

HACIA LA FORMACIÓN DE UN “HOMBRE FILOSÓFICO” EN EL DISEÑO DEL ESTADO
IDEAL PLATÓNICO.

CONSIDERACIONES SOBRE LA *PAIDEIA* PLATÓNICA EN LA LECTURA DE *LA REPÚBLICA*.

CRISTHIAN VILLEGAS PELÁEZ

CÓDIGO: 3250-1024125

DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA

UNIVERSIDAD DEL VALLE

2019

HACIA LA FORMACIÓN DE UN “HOMBRE FILOSÓFICO” EN EL DISEÑO DEL ESTADO
IDEAL PLATÓNICO.

CONSIDERACIONES SOBRE LA *PAIDEIA* PLATÓNICA EN LA LECTURA DE *LA REPÚBLICA*.

CRISTHIAN VILLEGAS PELÁEZ

CÓDIGO: 3250-1024125

TRABAJO DE GRADO PARA OPTAR POR TÍTULO DE
LICENCIADO EN FILOSOFÍA

DIRIGIDO POR EL DR. H.C.
WILLIAM BETANCOURT

UNIVERSIDAD DEL VALLE
FACULTAD DE HUMANIDADES
DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA

2019

A mis padres y a mi hermana, quienes me hicieron sentir siempre que creían sinceramente en mí; lo cual, sin ellos saberlo, me sirvió de mucho aliento.

CONTENIDO

Agradecimientos • 5

Abreviaturas • 6

Introducción • 7

Capítulo 1. *El Papel de la Paideia en el estado Ideal de Platón* • 13

1.1. *La experiencia platónica del estado* • 15

1.2. *El nacimiento del estado* • 22

1.3. *Paralelo entre el hombre y la polis* • 28

Capítulo 2. *La paideia platónica* • 33

2.1. *La paideia que critica Platón* • 34

2.2. *El modelo educativo platónico* • 43

Capítulo 3. *La paideia de los guardianes: el ascenso a la Idea del Bien* • 51

3.1. *Distinción entre los no-filósofos y los filósofos* • 53

3.2. *Trazando los grados del conocimiento* • 59

3.3. *El rey filósofo emerge: Salida de la caverna* • 65

Referencias Bibliográficas • 81

Agradecimientos

Agradezco enormemente el apoyo del profesor William Betancourt quien, además de brindarme su conocimiento, con paciencia inyectó siempre ánimo a mi espíritu. También mi profunda gratitud a mis amigos y compañeros de tertulia: Johanna Mosquera, Mildred Scarpetta y Juan David Rueda; sin sus comentarios, palabras de apoyo y cercanía el presente trabajo no hubiera estado completo. Finalmente, a aquellas personas (profesores, compañeros de clase, grupos de investigación y de estudio, etc.) que sin pretenderlo aportaron su granito de arena para que yo llegara a ese punto final. Y quiero cerrar con una frase de Stephen King, el escritor norteamericano:

“Escribir es una labor solitaria, y conviene tener a alguien que crea en ti. Tampoco es necesario que hagan discursos. Basta, normalmente, con que crean.”

Así que para quienes creyeron en mí y me lo hicieron saber de algún modo, especialmente a mis padres: Gildardo Villegas y Yolanda Pelaez, a ellos toda mi gratitud.

ABREVIATURAS

Platón

<i>Ap.</i>	<i>Apología</i>
<i>Prt.</i>	<i>Protágoras</i>
<i>Rep.</i>	<i>La República</i>
<i>Tht.</i>	<i>Teeteto</i>

Aristóteles

<i>Pol.</i>	<i>Política</i>
-------------	-----------------

INTRODUCCIÓN

Platón ha sido a lo largo de la historia del pensamiento occidental uno de los filósofos más ricos en lo referente a temas de discusión expuestos por su mano. Su amplia obra, *Los Diálogos*, de notable calidad literaria, ofrece una nutrida variedad de tópicos. Algunos de los más recurrentes son la justicia, la virtud, el amor, la verdad y la educación; siendo este último con frecuencia un eje que direcciona hacia los otros. No por nada, una lectura atenta a los *Diálogos* nos conduce con frecuencia a una exposición sobre tal o cual complemento de la *paideia*, entendida ésta como educación en el más amplio sentido del término, demostrando así la relevancia del tema para el ámbito filosófico. Desde esta perspectiva, la preocupación que tiene Platón por encontrar la mejor vía para conducir a los hombres hacia lo más elevado de su espíritu, siendo ésta la meta principal de la *paideia* platónica, será un punto central en todo su pensamiento.

Así, encontramos en la formulación que hace del Estado Ideal, presente en la *República*, un cuidadoso examen de la *paideia* como elemento sustancial a la consolidación del mismo. De este modo, es válido cuestionarnos si, más allá de alcanzar la instauración del gobierno de los filósofos, la propuesta pedagógica de Platón bien puede llegar expandirse a la totalidad de la polis y, teniendo en cuenta los diferentes tipos humanos, conducir a los ciudadanos a la vida más filosófica posible. Dicho de otro modo, ¿la *paideia* platónica tiene como objetivo fundamental formar exclusivamente al filósofo, sin ocuparse por entero de los demás segmentos de la comunidad? La cuestión resulta tanto más perentoria en la medida en que la filosofía es vista, por el común de la gente, como un saber alejado de lo cotidiano y, en consecuencia, se entiende al filósofo como un individuo ajeno a los afanes de la vida diaria. Bien sabemos que la filosofía, desde sus orígenes, ha provocado cierta reticencia en lo que refiere a su utilidad y función dentro de las sociedades. Platón también lo retrató en su obra donde nos dice que el filósofo es visto como “inútil” y “perverso”, dada su naturaleza abstraída y distante al resto de los hombres, una perspectiva que terminaría condenando a su maestro y amigo, Sócrates. El filósofo es inútil porque se le pinta como un individuo apartado de las cuestiones prácticas, imbuido en temas demasiado complicados como para que el común de la gente siquiera se interese en ellos; y es perverso en tanto que sus ideas

contaminan las mentes jóvenes, apartándolas de las enseñanzas cotidianas y ampliamente aceptadas.

Hoy por hoy la filosofía sigue despertando similar recelo para la sociedad, al punto de querer erradicársele de la educación media, el argumento que esgrimen los defensores de esta propuesta apunta precisamente a la inutilidad dentro del modelo educativo actual. Más allá de la validez o no de tales señalamientos, podemos advertir cuan vigente está la reflexión del autor de los *Diálogos* en torno al papel del filósofo y la filosofía misma dentro del corpus social. Después de todo, no sólo señalará la función que éste cumple dentro del estado, sino que lo encumbrará al estatus de “rey” en su Estado Ideal. Este giro en la visión del filósofo tendrá de fondo, como puede apreciarse en la *República*, la pregunta por la felicidad del hombre, entendida ésta en su más amplio sentido, esto es, como *eudaimonía*.

El problema del hombre, abordado tanto por sofistas como por Sócrates, tendrá en vilo la mente del fundador de la Academia, cuya relevancia puede expresarse en la búsqueda por encontrar cómo los hombres se conducen hacia una “vida mejor”. Es preciso, señalar que el examen de la “vida buena” estaba muy presente en el espíritu griego de la época, reflexión estrechamente ligada al concepto de *areté* que ya desde los “reinos heroicos”, plasmados en la epopeya homérica.

De modo que, el siglo V a. C., con ayuda del movimiento sofístico, verá el surgimiento de una educación con miras a conducir al hombre por la vía política, es decir, que tenga las herramientas necesarias para desenvolverse en la *polis*. Pero si bien los sofistas abrieron camino para la formación de un nuevo hombre en la Grecia antigua, sabemos por las críticas presentadas por Sócrates-Platón que las prácticas sofísticas distaban de ser una *paideia* idónea para el grueso de la polis. Pues, además de cobrar por sus lecciones y hacer de la educación un privilegio para quienes pudieran pagarla, ésta no apuntaba a un saber objetivo, más bien atenderían a las exigencias de particulares. Más aún, dicha enseñanza se ocupaba de verdades particulares y no de la Verdad, a la que sí apuntarían Sócrates y Platón, dado que sin ésta no es posible llegar al saber.

Sócrates, y posteriormente Platón, confiaban en la investigación filosófica entendida como el constante examen de sí mismo y de los demás para conducirse hacia el saber

auténtico. Por su parte, los sofistas encarrilaban sus clases con miras a formar un hombre que pudiera gobernar la ciudad valiéndose de todos los medios necesarios para alcanzar el poder y es en ello lo que basarán su enseñanza de la virtud o *areté*; mientras Sócrates y Platón la considerarán como el *conocimiento del bien y propensión a hacerlo*, esto es, una conciencia elevada de lo que es verdadera y universalmente “preferible” para el hombre, el bien¹. Tal conocimiento será tomado como ciencia (*episteme*). Siendo así, ¿es posible una enseñanza de dicha virtud? Para el mismo Sócrates la única vía hacia la virtud así entendida debe venir desde dentro, dicho de otro modo, habría que incitar en los hombres a que tiendan a ella, pues ésta se encuentra dentro de sí mismos. Así pues, una adecuada acción formativa posibilitaría el alcance de la virtud, lo cual está expresado en las dos herramientas socráticas por excelencia: *la ironía y la mayéutica*.

Sabemos que Platón seguirá a su maestro en la concepción de la virtud como *conocimiento del bien*, sin embargo, distará un poco al indicar cómo se llega a él. Para el fundador de la Academia dicho conocimiento estaba más allá del *mundo material*, pues no es posible obtener un saber o *ciencia* de hechos cambiantes. Cuando Platón se refiere a un *mundo inmaterial* nos está hablando más precisamente del *Mundo de las Ideas* y es en éste donde se encuentra la *Idea del Bien*, *tou agathou idéa*. Pero el hombre, inmerso como está en el mundo material, ¿cómo podría alcanzar el mencionado Mundo de las Ideas y, finalmente la Idea del Bien? Esta *realidad inmaterial* sólo se alcanza mediante un “saber supra-empírico”, lo cual implica una preeminente actividad espiritual que parte del mundo de la materia. En el mundo del devenir, el hombre está propenso a perderse en las apariencias y las opiniones; la filosofía le permitirá alejarse gradualmente de ello y paulatinamente ajustar la mirada a un objeto del conocimiento más elevado. De este modo, la *paideia* platónica habrá de ajustarse a dicha premisa, ascender gradualmente al Mundo de las Ideas, para así finalmente contemplar la Idea del Bien.

La *República*, una de las piezas centrales de la obra de Platón, nos permite contemplar los principales elementos del corpus de su pensamiento. En ella nos esboza una sociedad

¹ Cfr. Abbagnano, Nicola y Visalberghi, Aldo. *Historia de la pedagogía*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1992, p. 42.

ideal cuya estructura estaría basada en la “justicia” (*dikaiosynê*). A su vez, permite vislumbrar entre sus líneas una cuidada indagación en lo tocante a la *paideia*; no es gratuito que el mismo Rousseau lo considerara como el “mejor tratado de educación que jamás se haya escrito”. dicha apreciación se nos va haciendo más palpable a medida que vemos a Platón no sólo ocupándose del aspecto político sino también de lo propiamente educativo en su Estado Ideal. En este sentido, encontramos que desde la perspectiva platónica la formación del Estado y la formación del hombre no se excluyen, antes bien, hombre y polis se conducen análogamente alumbrados por la Idea del Bien.

Tomando esto en cuenta, el presente trabajo busca atender de qué forma Platón, desde su configuración de un Estado Ideal presente en *La República*, propone una sólida *paideia* e inseparable tanto al quehacer político como al filosófico; lo que a su vez revela un ideal de formación humana encaminado a una búsqueda del ser del hombre. Así pues, para desglosar el tema que nos convoca se han planteado tres ejes principales que permiten una comprensión global de la “*paideia* platónica”, estos son: 1) la manera en que surge en el pensamiento platónico una preocupación por la *paideia*, 2) los rasgos esenciales de la *paideia* platónica y 3) el alcance del mundo de las ideas como parte fundamental del proceso de una *paideia* filosófica.

En ese orden de ideas, el punto de partida es la lectura del que quizá sea el documento autobiográfico más destacable que se ha conservado de Platón, la *Carta VII*, en vista de que arroja luz sobre aspectos importantes de la vida del filósofo que influirán notablemente en su formulación de un Estado Ideal. De esta manera, es posible acercarse a las dificultades que llevaron al fundador de la Academia a buscar un concilio entre la “vida teórica” (*bíos Theōrētikós*) y la “vida activa” (*bíos praktikós*), pues sólo de esta manera el filósofo podía conducir la polis hacia la justicia. Se hace preciso entonces formular una noción distinta de estado, y con ella el de la *paideia* que lo fundamente. Aquí conviene aproximarse al paralelo que se establecen entre el alma del hombre y el estado, dado que permite entrever las similitudes estructurales entre uno y otro, como también el fin último que han de perseguir: una vida de cara a la justicia que permita el alcance de la *eudaimonía*.

Identificados los vínculos que se establecen entre la *paideia* y el Estado Ideal, conviene dar una mirada a las características esenciales de la *paideia* platónica, reconociendo

así qué elementos toma nuestro filósofo de la educación tradicional griega para ofrecer una perspectiva nueva, sin abandonar del todo el legado que fue transmitido hasta el momento. Así pues, pasar al análisis de los distintos aspectos que componen la *paideia* platónica propiamente dicha. El modelo educativo que se desprende de ésta tiene como objeto formar cada tipo humano que compone la comunidad, delimitando así la función de los ciudadanos en razón de sus naturalezas.

Por último, está la formación del filósofo, llamado a ser el rey del Estado Ideal en vista de que es el único que puede conducirla hacia la virtud (*aretê*), que es principalmente llevar la justicia a cada una de las partes de la mentada Polis Ideal. En este punto surge la cuestión de si la *paideia* propuesta por Platón sólo va dirigida a dicho regente, en otras palabras, ¿el fin de la educación así concebida tiene por objeto formar al hombre para convertirlo en filósofo o, por el contrario, es posible hablar de una auténtica *paideia* filosófica que pueda extenderse a su vez las partes que integran la polis? El autor de los *Diálogos* presenta una gradación en lo que respecta al alcance del conocimiento dentro del proceso formativo del hombre, mostrando de ese modo cómo se va dando el paso progresivo de la *apaideusia* a la *paideia*. Para lo cual se valdrá de dos de las alegorías más representativas de su obra, la *alegoría de la línea* y la *alegoría de la caverna*. Éste último encierra lo que es en esencia el proceso de la *paideia*, el difícil ascenso al *Mundo de las Ideas*, lugar donde el filósofo se encuentra frente a la Idea del Bien (*idéa toū agathoū*). Ciertamente, Platón se apoya en la transformación que dicho tránsito ejerce sobre el hombre para asegurar su idoneidad como cabeza del Estado Ideal, lo que aquí nos interesa en particular es comprender qué hace que el filósofo vuelva la mirada a la polis –luego haberla fijado en las *Ideas*– para atender todo lo que a ella concierne. Y es con miras a esto último que las siguientes páginas atenderán a los múltiples aspectos de la *paideia* platónica, después de todo, confiamos en que el planteamiento que a este respecto brinda el pensador ateniense sienta las bases de lo que desde sus orígenes ha sido el propósito de la filosofía: formar al hombre en razón de sus facultades y su potencial.

Capítulo I. El Papel de la *Paideia* en el Estado Ideal de Platón

“(…) la educación no es una propiedad individual, sino que pertenece, por su esencia, a la comunidad.”

Werner Jaeger, *Paideia*.

El presente trabajo busca adentrarse en una de las preocupaciones más acuciantes que tuvo Platón: la formación del hombre acorde con la Polis Ideal. Por lo cual se hace perentorio comprender la relación que existe entre hombre y polis, puesto que educación y política son dos aspectos inseparables dentro de la propuesta de Estado Ideal que ofrece el autor de los *Diálogos*. Y parece natural que sea así, después de todo cuando un hombre es educado se espera que mediante la educación pueda algún día servir a la ciudad. Dicha concepción se encuentra presente en la *República*, que, partiendo de la discusión por la justicia, va abriéndose camino hasta dar cuenta de cómo se conforma y cuál es el destino del alma, abarcando así distintas dimensiones de lo humano. Desde luego, el punto clave para los propósitos aquí expuestos está en el paralelo que establece Platón entre el alma del hombre y la polis, dado que nos brinda una visión de la sinergia que debe existir entre los individuos que integran el estado y las partes del alma en cada individuo para que pueda darse de algún modo el Estado Ideal. Dicho lo anterior, encontraremos en Platón un modelo educativo que, no sólo abarca todas las etapas de la vida humana, también toma muy en cuenta las diversas partes que componen el estado (artesanos, guerreros y el filósofo rey).

En este sentido no podemos perder de vista que, para el fundador de la Academia consolidar un estado no es posible si no se piensa la manera de formar hombres mejores. Dicho de otra manera, la educación debe encaminarse hacia el alcance de la virtud propia del hombre, siendo la justicia una de las principales virtudes cardinales contempladas por Platón. Así pues, sólo puede haber cabida para el “hombre justo” en un estado que garantice la óptima formación de los hombres. Conviene subrayar que uno de los propósitos fundamentales de la *paideia* platónica es el de formar “hombres justos”, sólo de ese modo es posible propiciar un “estado justo”. En consecuencia, en el pensamiento platónico no se puede hablar del proceso formativo que sigue el hombre sin relacionarlo de alguna manera con la búsqueda de la justicia, tanto a nivel del individuo como en el cuerpo social que es la polis. Quizás el modelo o paradigma desde el cual Platón cimenta la

educación que habría de dársele a los hombres se encuentra en ese “hombre justo” con el que abre la discusión de la *República*.

Desde luego, el modelo se distancia suficientemente de la realidad sensible, incluso se desdibuja ante las condiciones que ésta ofrece. Esto queda bastante claro para nuestro filósofo, puesto que no encuentra en su tiempo ningún estado que propicie las condiciones para que den lugar a la formación del hombre justo, en consecuencia, es imposible de hablar de un “estado justo”. Por lo tanto, Platón se verá obligado a pensar en un estado por fuera del suyo propio y de los que hasta el momento le eran conocidos; pero no sólo eso, también le era preciso repensar un modelo educativo que pudiera satisfacer tales necesidades. Las razones del ateniense para desconfiar de los regímenes conocidos son evidentes: tanto el régimen oligárquico de los treinta como el democrático que le sucedió se caracterizaron por sus notables y profundas inequidades.

Lejos estaban dichos regímenes de la Polis Ideal que contemplaba nuestro filósofo, más aun, bajo tales circunstancias difícilmente puede propiciarse la formación de un hombre justo. Como el mismo Platón lo señala refiriéndose a “la vida considerada feliz” en Italia y Sicilia: “Pues con tales costumbres no hay hombre bajo el cielo que, viviendo esta clase de vida desde su niñez, pueda llegar a ser sensato (nadie podría tener una naturaleza tan maravillosamente equilibrada): ni siquiera podría ser prudente, y, desde luego, lo mismo podría decirse de las otras virtudes”¹. Desde esta perspectiva, es claro que para dar origen a un estado justo no sólo basta con cambiar la manera en que los gobiernos ejercen su mandato o dictan sus leyes, también es imprescindible sentar las bases de una paideia integral que consiga abarcar a plenitud todas las etapas de la vida; que podríamos denominar “paideia filosófica”, dado que es en la filosofía donde el ateniense encuentra el verdadero fundamento del estado y del hombre justos. Una paideia así pensada apunta a una serie de transformaciones en el modelo educativo que se venía impartiendo en la Antigua Grecia; sin embargo, como veremos más adelante, ello no significa una abolición total de las formas tradicionales de educación, se trata más bien una renovación a través de la vía filosófica y la renuncia a determinados aspectos incompatibles con la ciudad ideal.

Antes de entrar en las consideraciones puntuales de la paideia platónica, conviene detenerse en aquellos primeros encuentros que tuvo Platón con “el estado de espaldas a la justicia” al que se

¹ Carta VII, 326 c

vio enfrentado durante el transcurso de su vida. Esto nos ayudará a respondernos cuál es el papel que ocupa la *paideia* dentro del Estado Ideal que propone y la importancia de la misma para emprender una vida de cara a la justicia.

1.1. La experiencia platónica del estado.

Es bien conocida la decepción que llegó a sentir Platón frente a los regímenes políticos que pudo presenciar, los mismos que le obligaron a dejar de lado su linaje y apartar su vida de la política de Atenas. Debido a ello la “Polis Ideal” que concibió era completamente lejana a cualquier ciudad-estado de la Grecia que le vio nacer. Aun así, el distanciamiento de la realidad no era motivo para desechar por completo el ideal que había surgido en la mente del ateniense. En el ideal se encuentra el “estado perfecto”, ése al que aspira el filósofo y en cual la virtud constituye un pilar fundamental. Se plantea de ese modo un estado concreto y uno ideal; siendo el primero corrupto y enfermo, al que se ha llegado por desconocimiento (o desviar la mirada) de la virtud; el segundo es al que aspira el filósofo una vez que ha contemplado la *Idea del Bien* (τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέαν). Ésta es precisamente la escisión que establece nuestro filósofo entre el “mundo físico” y “el mundo de las ideas”. Cabe decir que es en este último donde puede hallarse el ‘en sí’ de la justicia y, en general, de las demás virtudes.

Para Platón el problema de las ciudades-estado de su tiempo radicaba en que, o bien desconocían lo que realmente era la justicia o habían deformado por completo dicho concepto. Los políticos de profesión, desde luego, eran quienes se encargaban de los asuntos de la polis; así pues, se encontraban preocupados por la organización de la polis, la distribución de funciones, de cómo conducir los distintos sectores de la comunidad e incluso manipularla para su propio provecho.

Ciertamente, conseguir que el hombre alcance la *paideia* desde una etapa de *apaideusia* no es un asunto sencillo. Ya el mismo Platón lo expone de manera magistral en su conocida “Alegoría de la Caverna”, que narra el doloroso proceso de ascenso del hombre cavernario (en estado de *apaideusia*) que es conducido al exterior de la caverna y apartado de las sombras que limitaban su percepción (el paso a la *paideia*). Dicho pasaje ilustra suficientemente la dificultad epistemológica y ontológica a la que se ve enfrentado el hombre cavernario en su tránsito de un estado a otro: los

objetos que tiene ante los ojos cambian sustancialmente una vez el grado de luminosidad con que son alumbrados varía; al tiempo que se va generando una transformación en la mirada. Pero hay un cambio aún más radical en lo que toca al ser del hombre cavernario, y Platón nos lo expresa cuando narra el retorno a las tinieblas del hombre liberado. De este modo, la alegoría nos revela por medio de una ficción (*mythos*) el difícil camino del filósofo, quien no sólo debe enfrentarse a su propia y dolorosa transformación, también habrá de exponer su vida al procurar que otros sigan la senda filosófica². Tal como ocurrió con su maestro Sócrates y como casi le ocurre a él mismo en uno de sus viajes a Siracusa.

Así las cosas, ¿es posible conducir a una ciudad hacia la vida filosófica? Es más, ¿vale realmente la pena? Como sabemos por su biografía (parte de ella nos viene por mano propia en la *Carta Séptima*), el linaje de Platón le tenía destinado un lugar entre los estadistas de Atenas, sin embargo, la realidad fue otra. Muchos fueron los sucesos que le llevaron a desdeñar una participación política directa, ningún sistema político de su época le parecía digno de ser emulado. “Para creer en la democracia es preciso tener fe en la bondad general de los hombres, y es difícil tal fe cuando se ha visto en guerra a esa misma humanidad”³. Con estas palabras F.M. Cornford se refiere, aunque de manera general, al sentimiento que debió invadir a Platón frente a todos los sucesos que acontecieron durante su juventud y que dieron lugar al régimen democrático que condenó a su maestro y amigo Sócrates. Este último acto, como bien sabemos por su *Carta Séptima*, terminaría por frenar el impulso que el joven filósofo sentía por participar directamente en la vida política. En el ambiente que rodeaba por ese entonces a Atenas no quedaban en el poder personas dignas de fiar, dicho de otro modo, una vez que conocido el impacto de uno y otro régimen no quedó en el ambiente político un solo hombre con el que Platón se viera movido a colaborar. Ciertamente, ni en el régimen oligárquico de los Treinta ni en el democrático que le sucedió logró encontrar a alguien a quien afiliarse políticamente, la mayoría de los que detentaban el poder eran movidos por la ambición, el sentimiento de venganza o alguna otra razón egoísta. Un panorama bastante desalentador, e incluso hostil, para el quehacer filosófico.

² Cfr. *Rep.* VII, 516e – 517a

³ Cornford, Francis M. *La filosofía no escrita*. Barcelona: Ariel, 1974, pp. 98 – 99.

El descontento del ateniense era más que justificado. Gran parte de Grecia había vivido los horrores de la guerra⁴, lo cual, como es sabido, dio lugar a lo más bajo del espíritu humano ¿Cómo confiar en que un estado superior podría surgir de los escombros dejados por la guerra? La lucha por el poder, la venganza y la violencia, todo ello acompañado por un exceso en muchos aspectos de la vida cotidiana sólo podía degenerar en desorden, en una armonía totalmente descompuesta. Éste era precisamente el ambiente que se vivía por ese entonces en Atenas, frente al cual Platón se verá desarmado como filósofo. Poco podía hacer la filosofía –al menos en un sentido práctico y de acción– por revertir la degeneración que Atenas estaba sufriendo, eso quedaría claro para Platón con la condena de Sócrates. Pero, ¿acaso renunciar a su participación era renunciar a alcanzar un estado justo y perfecto? Nada más lejos del pensar y sentir de Platón, el compromiso con su filosofía se lo impide. Aunque con las limitantes que nos son conocidas, el fundador de la Academia nunca renunció a su propósito de formar hombres que a su vez pudieran guiar a los gobernantes por el camino de la filosofía. Después de todo, no era posible abandonar por completo la esfera pública si es que quería –y el filósofo lo quiere– que alguna vez llegara a conformarse el estado Justo. Como nos señala acertadamente Cornford:

Y, sin embargo, a los ojos de Platón, esta intencionada separación entre los hombres de pensamiento y los de acción resultaba ser una desastrosa calamidad y, de hecho, la raíz de los males sociales de su tiempo [...] Para él la filosofía significaba lo mismo que para Sócrates, no el estudio contemplativo de la ciencia o de la metafísica, sino la consecución de la sabiduría, lo cual es lo mismo que la perfección y felicidad humanas⁵.

El filósofo no puede simplemente dar la espalda o cerrar los ojos al desastre que le circunda para ir en busca de la paz interna e individual, así no se hace filosofía desde la tradición socrática, ésta debe proyectarse de alguna forma al otro. Varias son las circunstancias calamitosas que envuelven la vida de Platón y a la Atenas de aquella época, que le ponen a prueba como hombre y luego como filósofo, siendo este último, el Platón filósofo, quien decide finalmente continuar con

⁴ Cuando Platón se encontraba en edad para entrar a la milicia (410-403 a. C.), entre los 18 y los 25 años de edad, llega el final de la Guerra del Peloponeso, uno de los episodios más “agitados y aflictivos” para Atenas. Justo después en 404 a. C. vendría su rendición, seguida posteriormente de una revolución al interior de la misma. Ésta última daría lugar al gobierno de los Treinta Tiranos.

⁵ Cornford. Op. Cit., p. 108

la conformación de un estado ideal y justo; ya no desde las estructuras del estado mismo sino desde la formación de las almas de sus conciudadanos. Repasemos, aunque sea escuetamente, las condiciones en las que se encontraba Atenas en el siglo IV a. C. y que condujeron a Platón a buscar una solución al deterioro de la polis y sus habitantes desde la filosofía.

La *Carta Séptima* constituye uno de los textos biográficos más importantes para documentar algunos de los momentos clave en la vida de Platón, sobre todo en lo que respecta a su postura frente al estado, las formas de gobierno y el papel del filósofo frente a los asuntos públicos. Para nuestro propósito será de gran ayuda servirnos de las palabras del mismo Platón y así darnos cuenta de cómo estos hechos darían lugar a una propuesta pedagógica y de estado como la que se encuentra en la *República*. Así pues, démosle una mirada a tres hechos fundamentales para la vida y el pensamiento de este filósofo: 1) el gobierno de los Treinta Tiranos, 2) la condena de Sócrates por parte del régimen democrático y 3) la invitación a colaborar en el gobierno de Dionisio II. Estos nos darán luz sobre cuál es el descontento que nuestro filósofo tiene en relación con los gobiernos que pudo presenciar y cuál sería la labor del filósofo ante tales situaciones.

Habíamos mencionado ya que para un filósofo como Platón los hombres de pensamiento deben hacerse partícipes de la actividad política. Pues bien, es un hecho que él mismo buscó la militancia política desde muy joven, tal como lo señala en las primeras páginas de su *Carta*⁶. En el año 404 a.C. se instaura en Atenas la tiranía de los Treinta, entre estos se encontraban parientes y conocidos del filósofo⁷, lo cual hacía más sencilla su participación en aquel gobierno. Como sabemos, Platón tenía todas sus esperanzas puestas en el nuevo régimen, creía que finalmente sacarían al pueblo de aquel régimen injusto que le precedió. Sin embargo, como él mismo lo relata,

en realidad lo que vi es que en poco tiempo hicieron parecer de oro al antiguo régimen; entre otras cosas, enviaron a mi querido y viejo amigo Sócrates, de quien no tendría ningún reparo en afirmar que fue el hombre más justo de su época, para que acompañado de otras personas, detuviera a un ciudadano y lo condujera violentamente a su ejecución, con el fin evidente de hacerle cómplice de sus actividades criminales tanto si quería como si no.⁸

⁶ Carta VII, 324 c-d

⁷ Critias, primo de Platón y con quien tenía una cercana amistad, lideraba el gobierno de los Treinta. Fue uno de los más odiados debido a su falta de escrúpulos y extremismo.

⁸ Carta VII, 324 d-e

Desde luego, Sócrates se rehusó, arriesgándose de esta forma a sufrir las represalias por parte de los tiranos. De modo que el intento de incriminar a su amigo y maestro provocó un gran rechazo en Platón, quien al ver un gobierno tan lleno de iniquidades y desproporciones prefirió mantenerse al margen de la vida política. Poco tiempo después la tiranía de los treinta sería derrocada dando paso de nuevo a la democracia. Esto le daría al fundador de la Academia un nuevo ímpetu para prestar sus servicios a la polis de forma más directa. Sin embargo, sus pretensiones se vieron apagadas muy prontamente con la ya conocida acusación y condena de Sócrates. Por supuesto, este acto atroz con quien él consideraba “el más justo de los atenienses” le bastó para darse cuenta del grado de corrupción al que había llegado el actual estado, así como sus leyes y costumbres. Bajo tales circunstancias, llevar los asuntos públicos era una tarea titánica, lo mejor y más prudente era tomar distancia.

Pero lejos de abandonar la posibilidad de ver nacer un estado más justo, Platón nos narra que “no dejaba de reflexionar sobre las posibilidades de mejorar la situación y, en consecuencia, todo el sistema político, pero si dejé de esperar continuamente las ocasiones para actuar y al final llegué a comprender que *todos los estados actuales están mal gobernados*; pues su legislación casi no tiene remedio sin una reforma extraordinaria unida a felices circunstancias”.⁹ Con lo anterior nos queda claro que, para Platón, en primer lugar, no es lícito desde su posición como filósofo dejar de lado todo accionar político, aun cuando las posibilidades de participación directa se vean truncadas; y, en segundo lugar, que para la época –y nos atrevemos a decir que la situación ha cambiado poco en ese aspecto– no existía un sólo gobierno que propendiera por la realización de un estado justo; en ninguno había un lugar para el filósofo y en todos corría peligro de perecer. Así las cosas, el filósofo ha de alejarse de la participación política, pero sin desdeñar un cierto seguimiento; de este modo, el camino más viable, de acuerdo al pensar de Platón, es el de conducir a los futuros jefes del estado por el camino de la virtud y hacia una vida filosófica.

En su *Carta* nos asegura que “no cesarán los males del género humano hasta que ocupen el poder los filósofos puros y auténticos o bien los que ejercen el poder en las ciudades lleguen a ser filósofos verdaderos, gracias a un especial favor divino”¹⁰. Sólo de esta forma y no de otra será

⁹ Carta VII, 325d – 326a. Las cursivas son mías.

¹⁰ Ibid., 326a-b

posible un verdadero cambio en la configuración del estado, es pues preciso que los gobernantes se eduquen a la luz de la filosofía. Los gobiernos más enfermos como lo son la *oligarquía*, la *democracia* y la *tiranía*¹¹ únicamente conducen al deterioro del estado y al de sus ciudadanos, eso lo pudo comprobar el mismo Platón. Es por ello que ve la formación filosófica como la verdadera y única salida a la corrupción del estado. La *paideia* platónica se encamina finalmente a formar al “rey filósofo” como meta.

En este punto es conveniente que nos detengamos a recordar la experiencia que tuvo Platón en Siracusa con Dionisio II, quien ocuparía el lugar del gobernante tras la muerte de su padre. Si bien nuestro filósofo no gustaba en ningún sentido de la “clase de vida que allí se consideraba feliz”, fue instado a acudir a dicha ciudad por consejo de Dion, su joven amigo y a quien consideraba como un fiel seguidor de la virtud y las “rectas enseñanzas”, quien le solicitaba presentarse ante Dionisio II para iniciarlo en el aprendizaje de la filosofía. Por supuesto, Platón tenía razones suficientes para desconfiar del éxito de aquella empresa, Dionisio era joven y las costumbres siracusanas distaban mucho de ser las adecuadas para una vida virtuosa. A pesar de todo, hubo algo que tuvo mayor peso en la mente del fundador de la Academia, y es que “si alguna vez había que intentar llevar a cabo la ideas pensadas acerca de las leyes y la política, éste era el momento de intentarlo, pues si podía convencer suficientemente a un solo hombre, habría conseguido la realización de toda clase de bienes”¹². Esto se nos asemeja a la liberación del hombre cavernario que nos ilustra en la *Alegoría de la Caverna*: el filósofo, que es quien ya ha ascendido y contemplado el mundo afuera, intenta convencer a otros de que la vida mejor y, por tanto, más propia al género humano se encuentra fuera de ese mundo en tinieblas en el que viven. Por el

¹¹ En la *República* Platón describe cinco tipos gobiernos de los cuales sólo uno resulta ser perfecto siendo los demás irremediabilmente imperfectos, desde luego, algunos más que otros. Así tenemos entre las constituciones perfectas a la *monarquía* y a la *aristocracia* o “gobierno de los mejores”, éstos representan al estado más elevado y perfecto, en otras palabras, el único gobierno sano, es el lugar del “Rey Filósofo”. Ya en el *Libro VIII* se dispone a describir los gobiernos imperfectos, iniciando por el menos contaminado, que sería la *timocracia*, aquel movido por el *ethos* del sentimiento del honor o timos (τιμή); le sigue en segundo lugar la *oligarquía*, que etimológicamente viene a ser el gobiernos de los *pocos*, siendo estos pocos aquellos que poseen mayores riquezas; continúa con la *democracia*, considerada como uno de los más enfermos, pues en ella “los amigos del pueblo” sólo buscan halagarlo promoviendo así las pasiones más bajas; y finalmente, encontramos la *tiranía*, el más enfermo de todos los gobiernos, donde surge un único jefe de estado en quien se concentrará el poder que es usado para su propio “provecho y engrandecimiento”. Gómez Robledo, Antonio. *Platón: Los seis grandes temas de su filosofía*. Mexico: Fondo de Cultura Económica, 1993, pp. 579 - 584.

¹² Carta VII, 328c

momento dejaremos el tema de la *Alegoría* hasta aquí, sólo como una mención que evidencia el paralelo del pensar del filósofo con su aplicación práctica como elección fundamental de vida. La filosofía, como ya hemos señalado, no sólo es un ejercicio de pensamiento, en Platón particularmente, siempre trató de ir ligada a la acción, esto es, dicho sea de paso, ocuparse en algún sentido de los “asuntos públicos”, de un compromiso con la comunidad.

Volvemos al viaje que Platón decide emprender a Siracusa, cuya motivación estaría estrechamente ligada a la filosofía que promulgaba, y que, como sabemos gracias al testimonio presente en la *Carta*, no terminó muy bien. La situación en aquella ciudad y dentro del gobierno era bastante crítica, al punto de que, una vez se hubieran presentado ante Dionisio, Dion sería desterrado y Platón encarcelado bajo peligro de muerte. De este modo, nuestro pensador encuentra infructuoso el intento por conducir a Dionisio II hacia el recto camino de la filosofía, pues tanto él como sus gobernados y la ciudad en general se encontraban “enfermos”, siendo lo bastante necios como para negarse a cambiar su género de vida a uno más sano. Platón finalmente será liberado, y tiempo después recibirá un nuevo llamado por parte de Dionisio II al que se negará, aun cuando éste declaraba haber tenido algún tipo de cambio, su posición sería firme y decidirá no volver.

Todos estos desatinos y vicisitudes en su haber como filósofo hicieron mella en su pensamiento y aunque veía minado un acercamiento a la vida estrictamente política, no desechaba la idea de que un estado justo emergiera de aquellos gobiernos tan enfermos. Se hacía preciso un cambio contundente y radical, sin embargo, éste no podía venir de la transformación de las leyes o la estructura del estado. Platón bien sabía las nefastas consecuencias que traen consigo las revoluciones políticas, en su lugar, el cambio debía apuntar “al alma misma de sus conciudadanos que habían perdido tan por completo la percepción del bien y del mal”¹³, la propuesta a la que habría de abrazarse Platón adquiere pues un cariz pedagógico sin dejar de ser político. El “Rey Filósofo” es el garante para un gobierno con justicia y por consiguiente dará lugar al estado justo. “Si los únicos gobernantes buenos –indica W. K. C. Guthrie– son los filósofos, su deber en tales circunstancias no era sumergirse en la vorágine de la política, sino hacer cuanto pudiera por convertirse él mismo en filósofo y por convertir a otros posibles gobernantes. La primera tarea era educativa y fundó la Academia”¹⁴. Para el caso de la presente indagación no es muy necesario que

¹³ Gómez Robledo. Op. Cit., p. 20.

¹⁴ Guthrie, W.K.C. *Historia de la filosofía griega*. Vol. IV. Madrid: Gredos, 1998, p. 30.

nos centremos en el proceso de fundación de la Academia; baste con decir que en las intenciones de Platón figuraba el que algunos de sus discípulos, una vez concluido su paso por la Academia, pudieran dedicarse a la actividad política y no precisamente involucrándose en la lucha del poder, sino como legisladores o consejeros de quienes sí estarían a cargo. Así pues, lo dicho hasta el momento revela cómo la experiencia vivida por el filósofo, una vez interiorizada se convierte en un móvil para el cambio. El saber al que aspira el filósofo de nada sirve si no propende a transformar al otro, sin importar que toda una sociedad se oponga a sus prescripciones, aun arriesgando su propia vida, tal como lo señala al final de la *alegoría de la caverna* y del mismo modo en que ocurrió con su maestro Sócrates.

El proyecto de la *República* manifiesta así cuál sería el conocimiento que ha de alcanzar el filósofo y qué lo hace a él mismo idóneo para consolidarse como gobernante del estado ideal; pero a su vez cuál es el proceso formativo que ha de seguir no sólo él sino el resto de sus conciudadanos, todo ello con miras a la conformación del estado justo. Pues, como diría Nicola Abbagnano refiriéndose al pensamiento que atravesó toda la obra de Platón: “sólo la filosofía puede realizar una comunidad fundada en la justicia”¹⁵. Dirijamos pues nuestra mirada en primer lugar al estado originario tal como lo ofrece Platón, que resulta ser también el “más sano”, en razón de sus necesidades, para luego proceder a analizar las partes que lo conforman.

1.2. El nacimiento del estado.

Hemos visto ya cuáles son los principales factores que, por un lado, condujeron a Platón en dirección opuesta a la de una participación política directa y, por otro, le impulsaron a buscar de manera acuciante una nueva concepción del estado. De esta manera, vamos adentrándonos a la conformación del estado Ideal que Platón ofrece. Inicialmente, debemos puntualizar el hecho de que para el autor de los *Diálogos* era imprescindible un cambio radical de la noción de estado (polis) que por ese entonces se tenía. Es por ello que formula la fundación de un “estado inicial” desde el cual partir para dar vida a uno nuevo. El punto de partida para nuestro filósofo será la indagación por la justicia (*dikaiosyne* / Δικαιοσύνη), aunque ésta curiosamente, como nos lo

¹⁵ Abbagnano, Nicola. *Historia de la filosofía. Vol. I.* Barcelona: Hora S.A, 1994, p. 74.

presenta en el *Libro I* de la *República*, no tiene una definición unívoca entre los atenienses; más aún, pareciera que practicarla comporta mayores males al hombre. Es así como inicia la discusión en torno al *qué* de la justicia. En este primer libro de *La República* nos presenta diversas definiciones de la justicia conforme se va cediendo la palabra de uno a otro personaje –Céfalo, Polemarco, Trasímaco, Adimanto y Glaucón. Cada cual será, de cierto modo, un portavoz de las ideas que por entonces se encuentran en boga en lo que al tema de la justicia se refiere. Para nuestra discusión en particular conviene no detenernos mucho en estas definiciones que, en todo caso, representan el decir de la opinión (*doxa*), lo cual indica que aún no se ha llegado a la verdad del concepto, de ahí que para Sócrates requieran ser evaluadas en detalle.

A pesar de no ser definiciones que hayan alcanzado lo justo *en sí*, éstas nos revelan la importancia que la justicia tenía para las sociedades griegas, pues se muestra como un elemento intrínseco a las relaciones que surgen en el seno de la comunidad. Jaeger nos recuerda que antaño la justicia o *dikaiosyne* surge del sentimiento de que en la ley escrita, *nomos* (*νόμος*), se encuentra todo el sustento de lo justo y de lo injusto¹⁶. De modo que, justicia vino a significar para el pueblo griego obediencia a las leyes. Desde luego, una definición de este tipo comporta no pocas dificultades y no porque tenga una aceptación más o menos generalizada implica que deba ser tomada como una verdad. Tanto Sócrates como Platón verán la necesidad de llegar a lo verdaderamente justo, a la justicia en sí, a su esencia. En este sentido, Jaeger afirma que “el concepto platónico de lo justo está por encima de todas las *normas* humanas y se remonta a su origen en el alma misma. Es en *la naturaleza más íntima de ésta* donde debe tener su fundamento lo que el filósofo llama justo”¹⁷. Visto así, desde la postura platónica, podemos decir que la justicia sería algo intrínsecamente ligado al hombre y su naturaleza.

El principal conflicto que se presenta en la comprensión de la justicia como “obediencia a las leyes” radica en que las mismas se ven expuestas a los cambios que legisladores o gobernantes de turno les impongan, o lo que es igual, pueden ser vulneradas por intereses meramente particulares. Y es la postura de Trasímaco la que pone de manifiesto dicha preocupación al asegurar “que en todos los estados es justo lo mismo: lo que conviene al gobierno establecido, que es sin

¹⁶ Véase Jaeger, Werner. *Paideia: Los ideales de la cultura griega*. México: Fondo de Cultura Económica, 1983, p. 108.

¹⁷ Ibid. p. 594. Las cursivas son mías.

duda el que tiene más fuerza, de modo tal que, para quien razone correctamente, es justo lo mismo en todos lados, *lo que conviene al más fuerte*”¹⁸. Es en este punto cuando la discusión se torna más acalorada, dado que una afirmación semejante atenta contra la virtud, no sólo individual sino también del estado, sea cual fuere el tipo de gobierno que se establezca. Lo nocivo de una justicia vista en esos términos ya era evidente en las ciudades-estado conocidas por Platón –recordemos su experiencia con los distintos regímenes que pudo presenciar en el transcurso de su vida. Aquí nos pone en relieve el peligro al cual se ven expuestos el hombre y la polis al ceñirse a una noción viciada de la justicia: caer en la *adikos bíos*, “una vida de espaldas a la justicia”.

Así pues, se hace perentorio para Platón atender a la pregunta “*τί ὅν τε κáι ἡ ὅθεν γέγῃνε δίκαιοςυνη?* - ¿Qué es y qué modo de ser tiene la justicia, y de dónde ha surgido?”¹⁹. Tal cuestión obedece claramente a una búsqueda de la esencia (*ousía / οὐσία*) y el origen (génesis) de la justicia. En otras palabras, a lo que se apunta en la mencionada pregunta es a hallar el *en sí* de la justicia, dejando de lado todo hecho accidental o cambiante de la misma, lo que es más notorio con cada exposición de los interlocutores de Sócrates. Visto de ese modo, ¿por dónde debemos iniciar la búsqueda de la esencia y del origen de la justicia?

Si tenemos presente la *República* como una obra referida al ámbito político, es decir, más propiamente a lo que concierne al estado, es posible que atinemos a señalar éste como el lugar más propicio para iniciar dicha indagación. Asimismo, hay que tener claro que para los griegos justicia o *dikaioyne* es el nombre otorgado a una virtud o excelencia humana, *areté*, y éste es el punto desde el cual parte Platón para dar respuesta a la pregunta por la justicia. Pues al ser una virtud intrínsecamente humana, lo más apropiado sería buscarla en el hombre mismo, en su desenvolvimiento en la existencia. Pero aquí es donde nuestro filósofo realiza uno de sus giros metódicos para llevarnos a “leer en caracteres más grandes”, o lo que es igual, encontrar un elemento análogo al hombre. En el *Diálogo*, para Adimanto supone una sorpresa esta comparación establecida por Sócrates entre el hombre y el estado, a lo cual este último responde:

“[...] Hay una justicia propia del individuo; ¿y no hay también una justicia propia del estado?”

¹⁸ *Rep. I*, 339a.

¹⁹ *Rep. II*, 358e. Seguimos aquí la traducción empleada por Cruz Vélez, Danilo en *El mito del rey filósofo*. Bogotá: Planeta, 1989, p. 85.

–Claro que sí –respondió.

–¿Y no es el estado más grande que el individuo?

–Por cierto que es más grande.

–Quizás entonces en lo más grande vaya más justicia y más fácil de aprehender. Si queréis, indagaremos cómo es ella en los estados; y después, del mismo modo, inspeccionaremos también en cada individuo, prestando atención a la similitud de lo más grande en la figura de lo más pequeño”²⁰.

Esto apunta a que la naturaleza de la justicia es tal que ha de hallarse de igual forma tanto en los hombres como en los estados, la justicia es una y la misma ya sea en el alma humana o en un cuerpo social organizado. De manera similar se referirá Aristóteles con respecto a las virtudes de hombres y ciudades, dada su participación en las mismas. “La belleza, la justicia y la prudencia de la ciudad tiene la misma capacidad y la misma forma que las virtudes por cuya participación se llama al hombre justo, prudente y moderado”²¹. Lo anterior nos pone frente a una concepción que no sólo es común a Platón y Aristóteles sino a la visión del espíritu griego de la época. El hombre no podía ser concebido fuera de la polis, más aún, sólo puede ser lo que es en relación a su vida en comunidad, podría decirse que es la polis casi un reflejo del hombre que la integra. De este modo, el *zoon politikón* [ζῷον πολιτικόν] aristotélico reluce ya en los planteamientos del maestro, Platón. Para este último, en la comunidad es donde el hombre adquiere su propia esencia, el hombre es hombre sólo en la polis. Siguiendo esta línea de ideas, no es que el hombre sea en principio hombre para luego unirse a otros hombres y dar conformidad a la polis; más bien, son las intrincadas redes sociales que se van tejiendo desde su nacimiento hasta la muerte aquello que va forjando lo que el hombre es. Por tanto, el estado se convierte en su *morada* más propia, el lugar donde se halla su esencia y desarrolla sus posibilidades más propiamente humanas.

El hombre ha creado el estado, es cierto, pero aquel sólo puede ser lo que es en tanto se defina como una parte integral de este último. Sólo formando parte de una comunidad humana es como el hombre logra hacer efectivas sus posibilidades como ser humano. En este sentido, el punto culmen de la humanización la puede alcanzar el hombre únicamente estando en comunión con un

²⁰ Rep. II, 368e – 369a

²¹ Pol. VII, 1323b 12.

cuerpo social, lo que para los griegos era la polis, el estado. De ahí que para Platón sea lo más idóneo buscar primeramente la justicia, entendida ésta como *areté* –virtud o excelencia–, en el estado, puesto que en esencia el hombre, su alma, y el estado comparten una estrecha conexión.

Lo anterior nos indica una correspondencia entre las partes que componen el estado y las partes que componen el alma. Cuando se habla de un hombre justo se hace referencia a un hombre que guarda internamente una moderación de donde proviene su comportamiento moderado; asimismo, cuando Platón alude al estado justo éste no es otro que aquel que ha conseguido relaciones armoniosas entre sus conciudadanos. Ahora bien, entendida la relación que guardan entre sí el hombre y el estado, queda por exponer cómo surge la mentada justicia en éste último. Ante esto, Platón se verá en la obligación de erigir un estado desde sus cimientos, es decir, fundar teóricamente un estado originario, dado que para la época ninguno de los estados presentes era digno de ser emulado. Así, que en tanto lo que se pretende es proponer un modelo de “estado justo” conviene dirigir la mirada (*eideîn*) hacia “la idea pura del estado”²². Es aquí donde nuestro filósofo nos pone frente a la *génesis* del estado, considerando que la mejor manera de hallar la justicia es buscarla en un estado libre de corrupción, ver cómo aquella hace su aparición, aunque tal estado sea edificado sólo mediante la “teoría”. Esto en vista de que empíricamente no es posible encontrar un estado tal.

El fundador de la Academia da vida a un nuevo estado sin ningún referente, uno presentado en sus elementos más simples. Por tanto, con lo que nos encontramos inicialmente es que la carencia de una *autárkeia* [αὐτάρκεια], esto es, ante la incapacidad del hombre para valerse por sí mismo, lo que le conducirá finalmente a una vida en común: es la *sinoikía* [συνοικία], la convivencia o coexistencia²³. La existencia humana tiene como carácter esencial esta *sinoikía*, que a su vez es la forma incipiente del estado. En este punto, Platón nos deja claro que buscando satisfacer una serie de necesidades es cuando el hombre decide asociarse. Dicha comunidad originaria se encontrará constituida por hombres que, conforme a sus capacidades, atenderán cada una de las obligaciones que se les presentarán (alimentación, vivienda y vestimenta).

Lo que aquí nos interesa es la división del trabajo con la que Platón va moldeando desde sus bases el estado, ya que es fundamental para comprender su estructura final. Semejante

²² Cruz Vélez. Op. Cit. p. 99.

²³ Cfr. Ibid., p.100.

distribución de las funciones –recordemos que esta primera etapa está conformada únicamente por labradores y artesanos– obedece a un principio sobre el cual se alzarán la justicia en el pensamiento platónico: cada miembro de la comunidad debe realizar el trabajo que le es propio (*tá eautou prattein* / *τά ἑαυτοῦ πράττειν*). De acuerdo con los planteamientos de Platón, este principio estaría vinculado con la esencia de la *areté*, conforme a la perfección de la obra realizada por cada ser y de cada una de sus partes²⁴; dicho de otro modo, la perfección que se alcanza en la obra es mayor si cada cual obedece a su labor en particular. Lo que deriva a su vez en una perfección en la comunidad.

Una vez Platón señala los elementos iniciales que dan vida a la comunidad humana, procede a establecer una distinción entre el *estado sano o perfecto* y el *estado enfermo*. Tal división surge a raíz del crecimiento paulatino de la comunidad, pues al expandirse se da lugar a nuevas necesidades, lo cual a su vez se traduce en la aparición de otros tantos oficios que logren satisfacerlas. Es así como van surgiendo los mercaderes y consiguientemente la moneda. Pero la fundación de este estado originario va a culminar con la aparición de la clase de los “asalariados”, quienes serían aquellos cuya inteligencia no es tan valiosa al estado, mas proveen su fuerza física –a cambio de un salario– para la ejecución de las labores pesadas²⁵. Aquí tenemos lo que, para Platón, constituye el *estado perfecto* o sano; uno tal que es lo suficientemente grande y poblado como para bastarse a sí mismo. Queda claro que para el autor de los *Diálogos* el estado así expuesto debe permanecer, de cierto modo, constante e invariable, no crecer ni gastar más recursos de los que su capacidad pueda sostener. ¿Entonces cómo surge el *estado enfermo*? La protesta de Glaucón²⁶ nos pone de manifiesto el problema. Aquel estado que propone Sócrates en el *Diálogo* es ciertamente más frugal y sencillo, algo más cercano a la primitiva Edad de Oro retratada por la tradición. A los ojos de Glaucón, una ciudad rudimentaria si se le compara con una polis de la época. Desde luego, ante dicha objeción Sócrates reaccionará señalando que aquella ciudad austera que dibujó al principio constituye el *estado sano*, por el contrario, una ciudad que crece desmesuradamente, creando cada vez más necesidades es sin duda un *estado enfermo* o

²⁴ Cfr. Jaeger. Op. Cit., p. 600.

²⁵ *Rep.* II, 371e.

²⁶ *Rep.* II, 372d.

descompuesto. A pesar de ello, tal estado no se encuentra del todo perdido, es posible darle un revés, ponerlo en marcha, siempre y cuando sea sometido a una estricta disciplina.

El régimen que establecerá luego en *La República*, el mismo que proclama al filósofo como rey, está pensado como una medicina a la condición de enfermedad por la que pasan los estados una vez comienzan su expansión y se van haciendo cada vez más suntuosos. En realidad, es el estado primigenio y austero el que Platón nos muestra como el ideal, el modelo desde el cual se le podrá dar forma al resto. Para nuestro autor, una ciudad no debería tomar para sí más recursos de los necesarios, puesto que seguramente provocará “un deseo de ilimitada adquisición de riquezas”, lo cual conduce irremediablemente a la guerra, cuna de “las mayores calamidades, tanto privadas como públicas”²⁷.

Llegados a este punto, los estados requieren de una clase educada exclusivamente para la guerra, soldados profesionales, pero hombres expuestos a la violencia que implican los conflictos bélicos y representan una amenaza para la comunidad, ¿cómo evitar entonces el peligro que supondría una sublevación de esta parte de la sociedad? Aquí es donde entra en juego la figura de un hombre de cualidades excepcionales que logre propiciar las condiciones para una educación óptima de dicha clase, depurando así el carácter potencialmente nocivo de un hombre formado para la guerra. Estamos hablando del filósofo, quien también debe recibir una educación especial que le conduzca a desarrollar las cualidades más elevadas que puede alcanzar un hombre, propuesta que se encuentra contemplada en el plan educativo de Platón. El objetivo de éste será formar a todas las partes que integran la comunidad platónica (comerciantes, guardianes y el filósofo rey), para así hallar la manera de que internamente la ciudad alcance un orden y pase a ser una ciudad sana, o lo que es igual, consiga ser un “estado justo”.

1.3. Paralelo entre el hombre y la polis.

Como es sabido, la razón por la que Platón establece un paralelo entre hombre y polis está en que en ambos poseen similitudes esenciales; al punto de asegurar que si se quiere indagar en el *qué es* y *cómo* surge la justicia en el hombre conviene dirigir la mirada a la polis. Esta última, para el

²⁷*Rep.* II, 373d.

fundador de la Academia, posibilita la lectura en “caracteres grandes” de lo que al hombre acontece en materia de virtud o areté. Así pues, hombre y estado tienen de cierto modo una correlación sustancial, no es simplemente el hecho de ser un producto propiamente humano lo que liga al uno con el otro. Por un lado, el hombre sólo alcanza su humanidad en la medida en que se vincula a un cuerpo social; por el otro, un estado únicamente podrá desarrollar sus más elevadas posibilidades siempre y cuando los elementos que integran dicha comunidad sean óptimos.

En esta medida, la polis se encuentra ligada intrínsecamente a la naturaleza del hombre, es decir, sólo en comunidad este último consigue “volver la vista a su esencia”. En uno de sus diálogos tempranos, el *Protágoras*, Platón explicará recurriendo al mito cómo el hombre, distanciado de las dotes propias de la animalidad, consigue preservar su existencia sólo a través de la vida en comunidad²⁸. Además, nuestro filósofo añade, es preciso que todos los hombres participen de “la justicia y el sentido moral”, pues, a diferencia de lo que por conocimiento tenemos, estas dos cualidades son garantes de la conservación de una sociedad. Dejando de lado el problema de si la justicia como virtud es enseñable o no –discusión que ocupará buena parte del diálogo–, en la exposición del mito de Prometeo encontramos tanto una génesis de la justicia en el hombre, como el móvil que conduce a la creación de las ciudades. Así, mientras la justicia como virtud esencial al hombre le es otorgada a manera de dote por la divinidad para la conservación de su propia vida; del mismo modo, la vida de la ciudad depende por entero de que tal don esté en todos los hombres que la integran.

Visto así, el origen y la consolidación de la polis estaría dado principalmente por el establecimiento de la ley (νόμος), esto es, el estado es considerado como un producto convencional de un pacto entre los hombres que se da por la “necesidad”. De este modo, se opone a la concepción naturalista del origen de la polis, propia de la Grecia arcaica, donde la divinidad es la que le da vida y sustento. Por su parte, Platón apoya la tesis convencionalista dándole así la espalda a su origen noble, dado que para él la fundamentación del estado debe venir del esfuerzo de la razón, de ahí su explicación: “[...] el Estado nace cuando cada uno de nosotros no se autoabastece, sino que necesita de muchas cosas. [...] En tal caso, cuando un hombre se asocia con otro por una necesidad, con otro por otra necesidad, habiendo necesidad de muchas cosas, llegan a congregarse en una sola

²⁸ *Prt.* 320d-321d

morada muchos hombres para asociarse y auxiliarse”²⁹. Como vemos el estado platónico surge de las necesidades materiales del individuo (alimentación, refugio, protección contra los embates de la naturaleza, etc.), teniendo como fin último la vida feliz individual, pero sólo alcanzable en la medida en que la comunidad es feliz. Visto así, una polis justa será aquella que ha conseguido preservar las relaciones adecuadas entre sus ciudadanos.

De lo anterior se sigue una división del trabajo que consiste en distribuir funciones conforme a la experticia de cada individuo, consiguiendo de esa manera que cada integrante de la polis tenga una tarea correspondiente conforme a su “profesión”, lo cual evitaría que tal habilidad se desaproveche atendiendo ocupaciones incompatibles con ella. “Su comunidad ideal –advierde Crombie– es, por lo tanto, algo muy simple formada justo por las personas suficientes para que se lleve a cabo los oficios necesarios, dedicando los días a su trabajo, y las tardes a las diversiones sobrias propias de la primitiva simplicidad de la tradicional Edad de Oro”³⁰. Desde luego, la polis que inicialmente nos revela Sócrates no es otra que la que goza de buena salud, pero como es sabido, para responder a su interlocutor (Glaucón), también ofrecerá el estado “enfermo”, “podrido”; dejando en claro que, a pesar de su corrupción, aún puede ponerse en marcha si se somete a una rígida disciplina.

En un estado organizado, de acuerdo con los parámetros propuestos por Platón, se debe garantizar el mayor aprovechamiento de las facultades humanas, algo que se presuntamente se logra asignando labores para las que cada cual está mejor dotado. En ese sentido, un individuo no se ocupará indistintamente de oficios para los que sus facultades sean insuficientes, sólo atenderá aquello que realmente sabe hacer bien. Dicho principio económico sentará las bases para la conducta moral y será fundamental para establecer el sustento filosófico de la paideia dentro del estado platónico.

La importancia de la división del trabajo queda evidenciada cuando los aspectos bélicos empiezan a jugar un papel preponderante en la consolidación del estado. Recordemos que, según lo menciona el mismo Platón, una vez que la polis comienza a crecer deberá procurarse nuevos territorios que garanticen la satisfacción de nuevas necesidades, que aumentarán en proporción al

²⁹ *Rep.* II, 369b-c.

³⁰ Crombie, Ian M. *Análisis de las doctrinas de Platón. Tomo I: El hombre y la sociedad*. Madrid: Alianza, 1979, p. 101

mencionado crecimiento; lo que irremediablemente llevará a la guerra con estados vecinos. En palabras de Alfred E. Taylor, “[...] para la buena gestión de una guerra no basta con apoyarse, como los griegos del siglo quinto hicieron en todas partes, salvo en Esparta, en el valor espontáneo del ciudadano ordinario. Hay que contar con un ejército formado por ciudadanos que sean también soldados profesionales que han sido entrenados mental, moral y físicamente con vistas a la eficacia militar”³¹. Como resultado, en la organización presentada por Platón se establecen inicialmente dos clases sociales: por un lado, tenemos a los artesanos corrientes y, por el otro, a los “guardianes” encargados de proteger la ciudad. Posterior a ello, se escogerá entre los guardianes un reducido grupo debidamente capacitado para ocupar el lugar de los gobernantes de aquella *Polis Ideal*, esto es, el lugar del “filósofo rey”. La élite de los gobernantes es pues la encargada de la dirección de la comunidad y de salvaguardar su bienestar. De este modo, se completa la analogía entre las partes de la polis (artesanos, guardianes y el rey filósofo) y las partes del alma (apetitiva, irascible y racional).

En este punto, conviene recordar que Platón sugiere una selección que va de la mano del proceso formativo que él mismo propuso, dicho de otro modo, los individuos mejor dotados serán los que destaquen en cada uno de los estadios del modelo educativo platónico. Así, la elección de los “guardianes” empieza desde la edad más temprana, pues se elegirá a los niños cuyas características estén más acordes con las del “guardián”. Este último ha de poseer una serie de cualidades que, además de ayudarle en la protección del estado, le permita garantizar el equilibrio del mismo. En este sentido, Sócrates va a señalar que, además de ser “fogoso” (valiente y aguerrido), el guardián del estado debe ser “filósofo”, propender siempre el alcance del conocimiento³². De esta manera, se mezclan el valor y la ferocidad de un guerrero, con la docilidad de un alma en su justo balance, éstas serían las dotes de un “guardián excelente”. Aquí entra en juego el sistema educativo, puesto que su principal objetivo será el de garantizar que dichas naturalezas estén en perfecto equilibrio, para ello nuestro filósofo se servirá de dos estamentos de la educación tradicional: la gimnasia y la música; destinadas a proporcionar la armonía necesaria entre mente y cuerpo. El siguiente capítulo se ocupará suficientemente del tema correspondiente a la paideia platónica y cómo ésta embebe de la tradición para dar pie a una educación más completa.

³¹ Taylor, Alfred E. *Platón*. Madrid: Tecnos, 2005, pp. 78-79

³² Cfr. Rep. 376a-c

Capítulo 2. La paideia platónica.

“La educación participa en la vida y el crecimiento de la sociedad, así en su destino exterior como en su estructuración interna y en su desarrollo espiritual.”

Werner Jaeger, Paideia.

Fiel a las enseñanzas de su maestro, Platón tiene claro que es necesaria una reforma a la moral del hombre y del estado tal como la conoce. Desde luego, no una que involucre su participación en los asuntos públicos de la ciudad, como lo haría un estadista o un legislador, en su lugar busca una reforma que apunte a la esencia de ambos, hombre y estado. Y dada la estrecha ligazón que uno y otro tienen entre sí, la transformación debe darse de forma recíproca y radical, no por separado. Porque para el pueblo heleno no es posible separar la vida del hombre de la del estado, y Platón sigue tal premisa. Un estado no podrá conducirse hacia sus posibilidades de perfección si no surge en él un hombre nuevo. Tomando este planteamiento como punto de partida, la paideia platónica pretende potenciar las posibilidades para la vida del hombre en sociedad, esto es, procurar el desarrollo de la *areté* humana y, en suma, la del estado –de ahí que la justicia como virtud sea una preocupación vital para Platón. Con vista en ello, nuestro filósofo se ocupará de atender cada uno de los estadios de la vida del hombre, desde la concepción¹ hasta la formación del “filósofo rey”.

Una reforma en la paideia como la propone Platón podría suponer un abandono a las antiguas prácticas educativas, ofreciendo una completa renovación que dé lugar al hombre filosófico, figura fundamental en la consolidación de la Polis Ideal platónica. Sin embargo, lejos de romper cualquier vínculo con la tradición, el fundador de la Academia sustentará su paideia en los planes educativos que ya venían implementándose en ciudades-estado como Esparta o Atenas. Siendo así, es válido que nos preguntemos por cuáles son los elementos que tomará Platón de la antigua paideia para su propia reforma y qué incidencias tendría para el hombre tal amalgama de prácticas educativas.

¹ En el libro V de *La República* (449a – 480a) nos topamos con un meticuloso examen de las posibilidades de concepción y crianza de “los hijos de la ciudad”; aquí Sócrates expone sin tapujos una serie de métodos que ayudarán al gobernante a cuidar de la calidad de los hijos que cada ciudadano aporta a la polis. Si bien tales prácticas eugenésicas no podrían menos que horrorizar a cualquier lector contemporáneo, es preciso ir un poco más allá del ejercicio imaginativo de Platón y adentrarnos a esa comprensión extensible de la paideia que intenta configurar.

Ahora bien, es bastante aceptada la interpretación de que la *República* no es propiamente un tratado político, sino más bien uno de los manuales más completos de pedagogía que se han escrito. Yendo más allá, puede decirse que su autor nos pone frente a un discurso sobre la vida humana, de ahí que se aborden temas como la virtud, el alma o la caracterización de distintos regímenes políticos –esto último visto especialmente con el objeto de determinar el ambiente más fecundo para la vida filosófica². Lo anterior se engloba en lo que nuestro autor comprende por *paideia*, puesto que el fundamento de ésta se encuentra en conducir al hombre hacia el alcance de la virtud o *areté* que le es propia. Esto queda evidenciado desde el libro primero cuando Sócrates toma como punto de partida la discusión sobre la justicia en el hombre, para luego abrirse paso al lugar que ocupa la misma en la polis. La justicia, al ser una de las virtudes fundamentales del hombre –Platón la presenta como una de las cuatro virtudes cardinales–, se convierte en el eje central del proyecto educativo platónico. Teniendo en cuenta que la virtud o *areté*, entendida como excelencia humana, es lo que hace al hombre mejor, la *paideia* se destaca entonces como el camino que conduce a dicha *areté*.

Así, el seguimiento que hace Platón de cada una de las etapas de la vida revela que la *areté* no es algo que pueda darse de una vez por todas, requiere de tiempo, constancia y un entorno que brinde las condiciones para que pueda germinar en los hombres. Como resultado, el ateniense nos ofrece un plan educativo que, sin discriminar elementos ya establecidos en la cultura –es el caso de la gimnasia y la poesía–, abarcará desde la primera infancia hasta la madurez.

2.1. La paideia que critica Platón.

Comprender los cambios significativos que Platón añade desde la *República* a la perspectiva predominante de la *paideia* implica aproximarnos a la educación que él mismo recibió y que buscaba también la excelencia de los ciudadanos que integraban la polis. Pues, desde luego, nuestro filósofo no parte desde cero para erigir un nuevo modelo educativo que supere los anteriores. En su propuesta encontramos la influencia de los poetas (con Homero a la cabeza), los siete sabios, el orfismo y hasta la sofística que tanto combatieron él y su maestro, Sócrates. Por

² Cfr. *Rep.* VI, 497b.

otro lado, es preciso tomar en consideración las transformaciones que a nivel educativo sufre Atenas. Ya que, siendo sus cambios tan significativos, constituyeron un aspecto importante dentro de la cultura de la época. De ahí se desprenden algunos rasgos importantes a los que Platón dirigirá su atención: la educación que los niños recibían en casa, la educación cívica que estará dividida en música y gimnástica, y la educación con miras a la dirección de la polis, que era principalmente impartida por los sofistas.

El primero de estos puntos nos remite a aquellas enseñanzas que venían del padre y de la madre, la nodriza y el pedagogo, quienes mediante palabras y acciones indicaban lo que era digno de ser considerado virtuoso y lo que no. De esta manera, se procuraba que los niños tendieran a evitar lo que les resultara pernicioso y acercarse a lo que representa algo de provecho. Y, tal como el mismo Platón lo señala en el *Protágoras*³, las lecciones en esta etapa educativa no estaban exentas de acciones coercitivas, pues del mismo modo que se haría con un tallo que va curvándose, al niño se le reprendía con violencia si era necesario para corregir su comportamiento. De esta manera, se imprimía en el niño una escueta disciplina moral.

La sociedad griega buscaba por todos los medios conducir a los hombres hacia la areté; en consecuencia, era preciso hacer que el individuo se pusiera al servicio de la colectividad. Conforme a esta perspectiva, Platón considerará sumamente necesario disponer de todos los recursos que ofrece la educación para dotar de alimento y un hábitat adecuados al hombre que está formándose. Por ello, conociendo muy bien las consecuencias de un Estado en el que priman los intereses individuales, nuestro filósofo tendrá especial aprecio por sociedades como la espartana, donde los hombres tenían una vida de obediencia y cumplimiento de sus deberes militares y civiles⁴. El fundador de la Academia coincidirá en que la mejor forma de imprimir en los ciudadanos la veneración por la polis es hacer de todos “hijos de la ciudad”, ampliando así la idea de familia a todo el corpus de la ciudad-estado, lo cual convertiría a los niños y a las mujeres en comunes para cada ciudadano. En consecuencia, cada mujer y hombre llamará hijos a los niños de una cierta

³ *Ptr.* 325d.

⁴ Resultan notables las similitudes entre el régimen espartano y la polis ideal que dibuja Platón en *La República*, probablemente era ésta la ciudad-estado más cercana a dicho paradigma. Entre los rasgos que más resaltan tenemos: 1) la obediencia a la ley por encima de cualquier soberano, 2) una educación impartida por igual a hombres y mujeres (*Rep.* V, 456 b – 457 c) y 3) una educación a cargo del estado y para todos los ciudadanos, en lugar de ser privada y para unos pocos individuos (*Rep.* VII, 540 e – 541 a).

edad, lo cual daría lugar a una crianza y educación en común. Desde luego, teniendo en cuenta las mejores dotes para que puedan convertirse en guerreros y guardianes óptimos.

De manera que, para Platón, la educación no parte precisamente de la escuela, sino mucho antes de que el niño llegue a ella: de un ambiente saludable y armonioso que permita la contemplación de obras bellas y buenas. Razón por la cual encontrará necesario que en la ciudad haya artesanos lo suficientemente capacitados para que contribuyan con sus dotes a “seguir las huellas de la belleza”, y que las bellas piezas artísticas y musicales estimulen las almas que han de formarse en dicha polis. Bien señalaba el autor de los *Diálogos* que: “Así los jóvenes, como si fueran habitantes de una región sana, extraerán provecho de todo, allí donde el flujo de las obras bellas excita sus ojos o sus oídos como una brisa fresca que trae salud desde lugares salubres, y desde la tierna infancia los conduce insensiblemente hacia la afinidad, la amistad y la armonía con la belleza racional”⁵. Como vemos, queda claro que para nuestro filósofo es fundamental dentro de un sistema educativo óptimo pensar también en las condiciones del entorno en el cual irán formándose los niños. Dicho de otro modo, la base para comprender el ideal educativo platónico se encuentra en la concepción que el fundador de la Academia tiene de lo que conocemos como “crianza”, esto es, entendiendo al hombre como un elemento vivo que como tal se nutre, crece o puede contaminarse.

Así pues, no basta con que el alma que se empieza a formar tenga una buena disposición para el alcance de la virtud, si el medio que la rodea está viciado lo más seguro es que su naturaleza se vea negativamente afectada. Al respecto, Richard L. Nettleship indica que “un alma bien dotada en una sociedad corrompida es como una buena semilla sembrada en un terreno extraño, inadecuado, donde crecerá retorcida, de modo muy distinto a como es normalmente, perderá su propia virtud y acabará por quedar al fin reducida al nivel del medio que le rodea”⁶. Por tanto, es imprescindible cuidar del entorno en el que se irá formando el niño y posteriormente el hombre, puesto que una mala crianza puede ciertamente conducir a desviaciones morales. En el mismo sentido, el alma, cuya naturaleza se encuentra predispuesta a la virtud, en un entorno saludable y dotado de buenas obras se acercará más fácilmente a la razón, dejándose guiar por sus dictámenes.

⁵ *Rep.* III, 401 c-d

⁶ Nettleship, Richard Lewis. *La Educación del hombre según Platón*. Buenos Aires: Editorial Atlántida, 1945, p. 45

Esto último resulta relevante para la educación platónica dado que, como se presenta en los diálogos, tal perspectiva es predominantemente activa, tanto para el maestro como para el alumno, puesto que invita al emerger del conocimiento desde las mismas almas. Desde luego, el fundamento de estas prácticas lo hallamos en la mayéutica socrática, herramienta que Platón adecuaba a su sistema, dado que comprende que el alma sólo llega al conocimiento por sí misma, pero movida por el influjo de la razón. Así pues, no basta con que al niño se le den lecciones atendiendo su lado racional, sino que también es preciso procurar un entorno que avive por completo dicha racionalidad, pero partiendo desde lo bello. Dicho de otro modo, una vez que se ha despertado el amor por lo bello, se podrá pasar al amor por la verdad, con lo cual se abre el camino a la ciencia (episteme) y a la filosofía.

Ciertamente, después de esa educación inicial venida de los familiares y allegados, dentro del plan educativo ateniense estaba pasar por las lecciones de tres maestros: el de gimnasia, el de música y el de letras. El maestro de gimnasia, también llamado “entrenador de niños” (παιδοτρίβης), no sólo se ocupaba de la gimnasia en sentido estricto, sino de los deportes que estaban en boga (carrera, lanzamiento de disco y jabalina, salto y lucha)⁷. En este aspecto, el entrenamiento iba más allá del mero acondicionamiento físico para mantener el cuerpo sano, ágil y fuerte, se trataba también de propiciar en los niños las facultades para la participación en los certámenes olímpicos.

El segundo maestro era el de música, al que se le denominaba “citarista” (κιθαριστής); ciertamente no se dedicaba únicamente a los ejercicios con la cítara, pues se tienen registros de que también entraban en juego los distintos instrumentos musicales, además del canto y la danza. De forma que al niño se le brindaba una educación musical en el más amplio sentido, lo que incluía el llamado “culto a las musas”, puesto que desde el canto se les transmitía el aprendizaje de los grandes poetas, con Homero a la cabeza. En palabras del mismo Platón:

Y a su vez, los citaristas se cuidan, de igual modo, de la sensatez y procuran que los jóvenes no obren ningún mal. Además de esto, una vez que han aprendido a tocar la cítara, les enseñan los poemas de

⁷ Cfr. Gómez Robledo, Antonio. *Platón. Los seis grandes temas de su filosofía*. México: Fondo de Cultura económica, 1993, p. 464

buenos poetas líricos, adaptándolos a la música de cítara, y fuerzan a las almas de sus discípulos a hacerse familiares los ritmos y las armonías, para que sean más suaves y más eurrítmicos y más equilibrados, y, con ello, sean útiles en su hablar y obrar, porque toda vida humana necesita de la eurritmia y del equilibrio.⁸

Cabe destacar la importancia que para el pueblo griego tenía la música (al igual que la gimnasia) dentro del proceso educativo, después de todo era clave para la formación de un carácter equilibrado. El lugar privilegiado que ocupaba la música dentro del ideal helénico se debía en buena parte a que promovía la paz y la tranquilidad de espíritu, lo que se traduce en un hombre más dueño de sí y dueño de un alma en armonía con sus partes.

Finalmente estaba “el maestro de letras” (γραμματῆς), a quien se le consideraba como el “maestro” por excelencia. Éste sería quien estuviera a cargo de enseñar a leer, escribir y contar; su labor como maestro se limitaba a tales instrucciones, ya que, como vimos líneas arriba, la literatura tal como la conocemos –que para la época se concentraba principalmente en la poesía– pasaba a ser objeto de la enseñanza de la música. La importancia de la expresión oral y la ejercitación de la memoria hacían del oficio del maestro de letras algo de no mucho peso dentro de la cultura helénica, sin embargo, es claro que la escritura, a partir del siglo V a. C., se convierte en un fenómeno generalizado en Atenas; tal como lo atestigua Sócrates aludiendo en la *Apología* a las obras de Aristófanes, que éstas podían adquirirse por un dracma⁹. Desde luego, la de Platón no es plenamente una época libresca y la letra escrita había alcanzado un lugar preponderante en la cultura; más aún, resulta difícil precisar el momento en que se incorporó este tercer maestro al plan educativo establecido en la Antigua Grecia. En este sentido, no se puede negar que tal enseñanza significó una revolución dentro del modelo tradicional de educación, tal como lo sería a su vez la enseñanza sofística.

Por su parte, en la propuesta platónica el primer ciclo de estudios no dista mucho del modelo educativo tradicional; de hecho, en boca del mismo Sócrates queda por sentado que no hay educación mejor que la que “ha sido descubierta hace tiempo, la gimnasia para el cuerpo y la música para el alma”¹⁰. Cabe aclarar que Platón deja por sentado que la gimnasia, así como la

⁸ *Prt.* 326 a-b

⁹ *Cfr. Ap.* 26 e

¹⁰ *Rep.* II, 376 e

música, debía ejercer un efecto sobre el alma, es decir, los ejercicios gimnásticos también propendían a dar una forma al carácter. Desde luego, este punto de partida significaba una preparación para el posterior dominio de la “ciencia verdadera”, la *episteme* (ἐπιστήμη); algo que se lograría desarrollando de manera armónica el espíritu y el cuerpo. Esto, sumado a un correcto direccionamiento y hábitos saludables, debía conducir adecuadamente a esa búsqueda de la *episteme* y la vida filosófica en la adultez.

La música debía moldear el alma acostumbrándola a lo bello para que así, por medio de la armonía, propendiera a todo aquello que se precie de armonioso y ordenado. La propuesta es clara, una exposición a ritmos apacibles y poemas dotados de belleza y verdad despertarían un gusto por lo bello, que a su vez conduciría hacia el gusto por lo bueno y la verdad. Es sabido que para los griegos había una estrecha correlación entre la belleza estética y la belleza moral, dicho de otro modo, el amor hacia la primera conduciría indefectiblemente hacia el amor por la segunda. De ahí que Platón censure a los poetas, pues sus versos falsean la imagen de las divinidades y héroes, además de animar en niños y hombres el miedo a la muerte, la desmesura y el gusto por el engaño. Elementos, desde luego, nocivos a la polis ideal. Además de cuidarse de tales males, nuestro filósofo añade una serie de precauciones más, teniendo en cuenta los elementos que componen la melodía: letra, armonía y ritmo¹¹. Con lo cual se procuraría elegir incluso qué tipos de instrumentos y el lugar en que deben ser usados. En definitiva, como bien señala Gómez Robledo, la educación musical es la educación del ojo, del oído y de la imaginación en su sentido más alto; se trata de una constante exposición a la belleza artística en todas sus manifestaciones para que el alma por sí misma descubra la belleza y la produzca en su interior¹².

Por lo que se refiere a la educación gimnástica, Platón no sólo entendía la necesidad de ocuparse de ejercicios meramente físicos, sino también, de manera más amplia, de la buena disposición del cuerpo. Con ello quiere decir que, además de la gimnasia, era primordial ocuparse en igual medida de la higiene, la dietética y la medicina. A ello nuestro filósofo añade la postura, contraria a la opinión, de tomar la gimnasia al servicio de la formación del alma, tal como se estimaba que lo estaba la música, dado que con el ejercicio físico también se buscaba desarrollar virtudes como la valentía, el autodomínio o la entereza.

¹¹ Cfr. *Rep.* III, 398 c – 400 c

¹² Cfr. Gómez Robledo. *Op. Cit.*, p. 524

Ciertamente, Platón deja por sentado lo pernicioso que resulta para el carácter privilegiar un tipo de educación sobre el otro. Pues, por un lado, quien se entrega de lleno a los ejercicios físicos tiende a la rudeza y a envanecerse de su propia fuerza, además de ser más proclive a rechazar la búsqueda del conocimiento, el camino filosófico; por su parte, aquél que se deja llevar por las Musas desarrollará un espíritu blando y su carácter será más bien voluble. Por tanto, la meta de la educación aquí presente está en dotar el alma de una justa proporción de tales elementos (música y gimnasia), para así hallar un equilibrio en el hombre que se irá formando.

Ahora bien, dentro de la tradición griega cabe destacar el notable aporte que hace la sofística a la educación helénica, movimiento que toma protagonismo en la segunda mitad del siglo V y asociado al período que se denominó como *Ilustración griega*, en alusión al paralelo que guarda la Atenas de Pericles con el movimiento ilustrado del siglo XVIII. Así pues, los sofistas ocuparán el papel de los intelectuales, los ilustrados, personajes de estimable sabiduría que llegaban a ofrecer un nuevo modelo de educación haciendo frente a los poetas, maestros de la Hélade por antonomasia. Ahora, si bien la palabra “sofista” se encuentra emparentada tanto con el “*sophói*”, o sabio, como con el “filósofo”, quien es aquel que aspira a la verdad, el sofista toma distancia de estos dos en tanto que se revela a sí mismo como un “profesional de la sabiduría”. Eran conocedores de muchas materias y sabían cómo servirse de ellas. Este rasgo distintivo haría que su oficio por excelencia fuera el de maestros¹³, por tanto, de ellos se puede decir que también eran “profesionales de la enseñanza”.

Queda claro que si en algo destacan los sofistas es en su oficio como maestros, de hecho, por lo general se presentaban a sí mismos como “maestros de virtud” o “areté”. Desde luego, nos resulta un tanto vaga tal concepción en vista de la distancia semántica que tiene para nosotros el término “areté”, aquí traducido como virtud; para los griegos era la excelencia, el pleno desarrollo de las facultades propias de un individuo. Pero, ¿cómo se ha de enseñar la virtud si las que puede alcanzar el hombre son tan diversas? ¿Daban los sofistas prioridad a algunas sobre las otras? Desde

¹³ Inicialmente el término “sofista” tenía una connotación bastante amplia, era usado de manera indistinta para referirse a aquellos que dominaran suficientemente los recursos del oficio que les era más propio (ya fueran poetas o adivinos); así como también era usado en alusión a los filósofos (como Sócrates o Platón). Sólo un poco más tarde la palabra adquiriría el matiz con el que hoy la conocemos, referida a aquellos “maestros de virtud” y ligada siempre a sus enseñanzas. Cfr. De Romilly, Jacqueline. *Los grandes sofistas en la Atenas de Pericles*. Barcelona: Seix Barral, 1997, p 17.

luego los sofistas aseguraban que quienes recibían sus lecciones con el correr de los días se “hacían mejores”, y la suspicacia que tal afirmación despertaba en Sócrates y Platón se encontraba bien fundada, ya que era ampliamente conocida la gran variedad de conocimientos que uno y otro podían llegar a impartir.

En el diálogo que lleva por nombre *Protágoras* (uno de los sofistas más populares en aquella época) Platón pondrá en relieve la cuestión de si es enseñable la virtud, y ésta constituye el eje central de la discusión que allí se presenta. El personaje de Protágoras asegura que, a diferencia de otros sofistas, él enseña lo que podría denominarse como “el arte de la política” (πολιτικὴν τέχνην), como también a ser buenos ciudadanos¹⁴. Por supuesto, una aseveración semejante no pasaría sin más por el razonamiento agudo de Sócrates, quien la encontraba completamente ajena a su propia noción de areté. “Hasta entonces –señala Jacqueline de Romilly–, la educación había sido la de una ciudad aristocrática donde las virtudes se transmitían por herencia y por el ejemplo: los sofistas aportaban una educación intelectual que debía permitir a quienes pudieran pagárselo distinguirse en la ciudad”¹⁵. Por supuesto, otra de las notables transformaciones que la sofística otorga a las prácticas educativas son los costes por las lecciones impartidas, algo que fue motivo de polémica, tal como la suscitada por Sócrates y Platón en contra de las elevadas sumas que podían llegar cobrar. Cabe destacar dos fenómenos importantes que surgen con la sofística: el primero, la educación adquiere un carácter privado, pues sólo podrán acceder a ésta quienes se permitan cuantiosos pagos; el segundo, ligado al anterior, es la comercialización del conocimiento que aparece con los sofistas.

En ese orden de ideas, el éxito que el movimiento sofístico alcanzaría en el siglo V marca un notable cambio en la perspectiva de la educación tal como era conocida, dado que con los sofistas se añade un tipo de educación superior y, en ese orden de ideas, pasan a ser “profesionales de la educación”. Por tanto, diremos que son los sofistas quienes asumen concretamente la función de educadores de la polis en la Antigua Grecia. Dichos maestros itinerantes ofrecían enseñar a hablar, a emitir juicios y, en general, a que el ciudadano se desenvuelva políticamente dentro de la polis.

¹⁴ Cfr. *Prt* 318a -320c

¹⁵ De Romilly. *Op. Cit.*, p. 20.

Para una etapa superior, en su propuesta educativa Platón toma buena parte de las enseñanzas sofísticas que, como ya se ha mencionado, apuntan particularmente a la formación del intelecto. Como ya hemos señalado líneas arriba, en una etapa inicial la educación se dirigía hacia la formación del carácter en los futuros hombres. Y, mientras los sofistas pretendían educar a los jóvenes con miras a la vida política, Platón buscaba dotarlos de un saber muy superior, uno mucho más elaborado y fundamentado en la aspiración al supremo bien y la transformación interior del hombre. Para él no sólo era importante la formación del ciudadano, esto es, como hombres de estado cuyas habilidades les permitieran hacer parte activa dentro del mismo, sino que su interés iba más allá: buscaba formar hombres. Encontramos aquí una distinción tajante entre la educación que promulgaban los sofistas y la que Platón pretendía ejercer, cuya base fundamental se encuentra en el discernimiento que establece Sócrates entre conocimiento y opinión, relegando ésta última para el oficio del sofista, dado el carácter variable de las enseñanzas que impartían. El filósofo es quien *conoce* realmente el Bien, ha contemplado la *Idea del Bien*, y lo que a ello esté ligado, por ende, es el único que puede de verdad educar a los hombres para que procuren el bien de la polis y no meramente la obtención de bienes individuales.

Desde luego, nuestro filósofo tenía muy en claro los alcances negativos que podía tener un mal desarrollo de la capacidad intelectual; de igual forma comprendía que si se encaminaba correctamente esta misma capacidad conduciría no sólo al bien individual sino también al bien colectivo. Para ello, consideraba imprescindible que una vez se hubiera formado el carácter de manera adecuada, se pasara a la formación del intelecto. Dicho de otro modo, “deberíamos implantar primero, mediante una formación completamente no-intelectual, la recta opinión que conduzca a rectos hábitos y disposiciones, y sólo entonces será sensato, a una edad mucho más tardía, introducir a la gente en filosofía, para que pueda adquirir conocimiento del Bien, el cual determina qué opiniones son correctas”¹⁶. Dentro de la parte inicial de su plan educativo la única enseñanza propiamente intelectual que tiene cabida es la de las matemáticas, pues se trata de un peldaño que sirve como preparación a la formación filosófica. Cabe señalar que a esta última etapa de la formación no llegaban muchos, la selección debía darse mediante ciertas pruebas que sólo los

¹⁶ Hare, Richard Mervyn. *Platón*. Madrid: Alianza Editorial, 1991, p. 82

más competentes y aptos para continuar con la dirección de los procesos educativos y, en general, del gobierno del estado, algo de lo que nos ocuparemos más adelante.

Como vemos, Platón toma ciertos aspectos de la educación tradicional y de la sofística para adecuarlos a su propio proyecto educativo. Partiendo de una correcta formación del carácter proporcionada hasta una edad adecuada, que sólo podrá llegar a feliz término si es seguida de un desarrollo intelectual conducido, desde luego, por aquellos que de verdad conocen la virtud (los filósofos) y, en consecuencia, pueden enseñarla. De este modo, se distancia a quien se está formando del terreno de la opinión (*doxa*), a las que se vería expuesto de sólo atender a las enseñanzas de un ateniense cualquiera o las de un sagaz sofista.

2.2. El modelo educativo platónico

Como hemos visto, para Platón la cúspide del proceso educativo que han de seguir los ciudadanos atenienses está en los estudios filosóficos a los cuales acceden sólo unos pocos. Esta última fase corresponde a la formación del “filósofo rey”, parte fundamental de la propuesta platónica, a la que, sin embargo, no se llega de manera sencilla. Líneas arriba presentamos algunos parámetros a seguir conforme se va avanzando por los distintos niveles dentro de la *paideia* platónica; de modo que, encontramos una educación primaria en la que adquiere una mayor importancia la crianza y el ambiente en el cual se irá formando el niño; una segunda etapa, caracterizada principalmente por dos tipos fundamentales de educación: la gimnástica y la música; para finalmente concluir con los estudios superiores que prepararán a un selecto grupo de hombres para ser óptimos gobernantes de la polis ideal.

Todo ello se entiende mejor a la luz de la noción de alma que presenta Platón, a partir de la cual formulará todo un programa pedagógico encaminado a garantizar un desarrollo idóneo de la misma. Pues como podemos observar, en cada una de las etapas la mayor preocupación del fundador de la Academia es garantizar las condiciones propicias para que el alma pueda alcanzar siempre su mayor grado de crecimiento. En este sentido, el alma es vista como un organismo vivo que como tal puede malograrse si se desaprovechan sus facultades o se descuida el entorno al que se ve expuesta. Así pues, demos un vistazo a algunos aspectos de la teoría del alma planteada por

Platón, para así comprender la correlación que existe entre ésta y la educación del hombre dentro de la formulación de la polis ideal.

En la *República* nos encontramos directamente con una concepción tripartita del alma, la misma que le permite establecer un paralelo entre ésta y la polis. Por tal razón conviene centrar nuestra atención en las consideraciones que allí Platón nos presenta. El punto de partida que toma nuestro filósofo se encuentra en la dificultad que surge para decidir si en cada caso obramos de tal o cual manera debido a que el alma entera se ve comprometida, o sólo una parte de ella, dependiendo de la naturaleza de la acción. A este respecto señala Sócrates que

[...] resulta difícil darse cuenta si en todos los casos actuamos por medio de un mismo género, o bien si, por ser tres los géneros, en un caso actuamos por medio de uno de ellos, en otro por medio de otro. Por ejemplo: por medio de uno de estos géneros que hay en nosotros aprendemos, por medio de otro somos fogosos y, a su vez, por el tercero deseamos los placeres relativos a la alimentación, la procreación y todos los similares a ellos. ¿O es acaso por medio del alma íntegra que procedemos en cada uno de esos casos, cuando nos ponemos en acción?¹⁷.

Aquí nos topamos con la división clara de las que serán para nuestro filósofo las partes del alma: la racional o reflexiva (*μανθάνειν*), la impulsiva o apasionada (*θυμός*) y la concupiscente o apetitiva (*ἐπιθυμία*).

Cada una de las partes será conducida por un tipo particular de deseo y goce, que responderán a su vez a un determinado objeto. Desde luego, cualquiera de las tres puede dominar sobre las otras y conducirlas hacia su objeto particular de deseo. “La parte reflexiva –señala Cornford– persigue el conocimiento y la sabiduría, la apasionada apunta al éxito, al honor, al poder; la concupiscente recibe tal nombre por la especial intensidad de los deseos que concierne al sexo y la nutrición; es adquisitiva y gusta del dinero como de un medio para la gratificación sensual”¹⁸. En esa misma medida, dependiendo de cuál sea la inclinación del alma hacia uno u otro goce, se definirán tres tipos de carácter en el hombre mediante el cual se regirá su vida. Por un lado, están

¹⁷ *Rep.* IV, 436 a-b

¹⁸ Cornford, Francis M. *La filosofía no escrita y otros ensayos*. Barcelona: Ariel, 1974, p 131

los que aspiran al placer obtenido mediante la contemplación de la verdad; por otro, aquellos que persiguen el goce que da el alcance de honores y reconocimiento; y, finalmente, están quienes buscan la ganancia de bienes materiales.

De acuerdo con esto, se tendrán como inferiores y aparentes los placeres que más estén distanciados de la contemplación de la verdad, esto es, los que no involucren la parte reflexiva del alma. A pesar de ello, Platón considera inadecuada la vía del asceta que procura aniquilar o acallar los placeres inferiores para dar prevalencia a los superiores. En su lugar, opta por dar a la razón la potestad de dirigir a las otras dos partes en concordancia con lo que aquella considera es mejor y más propio para el alma entera. Si en cambio resulta que el dominio es ejercido por cualquiera de las dos partes restantes, no sólo conducirá a las demás hacia la búsqueda de falsos placeres, sino que también alejaría al alma de la consecución de aquello que le es más propio. Ciertamente, una vida dominada por los apetitos más bajos sería lo menos apto para cualquier hombre.

Por supuesto, lo anterior no sugiere una separación tajante entre la razón y los deseos irracionales, como si por un lado la razón, como parte pensante, siempre acertara en las decisiones, mientras que las pasiones y apetitos son tendientes a errar el camino. Un planteamiento así conduciría a una moralidad ascética en la que se pretenda reprimir y castigar al cuerpo con el fin de aplacar los deseos inferiores, dando lugar así a una mera contemplación desapasionada. Lejos de ensalzar el lugar que ocupa la parte racional en la constitución del alma, en *La República* encontramos que la misma se entiende como una mezcla en la cual ninguno de los tres tipos de deseos o apetitos puede faltar, más aún, cada uno exige ser satisfecho en mayor o menor medida. Así pues, la noción platónica de virtud estaría estrechamente ligada a la búsqueda de armonía entre los distintos deseos; dicho de otro modo, cada una de las partes perseguirá las inclinaciones que le son más propias, pero sin que se interfiera o pervierta a las demás. En consecuencia, existen diversos tipos humanos que obedecen a un determinado equilibrio, el mejor posible de acuerdo con la inclinación de sus deseos; aunque si bien dicho estado no podría considerarse perfecto, sí resulta ser el más estable y placentero para quien lo alcanza. De esta forma, la división de clases que se establece para la polis se apoya en esta idea, pues de acuerdo con las inclinaciones que predominan en el alma de cada individuo se establecerá si corresponde ubicarlo entre los labradores, comerciantes, guerreros o si está más cercano al carácter del rey filósofo que Platón espera como gobernante de su ciudad-estado ideal.

Líneas arriba habíamos mencionado un estadio superior en el modelo educativo platónico al que sólo debía llegar un selecto grupo de hombres, que hubieran superado ciertas pruebas físicas e intelectuales. En dicha élite es donde hallamos al rey filósofo, cuya educación le ha permitido ordenar el alma de tal manera que sea la parte mejor (la razón) aquella que le conduzca hacia lo que le es más propio como hombre, la Idea del Bien. Asimismo, correspondiendo éste a la parte racional en la constitución de la polis sabrá cómo llevarla a su florecimiento y alcance de la justicia.

El rey filósofo personifica la sabiduría genuina, en su gobierno ha de predominar “lo superior” sobre “lo inferior”, ello implica, como en el alma, tener el control de aquellas partes tendientes a lo irascible o la concupiscencia (es el caso de los guardianes y comerciantes respectivamente). En este sentido, la educación impartida en una polis así gobernada buscará una moral fundamentada en el dominio sobre el placer y el deseo; consiguiendo, por tanto, que aquellos individuos que aspiran a los honores o riquezas materiales no sean quienes dirijan la ciudad, imprimiéndole el carácter que en cada cual impera. En la *Carta VII*, al mencionar su paso por Italia y Sicilia, Platón revela las consecuencias de un régimen conducido por las pasiones más bajas de sus gobernantes y pobladores, las cuales prevalecen en especial porque desde niños son expuestos a un entorno viciado:

Pues con tales costumbres no hay hombre bajo el cielo que, viviendo esta clase de vida desde su niñez, pueda llegar a ser sensato (nadie podría tener una naturaleza tan maravillosamente equilibrada): ni siquiera podría ser prudente, y, desde luego, lo mismo podría decirse de las otras virtudes. Y ninguna ciudad podría mantenerse tranquila bajo las leyes, cualesquiera que sean, con hombres convencidos de que deben dilapidar todos sus bienes en excesos y que crean que deben permanecer totalmente inactivos en todo lo que no sean banquetes; bebidas o esfuerzos en busca de placeres amorosos; Forzosamente, tales ciudades nunca dejarán de cambiar de régimen entre tiranías, oligarquías y democracias, y los que mandan en ellas ni soportarán siquiera oír el nombre de un régimen político justo e igualitario¹⁹.

Encontramos pues, que una ciudad-estado con tales características no sólo se hallará más lejos de la virtud, sino que a su vez llevará una vida de “espaldas a la justicia” (*ádikos bíos*). Una

¹⁹ Carta VII, 326 b-d

polis así será inestable –lo cual es evidenciado en los cambios de un régimen político a otro– y sus gobernantes difícilmente pensarán en una forma distinta de conducir a los ciudadanos. Por esa razón, resulta primordial conceder a la parte racional, tanto al nivel del hombre como al de la polis, el control sobre las demás partes, para que así ésta vele por el equilibrio y la realización humana. Siguiendo este orden de ideas, bien decíamos que el papel ocupado por el rey filósofo exige una preparación ardua, los ejercicios y lecciones durante los años previos al último nivel educativo han de acondicionar el alma suficientemente para introducirla en la vía filosófica, esto es, deben servir como una “educación preparatoria” (προπαιδεία). Como señala Nettleship, “su principal objeto es predisponer el alma, intelectual y moralmente, para la percepción de ideas y principios cuyo completo alcance no puede percibir aún, pero de los cuales advertirá después que depende tanto su bienestar individual como el de la sociedad entera”²⁰. Claramente, Platón comprende muy bien que los hombres, con más frecuencia de la deseada, tienden a desviar su naturaleza del lugar que le es más propio. Por ello, sólo una minoría desarrollará las facultades esenciales²¹ para adquirir ese saber superior que posibilita el conocimiento de verdades inteligibles, las cuales son necesarias para la comprensión de la realidad, la polis y de su propia esencia como hombre.

Como resultado, Platón nos presenta de forma manifiesta un ciclo de estudios encaminado a la formación de un futuro rey filósofo, cuya primera etapa (o kindergarten) iría desde los tres a los seis años cumplidos; le sigue un paso por “la escuela primaria” en lo que va de los seis a los diez años; se continua con los estudios “secundarios” que abarcan un período comprendido entre los diez y diecisiete o dieciocho años. Este último período estaba constituido a su vez por tres ciclos de tres años cada uno: 1) desde los diez a los trece, estudios literarios; 2) de los trece a los dieciséis, estudios musicales; y 3) finalizaban con el estudio de las matemáticas²². Cabe anotar que, siendo las matemáticas –tal como lo sería la gimnasia– una parte fundamental de la formación desde la educación primaria, en este último ciclo se le daría entera prioridad.

Las lecciones enteramente intelectuales deberán tener un receso, por lo menos de dos o tres años, tiempo en el que los jóvenes recibirán “gimnasia obligatoria”, y así lo prescribe nuestro

²⁰ Nettleship. Op. Cit., p. 64.

²¹ Quienes fueran llamados a ser “guardianes” (*phylakes panteleîs*) deberán destacar principalmente por el amor que promulguen al estado (Rep. III, 412 c-e), esto es, que busquen por todos los medios lo que a éste más le conviene; así como también demostrar una alta capacidad intelectual –facilidad de aprender, memoria, sagacidad, vivacidad, etc.– y perseverancia en el estudio (Rep. VI, 403 c-e).

²² Cfr. Marrou, Herry-Irene. *Historia de la educación en la antigüedad*. Madrid: AKAL, 1985, p. 106.

filósofo en vista de que “la fatiga y el sueño son enemigos del estudio”²³. A su vez, constituye una de las pruebas de carácter para la escogencia de los individuos más aptos para el siguiente estadio educativo, el que compete a los estudios superiores.

Concluida dicha etapa, una vez hayan cumplido los veinte años de edad, se da inicio a lo que se podría denominar como “educación superior”, que aún no es enteramente filosófica; se trata más bien de una revisión sumaria y mucho más compleja de las ciencias²⁴ que se les han impartido desde la infancia. De esta forma se busca que el espíritu se habitúe a la relación de unidad que se encuentra entre todas ellas, asimismo, les permitirá adentrarse al conocimiento mismo del ser²⁵. En este punto el objeto que persigue la educación no es propiamente el de la formación del carácter, sino el cultivo de la inteligencia y “la conquista del más alto y completo saber que sea posible”²⁶. Ésta representa una prueba fundamental para reconocer la “naturaleza dialéctica” de los aspirantes a rey filósofo, pues sólo quienes poseen tal inclinación están prestos a la comprensión de los vínculos mutuos establecidos en las diversas ciencias.

Una vez se ha cumplido esta primera etapa de los estudios superiores, que va hasta alcanzados los treinta años, tiene lugar el estudio de la “ciencia suprema”, la *dialéctica*, que es el método empleado por el filósofo. El autor de los diálogos prescribe que sean cinco años los que se inviertan en la práctica y perfeccionamiento de dicha herramienta, ejercicio enteramente intelectual dado que es por medio del “pensamiento” como accederán a los inteligibles puros, al “Mundo de las Ideas”, hasta llegar a la verdad, que es el conocimiento del Ser²⁷. Como es de esperarse, Platón no escatima en advertir sobre lo que un uso indebido de la dialéctica puede conllevar, pues al no tener un carácter bien formado los jóvenes pueden adquirir un gusto desmedido por esta práctica, convirtiéndola así en un simple juego que a la larga pondrá en duda sus creencias y en descrédito a la filosofía. Por tanto, conviene emprender el camino de la dialéctica (que es el de la filosofía) a una mayor edad, en vista de que para entonces un hombre es menos proclive a entregarse a tales desenfrenos y en su lugar procurará buscar siempre la verdad, acompañado de una actitud

²³ *Rep.* VII, 537b

²⁴ Siguiendo la tradición de las escuelas helénicas, que se remontan incluso hasta la época de Pitágoras, Platón comprendía en la enseñanza científica las cuatro disciplinas matemáticas conocidas hasta la fecha, esto es: aritmética, geometría, astronomía y música (no en un sentido técnico y artístico, sino desde la teoría matemática y científica).

²⁵ Cfr. *Rep.* 537 b-c

²⁶ Gómez Robledo. *Op. Cit.*, p. 526

²⁷ Cfr. *Rep.* 537 d

mesurada, propia de la más respetable actitud filosófica. Es clara la alusión al oficio de los sofistas y la influencia que estos podían tener sobre la juventud, al hacer de las discusiones una mera distracción en la que lo primordial era defender un argumento desdeñando, de ser preciso, la verdad del mismo. El auténtico filósofo debe procurarse un entero contacto como el conocimiento de la verdad, lo que equivale a decir, un acceso al Mundo de las Ideas. Como bien lo señala Platón: “dicho método (el dialéctico) empuja poco a poco el 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”²⁸. El proceso de ascenso que sigue el filósofo queda adecuadamente expuesto en la *Alegoría de la Línea* y la *Alegoría de la Caverna*, de la cuales nos ocuparemos en el siguiente apartado.

Queda señalar que, aun cuando haya terminado dicho ciclo de enseñanza superior, el cultivo de la filosofía no ha terminado. Platón prescribe que los hombres que han recibido dicha formación deben “descender de nuevo a la caverna”, dicho de otro modo, intervenir de manera activa en la vida pública, labores como tomar el mando en la guerra o la educación de los más jóvenes, oficios en los que la experiencia contribuye a nivelar a los que van atrás en el proceso educativo. Únicamente quienes, llegados a la edad de cincuenta años, han sobrevivido a semejantes pruebas pueden considerar que han alcanzado la meta: la contemplación del Bien en sí. Hecho esto, se encontrarán en las óptimas condiciones para “organizar por el resto de sus vidas, –cada uno a su turno– el Estado, los particulares y a sí mismos, pasando la mayor parte del tiempo en la filosofía”²⁹. Visto así, es claro que, dentro de la perspectiva de la paideia platónica, sólo se culmina la “perfecta educación” a la edad de cincuenta años, cuando el rey filósofo, mediante el ojo del alma, es capaz de contemplar el “modelo o paradigma” divino para dar orden a la polis y sus integrantes.

²⁸ *Ibid.* 533 d

²⁹ *Ibid.* 540 a-b

Capítulo 3. La *paideia* de los guardianes: el ascenso a la Idea del Bien

“...un hombre verdaderamente nuevo es la renovación
de todos los hombres, porque todos cobran su espíritu,
es un escalón más en el penoso ascenso de la humanidad
a la sobre-humanidad.”

Miguel de Unamuno, Cultura y Civilización.

Una de las metas ostensibles de la *paideia* platónica es la de conseguir la formación del regente de la polis ideal, el “rey filósofo”. Motivo por el cual, como hemos observado, se establece un extenso programa educativo que abarca buena parte de la vida humana, hasta llegada una etapa de completa madurez física, intelectual y moral. Por consiguiente, los pocos individuos que alcancen tal nivel formativo tendrán plenas facultades para ordenar la polis, los individuos que la habitan y a sí mismos conforme el conocimiento que han adquirido. A pesar de ello, cuando Platón pone en boca de Sócrates la controversial propuesta del “rey filósofo”, en seguida se ve en la obligación de presentar a sus interlocutores una buena explicación de porqué esto ha de ser así. Y es que ciertamente resulta extraño escuchar que en esta polis ideal configurada por el autor de los *Diálogos* el lugar del jefe de estado corresponda única y exclusivamente al filósofo. Lo cual queda explicado al momento de señalar la distinción en el programa educativo que deberán continuar los “guardianes”; en efecto, éstos deben ser los mejores entre todos los integrantes del estado, en vista de la gran responsabilidad de su cargo. Incluso se presenta una importante división entre quienes serán los “guardianes del Estado” y quienes los guerreros guardianes como tal. A los primeros les llamará *phýlaques panteleîs* [φύλακας παντελεῖς], los *guardianes completos y perfectos*; mientras que los segundos, denominados *phýlaques* sin más, serán los “auxiliares y ejecutores”¹ bajo el mando de aquellos². “Los gobernantes, señala Danilo Cruz Vélez, tienen que tener a la vista, para que los guíe, el Estado como un todo asentado en la justicia y enraizado en la Idea del Bien”³. De tal modo que, quienes encajan de manera íntegra en lo que es considerado como *phýlaques panteleîs* no son otros más que los filósofos, ya que los “guardianes auxiliares” no poseen, dado el

¹ Después de realizar esta distinción, Platón seguirá empleando el término *epíkouroi* [ἐπικούρου] para referirse a los auxiliares y con el término *phýlaques* aludirá indistintamente a los *árchontes* [ἄρχοντες] (regentes) y *epíkouroi*.

² *Rep.* III, 414b

³ Cruz Vélez, Danilo. *Obras Completas Vol. III: El mito del Rey filósofo*. Bogotá: UNAL, 2015, p. 103.

nivel formativo que alcanzan, dicha visión; su labor consiste en mantener el orden y defender las Leyes que se promulguen desde la cabeza del estado. Tarea que únicamente atiende una parte del todo que representa el estado. A su vez, siendo poseedores del poder y la fuerza que les confieren las armas, hay en ellos una propensión a rebasar los límites de su posición para convertirse en tiranos, dándole la espalda así al orden justo que deriva de la contemplación de la Idea del Bien.

En consonancia con dicha distinción, Platón expone cuáles son las características que le otorgan la idoneidad al filósofo para el gobierno del estado ideal y, al mismo tiempo, le separa del resto de los integrantes de la polis. Esto nos habla de cierto privilegio del que gozan los filósofos –aunque como ya veremos, también acompañado de dificultades– y que tiene que ver, en todo caso, con algo esencial a su quehacer. Queda claro, de acuerdo con el modelo educativo platónico, que al punto más elevado en el proceso formativo sólo llega una élite que destaca por sus notables facultades físicas, intelectuales y morales. De manera que la educación propiamente filosófica está reservada para un reducido grupo de hombres cuya preparación les permite atender apropiadamente el saber más alto y completo, el de las verdades inteligibles.

Debemos tener presente que, además de establecer la división de funciones entre uno y otro tipo de guardianes –guardianes y auxiliares–, Platón señala a su vez una educación distinta para los jefes de estado o regentes, es más, ésta debe elevarse a un nivel superior, entrar en el terreno de la formación filosófica. El mismo filósofo pone en boca de Sócrates “que es necesario que los guardianes cuenten con la *educación correcta*, cualquiera que ésta sea, si han de tener al máximo lo posible para ser amables entre sí y con aquellos que estén a su cuidado”⁴. Hasta este punto del *Diálogo* se había limitado a exponer una *paideia* que, desde un carácter filosófico, reforma en buena parte la ya tradicional griega; de modo que, esta *paideia* reformada sería una y la misma para cada ciudadano. Pero dados los atributos que requieren los “guardianes”, se hace preciso implementar un plan que los prepare para el conocimiento supremo, el de la Idea del Bien. Esta es la “mayor lección” [μέγιστον μάθημα] en vista de que es el conocimiento más difícil de alcanzar y es fundamental para la labor del “filósofo rey”. Ciertamente, el proyecto educativo platónico sólo encontrará su punto álgido al llegar a esta *paideia* encaminada a la formación del filósofo.

⁴ *Rep.* III, 416 b (las cursivas son mías).

Como ya se ha venido diciendo, este último nivel educativo comporta enormes dificultades y retos para quienes emprende el camino que lleva a su culminación; en este aspecto Platón es muy enfático, aquellos que se dispongan a enfrentar tal reto formativo deberán abrazar la vida filosófica. De este modo, queda claro que sólo los caracteres más óptimos logran llegar a esta etapa superior, ya que habrán recibido la preparación necesaria para gobernar la polis con miras a la justicia.

3.1. Distinción entre los no-filósofos y los filósofos.

Al inicio del libro VI de *La República* Sócrates comienza a establecer una diferenciación radical entre los filósofos y los no-filósofos, asegurando que son aquellos “los que pueden alcanzar lo que se comporta siempre e idénticamente del mismo modo”, mientras que los no-filósofos son incapaces de eso, pues “deambulan en la multiplicidad abigarrada”⁵. No resulta difícil entrever la relación que se establece entre esta facultad que logra desarrollar el filósofo y el *Mundo de las Ideas*, aquél ha conseguido alcanzarlo y una vez allí vislumbrado las ideas, siendo capaz por tanto de aprehender lo real, el *en-sí* de las cosas, lo que realmente es ($\tau\acute{o}\ \delta\upsilon\nu$). Sin embargo, cabe preguntarse ¿cómo es que el filósofo logra alcanzar las ideas? ¿Por qué sólo mediante la vía filosófica el hombre consigue la contemplación de las ideas? Ciertamente, nos encontramos con un proceso (el camino hacia el *Mundo de las Ideas*) que es común a todos los hombres hasta cierto punto; es decir, el proyecto educativo platónico está pensado para cada integrante de la polis, no obstante, sólo logra ser concluido por un grupo reducido y de éste saldrá el filósofo rey. No todos en una sociedad llegan a ser filósofos, más aún, Platón nos afirma que la mayor parte no lo es. Tal como ya señala en el *Teeteto*:

Los hombres y los animales, desde el momento del nacimiento, tienen por naturaleza la posibilidad de percibir todas aquellas impresiones que llegan al alma por medio del cuerpo. Pero las reflexiones acerca de éstas, en relación con su ser y utilidad, sólo sobrevienen con dificultad y en el curso del tiempo. Y las personas que llegan a tenerlas sólo lo consiguen gracias a muchos esfuerzos y después de un largo período de formación.⁶

⁵ *Ibid.* 484 b

⁶ *Tht.* 186 b - c

Como veremos en uno de los pasajes más famosos de la obra platónica, *la alegoría de la caverna*, el filósofo ha de recorrer un camino difícil y violento –que bien puede verse frustrado–, donde a cada paso hay una constante tensión entre el *acostumbramiento* y el *desacostumbramiento* –o entre la *paideia* y la *apaideusia*–, una actualización frecuente de su propio ser. En palabras de Cruz Vélez, son “metamorfosis o transfiguraciones de la existencia humana en total”⁷. Dicho de otro modo, los estadios por los que el hombre ha de avanzar a lo largo de su formación filosófica representan cambios fundamentales en su esencia, se trata pues de una conversión de todo su ser. La existencia humana da un vuelco para direccionarse hacia la parte de sí que se encontraba oculta, hacia su verdadero ser. Proceso que es ilustrado mediante la mencionada *alegoría de la caverna* (*Rep.* VII, 514 a – 517 a).

Emprender la vía filosófica comporta no pocas dificultades, tanto a nivel individual como también en relación con los otros, pues dado el distanciamiento que el filósofo adquiere frente al resto de los hombres, éstos le tildarán de “inútil” y “perverso”, lo cual hace difícil entender si realmente es de provecho a la polis y mucho menos como rey. Desde luego Platón, tiene una explicación para ello. A los filósofos les está permitido contemplar “las cosas que están en lo alto”, algo ajeno al resto de los hombres, para quienes su quehacer cotidiano está sujeto a lo inmediato, a lo que se aparece, lo que es cambiante. De este modo, se referirá a los no-filósofos como “amantes de la opinión” (φιλοδόξους), diferenciándolos de los filósofos, “quienes aman el espectáculo de la verdad”⁸. Cuando el filósofo se dirige a la multitud hablándoles de lo Bello en sí y de las cosas en sí, y no de la multiplicidad de lo Bello y la multiplicidad de las cosas, irremediablemente se encuentra con las críticas de los “amantes de la opinión”. Esto nos habla de una distancia entre los filósofos y los no-filósofos, determinada por el objeto al que tienden unos y otros. Por lo tanto, no tendrá reparos en establecer una analogía de dicha separación con la que podemos encontrar entre los que sueñan y los que están despiertos; pues del mismo modo que se toma lo que aparece en sueños como lo verdadero, los no-filósofos toman la opinión (δόξα) como verdad (ἀλήθεια). En este sentido, Werner Jaeger indica que el filósofo “es un ‘amigo y pariente’ de la verdad, de la justicia, de la valentía, del dominio de sí mismo. Platón cree en la posibilidad de llegar a realizar este tipo de hombre por medio de una selección temprana e ininterrumpida, por obra de la

⁷ Cruz Vélez. Op. Cit., 110

⁸ *Rep.* V, 475e

educación ideal y la madurez de los años”⁹. Desde esta perspectiva, el proyecto educativo platónico apunta a una formación que abarque todas las etapas de la vida humana, lo cual involucra, por supuesto, el crecimiento espiritual y del carácter. Estos dos últimos aspectos son de vital importancia al momento de llegar al estadio final de la formación platónica, pues se precisa que entre ambos se establezca un vínculo óptimo y armónico.

Pero, ¿a qué obedece la selección de los individuos más aptos para el gobierno de la polis? En primer lugar, asegura Platón, hay que estar de acuerdo en que dicha función conviene dejársela a los más ancianos, pues como veremos la formación no concluirá sino hasta una edad avanzada. Además, quienes lleguen a la regencia del estado han de demostrar que son los mejores. Huelga aclarar que no se trata de los mejores agricultores o los mejores atletas olímpico, o los mejores soldados; de ningún modo, el fundador de la Academia enfatiza en que deben ser “los mejores guardianes”. Nuestro filósofo recalca con insistencia en la importancia de seleccionar las mejores naturalezas para el estudio de las ciencias, especialmente en lo que refiere a “la dialéctica”. Para empezar, los principales atributos que ha de tener el guardián del estado serán: la inteligencia, la eficiencia y una preocupación por el estado¹⁰. A esto añade que es preciso atender al objeto de amor de dichos guardianes, pues conviene escoger a quienes promulgan una mayor preocupación por los intereses del estado, entendiendo que a éste “le convienen las mismas cosas que a ellos mismos”. En este sentido, “hay que seleccionar –señala Platón– entre los guardianes hombres de índole tal que, cuando los examinemos, nos parezcan los más inclinados a hacer toda la vida lo que hayan considerado que le conviene al Estado, que de ningún modo estarían dispuestos a obrar en sentido opuesto”¹¹.

Consideremos ahora que para conocer si estos afectos forman parte de la naturaleza de tal o cual hombre es fundamental realizarles un seguimiento en todas las etapas de la vida, para así saber si han abrazado dicha convicción o si, por el contrario, han dado en algún momento la espalda a ella. Para tal efecto el fundador de la Academia sugiere recurrir a pruebas, iniciadas a una edad temprana, consistentes en la imposición de ciertas tareas que, por su índole, les hicieran olvidarse de la convicción de buscar lo mejor para el estado. De acuerdo con este razonamiento, se pretende

⁹ Jaeger, Werner. *Paideia: Los ideales de la cultura griega*. México: Fondo de Cultura Económica, 1983, p. 665.

¹⁰ *Rep. III*, 412c

¹¹ *Ibid. III*, 412d-e

poner a prueba “la memoria” y “la resistencia a dejarse caer en el engaño”, desdeñando así cualquier alternativa contraria a la ya mencionada convicción. No conforme con ello, Platón advierte la necesidad de incorporar “trabajos, sufrimientos y competiciones” a tales pruebas evaluando nuevamente la convicción y el carácter de aquellos que pudieran ser convocados a ser guardianes del estado. Finalmente, nuestro filósofo conviene en una imposición de un tercer tipo de prueba, se referirá a ella como “prueba de hechicería”, esta consiste en conducirlos hacia “lugares terroríficos” y “lugares placenteros”, de esta manera se observará a aquellos cuyo carácter y entereza los blindan contra “los hechizos”, es decir, no sucumben ni al miedo que paraliza ni a los placeres que adormecen los sentidos. En su lugar, “es buen guardián de sí mismo y de la instrucción en las Musas que ha recibido, conduciéndose siempre con el ritmo adecuado y con la armonía que corresponde, y, en fin, tal como tendría que comportarse para ser lo más útil posible, tanto a sí mismo como al Estado”¹². En este sentido, aquellas almas que permanezcan imperturbables ante dichas pruebas del espíritu habrán mostrado poseer indudablemente una “naturaleza filosófica”, imprescindible para alcanzar la última etapa de la propuesta educativa platónica, aquella donde entrará en contacto con las *Ideas*. Queda en evidencia que para el fundador de la Academia cada momento de la formación del hombre (siendo niño, adolescente y llegada la adultez) debe haber una minuciosa supervisión, sólo así puede hallarse esas naturalezas que conduzcan a la consecución del filósofo rey.

La formación del hombre, desde la perspectiva platónica, se concibe como un ascenso difícil preñado de contrariedades, donde el sujeto se ve expuesto volver sobre el camino andado por considerarlo más cómodo y familiar. En *La República* encontramos una de las imágenes más bellas y dicientes de las implicaciones del proceso formativo humano, por supuesto hablamos de la *alegoría de la caverna*, con la cual se da inicio al libro VII. Ella nos ilustra de forma sorprendente cómo se da el ascenso del hombre (y posterior filósofo) a dicho *Mundo de las Ideas*, hacia lo real mismo; y cómo con sumo esfuerzo alcanza, no sólo “el ser del ente”, lo que *no cambia*, sino también “el ser del hombre”, el ser que le es propio. En otras palabras, es una imagen de la transformación que acontece al hombre cuya búsqueda de la verdad le conduce por una senda que

¹² Ibid. 413e

es la misma del filósofo. Pero también, como el mismo Platón advierte, es un calco de nuestra propia condición de acuerdo con el modo en que nos acercamos a lo real, así como de nuestras posibilidades como hombres. Esta alegoría representa la salida del hombre de su estado de “inculutura”, la salida de la *apaideusia*, y entrada a la *paideia*; dicho de otro modo, es un proceso de transformación que comprende un cambio en la esencia misma del hombre. En éste Platón establece una serie estadios por los que el hombre transita, partiendo de su morada cavernaria hacia la luz que se encuentra afuera de ella. Ahora bien, queda claro que la última etapa del proceso educativo, es decir, la educación filosófica, requiere de hombres suficientemente aptos que puedan llegar hasta el último nivel del conocimiento que exige tal aprendizaje, vale preguntarse ¿cuál es el criterio para dicha selección? ¿Qué atributos anuncian una favorable disposición a la actitud filosófica? Si de algo estaba convencido Platón era de que la ignorancia (*aphrosýne*) constituye la raíz de la mayoría de los males de la humanidad, los hombres obedecerían a lo que es más conveniente a su ser si tan sólo pudieran reconocerlo como una verdad. Por ello, aunque no esperaba a que la humanidad entera pudiera conseguir la contemplación de la verdad, al menos sí algunos hombres excepcionales y que el resto pudiera acceder a ser gobernados por la luz de dicha verdad.

Ya nuestro filósofo avizoraba una así llamada “naturaleza filosófica” que, dado el estilo de vida que se promulgaba en las ciudades, se encontraba más próximo a corromperse que a desarrollar plenamente su potencial. “Y de estos hombres –señala Platón– 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 un Estado o un particular”¹³. De ahí que la mayor preocupación dentro del proyecto educativo platónico se encontrara en responder a la preservación de dichas naturalezas filosóficas y conducirlas a la excelencia. Éstas, como bien se indica en el *Libro VI*, aspiran al conocimiento de la verdad (*alétheia*), lo cual implica el conocer la razón de las cosas, el “ser” mismo de las cosas; a su vez, conocer el “ser” de las cosas conduce a la visión de lo real como un todo convergente, regido por “la Idea del Bien”; lo que a su vez quiere decir que se conoce el “ser” del mundo, la razón por la cual existe. Bajo esta mirada, la vida humana, regida también por la “Idea Suprema”,

¹³ *Rep.* VI, 493b

adquiere una finalidad más amplia, lo cual hace de lo real mismo algo más iluminado, más inteligible.

Con lo anterior se entiende que para el fundador de La Academia se hacía imprescindible una serie de cambios para así dar lugar a su República Ideal. Para empezar, la forma de vida del filósofo, tal como era entendida, debía ser otra; esto es, darle un giro a la vida contemplativa (*bíos Theōrētikós*). Para ser gobernante, el filósofo debía, por su propia cuenta, sumergirse en el ajetreo de la cotidianidad, no bastaba con ser un observador pasivo o aislado de las vicisitudes de su polis, era preciso fundir el *bíos theōrētikós* y el *bíos praktikós*, la vida contemplativa y la vida activa, a su propia naturaleza, sólo de ese modo podía ser de gran provecho al florecimiento del estado.

Por otra parte, los reyes, soberanos y, en fin, aquellos dedicados a la política debían abandonar su opulento estilo de vida; en su lugar, lo propio era entregarse por completo al cultivo de la filosofía, práctica abiertamente desdeñada por buena parte de los gobernantes de ese entonces. Sólo abrazando la vida filosófica es posible alcanzar el fundamento del “estado justo” y conducir tanto a la propia polis como a los hombres hacia la excelencia. Con esto también se exige un cambio en la manera en que se ejerce el poder, la filosofía debe ser la base y no la fuerza o la riqueza, que es lo habitual. Así nos habla Platón de esa relación entre el poder y la filosofía:

[...] si has hallado para los que van a gobernar un modo de vida mejor que el gobernar, podrás contar con un Estado bien gobernado; pues sólo en él gobiernan los que son realmente ricos, no en oro, sino en la riqueza que hace la felicidad: una vida virtuosa y sabia. No, en cambio, donde los pordioseros y necesitados de bienes privados marchan sobre los asuntos públicos, convencidos de que allí han de apoderarse del bien; pues cuando el gobierno se convierte en objeto de disputas, semejante guerra doméstica e intestina acaba con ellos y con el resto del Estado.¹⁴

Dichos cambios son significativos en lo que concierne a la forma de vida de quienes se han de ocupar de regir la “Polis Ideal” que nuestro filósofo dibuja, exigen, desde luego, una transformación sustancial del ser del hombre, lo cual es ciertamente complejo. Es evidente que nadie, no sin resistencia, dará un vuelco a su propia forma de vida, aquella que ha adoptado como inherente a su ser; sin embargo, Platón advierte que esta operación precisa realizarse incluso por la

¹⁴ *Ibid.* VII, 521a

fuerza. Un “filósofo rey” sólo es posible si el hombre “vuelve la vista” a lo que es propio a su esencia, y para ello se requiere un esfuerzo que posibilite una variación en su actitud, algo consustancial al ejercicio de la *paideia*. “Para Platón –indica Martin Heidegger–, y de acuerdo con su definición de esencia, *paideia* significa la *περίαγωγή τῆς ψυχῆς*, lo que conduce a un cambio de dirección de todo el hombre en su esencia. Por eso, la *paideia* es esencialmente un tránsito, concretamente de la *apaideusia* [ἀπαιδευσία] a la *paideia*”¹⁵. Esto quiere decir que el hombre, en su natural cotidianidad, se encuentra de espaldas a su esencia, por tanto, debe darse un cambio de dirección de la mirada, para luego responder, mediante la vía filosófica, a lo que corresponde su esencia. Es lo que nos logra manifestar de forma notable la *Alegoría de la caverna*.

Pero antes de entrar a analizar las etapas que ofrece Platón en el proceso de ascenso hacia la verdad y la Idea del Bien, conviene detenerse en otra alegoría de la que se sirve Platón, esta vez para dar cuenta de los distintos niveles que el hombre debe recorrer para alcanzar el conocimiento. Hablamos de la *alegoría de la línea*, expuesta al final del libro VI, aquí nos mostrará cómo el conocimiento se va dando gradualmente y los componentes epistemológicos en cada uno de los niveles en que se divide. Esto nos dará una mayor comprensión de qué es a lo que se enfrenta el hombre cavernario a cada paso de su ascenso. Dicho de otro modo, con la *alegoría de la línea* (509 d – 511e) se nos traza la ruta que el hombre deberá seguir en *La Alegoría de la caverna*, ya en esta última se nos muestra de manera más tangible las dificultades que comporta el tránsito de uno a otro nivel. Lo cual conduce a la comprensión de que el hombre no llega a la filosofía de una vez por todas, se hace preciso una vuelta por completo en lo que refiere a su ser para alcanzar la verdad y el conocimiento supremo. A su vez, se pone de manifiesto el hecho de que la *verdadera paideia* ha de abonar totalmente el camino del hombre filosófico y es ésta la que le impulsa a volver para procurar la liberación de todos los hombres.

3.2. Trazando los grados del conocimiento.

Hemos dicho que para los filósofos es posible ver algo distinto, más elevado y no perderse entre “una multiplicidad abigarrada”, tal como si les sucede a los no-filósofos. Sin embargo, esto

¹⁵ Heidegger, Martin. *La doctrina platónica de la verdad en Hitos*. Madrid: Alianza Editorial, 2000, p. 182. Las cursivas son mías.

no se da enseguida, como podría serlo una revelación religiosa o una epifanía, es un proceso gradual que conduce de un nivel inferior de conocimiento hasta llegar al conocimiento de las “cosas supremas”. Pero ¿cómo se alcanza tal conocimiento? Platón en su propuesta educativa señala que, además de los estudios tradicionales y las prácticas de gimnasia, debía probarse el carácter de manera rigurosa, para así poder pasar al “estudio supremo” [μαθήματος ἐπὶ τέλος]. Éste es sin duda el más esencial al filósofo, ya que tiene por objeto “la Idea del Bien [τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέα] [...] a partir de la cual las cosas justas y todas las demás se vuelven útiles y valiosas”¹⁶. Sin lugar a dudas, la *Idea del Bien* es fundamental para alcanzar lo bello en sí, lo bueno en sí y las demás cosas en sí; no obstante, no nos queda muy claro porqué eso es realmente de esa forma. Pues bien, esta relación se nos muestra un poco mejor en *la alegoría de la línea*, con la cual Platón nos ilustra cómo se van dando los cuatro niveles de conocimiento determinados por su mayor o menor cercanía a la *Idea del Bien*.

Para empezar, Platón nos invita a representar el mundo de lo visible (o sensible) y el de lo inteligible (o noético) en forma de una línea recta que dividiremos en dos segmentos. De manera que, inicialmente nos indica un vínculo entre lo visto y lo pensado, a cada una de estas dos regiones les corresponde un tipo de conocimiento: la opinión (δόξα) y la ciencia (ἐπιστήμη), respectivamente. En ese orden de ideas, las cosas correspondientes al mundo sensible, al de la multiplicidad, son vistas y no pensadas; mientras las cosas *en sí*, aquellas que forman parte del mundo inteligible, son pensadas y no vistas. Del mismo modo, nos explicará a su vez cómo para que un objeto nos sea visible, no es suficiente con que estén presentes los ojos y “el poder de la vista”, sino que además es necesario un tercer género, “la luz”. Y la fuente de ésta es “el sol”, al que Platón identificará como el “vástago del Bien”. Así pues, el Bien es a lo inteligible, lo que el sol es a lo visible. Dicho de otro modo, así como el sol permite al ojo y a la vista por medio de la luz que las cosas sean vistas; el Bien posibilita al “ojo del alma” y a la razón contemplar lo que es objeto del pensamiento, esto es, lo inteligible.

Acto seguido, Platón nos ofrece, en primer lugar, una comparación entre la visión de los objetos no iluminados por la luz del sol –sino por la luz de la luna, por ejemplo– y los que sí reciben su luz. Resaltando cómo esta carencia hace que veamos más débilmente, como si disminuyera “el

¹⁶ *Rep.* VI, 505 a

poder de la vista”. Hecho esto, explica cómo, de manera análoga, el “ojo del alma” cuando fija su mirada en objetos alumbrados por la verdad y *lo que es* (la Idea del Bien), los aprehende y conoce, pareciendo así, que posee razón; caso contrario sucede con lo que se encuentra envuelto en la oscuridad –el mundo del devenir y lo transitorio–, allí el hombre tan sólo opina y percibiendo débilmente varía su opinión de un lado a otro, lo cual da la apariencia de carecer de razón¹⁷. Cabe anotar, que Platón es enfático al diferenciar la *Idea del Bien* [τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέα] de lo que es el conocimiento [ἐπιστήμη] y la verdad [ἀληθεία], pues la primera es causa de las dos últimas y, además de ser lo más bello, le otorga al que conoce el “poder de conocer”, tal como el sol otorga al ojo la luz necesaria para la visión de los objetos que tiene al frente.

También agrega que, el sol aporta a lo que se ve, además de la propiedad de ser visto, la “génesis, el crecimiento y la nutrición, sin ser él mismo génesis”. Asimismo, el *Bien* concede a las cosas cognoscibles, “no sólo el ser conocidas, sino también de él les llega *el existir* [εἶναι] y *la esencia* [οὐσία], aunque el Bien no sea esencia, sino algo que se eleva más allá de la esencia en cuanto a dignidad y potencia”¹⁸. Dicho esto, queda de manifiesto el grado de importancia que Platón ofrece a la *Idea del Bien*, dado que se presenta como elemento indispensable a la posibilidad de conocimiento [ἐπιστήμη] y verdad [ἀληθεία] en el hombre, y da lugar al *desocultamiento del ente*; asimismo, es un elemento constitutivo del ser, ya que le confiere su estatus óntico y lo sustenta.

Una vez establecida esta división entre el mundo de lo *visible* (*topos horatos*) y el de lo *inteligible* (*topos noētos*), Platón procede a realizar una división de los mismos, teniendo presente la gradación de oscuridad y claridad de la que participan cada uno de los estadios. De modo que, pasará a dividir la parte de lo visible ubicando, por un lado (d) *imágenes*, las cuales consisten en sombras y reflejos de los objetos reales; y por el otro, se encuentran (c) los originales de esas imágenes, es decir, los objetos reales, sean estos naturales o producto del arte y la técnica, lo cual comprende tanto animales y vegetales como aquellos que son producto del hombre. Por tanto, en el mundo sensible se separan las cosas tangibles de los reflejos o sombras que proyectan. Basta decir que el estatus de realidad que poseen las sombras es inferior a los objetos de los cuales son

¹⁷ *Ibid.* 508 d

¹⁸ *Ibid.* 509 b

reflejos o imágenes. Para Jean Grondin la metáfora del reflejo resulta “determinante” por dos razones: “no sólo cada nivel de ser debe comprenderse como el reflejo o el espejo de un orden superior, sino que la idea de reflejo presupone una fuente de luz, que no es la de los objetos visibles mismos”¹⁹. Esto indica que, tal como las sombras representan el reflejo de los objetos reales, estos, a su vez, vienen a ser reflejos de una realidad superior, iluminada por una luz aún más fulgurante que la de nuestro sol.

Estos dos grados, tal como queda evidenciado, dividen el mundo sensible en dos esferas de lo real: por un lado, se encuentran las imágenes, reflejos o sombras; y, por el otro, están los objetos en sí mismos. Paralelo a esto, Platón asigna dos tipos de opinión (*doxa*) correspondiente a cada una de las dos esferas: a una se referirá como *eikasía*, para nombrar la captación de reflejos o de sombras; a la otra la llamará *pistis* (fe), que alude a “la convicción con la que se cree firmemente en la realidad de las cosas sensibles”²⁰. Para Platón, dicha convicción se encuentra a un nivel inferior epistémicamente hablando, dado que el conocimiento de estas realidades resulta ser “falible” dada su naturaleza cambiante.

Tal como ocurre con el espacio visible (*topos horatos*), también se establece una división para el segmento del mundo al que corresponde lo inteligible (*topos noētos*); de modo que, en el ámbito noético encontraremos un primer nivel en el que se ubicarán las “hipótesis matemáticas”, para luego, en el siguiente nivel, hallar las “ideas” (*ιδέα*). Ambos niveles se encuentran directamente relacionados con una capacidad de conocimiento correspondiente; por un lado, tenemos el conocimiento discursivo (*dianoia*) que permite aprehender las hipótesis matemáticas, y la inteligencia pura y simple (*nus*), que permite la compresión directa de las ideas²¹. Para tener una mayor idea de cómo situar las regiones del ser y del conocimiento tomaremos como referencia el esquema que presenta Grondin:

¹⁹ Grondin, Jean. *Introducción a la metafísica*. Barcelona: Herder Editorial, 2006, pp. 77-78

²⁰ Con frecuencia el término *eikasía* es traducido como “imaginación”; siguiendo a Grondin, lo emplearemos referido a “una opinión unida a las imágenes”. Por su parte, el término “*pistis*”, que posteriormente aparece traducido en el Nuevo Testamento como “fe” (*fides*), lo cual sería en Platón un contrasentido y un anacronismo, será traducido como “certeza sensible”, expresión que remite a la situación epistémica propia del hombre ordinario que considera las cosas visibles y sensibles como entidades últimas. En *Ibidem*, p.78.

²¹ Cfr. *Ibid.*

LUGAR VISIBLE <i>Topos horatos</i> <i>τόπος ὁρατός</i>		LUGAR INTELIGIBLE <i>Topos noētos</i> <i>τόπος νοητός</i>	
imágenes: Sombras, reflejos, simulacros	objetos sensibles, animales, plantas, etc.	hipótesis matemáticas	ideas
<i>eikasía</i> <i>εἰκασία</i> imaginación, opinión ligada a las imágenes	<i>pistis</i> <i>πίστις</i> certeza sensible	<i>dianoia</i> <i>διανοία</i> conocimiento discursivo	<i>nus</i> <i>νοῦς</i> inteligencia
OPINIÓN <i>doxa</i> <i>δόξα</i>		CIENCIA <i>epistēmē</i> <i>ἐπιστήμη</i>	

Tal como se logra apreciar, encontramos que la suma de la *noesis* y la *dianoia* –lo *inteligible*– representa la *epistēmē*; mientras que la suma de la *pistis* y la *eikasía* –lo *visible*– constituye lo que sería la *doxa*. Para explicar la relación entre los dos primeros basta establecer una analogía con la relación entre los dos segundos, dicho de otro modo, lo que ocurre en el nivel de lo visible (*doxa*) se recrea de manera semejante con respecto a lo que acontece en el nivel de lo inteligible (*epistēmē*). Ahora bien, de acuerdo con I.M. Crombie, por *eikasía* puede entenderse algo como “conjeturar” o “representarse por similaridad”; mientras *pistis* quiere decir algo como “fiabilidad” o “confianza”, aunque puede emplearse también como “prueba” o “fundamento de la confianza”²². Aunque Platón reconoce la veracidad de este conocimiento, dado que es producto de la visión directa de los objetos, pertenecen todavía al segmento de la opinión en vista de que aún se encuentran supeditados al mundo del devenir. Ciertamente, sólo es posible hablar de la certeza de algo siempre que pueda percibirse –no con los sentidos sino con la mente– la forma inteligible, es decir, aquello que posee un carácter de permanencia y, por tanto, da lugar a un conocimiento verdadero. Ahora bien, encontrar la relación (y distinción) entre las sombras y los objetos sensibles

²² Crombie, I.M. *Análisis de las doctrinas de Platón*, Vol. 2. *Teoría del conocimiento y de la naturaleza*. Madrid: Alianza Editorial, 1988, p 78.

a los que ellas corresponden no representa mayor dificultad, hacer lo propio con las hipótesis matemáticas y las ideas sí que resulta más complejo.

Es claro que Platón tuvo muy en cuenta la naturaleza ideal de las matemáticas al momento de proponer la noción de un ser ideal, cuya forma de alcanzarse está mediada por el pensamiento y exigiría a su vez un saber de una exactitud óptima. Ciertamente, nuestro filósofo encuentra las matemáticas como un escalón más en la jerarquía del conocimiento, siendo el saber dialéctico (o filosófico) el que llega de manera más rigurosa al fundamento mismo de las cosas. Esto debido a que para Platón los matemáticos se quedan meramente en el terreno de las hipótesis; para ellos no es necesario llegar, por ejemplo, a la “cuadraticidad”, les basta con creer saber que es un cuadrado, “como si [dichas entidades] fueran evidentes a cualquiera”²³, para realizar las respectivas demostraciones. Dicho de otro modo, no requieren probar la existencia o necesidad de los objetos matemáticos, es suficiente con admitirlos a modo de hipótesis. Cabe anotar que el término *dianoia* hace referencia a las disciplinas matemáticas, aunque no se menciona que corresponda exclusivamente a ellas. “Sería una disciplina, indica Crombie, en la cual tendríamos que “buscar a partir de hipótesis”, e ir no hacia una *arjé* [*ἀρχή*] (principio, primer principio o fuente) sino hacia un *teleuté* [*τελευτή*] o fin”²⁴. Ello sugiere básicamente que, aunque el matemático (o geómetra) haga uso de las formas y teoremas, aquel utiliza éstos en sí mismos y no pensando en las fórmulas o figuras que se encuentra empleando. Lo que quiere decir que, si bien el objeto de su disciplina son las cosas “inteligibles dado un *principio* (*ἀρχή*)”, éste no alcanza la comprensión de ellas en vista de que le falta ese *principio* y no se cuestiona por el mismo, quedándose con la mera hipótesis. Aunque las entidades matemáticas llevan a pensar en objetos inteligibles, no es posible representarlos libres de una forma física y visible (las líneas, los cuadrados o círculos todos tienen sus imágenes sensibles)²⁵. El fundador de la Academia hace énfasis en que el ejercicio de la *dianoia* consiste en “pensar (*noein*) un inteligible, pero a través (*dia*) de una realidad cuya configuración participa todavía de lo visible”²⁶. En otras palabras, cuando el matemático habla del cuadrado se apoyan en una imagen, un dibujo, aunque no esté pensando en dichos trazos, sino en el “Cuadrado en sí”, al cual se parece el cuadrado dibujado. Dada la imposibilidad para desligarse de cualquier

²³ *Rep.* VI, 510 d

²⁴ Crombie. Op. Cit. p. 81.

²⁵ Cfr. Ibid. 510 d – 511 a

²⁶ Grondin. Op. Cit. p. 80.

dato sensible dichas realidades no fundamentan un principio “*anhipotético*” (*an-hypotethon*, “no supuesto”), esto es, fuera de toda base sensorial. Si atendemos a las ciencias de la naturaleza encontramos que éstas se ocupan meramente de la descripción y comprobación de fenómenos; en su lugar, las matemáticas nos introducen directamente en el terreno de lo inteligible, se convierte así en una especie de “*propedéutica filosófica*”²⁷. Esto ubica a tal individuo en medio de la *doxa* y la *epistēmē*, aunque con la posibilidad de alcanzar la *noesis* [*νόησις*].

Para depurar la hipótesis del saber matemático es preciso alcanzar el conocimiento filosófico o dialéctico, por medio de éste el entendimiento establece directamente las relaciones con las ideas, lo cual puede darse de forma separada, o apoyándose en una Idea como si se tratara de hipótesis, para de ese modo llegar a una Idea superior, que sería un principio universal. Es en el último segmento de *la línea* donde tendrá lugar el conocimiento supremo al que se le dará el nombre de *noesis*, que podría ser traducido como “*intelección*”, entendido aquí como “*intuición intelectual inmediata*”²⁸. En este punto, no sólo se ha alcanzado el conocimiento de cada cosa acorde a su manifestación de forma inteligible, sino que a su vez se obtiene una visión del todo a manera de un “*sistema de formas*”. Se llega a la comprensión de que las Ideas se relacionan entre sí mediante vínculos y subordinación, siendo la Idea del Bien aquella que se encuentra a la cabeza, como principio “*anhipotético*”. De este modo, la concepción de Platón del saber filosófico, heredada hasta nuestros días, es la de un conocimiento de la totalidad y del ordenamiento universal. Así, el filósofo es “*un hombre que lo ve todo y a la vez, con una mirada ‘sinóptica’, y que es capaz por ello mismo de percibir las relaciones de parentesco (οἰκειότητες) que hay entre las ciencias, y sobre esto aún, la naturaleza del ser*”²⁹.

3.3. El rey filósofo emerge: Salida de la caverna.

Hemos identificado a grandes rasgos cada uno de los cuatro niveles del conocimiento que nos presenta Platón explicados en *la alegoría de la línea*. Allí encontramos que la mente está en posibilidad de realizar un ascenso al conocimiento (*noesis*) y la verdad (*alétheia*), que es propio a

²⁷ Gómez Robledo, Antonio. *Platón. Los seis grandes temas de su filosofía*. México: Fondo de Cultura Económica, 1974, p. 178.

²⁸ Ibid. p. 183.

²⁹ Ibid.

su naturaleza (*phýsis*). Partiendo de ver las cosas veladas por una “oscuridad” a manera de niebla que sólo permite entrever o más bien “imaginar” siluetas, sombras o figuras difusas. A esto le sigue la certeza de encontrarse directamente y de frente con los objetos sensibles, libre ya de aquel primer velo de oscuridad. Superados los objetos sensibles y, por su naturaleza cambiante, sólo susceptibles de opinión, se pasa a la percepción racional, a través de hipótesis, de las “formas” esenciales o principios y de sus relaciones lógicas universales, cuyo vínculo con los objetos sensibles aún se encuentra en los ejemplos de los que se valen las explicaciones matemáticas. Una vez se llega a la comprensión de aquellos principios –así como de sus conclusiones– y, en especial, del “principio anhipotético” (La Idea del Bien), se obtiene una visión de sus conexiones ontológicas a modo de peldaños que conducen de una idea a otra hasta anclarse en la “Idea Suprema”. Es claro que para Platón dicha imagen se encuentra ligada a su propio modelo educativo, cada uno de los estadios por los que el ciudadano pasa a medida que está siendo formado dentro de la polis representa a su vez la progresión en la escala del conocimiento que pudimos apreciar en *la Línea*. Ahora, cabe que nos preguntemos si realmente la naturaleza humana está dispuesta de tal manera que el conocimiento le viene dado de esta forma, más aun, cómo se va dando este avance paulatino a través de los distintos estadios del conocimiento hasta llegar al conocimiento supremo, a la *Idea del Bien*.

Para ello nuestro filósofo recurre a otra imagen, *La alegoría de la caverna*, por medio de ésta nos ilustrará cada uno de los estadios y las dificultades presentes en el ascenso del hombre hacia el mundo exterior, hacia una realidad última: el Mundo de las Ideas. Si bien dicho pasaje está vinculado a la exposición del proceso formativo del filósofo, no se trata del método pedagógico que habrá de impartírsele con el fin de que adquiera el deber cívico necesario para su participación política en el ordenamiento y el gobierno del estado. Tampoco muestra un programa educativo filosófico dirigido a los gobernantes con el cual habrían de conocer la esencia del estado, la ley, la sociedad y el hombre mismo para así estar en capacidad de fundamentar suficientemente sus decisiones y juicios como regentes. Más bien en la *alegoría* se nos muestra un camino en el cual se revela la aprehensión del ser del ente y del ser propio, esto es, el *ser del hombre*. Entre el *ser del ente* y el *ser del hombre* se constituye una relación determinada por una actividad específica: el pensar (*nous*). Esto último se dará en la medida en que el hombre se encuentre más cerca a la Idea del Bien, en tanto el ente participa de una mayor realidad. En cada uno de los estadios, cuatro en

total, tanto el ente como el hombre mismo participan de un mayor grado de realidad. Y la realidad les está dada a los entes en la medida en que interviene en ellos la *idea*, el *eidos* [εἶδος], en cuanto son ellos mismos ideas, esto es, en cuanto aparecen y se muestran como ideas. Desde esta perspectiva, debemos entender el *eidos* como apariencia, de la cual podrá decirse que es real, desoculta [ἀλέθεια/ἀληθεία], en cuanto se encuentre iluminada por la Idea del Bien y el hombre acostumbrado a su ‘luz’, dicho de otro modo, una vez el hombre haya salido fuera de su morada cavernaria el *eidos* de las cosas se le mostrará tal cual es. Esto se discutirá más adelante.

Con este planteamiento entendemos que para Platón no hay ninguna duda de que el único objeto del conocimiento es aquella realidad suprasensible a la que denomina Mundo de las Ideas. Desde luego, se trata de un territorio notablemente distinto al del mundo de la multiplicidad y lo variable al que se accede mediante los sentidos. Es esta última la realidad a la que el hombre se ve expuesto en su natural cotidianidad y es de la que debe salir para poder contemplar el ser de las cosas y su propio ser. Lo real, el mundo tal cual es, se encuentra a sus espaldas, pero a sus ojos sólo se les permite llegar las sombras producidas por los artificios de otros hombres. Hay que decirlo, la caverna, en la pintura que nos recrea Platón, es a todas luces una prisión. “En ella –señala Emilio Lledó– no sólo hay ataduras que sujetan a los prisioneros, sino que hay, además, oscuridad, privación de movimientos, privación de luz. Un espacio cerrado para la vida, para el camino; incluso para la mirada. Pero sabemos que es prisión, que es clausura de la existencia, porque hemos leído el mito; porque se nos ha dicho que fuera está la luz”³⁰. Para nosotros, que vemos desde un ángulo externo la escena, es una prisión, no así para los que la habitan y viven en ella desde su infancia, acostumbrándose a una existencia restringida. Ahora, ¿cómo es que nosotros nos parecemos a esos prisioneros cavernarios?, ¿hay en nuestra forma de conducirnos en el mundo alguna similitud con la experiencia de aquellos hombres? Y, de ser así, ¿podemos nosotros también escapar de esa vida en medio de sombras? Veamos.

Para empezar, Sócrates inicia su imagen presentando la tensión, que será siempre una constante durante el recorrido, presente entre la *apaideusia* [ἀπαιδευσία] y la *paideia* [παιδεία],

³⁰ Lledó, Emilio. *La memoria del Logos. Estudios sobre el diálogo platónico*. Madrid: Taurus Ediciones, 1984, pp. 20-21.

esto es, entre la incultura y la cultura³¹. También puede entenderse como el proceso de formación del hombre, mediante el cual se acerca más a lo que es propio de sí mismo, en alcanzar lo que es más cercano a su humano ser. La *apaideusia*, dicho llanamente, es la ausencia de la *paideia* y, si entendemos ésta como una meta sólo alcanzable mediante un conducirse de cara a la filosofía, podemos considerar la *apaideusia* como una existencia prefilosófica³². Podemos asegurar entonces que la *alegoría* revela el proceso en el que nace la filosofía desde la existencia humana.

Asegura Platón por boca de Sócrates, que los prisioneros que se encuentran en el fondo de la caverna “son como nosotros”; de alguna manera, esta alegoría nos equipara, aún hoy a siglos de distancia, con los prisioneros cavernarios que, encadenados y envueltos en tinieblas, no tienen posibilidad alguna de ver de manera distinta. Vemos pues que esta imagen no ha perdido su fuerza y vigencia, seguimos siendo prisioneros en la medida en que continuamos comportándonos de la misma manera que los hombres que se encuentran en dicha morada. La parte más profunda de la caverna se caracteriza por “las sombras” y frente a ellas, nos dice Sócrates, ha estado el hombre “desde siempre”. Las sombras son para él lo más inmediato y, en este sentido, constituyen lo más real en tanto permanezca atado al fondo cavernario. “A la realidad del ente le pertenece igualmente el carácter de las sombras; esto es, la inmediatez y la movilidad, el sucederse unas a otras continua e indefinidamente”³³. Asimismo, diremos que las sombras son, dada su naturaleza, fugaces y cambiantes, se presentan ante la luz para luego desaparecer, son “la no persistencia en la presencia”, aquello que pasa rápidamente ante nuestros ojos y varía alternativamente su forma. Al encontrarse atados desde que nacen, estos hombres sólo pueden tomar como lo real mismo aquello que es inconstante y fugaz, es a lo único que les remite la experiencia, puesto que tienen una vida limitada a los sucesos que acontecen en ese ambiente circundado por sombras. A su vez, cabe anotar que éstas se presentan desde la “inconstancia de la forma”, o lo que es igual, en ellas apenas son apreciables las siluetas que con dificultad dejan entrever alguna forma y escasamente reconoceremos un aspecto³⁴. Con todo, el hombre consigue acceder a las sombras en razón de que ellas mismas continúan siendo un aspecto visible de algo y por tanto son *eidos*. Ahora bien, hemos

³¹ *Rep.* VII, 514a.

³² Cfr. Cruz Vélez, Op. Cit., p. 120.

³³ Betancourt, William. *Del logos al eidos. El origen de la razón en Grecia*. Universidad del Valle: Centro Editorial, 1992, p. 105.

³⁴ Cfr. Ibid.

dicho que lo propio de las sombras es una inconstancia en el aspecto y una indeterminación en su forma (*eidos*), por consiguiente, les corresponde el menor grado de realidad en la escala de conocimiento que Platón nos dibuja, ello a pesar de que el hombre las tome como lo real mismo.

Cabe añadir que los habitantes cavernarios que Sócrates nos describe son los hombres de la “actitud natural”³⁵, esto es, aquellos que se han acostumbrado a vivir en la penumbra y toman las sombras con naturalidad, como parte de la existencia misma, ellas constituyen su realidad inmediata. Ese estado de actitud natural del hombre es el que caracteriza y tipifica la cotidianidad, el hombre es constantemente así, tal realidad se ha convertido en un sitio cómodo donde habitar. El fondo de la caverna es el mundo tal como lo conocemos y las ataduras han obligado a tales hombres a tomar como lo real mismo (lo ente) las sombras proyectadas por sobre sus cabezas, no hay en ellos un asomo de interés por eso que en las sombras (lo cambiante y móvil) hay de permanente. Éste es el lugar en el cual se siente a gusto, su mirada se ha acostumbrado a la escasísima luz y, pese a todo, se siente seguro, puede abandonarse confiadamente. Desde luego, está la posibilidad de salir de tal estado, forma parte del potencial de lo humano, pero sólo se consigue en cuanto la mirada se dirige hacia ámbitos que no están siempre presentes en dicha vida cotidiana. Del mismo modo que aquellos hombres atados al fondo cavernario no pueden más que ver las sombras y tomarlas como la realidad de las cosas, dado que no pueden volver la vista al fuego que las proyecta, los hombres de la “actitud natural” o existencia prefilosófica lo único que tienen a su alcance son las apariencias mudables de aquello que le circunda, debido a que tienen una vida de espaldas a la verdad, a lo desoculto (*aletheia*), al ser verdadero. En la cotidianidad, los hombres creen ver directamente todos los objetos que se encuentran a su vista (árboles, animales, otros hombres y todos los entes), no hay nada que le haga suponer que sólo pueden verlos a la luz

³⁵ Tomaremos prestado el término “actitud natural”, empleado por Edmund Husserl en su propuesta fenomenológica, en vista de que ayuda a enriquecer la explicación del estado en que se encuentra el hombre en la primera morada cavernaria. De esta manera, se entiende que tal “actitud” alude a un comportamiento habitual frente a un algo –estar instalado “frente-a-qué”–, en este caso serían las sombras. El hombre de la “actitud natural”, en sentido husserliano, vive de acuerdo a una familiaridad con lo que tiene en frente, no se pregunta por algo diferente a lo que constituye su vida cotidiana: el qué, el cómo, qué cualidades, son prescindibles en su enfrentarse al mundo. Entramos en la “actitud natural” conforme entramos en la existencia. Si bien es un tema que merece nuestra atención, en especial porque el método fenomenológico de la *epojé* como vía para salir de la “actitud natural” recuerda a la salida del hombre del fondo de la caverna, es claro que sobrepasa el propósito de la presente indagación. Para la ampliación del tema consúltese el artículo *Actitud natural y actitud fenomenológica* de Luis Román Rabanaque; y la tesis para optar al grado de Magíster en Filosofía de Myriam Díaz Erbetta: *La tesis de la actitud natural en Husserl y la fundamentación de las ciencias sociales a partir de la fenomenología*.

de las “ideas”. Aquello que para el hombre es visible, audible y medible es apenas una “idea” ensombrecida, o lo que es igual, una mera sombra. Y, mientras continúe de espaldas a las ideas, sin reconocer que se encuentra en una cárcel, su experiencia y juicio estarán únicamente mediados por las sombras.

El panorama tal como se nos plantea hasta ahora, ofrece entonces una similitud en la manera en que nosotros mismos llegamos a la vida: “el nacimiento en una estructura férrea, en una sociedad no elegida, en unas ideologías heredadas, como la sangre o el lenguaje. Oyendo las voces-ecos, viviendo los *objetos-sombras*, sintiendo, de cuando en cuando, la oscuridad y el silencio; así debe ser el inicio de toda existencia”³⁶. Dicho de otra manera, cuando venimos al mundo nos situamos en un lugar del mismo, en una época y tiempo, con unas costumbres fijas que obedecen a una cultura ya instaurada. En dicha cultura nos movemos a diario desde siempre sin ponerla en tela de juicio. Nos hemos vestido, hablado y, finalmente, comportado, más o menos, de la misma manera siempre. Así también, todo aquello que hace parte de la técnica, tal como la indumentaria, los dispositivos que utilizamos, el dinero, etc., son parte del mundo en el que nosotros nos movemos, son naturales. De ahí que podamos hacer uso del término “actitud natural” en el sentido que le otorga Husserl, a su vez, referirnos al mundo como resultado de la actitud natural; dicho de otro modo, todo lo que nos rodea, incluso lo que ha sido dado por la naturaleza o por Dios, absolutamente todo forma parte del mundo natural. Y nos movemos dentro del mismo principalmente por medio del lenguaje, pero también, por medio de los gestos, la mirada, la atención o la desatención; hay multitud de maneras relacionarnos (en el mundo) que son inmediatas y naturales. Tenemos pues aquí al hombre natural, que es a su vez el hombre que se encuentra prisionero en la caverna, que no tematiza de ninguna forma lo que tiene en frente, sino que vive con ello. Razón por la cual, ni siquiera se percata de su propia “posibilidad individual”. No posee la capacidad de volver la vista y mirar sobre sí mismo, para luego preguntarse “¿quién soy?”, “¿qué posibilidades tengo?”, “¿por qué estoy aquí?” o “¿qué es lo que tengo al frente?”.

Sin embargo, dicha situación sólo se hace manifiesta para un espectador externo, únicamente desde la periferia puede apreciarse el estado de cautiverio en que nace el hombre y juzgarse como injusto. Dentro, los prisioneros se sienten satisfechos con su ignorancia (*aphrosýne*)

³⁶ Lledó, Op. Cit., p. 21.

—se podría decir que son felices—, puesto que no la reconocen como tal dado que lo cognoscible para ellos está en las sombras, siempre variables y fugaces. La vida cotidiana se caracteriza por las ocupaciones, las actividades que se efectúan, de cierto modo, todos los días y bien podrían generar algunos cambios; sin embargo, lo esencial es que dicho comportamiento define a los hombres de la “actitud natural”, esto es, a las personas comunes y corrientes, a los no-filósofos. La cotidianidad es lo que el hombre hace todos los días en tanto que es entendido como un no-filósofo, en cuanto que manipula cosas, conversa con los otros, oye música o ve un partido. Encontrándose en este ámbito el hombre es incapaz de comprender su condición de prisionero y la comparación que hace Sócrates, desde luego, le parecerá de lo más peregrina. Por tanto, le es preciso dar un vuelco a su estado, para luego conducirse por la vía filosófica, dándose de este modo la liberación.

Aquí debemos mencionar que las sombras vistas por los prisioneros son, según la *alegoría*, reproducciones artificiales de las mentes de otros hombres —el mismo Platón no define si también actúan como carcelarios—, pero aquellos desconocen su existencia y más bien atribuyen los ecos de estas voces a las sombras mismas. Entramos pues al segundo estadio de la caverna. Con ello se nos evidencia el estado tan lamentable en el que se encuentran los mentados prisioneros, pues las sensaciones les vienen dadas de manera indirecta: no es la luz natural del sol o la voz humana lo que perciben, sino una imagen o imitación de las mismas, hablamos del fuego y el eco respectivamente. Así pues, en este nivel nuestro filósofo pone de manifiesto que “las sombras que los prisioneros ven en la pared son *sombras de sombras*, ya que en cierto sentido podemos decir que el fuego es sombra de la luz, y el eco, por su parte, sombra de la voz”³⁷. De este modo, resulta tanto más notable las dimensiones del engaño al que estos hombres cavernarios se han visto expuestos, el reducido límite de la realidad que les está permitido aprehender.

A lo anterior se suma el tabique o muro que cubre el fuego y los cuerpos de estos otros hombres, cuya función se limita a un deambular frente al fuego llevando consigo “utensilios y figurillas de hombres y otros animales”³⁸. Estos actúan como titiriteros que dan vida al juego de sombras que los moradores del fondo cavernario toman como realidad. Un aspecto que llama la atención en este punto es el hecho de que Platón recalca el origen artificial de los objetos que proyectan su sombra, “hechos de piedra y madera” nos va a decir; lo cual deja muy claro que estas

³⁷ Gómez Robledo, Op. Cit., p. 187. Las cursivas son mías.

³⁸ *Rep.* VII, 515a.

sombras provienen de un producto de la técnica y no de la naturaleza propiamente. Ello refuerza la idea de que los hombres en el fondo de la caverna están sometidos a las “sombras de sombras” de las cosas. Ahora bien, a esta segunda estancia llega uno de los hombres que se encuentran atados al fondo cavernario, le han librado de sus cadenas; sin embargo, se trata de una libertad parcial, aún continúa estando supeditado a la naturaleza de esa primera morada, la visión sigue siendo limitada. Pese a ello, esta liberación supone el primer cambio importante para dicho hombre cavernario, ahora tiene la posibilidad de ver el fuego, los objetos transportados, a los hombres que los transportan, todo ello se le presenta sin la mediación de las sombras.

No obstante, tal como ocurre naturalmente cuando pasamos de un recinto en completa oscuridad a uno iluminado, el hombre que, tras su liberación, debe mirar repentinamente el fuego que estaba a sus espaldas sentirá las molestias que suponen el giro de su no-acostumbrada mirada. Si bien lo que tiene el prisionero ante sus ojos es “lo más desoculto” (*ἀλητέστερα*), en vista de que no son las sombras lo que ahora muestran su aspecto, el enfrentarse a la luz luego de una vida de oscuridad conlleva a que los ojos se obnubilen y por tanto sea incapaz, en un primer momento, de distinguir lo que tiene en frente. En este sentido, “[las sombras], comparadas con las cosas que las producen, presentan para él un *aspecto* más definido y más claros contornos”³⁹. Asimismo, no estará aún en capacidad de comprender que aquello que aparecía antes frente a sus ojos son nada más que sombras, proyectadas por los objetos que ahora contempla a la luz del fuego. Tomará entonces las sombras en la primera morada cavernaria como lo ente, pues no estará en capacidad de dar cuenta de los objetos que ahora tiene frente a sus ojos, y si bien son producto de la técnica humana, constituyen, en relación al fondo de la caverna, “lo más verdadero”. Como resultado, buscará refugiarse en el fondo de la caverna, ya que allí se encuentra con el mundo al que está acostumbrado. En este punto nos encontramos ante la *aporía* –estado de sin salida– del proceso de liberación, el hombre se halla perdido en medio de dos realidades: no puede hablarse de él como un prisionero, pues se le han roto las cadenas, pero tampoco se encuentra libre, dado que sigue conduciéndose en el ámbito de lo cavernario. ¿Qué nos queda? Un intento de liberación truncado, pero allí no termina la alegoría.

³⁹ Betancourt, Op. Cit., p. 107. Las cursivas son mías.

Para que le sea posible a ese primer liberado aprehender los objetos que aparecen en la segunda morada como lo más real, lo más desoculto, es preciso que se efectúe en él una acomodación paulatina de la mirada a la luz que mana del fuego, dicho de otro modo, la mirada debe desacostumbrarse de las sombras y acostumbrarse a la luz de la llama. Lo cual nos recuerda que dicha tensión es la que caracteriza el proceso mismo de la *paideia*: el salir de la *apaideusia* para después entrar en la *paideia* supone, como en la *alegoría*, un esfuerzo mayúsculo del hombre en todo su ser. Es necesario recalcar que, para que se dé este giro (tanto en la *paideia* como en la *alegoría*) hacia el acceso de “lo real” el hombre debe salir del ámbito de la experiencia natural. Ésta obedece a una índole distinta de “lo real mismo”, en vista de que la experiencia está orientada, tal como las sombras, a lo “mutable e inmediato”⁴⁰. Recordemos que, al ser estos prisioneros como nosotros, el fondo cavernario no es otra cosa que la representación de la experiencia humana. Así pues, se hace preciso abandonarla para dar paso, no sólo a lo real mismo, sino al ser propio del hombre. Ya hemos mencionado que el tránsito que va desde el fondo de la caverna hasta el punto externo colmado por la luz del sol retrata la realización del hombre, desde su estado de “actitud natural” hasta el de hombre pleno en medio de lo real, las ideas. En palabras de Heidegger:

La auténtica liberación es la constancia en ese volverse hacia lo que se manifiesta en su apariencia y es lo más desocultado en dicha manifestación. La libertad sólo consiste en volverse de esa manera. Y es este volverse lo único que consuma la esencia de la *παιδεία* en tanto que un cambio de dirección. Así pues, la consumación esencial de la «formación» sólo puede cumplirse en el ámbito y sobre el fundamento de lo más desocultado: el *ἀληθέστατον*, esto es, lo más verdadero, en definitiva, la auténtica verdad. La esencia de la «formación» se basa en la esencia de la «verdad»⁴¹.

Lo que tenemos aquí es el tránsito que el hombre da de la “incultura” (*apaideusia*) a la “cultura” (*paideia*), lo que en el sentido de la *alegoría* significa la ruptura de las cadenas, o lo que es igual, una liberación de la experiencia de lo cotidiano. A su vez implica que los entes aparecerán libres de la mediación de las sombras, sin embargo, salir de tal estado exige una constante

⁴⁰ Cfr. Ibid., 108

⁴¹ Heidegger, Op. Cit., p. 186.

acomodación de la mirada, que desde siempre ha visto los entes en su apariencia más sinuosa y fugaz.

Debido a ello, la reversión de ese primer encuentro con lo real —o lo más real en comparación de las sombras— es una resistencia a abandonar el cómodo lugar de sombras al que está acostumbrado, es volver con su segura ignorancia (*aphrosýne*). “Sólo en la medida en que dicha libertad resulta posible para el hombre; que naturalmente se sigue negando a asumirla; surge para éste una nueva posibilidad, un nuevo fundamento para su existencia; esto es, una nueva y más radical determinación de su ser y una nueva posibilidad de su esencia”⁴². En este punto, se le ofrece al prisionero una cura para su ignorancia, *aphrosýne*, entiéndase ésta como la falta de *phrónesis*, que en el sentido platónico del término equivale a la facultad del saber filosófico o de la *episteme*. Dicha *aphrosýne*, es ciertamente el estado prefilosófico del hombre, en el cual cree saberlo todo y se resiste a ser desplazado de sus propias certezas con preguntas sobre “el ser de las cosas”, aunque su conocimiento sobre las mismas no sea más que un cierto tipo de ignorancia⁴³. Este súbito encuentro con la “verdad” (*ἀληθείας*) le confunde y deslumbra (su mente), no puede más que ansiar el mundo irreal que tenía en el fondo cavernario, acoger su propia certeza empírica, que ciertamente se presenta como “lo más desoculto” (*ἀλητέστερα*); en definitiva, la verdad que ofrecen las sombras resulta ser más fiable.

Esta “verdad”, que es a su vez “lo más desoculto”, sólo se alcanza legítimamente cuando el prisionero es conducido hacia una tercera estancia, nos referimos aquí al exterior de la caverna, “el aire libre”. Aquí los objetos ya no se encuentran iluminados por la luz artificial del fuego que daban lugar a las engañosas sombras en el interior de la caverna, ni son producto de la técnica como lo eran los objetos transportados por los hombres en el segundo nivel. Ahora todo aparece tal cual es bajo la luz del sol. Las cosas se muestran entonces en su real y más verdadero aspecto, el que es propio. Lo que contempla este hombre liberado es la visión de las cosas mismas en su aspecto, las ideas (*εἶδη*), son la esencia de cada ente singular, y se muestran esta vez como lo no oculto. Pero llegar hasta dicho nivel supondrá una segunda liberación, en esta ocasión quien libera al prisionero ejercerá la fuerza⁴⁴, y le violentará de ser necesario, para que éste no pueda volver de nuevo a

⁴² Betancourt, Op. Cit., p. 108

⁴³ Cfr. Cruz Vélez. Op. Cit., 121.

⁴⁴ Llama la atención que, en este punto para que pueda darse la liberación completa, sea necesario el uso de la fuerza. Si bien Platón no precisa qué o quién representa, por fuera de la *alegoría*, esta figura que fuerza al prisionero a

refugiarse en el fondo, lo cual implica un camino ciertamente más difícil y lleno de sufrimiento para el prisionero. Es de esperarse entonces que oponga resistencia, no obstante, poco a poco irá acostumbrándose a estas nuevas circunstancias. Inicialmente, podrá contemplar con mayor facilidad aquello con lo que está más familiarizado, esto es, las sombras de las cosas; a ello le siguen las figuras de los hombres y demás objetos reflejados en el agua, después los hombres y los objetos en sí mismos; ya luego, estará en posibilidad, a la luz de las estrellas y la luna, de ver el cielo y lo que éste contiene; por último, tendrá la capacidad de entrar en el pleno día, en la región del sol, para contemplar “cómo es en sí y por sí, en su propio ámbito”⁴⁵. Si bien este último paso no se ha dado por un acto propiamente de la voluntad, ya que ha sido llevado por la fuerza, bastará con que se le permita un acostumbamiento paulatino para habituarse a este nuevo recinto y lo conciba como el más propio para sí y para todos los hombres.

Llegado hasta aquí es lícito hablar de una liberación auténtica, algo que en el interior de la caverna es impensable, dentro el hombre está condenado a no abandonar su condición de prisionero. Estando afuera, a medida que la vista se va acostumbrando de forma lenta a la nueva luz, irá liberando su propio ser; esto porque ahora puede contrastar su actual estado con el cavernario y reconocer que la luz que todo lo circunda es la causa de las sombras, que eran para él “lo más verdadero”; asimismo, llegará a la conclusión de que el sol es la fuente de toda luz y, en general, el sustento de todo lo ente. En este sentido, al presentarse los objetos en su aspecto desoculto y accesible —esto es, como *eidos*—, sin mediación de las sombras ni a la luz del fuego, serán a su vez permanentes y definidos, el carácter más radical de lo real. De esto se sigue que “a las cosas fuera de la caverna les corresponda ser lo que el ente es en todo tiempo y en sí mismo y, por tanto, también la mayor realidad y el mayor grado de desocultamiento”⁴⁶. Así, debido a que los objetos se le muestran al hombre liberado tal cual son en su apariencia —lo que frente a sus ojos es la esencia de las cosas, la *idea* (*eidos*)—, estos pasarán a ser “lo más desoculto”. El aspecto, lo que

emprender de nuevo el camino de liberación, podemos aventurarnos a especular que se trata del filósofo o la filosofía misma. También podemos vernos tentados a considerar el *Eros* platónico como la fuerza que impulsa a al hombre a salir de su estado de actitud natural, ya en el Fedro se nos permite ver cómo esta entidad conduce al alma hasta el *topos hyper uranos*, lugar donde se hallan las ideas. Sin embargo, todo ello queda el terreno de lo hipotético, dadas las múltiples interpretaciones de los mitos platónicos.

⁴⁵ *Rep.* VII, 515e – 516b.

⁴⁶ Betancourt, Op. Cit., p. 109.

se ve, es ahora constante y de una forma determinada, todo gracias a que la luz que mana del sol es a su vez constante.

Este nivel marcará la salida del estado prefilosófico y la entrada a la experiencia filosófica, o lo que es igual, el tránsito definitivo de la *apaideusia* a la *paideia*. Con ello Platón nos revela el origen de la “actitud filosófica” –y podríamos considerarlo como el propósito fundamental de la *alegoría*–, que es en todo caso una liberación del estado de “actitud natural” al que desde siempre ha estado sometido el hombre. Visto así, coincidimos con Cruz Vélez al decir que “la libertad es el origen de la filosofía”⁴⁷, los hombres atados al fondo cavernario no pueden filosofar, su acostumbramiento a una cotidianidad ensombrecida les impide concebir una realidad distinta, más clara y definible. Ahora bien, nos encontramos en una posición desde la cual es posible distinguir la división entre las dos regiones en las cuales, de acuerdo con la *alegoría*, se mueve el hombre: “el mundo visible” y “el mundo inteligible”. Esta separación ya la encontrábamos en la *alegoría de la línea*, donde se nos ponía de manifiesto los niveles y objetos de conocimiento a los que el hombre puede acceder. En la imagen de la caverna, además de los niveles de conocimiento ya mentados, podemos contemplar a través de la *alegoría* cuan distantes se encuentran unos de otros. Así, tenemos que el mundo visible, el *topos horatos*, está representado por el habitáculo cavernario; mientras que el mundo inteligible, el *topos noētos*, viene a ser la región iluminada, el ámbito de la luz. Esta *alegoría* agrega además una visión de la manera en que se va dando el tránsito del alma, desde el área de las sombras, habitada por los objetos sensibles y sus simulacros, hasta el lugar más elevado, el mundo inteligible, donde se hacen presentes las *ideas*. En esta última región hallamos también al sol, o como lo llama el mismo Platón: “el vástago del Bien”, que, dentro de la *alegoría*, ocupa el papel de la “Idea del Bien” (*idéa toū agathoū*), concebida como el fundamento de las ideas, de todo lo ente, todo conocimiento y de toda virtud⁴⁸.

En correspondencia con el planteamiento anterior, la meta última del hombre en lo que al conocimiento se refiere es la contemplación del sol y sólo mediante este hallazgo es posible la aprehensión de lo real mismo. De este modo, la visión del sol, o lo que es lo mismo, de la Idea del Bien, se constituye como el culmen de todo saber. Tomando esto en cuenta, apunta Platón: “lo que aporta verdad a las cosas cognoscibles y otorga al que conoce el poder de conocer, puedes decir

⁴⁷ Cruz Vélez, Op. Cit., p. 123.

⁴⁸ Cfr. *Rep.* 517b – c

que es la Idea del Bien. Y por ser causa de la ciencia y de la verdad, concíbela como cognoscible; y aun siendo bellos tanto el conocimiento como la verdad, si estimamos correctamente el asunto, tendremos a la Idea del Bien por algo distinto y más bello por ellas”⁴⁹. Queda entonces claro que, si bien hay una estrecha relación entre el conocimiento, la verdad y la Idea del Bien, no es correcto equiparar ontológicamente ésta última con aquellas. El conocimiento y la verdad se posibilitan en el hombre (su alma) gracias a que la Idea del Bien alumbra su inteligencia (*nus*), es por ello que lo cognoscible pasa a ser conocido, podemos asir las ideas. En términos de la alegoría, equivale a decir que es gracias al sol, a su luz, que el ojo puede ver los objetos que aparecen. Tenemos entonces que la ascensión del hombre hacia el conocimiento alcanza su realización última cuando se encuentra en la región alumbrada por el sol, sin embargo, no es allí donde finaliza la *alegoría*, ¿o acaso el propósito de todo hombre está en la liberación y el alcance de la sabiduría individual? Desde luego, para Platón, la formación humana no concluye en hacer que el individuo entre en la existencia filosófica sin más; lejos de ello, afirma que el prisionero, una vez alcanzada la liberación auténtica, escoge –ya no obligado por un agente externo– regresar al fondo de la caverna convencido ahora de que éste no es el lugar propio del hombre. Nos encontramos, además de los aspectos ontológicos y epistemológicos que ya han sido explicados, con una dimensión ética, donde la pregunta central es cómo hacer que el resto de los hombres sea liberado, que reconozcan que hay un lugar mejor, uno que es más propio a su naturaleza. Lo cual nos conduce a la pregunta por la justicia, aquella que abre la discusión central de *La República*, pues, ¿cómo podríamos hablar de justicia en una sociedad en la que sólo un hombre es realmente libre, mientras los otros son encadenados y engañados? Una cuestión que bien podemos atribuírsela al hombre que ha conseguido llegar a la región iluminada por el sol, por la Idea del Bien, y de ese modo puede ver con claridad tanto lo que le circunda como a sí mismo.

Cabe decir que, en estos términos, el conocimiento proporciona al hombre una liberación y una ascensión hacia su estado más propio, lo que a su vez comporta un direccionamiento hacia la *eudaimonía*, la felicidad en el más amplio sentido. Para Platón, una vez el hombre comprende que se ha librado de su cautiverio, recordará su primera morada y el tipo de saberes que compartía con sus compañeros, entonces se sentirá feliz por el cambio que ha obtenido, pero al mismo tiempo se

⁴⁹ *Rep.* 508e

compadecerá de ellos⁵⁰, que continúan en una vida tan pobre y un conocimiento exiguo. Este sentimiento de compasión del cual nos habla Sócrates conduce indefectiblemente a “la solidaridad”; al adquirir consciencia de su estado y saber alcanzados reconoce que, aunque preferiría cualquier destino de una suerte aciaga antes que volver a su prisión entre las sombras, no puede evadir el llamado connatural a la vida intelectual, a esa existencia filosófica: “la comunicación de los conocimientos, la *solidaridad*”⁵¹. El filósofo abandona así la concepción de un saber que se consolida en la mera contemplación, deja atrás su ya conocida “Torre de Marfil” para compartir su conocimiento con el resto de los hombres.

El *regreso* del prisionero es aún más doloroso que el proceso de su liberación; precisamente, porque ha asimilado un saber que podría parecer una «razón sin esperanza», camino como va, de la tiniebla. Pero el impulso que le empuja hacia la oscuridad no es ya *Eros*, sino *Philia*. No es pasión por el conocimiento, porque éste, de alguna manera, ya se posee. No es simple inteligencia lo que culmina el desarrollo de una vida humana; ni fruición por una sabiduría que no pudiera ser compartida; sino ampliar el dominio de lo inteligible, en una conciencia colectiva que le da realidad y sentido⁵².

Al despojarse de sus ataduras, el otrora prisionero es ahora libre de decidir volver si así lo desea, no hay una fuerza externa que le obligue a retornar, pues en el estado en que se encuentra ya no siente dolor ni concibe las estancias superadas como mejores a la actual; en esta ocasión – contrario al primer retroceso– resuelve que debe volver movido por un compromiso, el de conducir a la comunidad por entero a ese estadio superior que ahora conoce y concibe como idóneo. Encontramos aquí el rasgo más distintivo de la experiencia filosófica de acuerdo con la propuesta platónica de la formación del hombre y que le da fundamento a la misma, hablamos del asumir una actitud (filosófica) de apertura al ser, lo cual implica asir el ser propio. Esta revelación del ser propio queda desde luego incompleta si la humanidad por entero no participa de ella, en esto radica la elección vital del filósofo, ya no consagrado de lleno a la “vida contemplativa” (*bíos theōrētikós*), sino aunándola a una “vida activa” (*bíos praktikós*). El descenso voluntario representa entonces la

⁵⁰ Cfr. *Rep.* 516c

⁵¹ Lledó, *Op. Cit.*, p. 29.

⁵² *Ibid.*

actitud que habrá de tomar el “rey filósofo”, ya que éste debe sentirse comprometido con aquellos que continúan atados a una realidad de oscuridad y confusión.

Desde luego, este retorno a la morada cavernaria acarrea no menos dificultades que el ascenso. Por un lado, porque al comprender que ese ámbito de la luz es de lejos superior y más provechoso que su antigua morada preferirá permanecer allí por más tiempo. A pesar de ello, hemos mencionado que su compromiso y solidaridad con sus compañeros le hace volver. Por otro lado, como era de esperarse, acostumbrar la vista nuevamente a las tinieblas exige otro esfuerzo, por lo que ahora verá mucho menos que cuando se encontraba originalmente atado, ya no podrá hacer parte de los concursos a los que el resto de moradores se encuentra habituado; por lo cual, será visto con recelo y recibirá las burlas de estos, llegando incluso a asesinarle si intentara quitarles las cadenas y conducirlos por el camino que él ya siguió. Vemos que en este punto Platón evoca lo sucedido con su querido maestro Sócrates, revelándonos así que ciertamente ése es un riesgo auténtico para el filósofo en el intento por “educar a su pueblo y luchar por el bien y la justicia en la comunidad”⁵³. Lo anterior supone el fundamento de toda la “paideia platónica”: la educación no se ejerce con miras a la felicidad de una sola clase de ciudadanos, más bien debe ir direccionada a la consecución de la felicidad del estado por entero⁵⁴.

Podemos decir entonces que, las peripecias que ha vivido el filósofo para llegar al nivel más elevado del conocimiento no suponen, para Platón, una recompensa propiamente individual. Como vimos, en su estado de prisionero se le libera para que busque por sí mismo la luz, la verdad; y en su primer intento fallido (debido a su acostumbramiento a las sombras) decide volver al inicio, por lo que debe ser arrastrado y, por la fuerza, obligarle a contemplar la llama de la hoguera que antes estaba detrás suyo, es su primer encuentro con la luz (artificial, producto de quienes los han mantenido cautivos). Esta primera experiencia dolorosa y violenta le permite un acostumbramiento paulatino a la luz y un desacostumbramiento de las sombras. De ahí se desprende ya un deseo por ver lo que hay fuera en esa gran región luminosa. Una vez llegado al estadio superior, por fuera de la caverna y en el ámbito de la luz, se le exige a su mirada un nuevo acostumbramiento gradual: primero las sombras, luego los reflejos y después las cosas mismas; para finalmente poder contemplar el sol, origen de todo lo real. Llegado a este nivel se podría dar por terminada la labor

⁵³ Cruz Vélez. Op. Cit., p. 131.

⁵⁴ Cfr. *Rep.* 519e – 520a.

de la *paideia*, en vista de que se ha alcanzado el nivel más alto del conocimiento, el paso completo de la *apaideusia* a la *paideia*, un abandono de la “actitud natural” para dar lugar a la “actitud filosófica”. No obstante, lejos de considerar dicho logro como una prerrogativa, Platón exige del filósofo un último movimiento, volver al fondo cavernario para educar a los que siguen entre sombras. Hemos dicho que, para el fundador de la Academia, *paideia* es ante todo un proceso de transformación, el repaso de la *Alegoría* nos lo revela: hay un cambio en la mirada, en la visión de lo real, así como también un cambio en el ser del hombre mismo, en su esencia, lo cual representa un giro hacia lo que le es más propio, su naturaleza (*physis*). En ese orden de ideas, el filósofo y la filosofía en general están convocados, desde el ejercicio de la *paideia*, a generar la transformación en el estado y en todas sus partes, una que lo conduzca a abandonar la “vida de espaldas a la justicia” (*ádikos bíos*) –a la cual se encuentran sometidos la mayoría de estados–, para encaminarlo hacia la justicia, hacer de él un “estado justo”. Sólo así puede hablarse de una ciudad, una polis, un estado o, en fin, una comunidad fundamentada en la “experiencia filosófica”, que permita a cada uno de sus integrantes participar de alguna manera del saber superior (de la Idea del Bien) y de la felicidad (*eudaimonía*) que se desprende del mismo.

BIBLIOGRAFÍA

I) Obras de Platón

Diálogos I. Apología, Critón, Eutifrón, Ion, Lisis, Cármides, Hippias Menor, Hippias Mayor, Laques, Protágoras. Trad. J. Calonge Ruiz, E. Lledó Íñigo y C. García Gual. Madrid: Editorial Gredos, 1985.

Diálogos IV. La República. Trad. Conrado Enggels Lan. Madrid: Editorial Gredos, 1988.

Diálogos VII. Dudosos, Apócrifos, Cartas. Trad. Juan Zaragoza y Pilar Gómez Cardó. Madrid: Editorial Gredos, 1992.

La República. Trad. José Manuel Pabón y Manuel Fernández-Galiano. Barcelona: Ediciones Altaya, 1993.

Platonis Opera, ed. John Burnet [en línea]. Oxford University Press. 1903. Disponible en internet: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus:text:1999.01.0167>

II) Textos consultados sobre Platón

Cornford, Francis M (Trad. Antonio Pérez Ramos). *La filosofía no escrita y otros ensayos.* Barcelona: Ariel, 1974.

Crombie, Ian M (Trad. Ana Torán y Julio César Armero). *Análisis de las doctrinas de Platón. Vol. I: El hombre y la sociedad.* Madrid: Alianza, 1988.

Análisis de las doctrinas de Platón, Vol. II: Teoría del conocimiento y de la naturaleza. Madrid: Alianza Editorial, 1988.

Cruz Vélez, Danilo en *El mito del rey filósofo.* Bogotá: Planeta, 1989.

Obras Completas Vol. III: El mito del Rey filósofo. Bogotá: UNAL, 2015.

Gómez Robledo, Antonio. *Platón: Los seis grandes temas de su filosofía*. México: Fondo de Cultura Económica, 1993.

Hare, Richard M (Trad. Andrés Martínez Lorca). *Platón*. Madrid: Alianza Editorial, 1991.

Heidegger, Martin (Trad. Helena Cortés y Arturo Leyte). *La doctrina platónica de la verdad en Hitos*. Madrid: Alianza Editorial, 2000.

Lledó, Emilio. *La memoria del Logos. Estudios sobre el diálogo platónico*. Madrid: Taurus Ediciones, 1984.

Nettleship, Richard Lewis (Trad. José Otero Espasandín). *La Educación del hombre según Platón*. Buenos Aires: Editorial Atlántida, 1945.

Taylor, Alfred E (Trad. Carmen García Trevijano). *Platón*. Madrid: Tecnos, 2005.

III) Otros textos consultados

Abbagnano, Nicola. *Historia de la filosofía. Vol. I*. Barcelona: Hora S.A, 1994.

Abbagnano, Nicola y Visalberghi, Aldo (Trad. José Hernández Campos). *Historia de la pedagogía*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1994.

Aristóteles (Trad. Manuela García Valdés). *Política*. Madrid: Gredos, 1988.

Betancourt, William. *Del logos al eidos. El origen de la razón en Grecia*. Universidad del Valle: Centro Editorial, 1992.

Guthrie, W.K.C (Trad. Álvaro Vallejo Campos y Alberto Medina González). *Historia de la filosofía griega. Vol. IV. Platón. El hombre y sus Diálogos: primera época*. Madrid: Gredos, 1998.

Grondin, Jean (Antoni Martínez Riu). *Introducción a la metafísica*. Barcelona: Herder Editorial, 2006,

Jaeger, Werner (Trad. Wenceslao Roces). *Paideia: Los ideales de la cultura griega*. México: Fondo de Cultura Económica, 1983.

Marrou, Herry-Irenee. *Historia de la educación en la Antigüedad*. Madrid: AKAL, 1985.

Romilly, Jacqueline de (Trad. Pilar Giralt Gorina). *Los grandes sofistas en la Atenas de Pericles. Una enseñanza nueva que desarrolló el arte de razonar*. Barcelona: Seix Barral, 1997.

Rabanaque, Luis Román. *Actitud natural y actitud fenomenológica* [en línea] en *Revista Sapientia, Vol. LXVIII, Fascículo 229-230*. Argentina: Pontificia Universidad Católica Argentina Santa María de los Buenos Aires, 67.229-230 (2011). Disponible en internet: <http://bibliotecadigital.uca.edu.ar/greenstone/cgi-bin/library.cgi?a=d&c=Revistas&d=actitud-natural-actitud-fenomenologica-rabanaque>

Unamuno, Miguel de. *Civilización y cultura en Obras completas, VIII (Ensayos)*. Madrid: Fundación José Antonio de Castro, 2007.

Díaz Erbeta, Myriam. *La tesis de la actitud natural en Husserl y la fundamentación de las ciencias sociales a partir de la fenomenología* [en línea]. Tesis para optar al grado de Magíster en Filosofía, Pontificia Universidad Católica de Valparaíso, 2009. Disponible en internet:

Bibliografía

https://www.researchgate.net/publication/320716891_La_tesis_de_la_actitud_natural_en_Husserl_y_la_fundamentacion_de_las_ciencias_sociales_a_partir_de_la_fenomenologia