimientos, observar el día y la noche, los meses, los años, que nos permiten abstraer un patrón fijo en estos movimientos. Es así como en cada una de estas artes se resalta lo que es fijo en medio del devenir. Por lo pronto, también es menester del estado “vigilar que aquellos a los que educamos no emprendan nunca el estudio de algo imperfecto o que les impida llegar al punto al que deben arribar todos los estudios, como acabamos de decir acerca de la astronomía” (Platón, 2011, 530e).

La dialéctica es el camino que va desde la comprensión de las artes hacia la Idea de Bien, de igual forma que el camino que avanza el prisionero al salir de la caverna. Es así como el poder dialéctico sólo se revelará a aquel que sea experto en los estudios con las características que hemos descrito, pues las restantes disciplinas se ocupan de la

⁵⁶ Se comprende la educación, no al modo de ofrecer nuevos conocimientos, sino como corrección del alma.

⁵⁷ Es natural, como ya vimos, que las almas contemplativas de los filósofos no se interesen por los asuntos políticos; sin embargo, en el Estado en cuestión se elevará a los más capaces y se los forjará con este fin. Aquí surge el problema de si no son éstos, menos aptos para filosofar que aquellos que alcanzan la filosofía por sí solos. Resulta interesante una proyección de este tipo; sin embargo, escapa de los límites del presente trabajo.

⁵⁸ Es decir, no visualizar al número como lo haría un comerciante, sino en vistas a *inteligir*.

fabricación de objetos, o bien, se sirven de la opinión. No obstante, las ciencias que hemos descrito, como la geometría o la astronomía nos permiten percibir un patrón fijo dentro del devenir del mundo, pero sólo como entre sueños, ya que se sirven de supuestos de los cuales no pueden dar cuenta, imposibilitando a los hombres que dominan estas artes de percibir la Idea en estado de vigilia por medio de aquéllas:

“Por consiguiente, el método dialéctico es el único que marcha, cancelando los supuestos, hasta el principio mismo, a fin de consolidarse allí. Y dicho método empuja poco a poco al ojo del alma, cuando está sumergido realmente en el fango de la ignorancia, y lo eleva a las alturas, utilizando como asistentes y auxiliares para esta conversión a las artes que hemos descrito” (Platón, 2011, 533d).

En relación a la línea que, dividida en partes, representaba la realidad, desde lo más falso hacia lo más verdadero que es la Idea, se conviene que a la primera parte, referente a lo que es, se le llamará *ciencia*, a la segunda *pensamiento discursivo*, a la tercera *creencia* y a la última *conjetura*. De este modo, la sección de la línea que contiene a las dos primeras partes corresponde a la *inteligencia*, y la otra es la que describe la *opinión*. Siguiendo esta distribución, podemos advertir que la razón entre lo que la esencia es al devenir, es lo que la inteligencia es a la opinión y lo que es la ciencia respecto de la creencia lo es el pensamiento discursivo respecto de la conjetura (Cfr. Platón, 2011, 534a). De esta manera, todo estudio debe acabar en dialéctica, y la educación debe estar en manos de quienes la manejen y posean el conocimiento del Bien⁵⁹. En relación a lo demás, es preciso subrayar que los hombres que posean conocimiento de esta relación, y a los que debe dirigirse tal educación, no deben ser sólo los más nobles y valientes, sino también los que posean buena memoria y mayor facilidad para aprender⁶⁰. Es por esto que el Estado debe vigilar respecto de la valentía, la moderación y todo lo que conlleva a excelencia para distinguir a las buenas naturalezas y otorgarles la mejor educación.

Platón admite que el hombre al envejecer es capaz de aprender muchas cosas, y que se requiere de cierta madurez del alma para aproximarla de forma provechosa a la Idea del Bien. De esta forma, a los futuros gobernantes se los educará desde niños en los

⁵⁹ “Si alguna vez tienes que educar en la práctica a estos niños que ahora en teoría educas y formas, no permitirás que los gobernantes del Estado y las autoridades en las cosas supremas sean irracionales” (Platón, 2011 534d). Aquí también se proyecta una progresión hacia la realización del Estado

⁶⁰ “Por consiguiente, el error y el descrédito que se abaten actualmente sobre la filosofía se debe, como ya he dicho antes, a que no se la cultiva dignamente. En efecto, no deben cultivarla los bastardos sino los bien nacidos” (Platón, 2011, 535c).

trabajos corporales y gimnásticos, a la par con las artes como la geometría y la música, previo a insertarlos en dialéctica. Pero no hay que dejar de lado que éstos son hombres libres, por lo que no es menester abrumarlos educándolos por la fuerza, “sino educarlos jugando, para que también seas más capaz de divisar aquello para lo cual cada uno es naturalmente apto”⁶¹ (Platón, 2011, 537a). Es así como al cumplir veinte años se escogerá a los más sobresalientes para que abandonen los estudios dispersos de la niñez y se les instruya en una visión más sinóptica, y aquellos que se destaquen en los posteriores estudios de las artes, pasados los treinta serán escogidos, y los que aprueben esta nueva selección de excelencia serán inculcados en la dialéctica. Sin embargo, es preciso tomar ciertas precauciones al instruir en dialéctica, pues si se la otorga a los muy jóvenes, es posible que éstos renieguen de la verdad, y por soberbia y escepticismo la confundan y se alejen de la verdadera filosofía. A una mayor edad, en cambio es natural que los hombres se fatiguen de tales juegos y emprendan la búsqueda de la verdad (Cfr. Platón, 2011, 539c). Es preciso entonces que sólo las almas de naturaleza mesurada y estable tengan acceso a instruirse en dialéctica, y sólo pasada cierta edad, haciéndolos ejercitarse en dialéctica el doble del tiempo que habían destinado para su previa educación, para luego ser enviados de retorno a la caverna para que ejerciten los mandos de guerra y las otras actividades que habían sido descuidadas de su enseñanza, de modo que no queden atrás en cuanto experiencia frente a los menos aptos, destinando quince años a este nivel de la instrucción (Cfr. Platón, 2011, 539e).

“Y una vez llegados a los cincuenta de edad, hay que conducir hasta el final a los que hayan salido airosos de las pruebas y se hayan acreditado como los mejores en todo sentido, tanto en los hechos como en las disciplinas científicas, y se les debe forzar a elevar el ojo del alma para mirar hacia lo que proporciona luz a todas las cosas; y, tras ver el Bien en sí, sirviéndose de éste como paradigma, organizar durante el resto de sus vidas, cada uno a su turno, el Estado, los particulares y a sí mismos, pasando la mayor parte del tiempo con la filosofía pero cuando el turno llega a cada uno, afrontando el peso de los asuntos políticos y gobernando por el Bien del Estado, considerando esto no como algo elegante sino como algo necesario” (Platón, 2011, 540b).

La *República* de Platón versa principalmente acerca de la justicia. Reiteramos que bajo esta cosmovisión, ética y política corresponden a las bifurcaciones que a partir de ella se desprenden; la ética en lo que atañe a lo personal y la política a lo público. Es

⁶¹ Para no dañar su alma, a los niños se les educa de a poco, tal y como vimos en el libro V, , que a los niños se les lleva a la guerra, pero en una primera instancia sólo como espectadores, acercándolos cada vez más, hasta hacerlos del todo partícipes (Cfr. Platón, 2011, 467e).

así como en este tratado se intenta resolver problemas prácticos referentes a la organización política de los estados, mediante teorización y contemplación de la Idea. Los problemas intestinos de los estados no pueden resolverse desde su interior, por lo que es preciso cambiar por completo su constitución política e instaurar un plan pedagógico para que en sus ciudadanos perdure el recto orden ético y político. Esta es, en última instancia, la pretensión de la *República* que, con este fin, divide a la sociedad en castas a partir de la disposición natural de sus miembros, y propone un plan educativo para cada una de las castas de forma respectiva. De esta manera, los filósofos reinarán en el Estado, siendo poseedores del conocimiento del Bien, ya que, a través de la educación, podrán dirigirse ellos mismos hacia lo mejor, y de la misma forma, dirigir a los demás.

A MODO DE CONCLUSIÓN

Hoy en día la ética debe resolver el problema de la globalización, que provoca una inevitable conglomeración de las distintas cosmovisiones y códigos morales, que tienden a diluirse entre sí resaltando las diferencias de cada una, volviéndose imperiosa la instauración de un sistema ético que reúna teóricamente los principios de cada complejidad moral de forma ecléctica. Para la realización de un proyecto de tal envergadura conviene tener en cuenta que su única posibilidad es a través de la educación moral, por lo que le resulta conveniente a la ética actual considerar la revisión de proyectos filosóficos de esta índole, como lo es el proyecto educativo de Platón que, en última instancia, responde a un afán moralizante. Es por esto que resulta provechoso reparar en que la filosofía platónica no deriva de una concepción netamente ideal, sino que a la vez pretende responder por medio de la teoría a una problemática práctica cardinal, como lo es el tema de la educación moral. Queda de manifiesto que es radical el ejercicio de la educación para la instauración de un nuevo orden ético, de modo que éste, el tema de la educación, fue nuestro punto de partida para aproximarnos a la filosofía de Platón. Se revela entonces que la teoría de la educación platónica está construida sobre su teoría de la ética y la justicia. Así, a través de la investigación, es posible descubrir una nueva imagen de Platón, cuya filosofía no se remite únicamente al mundo de las ideas sino que a la par manifiesta su latente preocupación por la educación, la moral y el bienestar de los individuos.

En una primera instancia fue necesario dilucidar ciertos conceptos preliminares que nos insertaron dentro de la cosmovisión helena clásica. Sólo a través de esta comprensión pudimos adentrarnos de lleno en lo que respecta a la filosofía práctica de Platón. De esta manera, en el primer capítulo nos dedicamos de forma exhaustiva a desglosar el meollo de la educación y la moral griegas, principalmente a través del desarrollo de la *paideia* y la *areté* en el mundo helénico, y vimos de qué manera el ideal de excelencia y la aspiración a la perfección están arraigados en la cultura de occidente, lo que dio paso a la ideología que acuñó más tarde Platón, que se afanó en fomentar el ejercicio de la justicia, tanto en la vida privada como en la pública, pretensión que desemboca luego en un vasto proyecto educativo. Es así como comienza la preocupación de Platón por los problemas prácticos que afectan a la organización de la *polis*, y tangencialmente también a la vida de las personas, problemas que intenta resolver mediante la teorización, a través del diseño de un estado perfecto que hiciera

las veces de paradigma para futuras organizaciones. En efecto, concilió una magna empresa educativa, orientada hacia la finalidad de la Idea del Bien, en que los máximos exponentes del gobierno tuvieran acceso a la comprensión cabal de la realidad esencial, y la facultad de dirigir al Estado hacia lo mejor.

Lo que me propuse desarrollar en este trabajo fue la preocupación moral y pedagógica de Platón, visión que lo presenta como un filósofo integral, ya que nos permite dar cuenta de que desarrolla, a través de su vasta obra, tanto problemas metafísicos y epistemológicos como morales y pedagógicos. De esta manera, alejamos el prejuicio en el que frecuentemente cae el platonismo por ser el máximo exponente del idealismo. Sin embargo, este trabajo es meramente descriptivo, pues un análisis más profundo, que desarrollase en sí los aspectos de dicha filosofía práctica de Platón que aquí tan sólo se presentan, escapa de nuestras pretensiones por ser demasiado extenso. Por lo tanto, preferí centrar mi investigación en presentar la figura de Platón como un educador moral, describiendo la cosmovisión moral en la que se sitúa, a la par de exponer sus formulaciones éticas y los principales empeños pedagógicos plasmados en su obra.

Con este fin, dividí mi trabajo en tres partes. En el primer capítulo acerca de educación y moral en el mundo antiguo se desarrollaron los principales conceptos que dieron origen a la concepción platónica de la moral, haciendo énfasis en el cuño formador del espíritu griego, principalmente en los ideales de *paideia* y *areté*, a través de cuya comprensión queda de manifiesto el contexto cultural que da origen al pensamiento de Platón y su preocupación por la moral. De esta manera, es manifiesta la importancia de la educación en lo que se refiere a la conservación y evolución del espíritu consciente de la cultura. Tuvimos que insertarnos de lleno dentro de la cultura griega pues, como vimos, resulta imposible una aproximación a la *paideia* desde afuera. Así, vimos que en lo más profundo del pensamiento griego se encuentra arraigada la búsqueda del patrón inmanente de cada cosa, la legalidad que rige el *cosmos*. Entendido esto se comprende de mejor manera la importancia que otorga Platón a buscar la relación arquetípica existente entre las cosas del mundo y las ideas. Vimos luego que el ideal griego de educación se dio en la forma de *humanismo*, que considera al hombre en su dimensión política. De esta forma, la educación aspiró al ideal de la *areté*, pues imprimía en los hombres el honor y la excelencia, forma en la cual se desarrollaba el sentimiento moral, del sacrificio propio por el bien inserto en el espíritu griego en la moral caballeresca de Homero, y que desarrolla a su vez Platón, con el sacrificio del

provecho propio para con el orden del estado perfecto. Finalmente, vimos cómo en el concepto de la *areté* se funda el carácter aristocrático del ideal de educación griega. Una vez aclarado el contexto ético y filosófico en que se enmarca la moral platónica, queda en evidencia que su afán práctico deba bifurcarse en lo privado y lo público, vale decir, ética y política, y tomando como hilo conductor para su sistema moral la concepción de justicia, pues en el concepto de *areté* se halla comprendido el ideal del hombre justo. Al hombre particular se lo vio como inserto en el *cosmos* político; de ahí comprendemos el afán platónico por la educación de los que dirigirán la *polis* hacia la justicia y la verdad. Por último, vimos de qué manera el afán socrático por la moral y su justificación en el alma determinaron el pensamiento de Platón. Queda claro entonces el porqué sitúa a la Idea del Bien como el pináculo de su sistema filosófico.

Investigando acerca del *Protágoras* y el problema de si es enseñable o no la virtud se nos reveló otro tema de sumo interesante en relación a la biografía de Platón. Así, en un segundo capítulo vimos cómo se corresponde su vida con su obra moral, y pudimos observar de qué manera la fundación del Estado ideal puede extrapolarse a la incongruencia entre la democracia de Atenas y la aspiración hacia los universales y la educación del alma que tomó de Sócrates. Sostenemos también que la importancia que otorga Platón a la educación no se da tan sólo en términos de concluir su proyecto moral y político, sino que, al dedicar sus esfuerzos a fundar la Academia, deja de manifiesto que en la educación ve una posibilidad real de conducir a las almas hacia lo mejor, y que él mismo sacrificó su vida contemplativa por aventurarse en llegar a ser un educador. Es así como vemos que se da cuenta de que la *areté* política es enseñable. De esta manera, es posible fundamentar que su sistema político está determinado por una reforma educacional. A partir de la investigación del *Protágoras* pudimos observar cómo la sofística se apoderó de la educación en Grecia, ofreciendo técnicas de retórica para instruir a los nobles y futuros gobernantes de la *polis* en oratoria y virtud. Platón toma las bases de este movimiento educativo y lo orienta hacia el bien común, edificándolo a partir de la Idea de Bien en lugar de las artes contingentes entre las que se movían los sofistas. Más adelante, desprendimos del análisis del *mito de Prometeo* esbozado en este diálogo, que si bien todos los hombres poseen una disposición natural hacia la virtud, ésta debe ser desarrollada. Es por esto que se sostiene que la virtud debe enseñarse en los hombres conforme al Bien, y dirigir hacia lo mejor la potencia moral que todos tenemos.

Estructurada ya una comprensión general del tema de la educación y la moral en Platón, en el tercer capítulo me tomé la libertad de explayarme en torno al desarrollo de su proyecto educativo, de manera que dividí esta sección en tres apartados, el primero para definir lo que significa un proyecto educativo dentro de la descripción de un Estado ideal, el segundo para presentar brevemente la configuración de este Estado, y el tercero para describir de forma más detallada el proyecto educacional en cuestión, a través de la formación de los filósofos como futuros gobernantes, dirigida por la Idea del Bien. Es así como el eje medular de este tercer capítulo gira en torno al tema de la educación, que se presenta a lo largo de los libros VI y VII de la *República*, como sustento para la efectividad del Estado teórico, a través del concepto de Justicia, plasmado en la Idea del Bien. De esta manera, vimos que uno de los temas centrales de la *República* consiste en desglosar el sentido de la Justicia que, como vimos, comprende dos esferas, ética en lo que respecta a lo privado, y política a lo que es público. Pero la tarea de la *República* de describir un Estado justo no consta tan sólo de una construcción teórica, sino que vimos que contempla también su posibilidad fáctica, ya que los postulados del Estado perfecto acerca del cual se teoriza se ajustan a la realidad mediante un proyecto educativo, a través de la formación de la figura del rey filósofo, que implantaría el orden y las costumbres en la gente. Es de esta forma como se desprende que la posibilidad del Estado será efectiva mientras sirva de guía a futuros gobiernos. De este modo, vimos de qué manera el Estado descrito no corresponde por completo a un ideal, aunque es justamente en la *República* en donde comienza a tomar forma su teoría de las Ideas. Luego, se dio paso a describir qué caracteriza a estas almas filosóficas, y cómo debe desarrollarse su educación para formarlos como gobernantes. Cabe sobre este punto recordar que tal educación está siempre orientada a la Idea del Bien, ilustrada a través del *simil de la caverna*. Vimos, de este modo, que es la dialéctica el camino de la comprensión que va desde el arte y la técnica hasta su abstracción en la Idea de Bien. La trayectoria dialéctica fue reflejada en el camino que avanza el prisionero al salir de la caverna. Es por esto que toda educación debe culminar en dialéctica, y que su diseño y vigilancia debe estar en manos de quienes posean el conocimiento del Bien.

Dicho todo esto, podemos representarnos la figura de Platón como un educador moral, más allá del idealismo dentro del que suele ser encasillado. Es preciso rescatar a Platón de este prejuicio y ofrecer otra visión sobre su filosofía, que muestre su patente afán ético y pedagógico. De esta manera, y mediante el análisis y presentación de los textos seleccionados, promovemos una lectura más consciente de de Platón, que tenga

siempre a la vista la aspiración práctica de su filosofía. Sin embargo, a la culminación del trabajo quedan en el tintero ciertas proyecciones que resultaron demasiado ambiciosas para los efectos de la presente tesina, cuyos objetivos fueron desde un principio meramente expositivos. No obstante, paso a nombrar, para un desarrollo futuro, el tema de la factibilidad del estado ideal esbozado en la *República*, a través del análisis del concepto de utopía dentro de la realización moral, ya que las éticas teleológicas aspiran siempre a diferir de lo actual, distinguiendo al hombre tal como es del hombre como debería ser, y actuando como puente entre ambas, caracterizándose entonces por tener un *thélos* que alcanzar. De esta forma, en una futura iniciativa, podría intentar determinarse hasta qué punto es utópica la *República* de Platón y sus estatutos morales y, junto con ello, determinar qué rol jugaría un plan de educación moral en una utopía.

BIBLIOGRAFÍA

- CORTINA, A., MARTÍNEZ, E. (2001), *Ética*: Madrid: Akal.
- CORTINA, A. (2000), *Ética mínima: introducción a la filosofía práctica*. Madrid: Tecnos.
- GARCÍA GUAL, C., “Platón”. En Camps, V. (1999) *Historia de la ética, de los griegos al renacimiento*. Barcelona: Editorial Crítica.
- GRUBE, G. M. A. (1984), *El pensamiento de Platón*. Madrid: Gredos.
- JAEGER, W. (2010), *Paideia: los ideales de la cultura griega*. México: Fondo de Cultura Económica.
- PLATÓN (2011), *Protágoras*. En *Diálogos I*. Madrid: Gredos.
- PLATÓN (2011), *Gorgias*. En *Diálogos I*. Madrid: Gredos.
- PLATÓN (2011), *República*. En *Diálogos II*. Madrid: Gredos.
- VELÁSQUEZ, O. (1996), *Politeia: Un estudio sobre la República de Platón*. Santiago: Ediciones Universidad Católica de Chile.
- VILANOU, C., COLLEELDEMONT, E. (2000), *Historia de la educación en valores*. Bilbao: Desclée de Brouwer.