

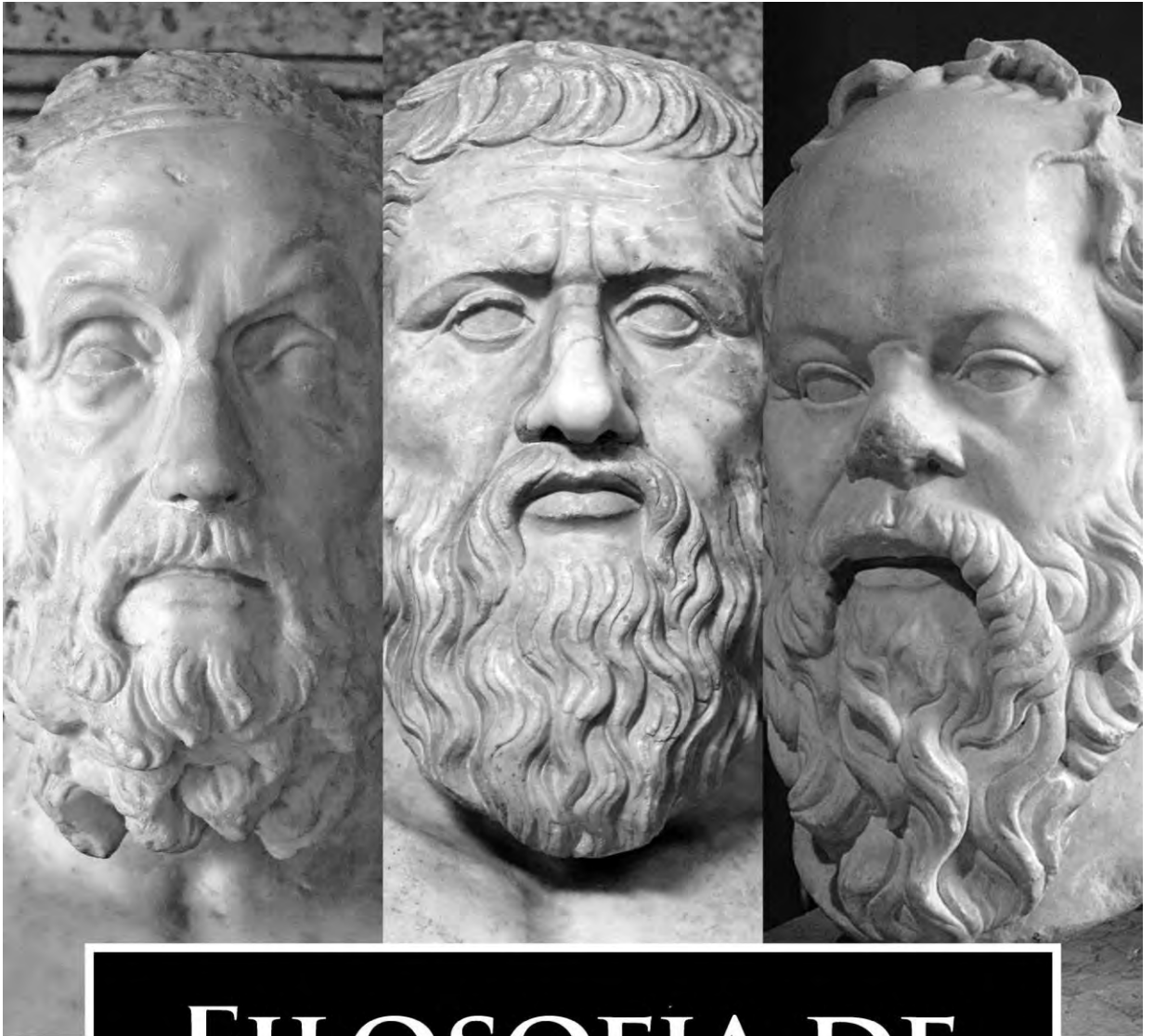


FILOSOFIA DE LA EDUCACION

DE HOMERO A PLATÓN

Libardo
**Tristancho
Calderón**





FILOSOFIA DE LA EDUCACION

DE HOMERO A PLATÓN

Libardo
Tristancho
Calderón



UNIVERSIDAD
LA SALLE

FILOSOFÍA DE LA EDUCACIÓN

DE HOMERO A PLATÓN

1º Edición

Libardo Trisancho Calderón, 2011

2ª Edición Julio 2013

3ª Edición Noviembre 2016

Editorial: Universidad La Salle Bolivia

Bologna, Av. Jorge Carrasco esq Calle

Las Palmas N° 405

(591) – 2 - 2723598

Depósito Legal: 4-1-2642-10

Impresión: Universidad La Salle Bolivia

La Paz- Bolivia

“Muerte, ¿dónde está tu victoria?”
(Corintios 15, 55)

A la memoria de Mita,
Luis Hemel y Aura Tristancho M.

TABLA DE CONTENIDO

<i>PRESENTACION</i>	7
<i>INTRODUCCIÓN</i>	9
<i>I. LA EDUCACIÓN EN HOMERO</i>	
1. ¿IDEAL EDUCATIVO EN HOMERO?.....	13
2. CITAS EN GRIEGO.....	22
<i>II. LOS SOFISTAS Y LA EDUCACIÓN</i>	
1. EL SOFISTA: ¿MERCADER DE LA EDUCACIÓN?	23
2. EL RELATIVISMO DE PROTÁGORAS.....	28
3. GORGIAS Y LA RETÓRICA.	33
4. CITAS EN GRIEGO.....	39
<i>III. LA EDUCACIÓN EN SÓCRATES⁴¹</i>	
1. ¿CÓMO ACERCARNOS A ALGUIEN QUE NO ESCRIBIÓ NADA?.....	41
2. SÓCRATES: ¿EL GRAN SOFISTA?	42
3. EL FILÓSOFO: UNA BÚSQUEDA SIN TÉRMINO.....	46
4. EL PROBLEMA DE LA IGNORANCIA: LA MUERTE DEL ALMA.	50
5. EL CONOCIMIENTO DE SÍ: LA EDUCACIÓN DEL ALMA.....	54
6. EL MÉTODO SOCRÁTICO: UNA DIALÓGICA INTERSUBJETIVA	57
7. LA MAYEÚTICA: OTRA PERSPECTIVA DEL OFICIO DE AYUDAR A DAR A LUZ. 62	
8. ¿LA ARETÉ PUEDE SER APRENDIDA?	70
9. CITAS EN GRIEGO	74
<i>IV. LA EDUCACIÓN EN PLATÓN</i>	
1. EL ALMA DE PLATÓN NO ES EL ALMA DEL CRISTIANISMO.....	79
2. UNA NUEVA IDEA DE ALMA ES IGUAL A UNA NUEVA IDEA DE MUERTE.....	83
3. EL ALMA ES INMORTAL.	85
4. RECORDAR ES CONOCER, CONOCER ES VER LAS FORMAS.	87
5. DOS MUNDOS: LA VERDAD Y LA SOMBRA.	92
6. DEL ESTADO Y LA EDUCACIÓN	96
7. EL ESTADO PERFECTO ES IGUAL A UNA EDUCACIÓN DEL MISMO NIVEL.....	98
8. EN BÚSQUEDA DE LA RAZA PERFECTA.	106

9. NO HAY RAZA PERFECTA SIN EDUCACIÓN PERFECTA.....	109
10. EL ESTADO PERFECTO ES EL GOBERNADO POR LOS FILÓSOFOS.....	115
11. LA ESCALERA DE EROS: UNA LECTURA ENTRE LÍNEAS DE LA PROPUESTA EDUCATIVA DE PLATÓN EN EL BANQUETE.....	117
12. CITAS EN GRIEGO.....	123
<i>BIBLIOGRAFÍA</i>	127

PRESENTACION

El presente libro titulado “Filosofía de la Educación: de Homero a Platón” escrito con pulcritud y dedicación por el Dr. Libardo Trisancho Calderón, es una guía fácil para adentrarse en la filosofía de la educación en la óptica griega de los siglos octavo a cuarto antes de Cristo; del cual la Universidad de La Salle en Bolivia se siente muy honrada en hacer la primera edición.

La presente obra nos sumerge de lleno, desde sus primeras páginas, en la Paideia griega.

El libro se estrena con la epopeya épica de Homero en la *Ilíada* y la *Odisea*, donde la educación se presenta como el deber ser de los hombres que nacen libres, los ‘áristos’, pertenecientes a la clase social privilegiada, que cifran su ideal de vida en la práctica de la virtud; entendiendo ésta por las hazañas bélicas que están llamados a realizar, para alcanzar por medio de la destreza en el uso de las armas y sagacidad de la palabra, la gloria y el honor del Olimpo. De hecho, pocas veces ha influido un libro tanto como la *Odisea* en la educación de un pueblo.

Acto seguido hace un recuento de los sofistas, también llamados mercaderes de la educación, quienes, en un contexto más de ciudad, se encargan de educar a las personas que deseaban ser alguien en el demos ateniense; no tanto por sus valores o sabiduría sino por su elocuencia en el arte de la oratoria. El hombre educado ya no es tanto el que vive según el ideal de aristocracia, sino la persona que se ha cultivado en el bien decir. Ante ellos surge la enigmática figura de Sócrates, el hijo de la comadrona Fenareta, que no cobra por sus enseñanzas, pero hace reflexionar indicando que la virtud está en salir de la ignorancia a base del saber indagar por las causas últimas de las cosas y los acontecimientos. El ‘sé que no sé’ se hace famoso en Sócrates quien, por medio de la mayéutica, nos invita a buscar el conocimiento en uno mismo por medio de la rectitud del pensar y el obrar. Ese es el crimen que se le acusa al ilustre pensador de Atenas, de hacer que la juventud piense activamente por sí misma y no en base a esquemas pasivos aprendidos y aceptados entre los sofistas. Así todos, tanto maestros como alumnos, están llamados al conocimiento del bien y a obrar en consecuencia. Libardo Trisancho concluye el capítulo tercero, con la reflexión que ser educador desde la visión socrática “es la entrega de la vida misma en pro de los otros”; el educador “es una persona dedicada a enseñar a los demás el oficio constante e irrenunciable de ocuparse de sí mismo”. (pág. 54)

Platón, presenta para todo autor un desafío gigante, pues los escritos de sus diálogos y su estilo dialéctico inconfundiblemente apuntan a la soberanía del alma sobre el cuerpo, del espíritu sobre la materia, de la inmortalidad sobre la materialidad, del jinete sobre el caballo, de la luz del sol sobre la caverna... Según Platón, el estado está en buenas manos si los guardianes filósofos, los áristos, los amantes de la sabiduría se responsabilizan de él, ya que ellos sabrán encontrar el ideal del Bien, de la belleza, en una vida de armonía, en equilibrio, por la práctica de las virtudes éticas de prudencia, justicia, fortaleza y templanza que se encuentran desarrolladas en la República y que dan consistencia a las distintas partes del alma y de las clases sociales en general.

La lectura del libro de Libardo Tristancho permite recrearse en aquello que no estamos acostumbrados a hacerlo de continuo, que consiste en ‘filosofar’, buscar la sabiduría, preguntarnos por el modo de vivir y los ideales perennes de la civilización, de ayer y de hoy; así como la razón y justificación de la vida misma. Posiblemente este haya sido el mayor logro del autor, el volver una vez más sobre la importancia de la educación de la persona en cuanto a su racionalidad y el ejercicio de las virtudes; lo que le permite salir de su inmanencia y remontarse hacia la trascendencia, al dejar de ser esclavos de las sombras, la penumbra y la vida en la caverna, y encontrar la dicha de la felicidad y la libertad.

Hno. Dr. José Antonio Diez de Medina, fsc.
Rector, Universidad La Salle
La Paz, marzo de 2011.

INTRODUCCIÓN

Al momento en el que pensé escribir la introducción de este texto vino a mi memoria un diálogo con una amiga que empezaba a conocer cuando terminaba la carrera de filosofía.

“¿Qué carrera cursas? Filosofía, respondí. No, en serio, ¿qué estudias? Filosofía, volví a responder. Ya, ¿pero luego vas a estudiar algo que valga la pena?, porque no pensarás tener como profesión “ser filósofo”, mientras yo soy doctora”.

Debo ser sincero y decir que el día en que sostuve dicha conversación tuve una serie de emociones mezcladas que al final llevaron a reafirmar que la filosofía no era una carrera, sino una opción de vida. Lo malo es que mi amiga nunca lo entendió. Hoy en día sigo escuchando preguntas del tipo: ¿por qué lees autores clásicos?, ¿para qué estudias griego?, ¿de qué te sirve la filosofía? Se pueden dar mil respuestas y hacer razonamientos al respecto de cada cuestionamiento, pero los que no entienden lo que es la pasión por algo no van a comprender por qué se escoge vivir en las artes, la música, la educación, la literatura, la sociología o la filosofía.

Tomando como punto de partida lo anterior, ¿para qué un libro sobre filosofía de la educación? Ésta pregunta me la formulé una noche, habiendo terminado de dar una clase sobre antropología de la educación en la universidad, cuando pasó por mi mente escribir estas páginas. No tardé mucho en encontrar una respuesta. Los jóvenes que tenía como estudiantes estaban ávidos de conocer sobre la educación desde la filosofía, pero tenían temor de enfrentarse a textos que les costaba trabajo entender, tal vez porque no querían ser locos según la definición de Mafalda: “filósofo es el que da discursos y escribe libros, y loco es el que los escucha o los lee”. Surgió, entonces, el deseo de presentar un texto que fuera sencillo y práctico al momento de tocar los lineamientos filosóficos educativos centrados en la Grecia Clásica. Y eso es lo que pretende este texto, ser un acercamiento a los primeros pensamientos que moldearon diferentes formas de entender la filosofía de la educación; algo básico, hecho para principiantes que desean conocer y adentrarse en este fascinante mundo, sin que por esto se pierda el rigor mínimo de un texto de investigación. Si este objetivo se logra me doy por bien servido.

En primera instancia quería desarrollar solamente la idea de educación en Platón, pero la perspectiva se fue ampliando poco a poco en la medida en que leía e investigaba al respecto.

Me di cuenta que era necesario hablar de Sócrates, porque habían puntos de conexión entre el pensamiento de estos dos filósofos que no podía pasar por alto. Para acercarme de mejor manera a la propuesta platónica, debía tratar las ideas que se creen fueron

desarrolladas por Sócrates. Luego, como cadena causal, llegó a mi cabeza la intención de desarrollar, en líneas generales, el pensamiento de los sofistas y el de Homero, porque éstos dan luces para comprender y aclarar muchos elementos del ideal educativo en Platón.

El libro empieza, en el capítulo I, con un acercamiento a lo que se puede deducir, en la *Iliada* y la *Odisea*, como perfil educativo en Homero. Lo que se pretende desarrollar en este apartado es la idea de para quién va dirigida la educación y cómo ésta es una forma de vida que se debe presentar y defender en lo público.

En el capítulo II me ocupo de los sofistas, presentando la idea del relativismo, la dialéctica y la retórica, en Protágoras y Gorgias, como nuevas formas de comprender la educación y al ser humano.

El capítulo III aborda el “programa educativo” socrático. Se realiza un acercamiento al ideal del filósofo diferenciándolo del presentado por los que se hacían llamar sabios, indicando al primero como el amante constataste del saber y a los segundos como los anquilosados que creían saberlo todo. Luego se pasa a comprender el sentido de la ignorancia y la propuesta del conocimiento de sí que realizaba Sócrates a cuanta persona se encontraba en su camino. Y, para terminar, se desarrolla un análisis del método educativo implementado por el filósofo en cuestión: la mayéutica.

En el capítulo IV se expone la propuesta educativa en Platón. En un primer momento se aclaran algunos aspectos que son importantes para comprender el sentido de la educación Platónica, a saber: el alma, la inmortalidad, la muerte, las ideas. Después, en un segundo momento, se desarrolla la concepción de los dos mundos, la relación de alma y estado, la búsqueda de la raza perfecta y la entrega del poder a los filósofos.

Antes de concluir es bueno hacer una serie de aclaraciones atinentes a la forma en que se desarrolla el texto. Es muy común escuchar que los pies de páginas ya están pasados de moda: porque son una forma en la que el autor orgullosa y arrogantemente se presenta, queriendo vender la idea de que sabe y el que lee no tanto; o porque hace perder el hilo conductor de la lectura, que sería, desde otra mirada, “como tener que bajar las escaleras para abrir la puerta mientras estás haciendo el amor”. Reconozco que para muchos es insufrible ver tantos pies de páginas que quizá ni van a leer, pero mi mala maña de decir de quién son las ideas y no hacerlas pasar como propias, de mostrar de dónde saqué lo que presento e indicar dónde se puede ahondar en un tema, entre otros, es lo que me lleva a seguir siendo un anticuado al respecto.

Por último, se van a encontrar al inicio de algunas citas unos números romanos que van a llevar, al final de cada capítulo, a un fragmento en griego. ¿Por qué citas en griego? Porque ha sido un esfuerzo del autor de este texto ir a la fuente misma y traducir lo que le interesaba para el desarrollo de este escrito. Si alguien quiere cotejar la traducción con otra, o con una propia, tiene los fragmentos para que pueda hacerlo, y,

por otra parte, para los que no saben griego clásico, es una invitación a introducirse en el maravilloso mundo de esta lengua. En este punto debo agradecer al Doctor Mario Frías Infante, quien, con su extenso saber en el idioma griego y a pesar de sus múltiples ocupaciones, me sugirió, indicó y revisó las traducciones realizadas en este escrito.

I. EDUCACIÓN EN HOMERO

1. ¿IDEAL EDUCATIVO EN HOMERO?

Unas de las fuentes con las que contamos hoy en día para entender la cultura, religión y pensamiento del pueblo griego en la antigüedad son los textos atribuidos a Homero: la Iliada y la Odisea. Estas obras nos permiten develar, entre otras cosas, el *modus vivendi*, la religiosidad y los lineamientos educativos que se tenían nueve siglos antes de Cristo.

En estos escritos se puede ver un ideal educativo a seguir, propuesto como el debe de ser de un grupo de hombres que pretendían conformarse con unos estándares sociales y políticos establecidos

i Zeus y demás dioses, concededle, enteramente, también a este niño mío, nacer exactamente como yo, distinguido por los troyanos. Así también, la fuerza y lo bueno, y reinar con poder a Ilion; y un día alguien diga exactamente, volviendo de la guerra habiendo matado al varón enemigo, ese es mucho más bueno que el padre, y alegrara el alma de su madre.¹

Partamos afirmando que en Homero la educación es simplemente clasista porque era reservada para una clase social que sobresalía por encima de la masa que ocupaba espiritual, política y económicamente escalas inferiores. Este grupo selecto era la sociedad aristocrática, los buenos en grado sumo, pero no en un sentido moral como se podría entender desde una visión cristiana (quien vive haciendo el bien), sino en la dirección de ser excelentes, áristos (ἄριστος²), de ser muy “hábil para”. La posición de este grupo superior, al que llamaremos de aquí en más áristos, estaba basada en la vida misma de los dioses, la cual era un isomorfismo del estar y el ser aristocrático: bebían, comían manjares, se reunían a deliberar algunos asuntos de importancia, jugaban, tocaban música, mantenían relaciones sexuales, tenían discusiones y peleas

¹ HOMERO. Iliada VI 475-480.

² La palabra áristos (ἄριστος) es el nominativo singular masculino superlativo de bueno (ἀγαθός), calificativo aplicado a los varones buenos a nivel superior, los excelentes, los mejores. Ahora bien, la palabra varón en griego, anér (ἄνθρωπος), tiene mucha relación con la virilidad o valentía, la andreía (ἄνδρεία), por lo que la valentía es propia del varón, es muestra de su virilidad, pero en este caso está referida al varón áristos.

entre sí y diferenciaban su estatus³ divino de los demás seres que no lo tenían (la visión de clase que imponen los integrantes del grado social más alto).⁴

Los áristos, que conformaban un grupo pequeño en relación a la masa de kakós (κακός⁵), al crear una diferencia social al mismo tiempo originaban una separación en cuanto a los valores que asumían como propios y que, por lo tanto, negaban a los que no pertenecían a su clase.

Por esto, el lineamiento educativo Homérico está dirigido a los áristos, con el carácter de exclusivo, ya que son el grupo de los excelentes, los “superhombres”, los hombres superiores que pueden encarnar el ideal de clase al que se aspira: la sociedad de los excelentes. En este caso, “la educación no es otra cosa que la forma aristocrática, progresivamente espiritualizada, de una nación”.⁶

La educación que se proponía como imagen a seguir en el deber ser de los áristos estaba basada principalmente en la areté (ἀρετή). Ésta era la otra cara de la moneda, lo que daba sentido, sine qua non, a la existencia de este grupo de privilegiados, el correlato del ser aristocrático; por este motivo la areté no se encontraba a disposición de todos, no se tenía acceso a ella por el simple hecho de nacer griego, era algo que se heredaba y debía a la vez cultivarse y cuidarse. La perfección a la que se aspiraba tenía que

³ Zeus intenta salvar de la muerte a su hijo Sarpedón, a quien Patroclo persigue, pero la esposa del inmortal lo detiene diciéndole que no puede intervenir en el destino porque al hacerlo alteraría el orden de las cosas. ¿A qué orden se refería Hera? Al estatus de cada ser por el lugar de nacimiento. Sarpedón era un hijo nacido de las tantas aventuras del gran dios olímpico con mujeres mortales, por lo que no detentaba el rango de divinidad, no tenía la nobleza de la estirpe a la que pertenecían los habitantes de la inmortalidad. Si Zeus salvaba al héroe que clamaba por su vida modificaría al instante lo establecido. Y lo señalado era que un dios tenía el carácter de tal y dicho nivel no podía ser compartido por quien nacía de un mortal. Esta idea es la misma que tenían los aristócratas con respecto a los muchos (kakós). La procedencia en cuanto al nacimiento decidía el rango, la importancia y el poder de una persona.

⁴ Los dioses homéricos eran el espejo de la aristocracia del momento y servían como sustento para mantener el estatus de unos y las desgracias de otros. La visión de los dioses griegos permitía a los áristos mantener su posición sin dejar que ninguno de los kakós pudiera sublevarse o indignarse abiertamente ante la nefasta situación en la que se encontraba, pues el lugar que cada uno tenía lo había determinado la Moira (μοῖρα). Ésta era una potencia que marcaba tanto a los hombres como a los dioses. Nada se escapaba de ella, y aunque era entendida como el lote que le correspondía a cada uno (por ejemplo, el áristos ser de la clase alta y no un demos; Zeus el dios del trueno y no del hades), su cometido principal era marcar el límite de todo individuo, colocando el linde de la existencia que no podía ser sobrepasado. Cada ser tenía un final marcado por el decreto de la Moira y este término era igual tanto para hombres como para dioses. Dice Castoriadis que ni con súplicas se podía postergar el designio de la Moira. Ésta al ser una potencia, y no un dios, imposibilitaba desde todo punto de vista cualquier suplica (como en el caso de Héctor quien al ver venir la muerte pide a los dioses que lo salven, pero ellos no podían hacer nada porque ante la Moira no tenían poder alguno). La Moira era esa potencia que daba al áristos el lugar que tenía y la que marcaba los límites del ser humano, incluyendo aquel del que nadie podía escapar: la muerte. CASTORIADIS, Cornelius. Lo que hace a Grecia. De Homero a Heráclito. México : Fondo de cultura económico. 2006. Pp, 127-136.

⁵ Por kakós (κακός) se conocía al cobarde, malo, al que tenía un puesto inferior en la escala social debido a su origen humilde.

⁶ JAEGER, Werner. Paideia: los ideales de la cultura griega. Tomo I. México : Fondo de cultura económico. 1946. P, 20.

encarnase en varones que pudieran alcanzarla y como lo igual se relacionaba con lo igual, por equivalencia, la areté era de los áristos. Si se hablaba de excelencia humana ésta necesariamente debía ser en exclusiva para los supremos representantes del género, en este caso “los mejores” (οἱ ἄριστοι).

El hombre común y corriente estaba desposeído de la excelencia, por lo tanto los ideales educativos homéricos no lo alcanzaban. Pero, ¿qué era la areté? La podemos entender como la virtud, traducción que quedaría corta frente a la idea que manejaban los griegos en tiempos Homéricos. La areté era el dinamismo propio del hombre que por su destreza, tenacidad y excelencia, descollaba por encima de los demás, mostrando el poder y la perfección propia de los áristos,⁷ reflejada en la fuerza guerrera.⁸ Es decir, los mejores tenían de suyo, en su ser, el poder para sobresalir, imponerse y ser, desde la perspectiva de todos, los héroes.

La educación en tiempos homéricos se basaba en el ideal de superioridad a imitar. La perfección la podía alcanzar aquel que perteneciera a la clase de los áristos, ya que los kakós solo tenían por cometido la sumisión. Los mejores debían sobresalir por su heroísmo y grandeza ante la virtud y el honor que habían heredado por derecho de cuna. La obligación máxima era la de respetar y conservar el honor, a lo largo de toda la vida, para poder mantener el nivel de excelente.

Lo importante para el áristos era ser visto y valorado por todos gracias a las proezas y grandes hazañas que podía realizar, porque el héroe estaba ligado a su categoría.⁹ Éste era la cabeza soberana de una comunidad¹⁰, y un territorio no tenía ningún poder ajeno a él mismo que lo limitara. “El héroe de la sociedad homérica es, sobre todo, una figura

⁷ Areté significa que algo es bueno para algo, y era natural que un griego al oír esta palabra preguntase: ¿la areté de qué o de quién? GUTHRIE, William. Los filósofos griegos. México : Fondo de cultura económico. 1994. P. 15. Por esta razón Platón afirma en el libro primero de la República: “οὐκοῦν καὶ ἀρετὴ δοκεῖ σοὶ εἶναι ἐκάστω ὥπερ καὶ ἔργον τι προστέτακται”. ¿Pues te parece que hay la excelencia para cada cosa en particular y que le ha sido asignada una función?

⁸ Fuerza guerrera que se demostraba en todo momento, tanto en tiempos de guerra como en los de paz. Tengamos en mente cuando Odiseo fue interpelado por Eurialo a mostrar su fuerza de héroe en los juegos, presentándolo más como capitán de traficantes que como un hombre excelente. Este pasaje tiene como final la demostración de fuerza de Odiseo al lanzar el disco más allá de los mejores registros realizados por los más grandes competidores Feacios.

⁹ Desde esta visión se entienden los diversos relatos en los que un áristos, que por naturaleza era guerrero, debía ser el primero en el frente de batalla. La virtud inherente a su estatus lo colocaba como primero entre pares e impares (entre áristos y kakós), lo cual era un signo de valor personal frente a todos los demás. STRUVE, V. Historia de la antigua Grecia. Tomo I. Madrid : Sarpe, 1986. p. 84.

¹⁰ Dentro de la visión homérica no hay leyes impuestas por los dioses, éstas eran decretadas por cada rey en su comunidad. El áristos que tenía a cargo una comunidad era la ley, su parecer era norma frente algún tema. La decisión del gobernante estaba amparada por la divinidad inspiradora de lo que se decretaba; en este sentido los dioses daban las leyes y por eso debían ser cumplidas (pero nunca porque los dioses hubieran entregado una normativa política o moral a la manera de las religiones que manejan la idea de la revelación, en donde la normatividad es dada heterónomamente). Ahora bien, a partir del estudio de Pedro Rivas se puede afirmar que en Homero no existían leyes escritas lo cual no llevaba a que no tuvieran normas que guiaran el vivir de una comunidad, porque sí las tenían, pero éstas partían de las costumbres y de los usos establecidos por los áristos en su calidad de excelentes. RIVAS, Pedro. Justicia, comunidad, obediencia. Navarra : Eunsa, 1996. Pp, 37-43.

ligada a su estatus, el de una aristocracia regia y militar, su ejemplaridad no vale evidentemente para todos. Su emulación estará permitida a aquellos que posean un estatus similar”.¹¹ En este sentido se puede entender con facilidad el momento en el que Odiseo¹² al escapar del ciclope Polifemo, habiéndolo cegado, le grita de forma aclaratoria que su nombre era Odiseo y no “nadie” (Οὐτις), como le había hecho creer. Digo que se comprende con mayor claridad porque cualquiera podría suponer que si el rey de Ítaca se marchaba en silencio, Polifemo acusaría a “nadie” como aquel que lo cegó y Poseidón no hubiera podido desatar su ira contra “nadie”. Esto no sucede así porque el sentido de áristos reclamaba mostrar a todos la victoria sobre un ser que lo sobrepasaba en tamaño y fuerza, no en inteligencia. Odiseo es el ejemplo del varón excelente que en su areté exige para sí el triunfo heroico que van a valorar y respetar por generaciones y generaciones.

Para mantener su estatus el áristos tenía que cultivar la areté. Ésta en la sociedad homérica se circunscribía, en un principio, a la capacidad guerrera, a la bravura y la fortaleza militar.

Desde tal perspectiva para los hombres que ostentaban el más alto grado social regían una serie de normas que hacían al ser del nivel que ocupaban, perfilando, a la vez, el ideal educativo que se perseguía en la visión homérica.

El deber era una de las normas que el áristos tenía grabado dentro de sí. Un excelente no se podía entender fuera del deber atingente a su categoría, no había escape, bajo ningún punto de vista, a esta exigencia normativa que no era algo impositivamente exterior, sino “genéticamente” íntima; por esta razón se prefería la muerte a no hacer lo que era propio de la dignidad que se ostentaba. Cuando un héroe iba a la lucha lo hacía impulsado por todo lo que implicaba la posición que tenía: hacer algo que le competía única y exclusivamente en su rango de héroe. Es así como la victoria no era simplemente el sometimiento del adversario, sino, por encima, el cumplimiento de la obligación, el cultivo de la areté.

Siguiendo a Jaeger, aunque la areté en principio era directamente proporcional a la capacidad guerrera del héroe, no tuvo ningún problema en ir aceptando la nobleza del espíritu, por lo que la relación entre estas dos pasó a ser el ideal educativo, la imagen de hombre a seguir en la conformación de la sociedad de los excelentes.

¹¹ VEGETTI, Mario. La ética de los antiguos. España : Editorial síntesis, 2005. P, 42.

¹² En una de las clases de griego a las que asistí, por algún motivo que no recuerdo, llegamos al relato de la Odisea y el profesor Mario Frías afirmó que los romanos habían cambiado el nombre del Odiseo por el de Ulises, desvirtuando de cierta manera el sentir mismo del texto y su personaje principal. La pregunta que surgió al instante fue la de, ¿por qué sucedía esto si era simplemente el cambio de un nombre? Odiseo (Ὀδυσσεύς), es un nombre que proviene del verbo irritarse, enojarse (ὀδύσσομαι), lo cual da total sentido a la epopeya, porque es el héroe protagonista quien irrita al dios Poseidón al haber cegado a uno de sus hijos.

Ya se dijo lo que era la capacidad guerrera, pero ¿qué se entendía por nobleza de espíritu? En forma clara y directa era el dominio de la palabra. La areté del áristos se conformará tanto por la fuerza guerrera como por el poder de la palabra. Esta última daba un lugar importante al áristos entre sus pares.

Un hombre que ostentaba la dignidad de ser “el mejor” no debía destacar solo en el campo de batalla, también era de suyo hacerlo de igual forma frente a sus semejantes y para lograrlo tenía la palabra como medio de persuasión. Al presentarse como fuerte en el discurso, y no solo por la espada, un áristos podía dirigir las acciones a partir de la capacidad que tenía de convencer a sus pares. El poder de la palabra era importante para hacerse escuchar, respetar y guiar a un pueblo conforme a la idea de un héroe. Ésta, al igual que la guerra, permitía el reconocimiento del estatus al que se pertenecía. Alguien que se imponía era bien visto y respetado por todos.

De lo anterior se desprende otra norma que el áristos debía ostentar bajo cualquier circunstancia, tanto en su bravura militar como en la fuerza de su palabra: el honor. Lo que daba carta abierta a la aprobación frente a los semejantes, lo que hacía a un hombre distinguido y respetado, un *primus inter pares*, era el honor. Debido al sitio tan importante que ocupaba, cualquier ofensa debía ser inmediatamente saldada, caso contrario se corría el riesgo de perder la aprobación y el estatus. Este tipo de aristocracia guerrera no podía entender a un hombre sin honor con el título de héroe. El irrespeto al honor era directamente proporcional a desprestigiar la areté que hacía al ser de la dignidad, por lo que el deber (del que antes se habló) obligaba, al ofen-

dido, a exigir la reparación de la falta de la que había sido víctima.

El conocido impase entre Aquiles y Agamenón es una muestra de ofensa al honor del guerrero y la debida reparación exigida de forma pública. Agamenón comete un grave error, impulsado por el deseo de sobresalir, al quitarle parte del botín¹³ que en derecho le correspondía a Aquiles por la victoria obtenida, agravio directo a la areté del héroe de los pies ligeros (πόδας ὠκὺς, calificativo con el que se conoce a Aquiles en la Iliada). Esta fue la razón por la que el molesto guerrero, al exigir la reparación del daño, retira

¹³ Al exigir Crises la devolución de su hija Criseida y al ver el castigo que Apolo daba por no obedecer a la petición del sacerdote, Agamenón se sintió en la obligación de liberar a la mujer cautiva, pero en su furia decidió tomar a Briseida, parte del botín de guerra que le pertenecía a Aquiles, lo que originó el malestar con el que se inicia la narración de la Iliada. Agamenón en su ser de áristos no quiere ver mancillado su honor por lo que traza una estrategia en la que planea repararlo, atacando el honor de otro de sus iguales, por eso afirma: ἐγὼ δὲ κ' ἄγῶ Βρισηΐδα καλλιπάρηιον αὐτὸς ἰὼν κλισίην δὲ τὸ σὸν γέρας ὄφρ' ἐὺ εἰδητὶς ὄσσον φέρτερός εἰμι σέθεν, στυγέηι δὲ καὶ ἄλλος ἴσον ἐμοὶ φάσθαι καὶ ὁμοιωθήμεναι ἄντην. Y yo conduciría a Briseida, tu recompensa, la de hermosas mejillas, marchando yo mismo a la tienda tuya para que veas bien cuán grande y más fuerte soy que tú, y otro tema también decir que es igual a mí y ser comparado -conmigo- públicamente. HOMERO. Iliada II 185.

a su ejército del campo de batalla, colocando en peligro el esfuerzo de tanto tiempo y disolviendo el ágora.¹⁴

Como la ofensa fue pública el reparo exigía ser de la misma manera, viéndose Agamenón sin más salida que la de entregar presentes tres veces mayores para subsanar el daño ocasionado.

El honor era la expresión más alta del “yo”¹⁵ guerrero. Todos los áristos lo deseaban y buscaban por encima de cualquier cosa, no permitiendo caer en la vergüenza de ser deshonrados. La falta de honor era la pérdida del ser mismo aristocrático y la caída del estatus privilegiado al que pertenecían. El “yo” era la distinción que se buscaba como reconocimiento entre semejantes, encausado por el único camino que conocían los excelentes: el honor. El “yo” regido por el honor, en su deber, llevaba a sacrificarse por el amigo, la familia y la patria, entrega que se realizaba no por un acto de amor desinteresado en el que se luchaba por el beneficio del otro (como se podría pensar si se toma como referencia la parábola del buen samaritano, quien hace el bien sin el deseo de ser alabado por su acto), sino por la pura y exclusiva valoración de ese “yo” frente a una sociedad que le recriminaría si no lo hiciera conforme a la exigencia de la areté.

ii Hector, el de tremolante casco, otra vez dirigió la palabra: Oh mujer, verdaderamente, todo esto me preocupa. Terriblemente siento vergüenza hacia los Troyanos y Troyanas de largos peplos, si desde lejos como cobarde huyo de la guerra y no manda a mi ánimo, puesto que aprendí a perseverar valiente siempre y combatir junto a los Troyanos de primera fila, manteniendo el gran honor de mi padre y también el mío propio.¹⁶

El héroe que deseaba la absoluta aprobación y veneración en lo público buscaba por medio del continuo reconocimiento la superación de los deseos que los demás áristos tenían; por eso el “yo” de los guerreros homéricos no era compatible con el “que no sepa tu mano derecha lo que hace la izquierda”, sino que además de la izquierda que lo

¹⁴ El agorá (ἀγορά) puede significar la plaza pública o la asamblea del pueblo que se reunía para deliberar algún asunto específico. El ágora era de mucha importancia para los griegos porque, entre otras cosas, mostraba el grado de civilización de un pueblo, el cual podía discutir un tema apelando a la fuerza del argumento. Tengamos en cuenta dos elementos para fijarnos en la importancia de la deliberación pública: primero, los dioses aunque con jerarquía y poderes también se reunían en ágora para hablar sobre algunos asuntos, y, segundo, los ciclopes eran vistos como bestias porque no tenían el ágora, ya que cada quien, en su caverna, resolvía los problemas como quería.

¹⁵ Este “yo” no se debe entender desde un ser autonómico o como la aprehensión en alto grado del sí mismo, se debe apreciar como la configuración de elementos externos que desde una imagen de lo que debía ser el áristos perfilaba su idea. El “yo” no tiene que ser visto fuera del honor, del deber o la cortesía, características de la areté propia del héroe homérico. Este “yo” se sostenía en la esfera pública, único lugar en donde tenía importancia, debido a que no se valoraba por un acto de conciencia en el que el hombre se veía a sí mismo en su privacidad, sino que era apreciado por los otros, por los pares, en el reconocimiento de quienes detentaban el mismo rango.

¹⁶ HOMERO. Iliada VI 440-445.

sepa todo el mundo. La humildad en sentido cristiano no era una virtud para el griego homérico. “Acérquese el que haya de llevarse la copa de doble asa, pues no creo que ningún aqueo consiga la mula, si ha de vencerme en el pugilato. Me glorío de mantenerlo mejor que nadie...lo que voy a decir se cumplirá. Al campeón que se me oponga le rasgaré la piel y le aplastaré los huesos; los que de él hayan de cuidar quédense aquí reunidos, para llevárselo cuando sucumba a mis manos”.¹⁷

La vida no tenía ningún sentido si no se enmarcaba en la máxima valoración del “yo”, en el honor que debía tener un aristócrata, llegando a ser una mejor opción la muerte a deambular en el deshonor, en la vergüenza. El áristos amaba estar en este mundo, pero tenían claro que su existencia debía estar guiada bajo el valor supremo de la areté, y, aunque no quería morir,¹⁸ anteponía el honor a la vida misma, prefiriendo dejar de respirar para siempre a ser señalado como un varón que no cumplió con su deber o no dejó ningún acto heroico para narrar. Una muerte que permitiera marcar el nombre del héroe con gloria entre los mortales lo llevaba más allá de la simple mortalidad, lo transformaba en un inmortal, extendiendo su excelencia al futuro, a las generaciones que lo verían como un modelo a imitar por sus actos llenos de honor y gloria;¹⁹ por esta razón los guerreros sabían que difícilmente tendrían longevidad (como el caso de Aquiles). “He aprendido a ser valiente en todo momento, dice Hector en diálogo con su mujer Andrómaca, para vencer la siniestra premonición de la muerte. El héroe no dice que el también teme la muerte, pero que la asume para defender a su familia. El honor de su rango lo obliga a temer más que la muerte el que sus conciudadanos puedan tenerlo por cobarde”.²⁰

Resumiendo lo dicho hasta aquí se puede afirmar que el buen guerrero no solo debía aprender el arte de la guerra, sino que debía tener la capacidad de ser escuchado en el ágora y hacer que su palabra se respetara. El héroe que dejaba pisotear su honor lo tenía perdido todo, porque la ética del guerrero debía estar unida a la ética del honor.²¹

Para entender la areté homérica de forma más gráfica, y de esta manera también ver el sentido del deber y del honor dentro de la educación, se tiene el famoso caso de Tersites

¹⁷ HOMERO Iliada XXII 670-675. Trad. Luis Segala. España : Brugueras, 1967.

¹⁸ ὃ πέπον, εἰ μὲν γὰρ πόλεμον περὶ τόνδε φηγόντε αἰεὶ δὴ μέλλομεν ἀγήρω τ' ἀθανάτω... oh amigo mío, en efecto, ojalá huyendo de esta guerra aplazáremos siempre la vejez o la muerte...HOMERO. Iliada XII 325.

¹⁹ μὴ μὰν ἄσπουδί γε καὶ ἀκλειῶς ἀπολοίμην, ἀλλὰ μέγα ῥέξας τι καὶ ἐσομένοισι πυθέσθαι. “ciertamente, que me muriera, al menos no sin lucha y sin gloria, sino haciendo algo grande y oyendo decir...” La muerte en un acto glorioso permitía al héroe coronar todo por lo que había vivido: el cumplimiento del deber y el honor. En alguna medida aún seguimos, hoy en día, con la idea de glorificar a aquel que por haber sido consecuente con algún ideal muere con honor (casi siempre asesinado).

²⁰ HERBIG, Jost. La evolución del conocimiento: del pensamiento mítico al pensamiento racional. Herder : Barcelona, 1996. P, 81.

²¹ El aristócrata debía bajo todo punto de vista hacer respetar su tímé (τιμή-honor), el reconocimiento de su estatus, sus riquezas y proezas guerreras. Cuando alguien era humillado por otro del mismo nivel, debía rápidamente, el humillado, reparar la falta para mantener intacta su tímé frente a los ojos de sus iguales y súbditos.

descrito por Homero en la *Iliada*. Tersites es un hombre común y corriente, un no áristos, personaje que es descrito por Homero como el más feo que llegó a Troya, bizco, cojo, encorvado, de cabeza puntiaguda y sin gracia alguna (rasgos que debían caracterizar a las personas que no pertenecían al selecto grupo de los mejores, ya que a éstos se les denomina con adjetivos sublimes y hermosos: el más bello de los hombres, el más esclarecido de todos los ciudadanos, divinal hombre). Este hombre tomó la palabra en el ágora para recriminar a Agamenón por el sentido de la batalla, pues si las arcas del rey ya estaban llenas no encontraba razón alguna para emprender una guerra. Tersites al ocupar el puesto de un áristos, tomando la palabra que no le era concedida, estaba usurpando la virtud del héroe y ofendiendo la areté propia de quien tenía tan alta dignidad, que era la defensa con la espada y la palabra. El deber llevó inmediatamente a Odiseo, quien agarraba en su mano el cetro, a exigir el respeto al honor; no podía pasar por alto el reproche surgido de uno que no compartía su misma posición social (alguien a quien se le era negado, por su nacimiento y condición, el poder de la palabra). Por este motivo el atrevido Tersites recibe un golpe; Odiseo le pega con el cetro²² como ejemplo ante los demás de quién tenía el poder (de la fuerza y la palabra²³). A partir de lo sucedido “Tersites, no puede, no se atreve a replicar, llora de dolor mientras la multitud se ríe cobardemente del espectáculo que da este pobre hombre”.²⁴

El ideal educativo en Homero, que estaba basado en la areté, traía consigo la imagen del áristos, hombre fuerte en la guerra y la palabra, quien aferrado al deber y al honor se presentaba como excelente por las formas y maneras distinguidas en las que trataba a sus semejantes y a los kakós.

Dentro del “modelo” de educación homérico el áristos se diferenciaba también de la masa ingente e ignorante por la calidad del trato fino y elegante con el que se manejaba, reafirmación del estatus social al que pertenecía y presentación del más alto nivel de cultura y buenas costumbres hacia los que se pretendía llegar. Los modales y el respeto por las costumbres representaban la superioridad y dignidad del áristos frente a los demás. Éste no es un cualquiera, es alguien que ha interiorizado la areté propia y la muestra como carta de presentación de la excelencia de su humanidad frente a pares y no pares.

²² El cetro era además de un símbolo de autoridad, “una varita mágica que hacía al orador físicamente inviolable”, además de ser lo que ordenaba el procedimiento oratorio, por lo que era dado a cada orador en turno en una asamblea. En el caso de Tersites por no tener derecho al cetro, al poder de la palabra, no le fue dado en la mano, sino en la espalda con un golpe. FINLEY. *El mundo de Odiseo*. México : Fondo de cultura económico, 1961. Pp, 89- 125.

²³ La odisea, en el canto IX, nos muestra cómo el protagonista de este poema estuvo a punto de dar muerte a su deudo Euriloco cuando contradujo las indicaciones del Héroe e incitó a los demás a desobedecer lo que se les mandaba con respecto a la entrada al palacio de Circe. Atrevimiento que no llegó a mayores porque el hijo de Laertes fue calmado por sus compañeros de desventuras, quienes rechazaron las palabras de Euriloco y se sometieron al parecer y la fuerza de la palabra de Odiseo.

²⁴ Op. Cit., *Castroriadis*. P, 127.

El áristos es la persona que actúa de acuerdo a su posición social y, por lo tanto, quien nunca puede deslindar su forma de vivir con la manera de comportarse. Jaeger nos presenta este ideal llevado al extremo en el caso del odio entre Telémaco y los pretendientes de Penélope (su madre), pues aunque existía el deseo de muerte desde ambas partes, jamás se muestra en el escrito a los pretendientes fuera de sus estatus; es decir, el trato no fue vulgar y rastrero entre el hijo de Odiseo y los pretendientes de su madre, sino que a pesar de lo que estaba sucediendo se dirigían la palabra con adjetivos calificativos propios del ser aristocrático: “ilustres pretendientes” -μνηστῆρες ἀγαυοί- (podría esperarse un mal trato o un tratamiento grosero y degradante por parte de Telémaco, quien ve que los pretendientes abusan de los bienes que dejó su padre, comiendo, bebiendo,²⁵ y queriéndose apoderar del trono de Ítaca por medio de la unión en matrimonio con la esposa “viuda” del rey). Esta cortesía dentro de las costumbres propias de personas del más alto estatus presenta el nivel de educación propia de una clase privilegiada, un indicativo de quién vive en la excelencia y quién no.

La conducta digna de los tenidos por excelentes se daba principalmente, por un lado, por la influencia de un ayo, alguien cercano a la familia quien velaba porque el joven de cuna noble se apropiara del ideal de ser humano que perfilaba la areté propia de esa clase social, reflejo de la sociedad a la que pertenecía. En la odisea se ve claramente la imagen del ayo en el momento en el que la diosa Atenea toma la figura de Mentor, rey de los Tafios, viejo amigo del gran Odiseo, y con varias palabras de amonestación y de incitación guía a Telémaco a emprender el camino del deber que corre por su sangre. Mentor muestra al joven la dirección que debe seguir, invitándolo a dejar de ser niño y hacer honor a su linaje, por medio de la expulsión de los pretendientes y la búsqueda de noticias de su padre. Esto mismo se puede observar, también, en la Ilíada, cuando el anciano Fénix recuerda a Aquiles que la gloria adquirida se debe en gran parte a la influencia educativa que ejerció, por encargo de su padre, sobre él, convirtiéndolo en un gran orador y un realizador de hazañas. Esta realidad se la presenta Fénix a Aquiles cuando afirma:

iii El viejo auriga Peleo a tí me enviaba el día cuando te manda desde Pthia a Agamenón, niño, sin conocer todavía- lo que es- la semejante guerra ni de hablar en la asamblea, a donde van los varones ilustres. Por eso me envió para enseñar todo esto: ser orador de discursos y hacedor de obras.²⁶

El comportamiento se enseñaba por medio de la fuerza del ejemplo de los grandes héroes merecedores de imitación. Los hombres que habían sobresalido por su fuerza e

²⁵ Comer y beber en abundancia, a diario, no tenía ningún problema, eso era lo que hacían los aristócratas. El conflicto estaba en que comían y bebían siempre de lo que no era de ellos, de la herencia de Telémaco. La costumbre era que cada aristócrata invitaba a banquetes, todos daban de lo suyo, pero en este caso no sucedía conforme a lo acostumbrado porque los pretendientes habían tomado posesión de los bienes de Odiseo. Op. Cit. FINLEY. P, 57.

²⁶ HOMERO. Iliada IX 440.

interiorización del ideal aristocrático eran modelos que presentaban en su grado más sublime el deber, el honor y la cortesía, y por lo tanto referentes a seguir. La educación del joven aristócrata estaba guiada por dos caminos: el de los consejos de una persona mayor, quien podía transmitirle el ideal de areté propio de su clase, y los ejemplos de los ilustres personajes que por sus grandes obras eran dignos de imitación.²⁷

2. CITAS EN GRIEGO.

- I. Ζεῦ ἄλλοι τε θεοὶ δότε δὴ καὶ τόνδε γενέσθαι παῖδ' ἐμὸν ὡς καὶ ἐγὼ περ ἄριπρεπέα Τρώεσσι, ὧδε βίην τ' ἀγαθόν, καὶ Ἴλιου ἴφι ἀνάσσειν· καί ποτέ τις εἴποι πατρός γ' ὄδε πολλὸν ἀμείνων ἐκ πολέμου ἀνιόντα· φέροι δ' ἔναρα βροτόεντα κτείνας δῆϊον ἄνδρα, χαρεῖη δὲ φρένα μήτηρ.

Π τὴν δ' αὐτε προσέειπε μέγας κορυθαίολος Ἴεκτωρ· ἦ καὶ ἐμοὶ τάδε πάντα μέλει γύναι· ἀλλὰ μάλ' αἰνῶς αἰδέομαι Τρῶας καὶ Τρωιάδας ἔλκεσιπέπλους, αἶ κε κακὸς ὧς νόσφιν ἀλυσκάζω πολέμοιο· οὐδέ με θυμὸς ἄνωγεν, ἐπεὶ μάθον ἔμμεναι ἐσθλὸς αἰεὶ καὶ πρότισι μετὰ Τρώεσσι μάχεσθαι ἀρνύμενος πατρός τε μέγα κλέος ἠδ' ἐμὸν αὐτοῦ.

III σοὶ δέ μ' ἔπεμπε γέρον ἱππηλάτα Πηλεὺς ἡματι τῷ ὅτε σ' ἐκ Φθίης Ἀγαμέμνονι πέμπε νήπιον οὗ πω εἰδόθ' ὁμοίου πολέμοιο οὐδ' ἀγορέων, ἵνα τ' ἄνδρες ἄριπρεπέες ελέθουσι. τοῦνεκά με προέηκε διδασκέμεναι τάδε πάντα, μύθων τε ῥητῆρ' ἔμμεναι πρηκτῆρά τε ἔργων

²⁷ Dentro del cristianismo se habla mucho de la imitación de Cristo; es decir, de asumir su ética, sus principios, su ideal de vida, su proyecto de reino. De igual manera las comunidades religiosas católicas pretenden que sus integrantes vivan a imitación de sus fundadores, bajo las directrices que éstos propusieron como ideal de vida (tomemos como referencia a los Agustinos quienes tienen como modelo a seguir al gran maestro de occidente, San Agustín de Hipona). Esta idea de imitación llevémosla al ideal homérico y se entenderá el porqué la educación del áristos estaba guiada bajo la emulación de los grandes héroes.

II. LOS SOFISTAS Y LA EDUCACIÓN

1. EL SOFISTA: ¿MERCADER DE LA EDUCACIÓN?

Después del siglo VI a.c., Atenas se ve envuelta en una profunda transformación social debido a la paulatina expansión de la democracia (δημος- κράτος²⁸), lo que reflejaba la creciente fuerza que tomaba el demos (δημος) en relación a la lenta caída de los valores aristocráticos. El despliegue de la democracia abocó, como consecuencia, a que la educación tradicional no fuera suficiente para cubrir las expectativas de los hombres que deseaban destacarse en la vida pública, ya fuera en el ejercicio del poder o en los negocios. El ciudadano libre podía bajo este nuevo sistema de gobierno tener acceso a un cargo dentro de la polis (πόλις²⁹), y para hacerlo era absolutamente imprescindible poseer una cultura que lo condujera de la mejor manera por el sendero del quehacer político. Se necesitaba de una instrucción superior que cumpliera con los requisitos que la vida en democracia exigía, creciendo la idea de que la areté no venía por derecho de cuna como se pensaba en tiempos de Homero, sino que era algo a lo que se podía llegar indistintamente de la clase social en la que se hubiera nacido. Esta areté era la que decían enseñar los sofistas: la areté política.

El ideal de educación, de areté dirigida a lo político, tenía su punto de partida en las necesidades del estado. (Las exigencias de la Grecia del siglo V a.c., estaban en el orden de lo democrático, principalmente en Atenas). El saber pasaba a ser la fuerza eficaz que se precisaba para formar a las nuevas generaciones en aquel proyecto impulsado por el demos, y para lograrlo el modelo de areté guerrero y agonístico ya no servía en la consecución de dicha empresa (sin que éste fuera borrado del todo).

Ante el decaimiento del prototipo aristocrático Homérico, el paulatino asentamiento en el poder del demos, la propagación de la idea de que la areté podía ser enseñada, el cansancio de los jóvenes ante las costumbres ya desgastadas, el agotamiento de la filosofía de los físicos y la imperiosa necesidad de un tipo de educación que respondiera a las exigencias de los vientos de cambio que soplaban en las almas de las nuevas generaciones, aparece la figura de los sofistas, hombres que van a cambiar el panorama de la educación en Atenas, transformando la areté guerrera de los tiempos

²⁸ Krátos (κράτος) se puede entender como fuerza, poder, dominio, soberanía y demos (δημος) como el pueblo. La democracia es el poder o soberanía del pueblo.

²⁹ Polis (πόλις): ciudad, estado, patria. Tengamos presente que la época a la que hace referencia la polis es de ciudades estados independientes. “La palabra “ciudad”, polis, tiene ya en Homero tres sentidos diferentes. Designa a veces la aglomeración urbana, a veces la unidad política que constituye un Estado, a veces el conjunto de los ciudadanos considerados como un cuerpo; tres sentidos que serán traducidos respectivamente por las palabras latinas urbs, civitas y cives”. CHAMOUX, Francois. La civilización griega. España : óptima, 2000. P, 205.

Homéricos en areté política. “En la ciudad-estado griega, y en Atenas más que en las restantes, era imposible abrirse camino como hombre público si no se sabía hablar con elocuencia. Los sofistas hacían profesión de enseñar el arte de la palabra, de instruir y educar en la virtud política por excelencia, en la “virtud” de la nueva aristocracia del talento y la habilidad”.³⁰

El hombre griego con aspiraciones políticas debía ser una persona cultivada, lo cual hizo que desde la aparición de los sofistas la educación pasara a ser la “tarea que el ser humano tenía para consigo mismo”. La areté ya podía ser alcanzada por medio de la formación y la instrucción, transformando la educación en algo permanente que buscaba la apropiación del ideal que se quería lograr, sin necesidad de pertenecer a una selecta clase social.

“La palabra *sophistés* (sofista), derivada del adjetivo *sophós* (sabio) y directamente del verbo *sophizomai* (idear, inventar), designa originalmente, más o menos a toda persona que ha llegado a destacarse en algún ramo de actividad. Tan así es que se da este nombre a grandes poetas, a filósofos eminentes, a músicos de renombre y a aquellos hombres públicos y particulares que, debido a sus profundas sentencias, se han hecho famosos bajo el título de los siete sabios”.³¹ A partir de lo anterior se puede afirmar que el calificativo *sofista* (*σοφιστής*), *sabio* (*σοφός*), no era exclusivo de este grupo de pensadores surgidos en el siglo Va.c., sino que era un rótulo que se daba desde la antigüedad a hombres célebres.

Los sofistas no fueron un grupo constituido como una escuela única y compacta, por el contrario, eran individuos que actuaban por separado y que hacían de su profesión de maestros su sustento de vida. Estos hombres se autoproclamaban como portadores de los métodos, técnicas y conocimientos propicios para el ejercicio de la política tan apreciada en la Grecia democrática. Son los sofistas los que al ofrecer una educación superior e indispensable para el futuro de las jóvenes generaciones hacen de la enseñanza una profesión, un trabajo lucrativo (ya que los honorarios³² que cobraban por sus enseñanzas eran muy altos y, a pesar de ser así, sus servicios eran muy requeridos por los frutos sociales que rendían).³³

³⁰ COPLESTON, Frederick. Historia de la filosofía: Grecia y Roma. Tomo I. España : Ariel, 2004. P, 97.

³¹ GOMPERZ, Theodor. Pensadores griegos: de los comienzos a la época de las luces. Barcelona : Herder, 200. P. 445

³² Los que podían pagar los servicios de los sofistas eran las personas con dinero, lo que hacía de este tipo de educación algo exclusivo sólo para una élite.

³³ Los sofistas reunían en rededor a sus estudiantes a los que llevaban de ciudad en ciudad para mostrar la calidad de su enseñanza, con lo que conseguían reclutar más jóvenes interesados en esta educación. Para evitarse problemas con la liquidación de sus honorarios los sofistas exigían la cancelación de todos sus servicios en una única paga que se debía hacer al principio del proceso formativo.

Los sofistas nunca ocultaron ser educadores sabios, como decía Protágoras: ^{iv} “Yo ciertamente he llegado a ser lo opuesto de estos, y reconozco ser sofista y educar a los hombres”.³⁴ Ni disimularon su deseo de vivir de muy buena manera de la labor que realizaban, por lo que afirmaban abiertamente que el dinero estaba bien como contraparte de lo que ellos daban: la enseñanza de la areté misma.

En el Hippias mayor encontramos un ejemplo claro de la altísima valoración que tenían los sofistas del dinero. Llegados a un momento del diálogo Sócrates muestra a Hippias que había una diferencia enorme entre ellos y los antiguos sofistas. Éstos nunca juzgaron conveniente cobrar dinero como remuneración, ni hacer exhibiciones de su sabiduría ante cualquier clase de hombres; no alardeaban de lo que sabían, ni cobraban por enseñar. A lo que el sofista en cuestión, sin ningún reparo, contesta que tomar dinero a cambio de educar está bien y no ve nada malo en eso, por el contrario le provee de una muy buena vida, le da estabilidad y prestigio.

v En efecto, oh Sócrates, no has visto las cosas buenas de esto. Si vieras cuánta plata he producido yo, te asombrarías. Omitiré también otras, pero una vez habiendo llegado a Sicilia, allí mismo estaba, siendo estimado, el viejo Protágoras, siendo yo mucho más joven, y estando poco tiempo allí, me hice más de ciento cincuenta minas...³⁵

Hippias está equiparando el ser sabio con tener dinero, aspecto que al parecer desconoce Sócrates, de lo que se desprende que los otros sofistas no eran del todo sabios porque nunca sacaron provecho de lo que sabían, en cambio él -Hippias- sí era totalmente sabio porque podía vivir de su saber sin perder su conocimiento. Con base en esta relación dinero-educación se abre el cuestionamiento de si los sofistas pueden ser calificados como mercaderes de la educación. A los ojos de Sócrates y Platón irremediamente sí (aunque no por el solo hecho de cobrar), pero quizá a los ojos de una sociedad capitalista, como la nuestra, que todo lo vuelve mercado, incluida la misma educación, una actitud como la planteada por el sofista no tendría mayor reproche. Desgraciadamente hoy en día se ha caído en la idea de que si tengo que ganar plata soy capaz de enseñar lo que sea (total leyendo un par de libros basta), con la diferencia de que esos autoproclamados sofistas eran personas cultas, pero los que hoy en día venden su alma al diablo por dictar cualquier cátedra, ¿se encontrarán en la misma situación de aquéllos?

Esta relación entre educación y dinero que instauraron de manera profesional los sofistas les trajo la mala reputación que hasta hoy en día han abonado, principalmente por dos razones: la primera porque los griegos, al nunca abandonar del todo el ideal aristocrático homérico, no dejaron de aborrecer las labores en las que se tenía que

³⁴ PLATÓN. Protágoras 317 b.

³⁵ PLATÓN. Hippias mayor 282 e.

ocupar la vida para ganarse el sustento y la manutención de la misma; y, la segunda, porque muchas personas los veían como estafadores, embaucadores que robaban a los jóvenes y corrompían a la misma polis. Los sofistas al asegurar que podían enseñar de todo, porque eran sabios (sofistas), abrían lugar a la sospecha desde la aplicación del más lato sentido común. La lógica mandaba que alguien no podía saber de todo, ya que o era un dios o era un mentiroso, como lo afirmó Sócrates en “el sofista”: VI “¿y qué? El que dice que sabe todo y enseñaría esto a otro de poco y en poco tiempo, ¿acaso no se debe pensar que es un juego?” En este mismo diálogo Sócrates define a los sofistas como cazadores, por salario, de jóvenes adinerados, mercaderes de los conocimientos del alma.

No fue gratuito el ataque feroz que el Sócrates platónico y Platón emprendieron en contra de este grupo de pensadores, gracias a que veían en ellos la corrupción del saber mismo y la degeneración del alma, el lugar que se alimenta de toda enseñanza (esta idea será desarrollada cuando se toque el pensamiento de Platón).

En este sentido es de tener en cuenta la interpelación que Sócrates hace a Hipócrates, quien emocionado por la llegada de Protágoras a Atenas deseaba unirse a él como su discípulo, sin analizar o juzgar qué tipo de persona era un sofista y cuál era su verdadera labor:

VII -Entonces, oh Hipócrates, ¿quién es el sofista? ¿Es un traficante o comerciante de mercancías, por medio de las que el alma se alimenta? En efecto, para mí, parece que es algo así.

-Pero, oh Sócrates, ¿de qué se alimenta el alma?

-Sin duda de conocimientos, dije yo. Oh compañero, y por lo menos que no nos engañe el sofista que vende alabanzas, como el traficante y el tendero con respecto al alimento del cuerpo.³⁶

¿Por qué Sócrates pide a su amigo que se cuide de caer en manos de los sofistas a los que en este diálogo del Protágoras relaciona con el traficante o el tendero?³⁷ La respuesta está en la idea que tiene Sócrates del alma y de lo que se le brinda a ésta como alimento. El alma es la persona misma, por lo tanto lo que se le dé a “comer” es lo que le va a ayudar en el futuro a estar en el vicio o en la virtud. En consecuencia, la educación moldea a la persona para bien o para mal.

Los sofistas afirmaban poder educar a los jóvenes porque lo sabían todo y no tenían ningún problema en enseñar a defenderse en cualquier circunstancia y bajo el parámetro

³⁶ PLATÓN. Protágoras 314 c, d.

³⁷ Lo que diferencia al traficante y al tendero es que el primero vende al por mayor toda la mercancía y el segundo al por menor. Lo que los une es que tanto al uno como al otro no les importa la mercancía que venden, lo que les interesa es vender; un día pueden vender una cosa y al otro día otra muy distinta.

que se necesitara. Tal postura levantó la sospecha de que lo impartido como conocimiento, por parte de estos personajes, no era la verdad misma, sino algo que se presentaba como verosímil porque servía para convencer, pero no por esto lo “sí mismo”, lo verdadero. A decir del Sócrates de los diálogos platónicos, los sofistas eran solo instructores de la imitación, no de la verdad. En el diálogo *Hippias Mayor*, el maestro de Platón devela a los sofistas como personas diestras en el arte de dar discursos, sin que por ello supieran de lo que hablaban; por eso pregunta enfáticamente: “¿cómo se puede enseñar un discurso bello si no se sabe lo que es la belleza?” Para explicar de forma más sencilla lo dicho vamos a enunciarlo en otras palabras, pese a que suene un poco a trabalenguas. El imitador hace lo que la misma palabra dice: imita. Lo imitado es distinto a lo que se imita, porque la copia por más perfecta que se presente no es el original, aunque alguno la compre creyendo que sí lo es. El sofista es un imitador y al imitar no dice la verdad o, ¿acaso la imitación de un cuadro de Picasso es una obra salida de la mano del artista español?

La sofística es pues una educación que parte de una valoración: lo bueno son tales y tales cosas, lo malo tales y tales otras. La educación debe consistir en hacer creer que son ciertas las buenas, sin hacer creer que son falsas las malas.

Lo falso y lo cierto no existen, pero sí existe la creencia de que tales y cuales cosas lo son. La moral de la sofística consiste en imponer por medio de discursos, una valoración que precede a todo orden de verdad, y en procurar una aceptación por verosimilitud, de lo que previamente se declara bueno y en un rechazo por inverosimilitud, pero no por falsedad, de todo aquello que previamente se declaró malo. El arte de la educación consiste en hacer que creamos verdaderamente bueno lo que nos han dicho que es bueno, sacándonos de un estado en el que no lo considerábamos verdaderamente bueno, que procede como tal, como valoración, a todo discurso, es el efecto que busca la sofística. Podemos observar entonces que en la vida cotidiana en general, no solamente en la escolar, estamos muy lejos de haber abandonado o superado la sofística.³⁸

Si el alma no es alimentada con la verdad y la educación de los sofistas solo conduce a la verosímil, a la imitación, de suyo, para Sócrates y Platón, es una estafa, un robo y además, por qué no decirlo, un acto que raya en lo “criminal”, porque se realiza en contra de las almas que se están formando, para el vicio en este caso. “Una vez instalado en el alma lo que se aprende la persona se retira dañada o beneficiada”.

³⁸ ZULETA, Estanislao. *Lógica y crítica*. Medellín : Fundación Estanislao Zuleta, 2005. P, 70.

Por otra parte, para Sócrates, diferente a lo que pensaban los sofistas, la areté no podía ser enseñada. La visión de la educación socrática llevaba a que el conocimiento no era posible traspasarlo de una cabeza a otra, a la manera como pretendían los sofistas, y, sin ir muy lejos, de la forma como muchos docentes queremos hacer, cayendo en el error de llevar la educación a un acto en el que el estudiante debe imitar lo que se enseña en el aula.

2. EL RELATIVISMO DE PROTÁGORAS.

El programa educativo de los sofistas, que vendría siendo, trasladado a la actualidad, la instrucción educativa universitaria, se dirigía a formar la personalidad de los futuros líderes de la polis, por lo que su estudio se centraba en el hombre mismo y su actuar en la sociedad. Los autoproclamados sabios hacen un viraje en la dirección educativa griega, la centran en el hombre mismo. Con los sofistas se inicia la educación humanista que pretende hacer que el hombre valore su máximo potencial y valga tanto como pueda valer; el sofista es un entendido en “el arte supremo de hacer mejores a los hombres”³⁹ por medio del aprendizaje. Es este grupo de hombres el que mejora la educación, proponiendo a los jóvenes nuevos métodos y pedagogías acordes a las necesidades históricas de su tiempo.

El objetivo principal de los sofistas era educar en el arte de la política para la conducción de los asuntos del estado. Ésta, desde la visión de los maestros en cuestión, no necesitaba de especulaciones, a la manera de los filósofos Jónicos,⁴⁰ precisaba de resultados concretos, convenciendo a los demás a partir de las propuestas que se presentaran. Para lograr dicho cometido la persona debía mostrarse como dueña de la razón en cualquier circunstancia (por lo tanto los argumentos no tenían necesariamente que ser verdaderos, sí verosímiles). Ahora, si la educación sofística estaba encaminada a la formación de los políticos ocurría de hecho que, aunque el ideal de areté estaba abierto a todos los ciudadanos libres, únicamente las personas con buen dinero podían pagar las clases de estos sabios itinerantes. Solo un reducido grupo de hombres eran los que podían tener acceso desde su formación, luego, a la conducción de la polis. No imaginemos a los sofistas como personas caritativas que enseñaban a quien se le acercara, por el contrario su profesión hacía de la educación un elemento para una clase

³⁹ GARCIA-BARÓ. Miguel. De Homero a Sócrates. Salamanca : Sígueme, 2004. P, 124.

⁴⁰ En líneas anteriores había nombrado escuetamente a los filósofos Jonios, pero aquí se hace necesario una aclaración al respecto para comprender lo atinente sobre los sofistas. ¿Cuál fue la importancia de estos primeros pensadores presocráticos? Su relevancia estribaba en la búsqueda del arjé (ἀρχή), principio creador desde donde surgió todo, la esencia original y originante (οὐσία). Para ejemplificarlo, y salvando las distancias, el cristianismo se refiere a Dios como principio creador al cual tienden y deben volver todas las cosas, el alfa (α) y la omega (ω), (primera y última letra del alfabeto griego). Tales llamó a dicho principio el agua, Anaxímenes el apeiron y Anaximandro el aire.

privilegiada (exclusión de los demás, que aún hoy en día sigue siendo latente), ya que daban, enseñaban, la virtud a cambio de dinero.

Los sofistas dentro de su “curriculum” utilizaban dos elementos sin los cuales no se podía adquirir la destreza de un buen político, a saber: la dialéctica impulsada por Protágoras de Abdera y la retórica empleada por Gorgias.

Protágoras de Abdera fue uno de los sofistas (si no el más) célebres dentro del movimiento sofístico. Su renombre llegaba a todas partes de Atenas y fue tan importante que el mismo Platón bautizó uno de sus diálogos con el nombre de este pensador. Son muy pocos los testimonios que tenemos de este sofista,⁴¹ pero bastó con una sola frase para quedar en la historia del pensamiento, máxima que a decir de Reale y Antiseri⁴² es “la carta magna del relativismo occidental”, a saber: “el hombre es la medida de todas las cosas, de las que existen porque existen y de las que no existen porque no existen”.⁴³

Para aproximarnos a una⁴⁴ explicación de la frase con la que inicia Protágoras su libro perdido “verdad o los discursos demoleadores”, nos acercaremos desde la lectura de Platón, quien, a decir de Gomperz, al estar en el tiempo más cercano al sofista ha debido leerla directamente de su obra.

viii Yo, efectivamente, digo tener la verdad como he escrito: en efecto, la medida de cada uno de nosotros es lo que es y lo que no es, ciertamente es inconmensurable pasar de uno a otro esto mismo, que lo que para unos es y se muestra, para otros es diferente. Estoy lejos de decir que no existe la sabiduría y hombre sabio, sino a esto mismo también digo sabio, el que alguno de nosotros, para lo que se muestra y es malo, realice un cambio mostrándose y siendo bueno... lo que come el enfermo le parece y es amargo, pero para el sano es y se muestra de forma contraria.⁴⁵

⁴¹ Los sofistas, al deambular de ciudad en ciudad con sus estudiantes, no abrieron escuelas fijas, por lo que no tuvieron epígonos que se preocuparan en conservar sus escritos y enseñanzas.

⁴² REALE, Giovanni y ANTISERI, Dario. Historia del pensamiento filosófico y científico. P, 78.

⁴³ Hegel afirma que esta frase es equivocada porque, en un primer momento, puede interpretarse como si cada individuo, “este hombre fortuito”, fuera la medida de todas las cosas (algo es así porque a este hombre le a-parece así); pero, en un segundo momento, también puede ser que la razón consciente de sí misma, que hay en el hombre, sea la medida de todas las cosas. Hegel se inclina por esta última. F. Hegel. Lecciones sobre la historia de la filosofía II. México : Fondo de cultura económico, 1995. Pp, 29-30.

⁴⁴ Digo una porque algunos autores como Gomperz, uno de los más grandes estudiosos del pensamiento griego antiguo, afirma lo contrario a la interpretación que Platón hace de la máxima protagórica. Para el autor en cuestión esta frase no revela ningún tipo de relativismo, el problema está en que ha sido mal interpretada a través de la historia por los ataques mismos que Platón ejecutó en contra de Protágoras. Para Gomperz las palabras de Protágoras no pretenden colocar al hombre particular como la media de las cualidades de las cosas, si esto fuera así el plano de la objetividad desaparecería; entonces, el hombre al que se refiere el sofista no es a este o aquel, al hombre individual, sino al hombre en general, por lo que el hombre no es erigido como juez de las cualidades, pero sí de la existencia de las cosas.

⁴⁵ PLATON. Teeteto 166 e.

Protágoras presentaba, por una parte, al hombre como la medida de las cualidades de las cosas, de lo dulce y amargo, de lo bueno y lo malo, de lo honroso y deshonroso, y, por otra parte, mostraba su pensamiento como la transparentación de la no existencia de absolutos capaces de discriminar entre el ser y el no ser, entre la verdad (ser) y la falsedad (no ser). Por consiguiente, para este sofista, el hombre y sus juicios son el resultado de la propia forma de ver y entender el mundo, de sus impresiones, cada uno está en su verdad. Las cosas son para cada quien según como éstas se les aparece, ¿cómo negar que para alguien que está enfermo la miel sabe amargo,⁴⁶ mientras que para una persona sana ésta es dulce?

Para tratar de entender de mejor forma lo que se dijo en el párrafo anterior vamos a suponer el caso hipotético del encuentro de dos amigos en un bar, uno es inglés y el otro argentino; y también supondremos que se encontraron allí para ver un partido de futbol por lo que el tema de conversación recurrente es dicho deporte. Llegados a un momento de la conversación, los dialogantes rememoran el partido del mundial México 86 cuando los dos equipos de la nacionalidad de cada uno de los contertulios se enfrentaron. Y, claro, viene inmediatamente a la mente de ellos la forma como la selección de Argentina ganó ese partido con el gol de Maradona, anotado con la mano. Tenemos un mismo hecho, meter el gol con la mano, un acto ilícito dentro de este deporte, pero al mismo tiempo vamos a tener dos miradas distintas. Para el inglés ese gol debió ser invalidado porque fue con la mano. El equipo rival ganó el partido a partir de una maniobra deshonesto, llevando a que ellos, los ingleses, vieran frustradas sus pretensiones de seguir avanzando en el campeonato y a sentirse robados por la forma en la que perdieron. Eso por el lado del hombre nacido en Inglaterra. Pero el argentino no lo ve tan así, para él la “picardía” hace parte del deporte, el más “vivo”⁴⁷ se llevó la mejor tajada, por lo que si se pudo ganar de esa forma se ganó y cuento acabado. Es más, avala ese momento, que para el otro es reprochable, por medio de una divinización: “la mano de dios”; presentando de forma indirecta a su oponente la idea de que la divinidad fue la que intervino y, ¿quién puede ganarle a “dios”?

Desde el punto de vista de Protágoras cada quien está en su verdad, los dos contertulios son la medida de las cosas en cuanto que son y en cuanto que no son. Los hombres del ejemplo, que son amigos, tienen su verdad en un momento determinado, lo que no quiere decir que por ser verdad en ese momento sea para siempre. Es posible que el inglés o el argentino, con el tiempo, cambien de parecer, pasando a ser otra su verdad. (Como se puede observar con el ejemplo, este tipo de pensamiento podía llevar a que

⁴⁶ TOMÁS, San. Suma Teológica. Parte I. Tratado del hombre. Cuestión 75, artículo 2. Madrid : BAC, 2006. P, 674.

⁴⁷ Argumento que sustentan muchos jugadores. La declaración del arquero titular de argentina, Romero (mundial 2010) es un claro ejemplo. Al preguntársele por la inclusión de la tecnología en el futbol debido a que el primer gol que hizo Argentina contra México fue en un grosero fuera de lugar, afirmó que estaba en desacuerdo con la inclusión de medios tecnológicos “porque el futbol era de vivos”.

la gente sospechara que la sofística avalaba de igual manera lo justo y lo injusto, llegando al punto de que se podía presentar lo injusto como justo).

Esta visión del ser humano puede parecer a simple vista una invitación a realizar cualquier barbaridad sopesada en el razonamiento de que se hace bajo la propia percepción de la verdad, y como cada quien tiene su verdad nada es reprochable (por ejemplo, si soy racista, esa es mi verdad, puedo matar a quien no sea de mi “color”); pero hacia ese lado no apuntaba el sentido del relativismo sofista. Éste no era un relativismo que permitiera que cada quién hiciera lo que quisiera, no era un pensamiento que esgrimiera la apología a la destrucción de toda ley y de toda forma de convivencia social; por el contrario, visto desde hoy, era una forma educativa que enseñaba la valoración y el respeto por lo y el otro, pues aunque cada quien tiene una cultura, religión y visión del mundo propia, éstas no son las únicas. Existen otros seres humanos alrededor con diferentes formas de darle sentido al mundo, por lo tanto el ego no puede enseñorearse como dueño y amo de todos los demás. Mi verdad, en cada caso particular, no es la verdad universal que rige, desde el fondo del yo, como imperativo categórico universal. Por ejemplo, desde esta visión, “los conquistadores” de nuestras tierras no fueron sofistas. Éstos llegaron con la idea de una verdad única, una cultura superior, una sola religión que salvaba, una lengua que realmente comunicaba, la de ellos. Es decir, se colocaron, como dice Santiago Castro Gómez, en la *hybris* del punto cero,⁴⁸ punto inobservado de observación desde donde ordenaban a las pobres “criaturas barbáricas” que habían descubierto y a las cuales debían desarrollar –desde dispositivos civilizadores⁴⁹– según su verdad.

A partir de la visión educativa del relativismo propuesto por Protágoras cada grupo social tiene su religión, sus leyes y costumbres, producto de la elaboración humana, de las condiciones y de las diversas cosmovisiones, ninguna mejor en comparación a otra. En consecuencia, ni las leyes, ni las religiones son absolutas, son construcciones que ordenan la vida de los hombres en sociedad. Con esto Protágoras no elimina ni las leyes, ni la religión, las valora desde otra perspectiva: la construcción en puntos de acuerdo intersubjetivos.

Volviendo al ejemplo del partido de fútbol, para que no quede inconcluso, la normativa que intersubjetivamente se planteó, por el ente regulador de dicho deporte, dice que cualquier jugador, a no ser el arquero en sus límites, que empuje el balón con la mano debe ser sancionado. Entoces, aunque los dos contertulios tuvieran puntos de vista distintos, sí había una normativa que impedía el libre arbitrio sobre esa acción. (No era

⁴⁸ La *Hybris* (ὕβρις) se puede entender como la soberbia o el exceso, y aplicado al planteamiento de Castro es la soberbia del europeo colonizador quien al creerse superior llega al exceso de despojar a Dios de su puesto, ubicándose en él. CASTRO-GOMEZ, Santiago. Decolonizar la Universidad, la *hybris* del punto cero y el diálogo de saberes. En: SAAVEDRA, José Luis. Educación superior, interculturalidad y descolonización. La Paz : PIEB, 2007. 364, pp.

⁴⁹ TRISTANCHO, Libardo. Temas de historia inmediata. La violencia epistémica y sus dispositivos eurocéntricos: una mirada desde la teoría de la decolonización. CEPAA : Bolivia, 2008. Pp, 10-16.

el “código” de viveza el que debía primar, sino el de honestidad con respecto a las reglas de juego).

IX...mas que todo, lo que una ciudad se establece habiendo creído lo mismo, eso también es justo para los que lo establecen, mientras esté establecido...⁵⁰

El pensamiento de Protágoras fue trabajado como un método para enseñar a los jóvenes la elaboración de discursos, dependiendo de las circunstancias y necesidades de cada ocasión.

Las antilogías, recurso que se basaba en la dialéctica,⁵¹ era una forma pedagógica que permitía al estudiante tener la capacidad de esgrimir argumentos sobre un mismo tema, con la misma intensidad, en pro o en contra según la exigencia del momento.⁵² Los argumentos no se medían por su verdad o falsedad, sino por lo útiles⁵³ o perjudiciales que fueran, porque si cada uno era la media de todo no podían existir los absolutos de verdad y falsedad, pero sí existía, llamémoslo así, la idea de “verdades relativas” que eran más sanas, oportunas y útiles que otras. Se debe explicitar de forma clara y contundente que el ideal educativo sofístico no contemplaba educar en “la Verdad”, ni transparentar la búsqueda del ser, pero sí enseñar la excelencia humana “en la medida en que es tarea de la educación ayudar al desarrollo de los gérmenes de formación que están presentes en el educando, al modo como el jardinero consigue con su cuidado que las semillas de las plantas lleguen a desarrollarse”.⁵⁴ La práctica de la dialéctica tenía como positivo el dirigirse no solamente a “sopesar el pro y el contra de cada cosa, sino también a ponerse en el lugar del adversario, a comprender mejor sus razones, a ser más abiertos y tolerantes, e incitar a la búsqueda de soluciones intermedias que satisfagan diversas exigencias”.⁵⁵

⁵⁰ PLATÓN. Teeteto 177 d.

⁵¹ Era un tipo de dialéctica distinta a la usada por Sócrates. Éste sometía a su interlocutor a una ráfaga de preguntas y respuestas breves lo cual se prestaba a develar las contradicciones o confusiones en las que se podían incurrir. En cambio la dialéctica de Protágoras eran discursos extensos que se seguían para refutarse.

⁵² Este método descansaba sobre lo que Protágoras llamaba la antilogía: proponer argumentos en pro y en contra sobre cada tema para volver más fuerte el argumento más débil.

⁵³ Si todo se guiaba por la medida de cada ser humano, y no había verdad alguna, se podía caer bajo el dominio de un estado salvaje en el que cada uno hacía lo que se le daba la gana, primando la ley del más fuerte. Por este motivo para Protágoras, aunque no existían verdades universales, sí existía la diferencia entre lo que era más útil y oportuno en un momento indicado. Se podía vivir en sociedad, desde recursos oratorios y no de violencia, dando razones de lo más conveniente y dejando que toda persona sabia diferenciara aquello relativo que era más útil. La polis podía llegar a acuerdos respecto a lo que más le convenía.

⁵⁴ NESTLE, Wilhelm. Historia del espíritu griego. Barcelona : Ariel, 1975. P, 125

⁵⁵ ABBAGNANO, N y VISALBERGHI, A. Historia de la pedagogía. México : Fondo de cultura económico. 2005. P, 60.

Para Aristóteles el campo de la dialéctica no era la ciencia porque ésta versa sobre principios irrefutables, y si tiene tal carácter no se presta a discusión. Este método servía para razonar sobre problemas⁵⁶ que tuvieran como punto de partida cosas plausibles, aquello que puede ser de una manera o de otra. Por medio de la discusión se podían presentar diversas razones y, a partir de ellas, escoger la más aceptable, que en este caso sería la que tuviera el parecer y la aprobación de una mayoría.

3. GORGIAS Y LA RETÓRICA.

Si la dialéctica tenía como cometido buscar los mejores argumentos para persuadir, ésta debía estar acompañada del arte del buen hablar, de lo cual se encargaba la retórica (no hay persuasión sin habla).⁵⁷ En palabras de Perelman, el objetivo de toda buena argumentación es provocar o acrecentar la adhesión a las tesis presentadas para su asentimiento; una argumentación eficaz es la que consigue aumentar esta intensidad de adhesión de manera que desencadene en los oyentes la acción prevista (positiva o de abstención), y para esto es indispensable las buenas formas en cuanto a la palabra.

Entre los sofistas el que enseñó la retórica en mayor grado fue Gorgias. Para este maestro de la oratoria la educación no tenía como finalidad impartir conocimientos de carácter objetivo.

Lo que se pretendía era enseñar dicho arte en su forma erística, que consistía en expresar verosimilitudes de manera convincente. Con base en lo anterior la base filosófica de la oratoria de Gorgias la podemos relacionar con el nihilismo.

En los fragmentos que quedan de la obra “sobre la naturaleza o sobre el no-ser”, del sofista Gorgias, encontramos estas sentencias:

1. El ser no existe.
2. Si existiera el ser no podría ser cognoscible.
3. Si fuera cognoscible, el ser permanecería inexpresable.

⁵⁶ Los problemas dialécticos pueden ser aquellos sobre los que no se tiene ninguna opinión, o existen opiniones diversas o encontradas.

⁵⁷ (Rétor -ρήτορ-orador) Mientras la dialéctica se utilizaba como un método para hacer del argumento más débil el más fuerte, la retórica era el método que ayudaba a teorizar, lo necesario en cada caso, para convencer. Uno de los argumentos con mayor peso que formulaban los detractores de la dialéctica protagórica era el que ésta, al hacer del argumento más débil el más fuerte, podía servir para trastocar los valores que se tenían. Por ejemplo, hacer de lo moralmente malo algo bueno. El deseo de vencer, en el caso que se estuviera defendiendo, era el camino de posibilidad del engeguccimiento frente a la verdad o la justicia.

Para comprender de forma ordenada las implicaciones de las sentencias Gorgianas es necesario remitirnos a los fragmentos dos y tres del poema de Parménides, y desde ellos contextualizar lo que se quiere analizar en este punto:

x Fragmento 2:

Pues bien, yo diré, y tú que escuchas cuida el relato,
precisamente los únicos caminos de indagación para pensar son:
por una parte, que es y también que no es el no ser.
Es el camino de la persuasión- pues acompaña la verdad.
Por otra parte, que no es y que es necesario no ser,
precisamente completamente prevengo ser este el camino:
pues nada conocerás por lo que no es- pues no es posible-
ni lo mencionarás.⁵⁸

xi Fragmento 3:

...pues es lo mismo pensar y ser.

En la primera tesis (el ser no existe), Gorgias es consciente de que las definiciones que se habían hecho sobre el ser no tenían puntos de acuerdo, debido a que algunos afirmaban que el ser era uno (Parménides), y otros que era múltiple (Heráclito). Si era uno, no era múltiple; si era múltiple, no era uno (lo que hacía que el ser anulara el ser). Además, si el ser es y el no ser no es, al decir que el no ser “no es”, ya se le está dando el carácter de ser algo, de ser no ser.

El no ser existe. Si el no ser existe, su contrario, que es el ser, no existe. Por consiguiente, o no existen el ser y el no ser, llegando a la nada, o los dos existen, quedando anulada la diferencia entre el ser y el no ser.

En la segunda tesis, Gorgias afirma que en el caso remoto de que existiera el ser éste no podría ser cognoscible. Para Parménides solo hay dos caminos que la diosa indica en el poema: el primero que el “ser es” y que es imposible que “no sea” (el gato es gato y es imposible que no sea gato) y, el segundo, que el no ser no es y es imposible que sea (el no gato, no es gato y es imposible que sea gato). El fragmento dos lleva de inmediato al tres, no dejando más posibilidad que pensar lo que es: lo que pienso es,

⁵⁸ Para la traducción de estos fragmentos tomé como punto de partido el análisis filológico realizado por Nestor Luis Cordero en su libro “Siendo, se es”: la tesis de Parménides. CORDERO, Nestor. Siendo, se es: la tesis de Parménides. Buenos Aires : Biblos, 2005. 242, pp.

tiene *ser* (pienso lo que es: la silla, el perro, la flor. Ellos son, por eso los pienso). Solo puedo pensar lo que es, simplemente porque sobre lo que no es, no puedo pensar nada.

Lo que Gorgias presenta es la imposibilidad de saber cómo es el ser aún en el caso de que éste existiera. No hay forma de saber que el ser de una cosa es de una manera y no de otra, no hay ninguna garantía que nos permita conocer el ser, porque, entre otras cosas, los sentidos nos engañan y no son fuente de conocimiento exacto; el pensamiento, a su vez, puede representarse cosas falsas, no siendo base para un conocimiento sin error; y el acuerdo entre los hombres no es prueba que se conozca el ser. En este punto entra el tercer fragmento parmenideo para englobar la segunda sentencia de Gorgias, a saber: “es lo mismo pensar y ser”. Una cosa “es” porque puede ser pensada, no pudiéndose pensar lo que no es. Por ejemplo: yo pienso a mi esposa furiosa. Porque ella es, se la puede pensar en tal estado de ánimo. Pero mi esposa, que es, tal vez se me ocurre pensarla dando cátedra de matemáticas en el fondo del mar a un par de tiburones ávidos de conocimiento. En consecuencia, por una parte, lo que no es, no queda reducido al no ser, porque fue pensado y expresado por medio del lenguaje (aunque sea un error); y, por otra parte, si existiera el ser, no podría ser cognoscible porque se puede pensar lo que es como lo que no es.

La tercera tesis afirma que en el supuesto caso de que fuera cognoscible el ser, éste no podía expresarse. Existe una limitante entre lo que es y lo que puede expresarse por medio del lenguaje. No hay forma de que el lenguaje abarque el ser de una cosa porque éste solo puede enunciarse por medio de palabras, las cuales limitan. Si yo trato de mostrar con vocablos el ser de una cosa a alguien, no hay forma alguna que garantice que esa otra persona captó lo que yo aprehendí como ser de la cosa, porque no estoy expresando el ser por el ser mismo, sino por medio de un vehículo que no puede abarcarlo en su totalidad: el lenguaje.

Pero acabábamos de volver, traíamos con nosotros nuestra memoria, nuestra experiencia totalmente viva y sentíamos un deseo frenético de decirla con pelos y señales. Sin embargo, desde los primeros días, nos parecía imposible colmar la distancia que descubríamos entre el lenguaje del que disponíamos y esta experiencia que, para la mayoría de nosotros, continuaba en nuestro cuerpo...⁵⁹

Si la palabra no puede expresar el ser queda desvinculada de éste, por consiguiente de la verdad misma. (Si se mantiene que el “ser es”, por ende el ser es la verdad. Al no existir el ser, no existe tampoco la verdad como absoluto). La palabra es portadora de persuasión no de verdad, ésta no existe. Por vía contraria a lo que se expuso, si existiera el ser sería expresable, si se pudiera expresar sería cognoscible y si sucediera lo último

⁵⁹ ANTELME, Robert. *Experiencia y pobreza*, Discursos interrumpidos I. Madrid : Taurus, 1989. pp, 167-168. En: MÉLICH, Joan Carles. *Filosofía de la finitud*. Barcelona : Herder, 2002. P, 84.

no habría ninguna duda sobre “lo en sí”, la verdad misma. Gorgias llega hasta la eliminación de la verdad, del ser, aunque muchos pensadores han visto en ello una contradicción lógica.⁶⁰ Si se afirma que la verdad no existe, de suyo, ya existe una verdad: “la verdad no existe”. Por lo tanto, al final de cuentas, sí llegaría a existir la verdad.

Retomando a Gorgias, el momento en que la palabra se desconecta de la verdad para ser persuasión es el preciso instante en el que cabe la retórica, la que podemos definir como el arte de hablar para persuadir⁶¹. Según Ricoeur, “cuando Gorgias se estableció en Atenas, la retórica fue la *techne* que hizo al discurso consciente de sí mismo y convirtió la persuasión en una meta clara, alcanzable por medio de una estrategia específica”.⁶² Para Foucault, con la eliminación de la verdad en el discurso, los sofistas dan paso al surgimiento del discurso estratégico. Se hace una estrategia en el campo de batalla para ganar la guerra, se planea una estrategia en el fútbol para ganar un partido y luego el campeonato. La estrategia muestra la forma cómo se van a mover las fichas del equipo propio anulando, al mismo tiempo, las del oponente. Si se plantea un discurso estratégico se está hablando de un discurso para con-vencer; la persona examina, valora, mide, pesa, y se lanza al ataque por medio de la palabra que debe llevar, irremediamente, a la victoria propia y a la declinación del otro (o a su contrario). Los sofistas utilizan este tipo de razón, la estratégica, porque han eliminado la verdad del discurso. Lo importante es ganar desde lo verosímil, separando, como nos muestra Foucault, la política de la verdad. El arte político, del que decían ser maestros los sofistas, no buscaba la verdad, sino llevar al poder por medio de la fuerza del discurso. Para los sofistas, “la práctica del discurso no está dissociada del ejercicio del poder. Hablar es ejercer un poder, es arriesgar un poder, conseguirlo o perderlo todo”.⁶³

La retórica era absolutamente necesaria para todo el que deseara presentar y llevar a la aceptación un argumento frente a la asamblea de ciudadanos; se cambiaba, de forma

⁶⁰ DE CRECSENZO, Luciano. Historia de la filosofía griega: los presocráticos. Barcelona : Seix Barral. 1988. P, 101.

⁶¹ La retórica no se circunscribía únicamente al lenguaje oral, también se relacionaba con el escrito. Se debía estudiar muy bien la gramática, la composición y la invención (buscar ideas apropiadas para una situación concreta). La persuasión es presentar un argumento para que sea admitido como creíble y lo que es creíble lo es a razón de su verosimilitud (llevará a una mayoría a creer que es lo más apropiado). Tengamos en cuenta que en los litigios, hasta el siglo V, las partes interesadas no podían traer un orador para que defendiera su caso, sino que cada parte debía hablar por sí misma, por lo que el escritor de discursos (logógrafo) “componía por escrito discursos para las partes, que éstas se aprendían de corrido y recitaban ante el tribunal”. Burckhardt. Historia de la cultura Griega. Tomo 3. p, 442. En este tenor es bueno acotar la aclaración que hace Pereleman quien afirma que “para aquel que se preocupa por el resultado, persuadir es más que convencer, al ser la convicción la primera fase que induce a la acción... pero aquel que está preocupado por el carácter racional de la adhesión, convencer es más que persuadir”. PERELMAN y TYTECA. Tratado de la argumentación: la nueva retórica. Gredos : España, 1989.Pp. 65-66.

⁶² RICOEUR, Paul. La metáfora viva. Madrid : Ediciones Europa, 1980. P, 18.

⁶³ FOUCAULT, Michael. La verdad y las formas jurídicas. España : Gedisa, 1992.P, 155.

radical, la espada de hierro por el sable de la palabra. Si un aspirante a la política no tenía la elocuencia y la finura en el habla para expresar sus ideas de manera tan pulcra que fueran aceptadas,⁶⁴ su carrera política estaba acabada antes de empezar. El poder de la palabra era lo que daba alas para que una persona fuera escuchada y tenida en cuenta dentro de la vida democrática.

-Es verdad que las palabras dan alas.

- Tenlo por seguro. La palabra eleva el alma hasta el cielo. Transporta al hombre. Por este motivo quiero con buenas palabras, prestarte alas y llevarte hacia un empleo más conveniente.⁶⁵

Por otro lado, “el programa educativo” de Gorgias llevaba a que los estudiantes entendieran la relación entre la palabra y el alma, ¿por qué no decirlo?, que comprendieran sobre psicología. Antes de cualquier recurso retórico se les enseñaba a conocer los tipos de almas dispuestas en un momento particular, la preparación y la situación de los oyentes (su contexto). Si una persona conocía el alma, el ambiente, la atmosfera de su auditorio, podía influir sobre ella por medio de las palabras, contando con una ventaja al saber la situación social, cultural, política o religiosa de quienes iban a escucharlo. Desde esta perspectiva, quien “observaba” psicológicamente a su auditorio podía utilizar los tiempos adecuadamente para tratar cada situación en el momento oportuno. A esta relación entre palabra y alma es a lo que Ricoeur llama “la dimensión intersubjetiva y dialogal del uso público del discurso”.⁶⁶

Para Aristóteles la retórica como argumento no solo tenía que habérselas con el grado de verosimilitud, sino también con la persuasión que es lo que afecta al diálogo en su dimensión intersubjetiva. El poder persuasivo de la retórica se centraba en el cuerpo de la prueba, el entinema, la fuerza de la argumentación. Argumentar es encontrar las pruebas, y la prueba es lo que lleva a persuadir a un auditorio.

XII ¿Entonces, ciertamente, toda la retórica sería un arte de conducir las almas a través de la palabra, no solo en tribunales de justicia como otras reuniones públicas, sino también en las privadas, lo mismo acerca de las pequeñas y de las grandes, y nada máspreciado que producir, por lo menos, lo justo acerca de lo serio o lo insignificante?⁶⁷

⁶⁴ Para Aristóteles existían tres clases de pruebas que se podían utilizar para persuadir: las concernientes a las del talante del que habla, otras referidas a la capacidad que tiene el orador en predisponer a sus oyentes y la última centrada en la fuerza del discurso mismo. Retórica 1356^a 4.

⁶⁵ Aristófanes, aunque detractor del movimiento sofista, sabía con toda claridad, en su calidad de escritor de comedias, el poder que la palabra encerraba. Aristófanes. Las aves. Iberia : Barcelona, 1965. P, 44.

⁶⁶ Op. Cit. Ricoeur. P, 49.

⁶⁷ PLATON. Fedón 261 a-b.

Aunque son los sofistas los que impulsan la retórica como parte de un programa de estudios, es Aristóteles quien elabora un discurso sistemático sobre la misma,⁶⁸ partiendo del conocimiento de que ésta era una de las herramientas más poderosas que tenían para la construcción de la polis. La retórica valía para el discurso político, en el que se trataba de convencer a la asamblea del pueblo sobre la utilidad de una propuesta para los asuntos públicos. También servía para los discursos forenses dentro de los litigios, pues al estar los tribunales conformados por personas del pueblo había que tener el poder de la palabra para convencerlos. Y, por último, se utilizaba en lo que se conoció como discursos epidícticos, los cuales consistían en una muestra de habilidad retórica, desarrollando un tema cualquiera. El tipo epidíctico estaba muy relacionado con el forense, se practicaban casos fingidos que servían para que los estudiantes desarrollaran el poder de argumentar en cualquier circunstancia.

Para el estagirita, la retórica permitía la producción de razones que llevarían a persuadir y encaminar a los ciudadanos a una acción en particular. “La palabra se vuelve instrumento para ser utilizada en la solución de problemas que surgen en la vida cotidiana de la polis. Por medio de ella se resuelven litigios, se delibera, se toman decisiones, se promueven valores, se construye comunidad”.⁶⁹

Volviendo a los sofistas,⁷⁰ y para finalizar sobre el aporte de estos grandes educadores, es bueno decir que el calificativo sofista fue cambiando su significado de uno que representaba honor a otro que presentaba deshonra. Este hecho se dio, en palabras de Gomperz,⁷¹ principalmente por cuatro factores: primero porque los sofistas al someter a discusión el conocimiento sobre los dioses⁷² llevaron a que muchos pensarán que ellos sembraban la duda sobre la existencia y creencia en los seres supremos, lo que movió, bajo un manto de indignación, los hilos de la religiosidad de muchos hombres. Segundo porque los griegos nunca pudieron soltarse totalmente del sentido de vida aristócrata; toda actividad lucrativa contaba con un bajísimo prestigio social, no importando si ésta era de carácter intelectual. Tercero, los sofistas crearon un radio de rechazo y animosidad surgido de las personas que carecían de bienes para pagar las altísimas sumas que pedían estos maestros ambulantes; las familias de bajos recursos económicos

⁶⁸ Aristóteles refiere tres tipos, géneros, de retórica: la deliberativa utilizada en la asamblea para aconsejar sobre lo bueno y lo malo; la judicial en la que se discute lo justo o injusto de una acción; y la epidíctica en la que se debate para alabar o censurar sobre lo honroso y lo feo de acciones realizadas en un presente, buscando a partir del mejor argumento un comportamiento considerado como el más apropiado.

⁶⁹ CARDENAS, Gloria y FALLA, Luis. En diálogo con los griegos. Bogotá : San Pablo, 2007. P,351

⁷⁰ La sofística sigue siendo tan vigente que hoy en día se habla de los neo sofistas. Para un acercamiento a este tema en: PADRÓN, José. La neosofística y los nuevos sofismas. Revista Electrónica de Epistemología de Ciencias Sociales Facultad de Ciencias Sociales. Universidad de Chile. No. 8. Septiembre 2000.

⁷¹ GOMPERZ, Theodor. Pensadores griegos: de los comienzos a la época de las luces. Barcelona : Herder, 2000. Pp. 446-448.

⁷² Según Gomperz con la frase “en lo que se refiere a los dioses, no puedo saber ni que existen, ni que no existen; porque muchas cosas impiden saberlo, ante todo la oscuridad del asunto y la vida humana que es demasiado breve”, Protágoras no pretendía negar la existencia o la creencia en los dioses, sólo deseaba mostrar la imposibilidad del conocimiento científico y racional sobre estos seres supremos.

se veían limitadas, excluidas y en inferioridad de condiciones frente a otros que sí habían podido disfrutar de los beneficios de la “educación sofisticada”. Y, por último, gran parte del desprestigio que tomó el calificativo de sofista se debió al ataque sin cuartel que emprendió Platón en varios de sus diálogos, dejando grabada una mancha en la visión que gran parte de la historia creó en torno a la escuela sofística.

A pesar de la carga histórica negativa que occidente ha colocado en la espalda de los sofistas, desde hace algunas décadas se ha iniciado una tendencia reivindicativa con relación al gran aporte que hicieron en diferentes ramas del saber. La mácula heredada, como pecado original, se está limpiando y se los valora, cada vez más, como los grandes educadores que fueron, aquellos que pusieron al ser humano como centro y eje de toda educación.

4. CITAS EN GRIEGO.

IV ἐγὼ οὖν τούτων τὴν ἐναντίαν ἅπασαν ὁδὸν ἐλήλυθα, καὶ ὁμολογῶ τε σοφιστὴς εἶναι καὶ παιδεύειν ἀνθρώπους,

V οὐδὲν γάρ, ὦ Σώκρατες, οἴσθα τῶν καλῶν περὶ τοῦτο. εἰ γὰρ εἰδείης ὅσον ἀργύριον εἵργασμαι ἐγώ, θαυμάσαις ἄν: καὶ τὰ μὲν ἄλλα ἐῶ, ἀφικόμενος δέ ποτε εἰς Σικελίαν, Πρωταγόρου αὐτόθι ἐπιδημοῦντος καὶ εὐδοκιμοῦντος καὶ πρεσβυτέρου ὄντος πολὺ νεώτερος ὢν ἐν ὀλίγῳ χρόνῳ πάνυ πλέον ἢ πεντήκοντα καὶ ἑκατὸν μναῖς ἤργασάμην...

VI “Τί δέ; Τὴν τοῦ λέγοντος ὅτι πάντα οἶδε καὶ ταῦτα ἕτερον ἂν διδάξειεν ὀλίγου καὶ ἐν ὀλίγῳ χρόνῳ, μῶν οὐ παιδιὰν νομιστέον;

Ἄρ’ οὖν, ὦ Ἰπόκρατες, ὁ σοφιστὴς τυγχάνει ὢν ἔμπορός τις ἢ κάπηλος τῶν ἀγωγίμων, ἀφ’ ὧν ψυχὴ τρέφεται; φαίνεται γὰρ ἔμοιγε τοιοῦτός τις.

Τρέφεται δέ, ὦ Σώκρατες, ψυχὴ τίνι;

Μαθήμασιν δὴπου, ἦν δ’ ἐγώ. καὶ ὅπως γε μή, ὦ ἐταῖρε, ὁ σοφιστὴς ἐπαινῶν ἂ πωλεῖ ἐξαπατήσῃ ἡμᾶς, ὥσπερ οἱ περὶ τὴν τοῦ σώματος τροφήν, ὁ ἔμπορός τε καὶ κάπηλος.

VII Ἄρ’ οὖν, ὦ Ἰπόκρατες, ὁ σοφιστὴς τυγχάνει ὢν ἔμπορός τις ἢ κάπηλος τῶν ἀγωγίμων, ἀφ’ ὧν ψυχὴ τρέφεται; φαίνεται γὰρ ἔμοιγε τοιοῦτός τις.

Τρέφεται δέ, ὦ Σώκρατες, ψυχὴ τίνι;

Μαθήμασιν δὴπου, ἦν δ’ ἐγώ. καὶ ὅπως γε μή, ὦ ἐταῖρε, ὁ σοφιστὴς ἐπαινῶν ἂ πωλεῖ ἐξαπατήσῃ ἡμᾶς, ὥσπερ οἱ περὶ τὴν τοῦ σώματος τροφήν, ὁ ἔμπορός τε καὶ κάπηλος.

VIII ἐγὼ γάρ φημι μὲν τὴν ἀλήθειαν ἔχειν ὡς γέγραφα: μέτρον γὰρ ἕκαστον ἡμῶν εἶναι τῶν τε ὄντων καὶ μή, μυρίον μόντοι διαφέρειν ἕτερον ἐτέρου αὐτῷ τούτῳ, ὅτι τῷ μὲν ἄλλα ἔστι τε καὶ φαίνεται, τῷ δὲ ἄλλα. καὶ σοφίαν καὶ σοφὸν ἄνδρα πολλοῦ δέω τὸ μὴ φάναι εἶναι, ἀλλ’ αὐτὸν τοῦτον καὶ λέγω σοφόν, ὃς ἂν τινι ἡμῶν, ᾧ φαίνεται καὶ ἔστι

κακά, μεταβάλλον ποιήση ἀγαθὰ φαίνεσθαι τε καὶ εἶναι... ὅτι τῷ μὲν ἀσθενοῦντι πικρὰ φαίνεται ἂ ἐσθίει καὶ ἔστι, τῷ δὲ ὑγιαίνοντι τὰναντία ἔστι καὶ φαίνεται.

IX ...ὡς παντὸς μᾶλλον ἂ ἂν θῆται πόλις δόξαντα αὐτῇ, ταῦτα καὶ ἔστι δίκαια τῇ θεμένῃ, ἕωσπερ ἂν κέηται...

X Fragmento 2:

Εἰ δ' ἄγ' ἐγὼν ἐρέω, κόμισαι δὲ σὺ μῦθον ἀκούσας,
αἶπερ ὁδοὶ μοῦναι διζήσιός εἰσι νοῆσαι·
ἢ μὲν ὅπως ἔστιν τε καὶ ὡς οὐκ ἔστι μὴ εἶναι,
Πειθοῦς ἔστι κέλευθος - Ἀληθείη γὰρ ὀπηδεῖ -,
[5] ἢ δ' ὡς οὐκ ἔστιν τε καὶ ὡς χρεῶν ἔστι μὴ εἶναι,
τὴν δὴ τοι φράζω παναπευθέα ἔμμεν ἀταρπόν·
οὔτε γὰρ ἂν γνοίης τό γε μὴ ἔδον - οὐ γὰρ ἀνυστόν -
οὔτε φράσαιο·

XI Fragmento 3:

... τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστίν τε καὶ εἶναι.

XII ἄρ' οὖν οὐ τὸ μὲν ὅλον ἢ ῥητορικὴ ἂν εἴη τέχνη ψυχαγωγία τις διὰ λόγων, οὐ μόνον ἐν δικαστηρίοις καὶ ὅσοι ἄλλοι δημόσιοι σύλλογοι, ἀλλὰ καὶ ἐν ἰδίοις, ἢ αὐτῇ συμκρῶν τε καὶ μεγάλων πέρι, καὶ οὐδὲν ἐντιμότερον τό γε ὀρθὸν περὶ σπουδαῖα ἢ περὶ φαῦλα γιγνόμενον;

III. LA EDUCACIÓN EN SÓCRATES

1. ¿CÓMO ACERCARNOS A ALGUIEN QUE NO ESCRIBIÓ NADA?

La labor de presentar el pensamiento de este autor ha sido históricamente escabrosa por la razón de que no dejó ningún documento escrito en el que mostrara de forma directa su pensamiento filosófico.⁷³ Por este motivo se ha tenido que extraer dicha reflexión de lo que otros autores hablaron acerca de él, lo cual abre la sospecha de si en realidad lo que dicen que es su pensamiento lo es a ciencia cierta. La duda sobre una filosofía de Sócrates se afianza más cuando repasamos la historia y vemos que los que se han conocido como sus “discípulos” no abrieron escuelas con la misma línea filosófica, o no escribieron sobre este personaje con una gran similitud de ideas; todo lo contrario, cada uno siguió su propio camino y redactó lo que mejor le pareció del filósofo en cuestión. Un ejemplo en el que se presenta la diferencia radical en la apreciación de este personaje se encuentra en el Sócrates de Aristófanes y en el de Platón: para uno el gran maestro sofista y para el otro el verdadero detractor de este grupo de sabios.

Tanto se acomodó lo que se creía era el pensamiento de Sócrates, a las filosofías que afirmaban detentar algo de él, que hasta la primera comunidad de intelectuales cristiana⁷⁴ llegó a ver en la figura de Sócrates un precursor de los mártires cristianos, y en su pensamiento la voz que allanaba el camino de la fe que se abriría con Jesucristo. “Como no tenemos libros escritos directamente por él cada uno tomó lo que más le gustó de este filósofo y es así como sus discípulos abrieron escuelas de diferentes puntos de vista, pues cada uno estableció el fin de Sócrates en donde mejor le pareció, de aquí la diversidad de opiniones y el no tener certeza de la ipsissima verba Sócrates”.⁷⁵

Rodolfo Mondolfo, al tener de este problema, presenta que la sospecha sobre una verdadera filosofía de Sócrates ha llegado a tal punto que hasta algunos autores han negado la existencia histórica de este personaje. “E. Dupréel sostuvo que Sócrates era una mera ficción literaria del nacionalismo ateniense de Platón y de los llamados socráticos, que habrían inventado la existencia, la enseñanza, las vicisitudes, la condena y la muerte del imaginario maestro para disimular con esa ficción su propia

⁷³ De lo único que se tenía referencia como redacción de Sócrates, en el libro el Fedón 60 d, son unos poemas compuestos mientras estaba en la cárcel.

⁷⁴ Jasper, Karl. Los grandes filósofos. Los hombres decisivos: Sócrates, buda, Confucio, Jesús. Tecnos, Madrid, 2002. P, 131.

⁷⁵ San Agustín. Ciudad de Dios. VIII, III.

esterilidad especulativa y para apropiarse de las doctrinas de los sofistas extranjeros: Protágoras, Gorgias, Pródico, Hippias”.⁷⁶

Ahora bien, para extraer las ideas sobre una filosofía de la educación en Sócrates se tendrán como referencias los escritos de Platón, Jenofonte y Aristófanes, teniendo como más cercanos los del primer autor citado, por ser éste el que más luces brinda sobre la idea educativa de este pensador, además de ser la fuente más cercana que se tiene sobre el filósofo en cuestión.

2. SÓCRATES: ¿EL GRAN SOFISTA?

Al igual que los sofistas, Sócrates deja de lado la filosofía que lo antecedió, la que se preocupaba por la búsqueda del principio creador de todo, y se encamina en la indagación de lo que hace que el hombre sea hombre, se inclina por la investigación del problema del ser humano, ¿qué es el hombre? Con Sócrates, propiamente, se consolida la educación humanista, ese tipo de formación que tiene como eje central de su quehacer la pregunta por el ser del hombre.

El Sócrates de carne y hueso del que sabemos que atacó a los sofistas, desde la lectura de Platón, porque contaminaban las almas de los jóvenes, fue acusado por algunos de sus conciudadanos de ser aquello que tanto rechazaba: un sofista. Pero, ¿qué razones tenían algunos atenienses para creer que este pensador era uno de los tantos sofistas que existía en Grecia?

Una razón es que confundían el arte dialéctico socrático con el de los autoproclamados sabios. Mientras a éstos les interesaba dar discursos largos que llevaran a convencer a un auditorio presentándose siempre como dueños de la verdad sin nunca explicitarla, porque no les interesaba, la dialéctica socrática estaba basada en el arte de la pregunta y respuesta, del intercambio de ideas en búsqueda de la verdad que aún no se poseía, pero que se podía llegar a tener. Esta diferencia esencial entre una y otra forma de enfrentar la dialéctica como método se encuentra bien ilustrada en el Protágoras. En este diálogo Sócrates afirma ser un desmemoriado, que no puede seguir con facilidad los razonamientos largos, por lo que pide a su interlocutor –quien es el mismo Protágoras- cambiar el método que se lleva, pasando al que pretende Sócrates de preguntas y respuestas breves. Dicha petición surge porque el maestro de Platón se presenta como ignorante en el arte de hablar prolongadamente, mientras que el sofista

⁷⁶ MONDOLFO, Rodolfo. Sócrates. Buenos Aires : Eudeba, 1996. P. 9.

al afirmar que es capaz en su sabiduría de mantener coloquios, en largos discursos o en breves frases, es el indicado para aceptar el cambio.⁷⁷

El que tuvieran como similar el arte de la dialéctica (aunque no en el mismo sentido, finalidad y forma), llevó a que muchos vieran en Sócrates a alguien que embaucaba con las palabras, una persona que podía defender el argumento más débil y, por lo tanto, estar en cualquier caso a favor de lo justo o lo injusto. El mismo Sócrates en su defensa tuvo que mostrar cómo esto era una mentira que había pasado de boca en boca sin ser debidamente sopesada ante la verdad de los hechos.

xiii Pero mayormente admiré entre lo mucho que ellos mintieron, eso en lo que decían que ustedes necesitaban precaverse no fuerais engañados por mí, puesto que soy hábil para hablar.⁷⁸

xiv Que hay un Sócrates, varón sabio, que por una parte medita sobre las cosas del cielo y por otra parte investiga todas las cosas de debajo de la tierra y hace de la palabra más débil la más fuerte.⁷⁹

Además de la aparente semejanza en cuanto a la dialéctica, lo tenían por sofista porque al igual que éstos compartía el deseo de educar a los demás, aunque la educación entre los dos sea diametralmente opuesta en su forma y en su esencia. Como se dijo en líneas anteriores, los sofistas consideraban la educación una labor que les permitía vivir cómodamente, y a varios de ellos hasta enriquecerse, no viendo ningún problema entre educar y cobrar. El Filósofo no entiende la educación como una mercancía, la ve como un mandato divino que debe cumplir a favor de su polis y de sí mismo. Sócrates no cobra, no tiene por qué hacerlo, lo que permitió, como lo expresa Jenofonte, el ataque de otras personas que se dedicaban a vivir de la educación. Es desde este punto de vista que Antifón⁸⁰ lo denomina “maestro en la infelicidad”, argumentando que un seguidor siempre quiere imitar a su maestro por lo que si los discípulos de Sócrates lo veían comiendo y bebiendo de lo más pobre posible, con el mismo vestido en verano e invierno, sin cobrar nada que le diera posesiones y una vida más agradable, por consiguiente lo que aprenderían era el camino a la infelicidad.

Es de suyo que el sentido de felicidad al que se refiere Antifón no es el que Sócrates concibe, por lo que para aquél es una vergüenza que éste, al ser educador, no demuestre su sabiduría por medio del dinero. Muy a pesar de esto, de aclarar en la praxis misma que no sacaba provecho de los que se acercaban a escucharlo, es tachado por Meleto y

⁷⁷ PLATÓN. Protágoras. 344 d- 345 a.

⁷⁸ PLATÓN. Apología. 17 a-b.

⁷⁹ PLATÓN. Apología. 18, b.

⁸⁰ JENOFONTE. Memorables. Trad. Juan David Garcia. México : Secretaria de educación de México. 1945. P, 9.

Anito⁸¹ como sofista, lo que traía consigo la idea de un comerciante de la educación. Todo este mal entendido obligó a Sócrates a mostrar, en defensa suya, la pobreza misma en la que vivía. Al respecto decía Sócrates: xv “En efecto, no hay nada de eso, si de alguien habéis escuchado que yo intento enseñar a los hombres y trabajo por dinero, eso no es verdad”.⁸²

A diferencia de los sofistas que cobraban por educar a un reducido grupo de personas, Sócrates entiende que la educación es pública, gratuita y que debe llegar a todo aquel que tiene deseo de encontrarse con ella. Los sitios en donde predilectamente desplegaba su ser de educador era el ágora y el gimnasio, lugares a donde concurrían ricos, pobres, mercaderes, etc. Para el hijo de la partera, a diferencia de los sofistas, las cosas materiales no eran el fundamento de la vida, por eso cuando veía los objetos que se vendían en público se decía a sí mismo: “cuánto hay que no necesito”.⁸³ El ideal de vivir según lo necesario, dicho sea de paso, se ha perdido en medio del marketing de la sociedad de consumo a la que no le interesa que la gente piense, sino que compre; sociedad que se enmarca en el “Just do it”: no razones, no pienses, “simplemente hazlo”.⁸⁴

Todo lo expresado está enmarcado en cuanto a la forma de la educación entre unos y otro (sofistas y Sócrates), porque en lo referido a su esencia la diferencia es aún más abismal.

Aunque el sentido de la educación en Sócrates se tocará más adelante, aquí basta con decir que a un traficante de la educación lo único que le interesa es vender como sea su producto, no toma cuidado si su labor es buena o mala. En vía opuesta, un verdadero

⁸¹ Taylor muestra cómo la acusación de corromper a la juventud estaba ligada a la relación entre Sócrates, Alcibiades, Critias y Cármides, y podía ser un “ajuste de cuentas” referido a lo que estos últimos hicieron en contra de la vida democrática ateniense. Alcibiades fue acusado de burlarse de algunos cultos religiosos del estado, razón por la que fue sentenciado a la pena de muerte; pero este personaje no se presentó como hombre sumiso antes las leyes para aceptar su castigo, sino que se escapó, tomando como excusa el haber salido a una expedición, y se fue a prestar sus servicios al mayor enemigo de Atenas: Esparta. Este acontecimiento lo colocó, además de un fugitivo sentenciado a muerte, como el peor de los traidores. Critias quedó como uno de los jefes más severos del grupo que pasó a la historia como los treinta, quienes se encargaron de matar arbitrariamente y de expulsar a los que apoyaban la democracia; y Cármides era uno de los colaboradores principales de este grupo oligárquico. El problema se cifraba en que Sócrates había sido muy amigo de ellos, de donde se dedujo que éstos eran sus estudiantes o por lo menos que habían atendido a algunas de las ideas enunciadas en alguna de tantas charlas que sostuvieron. Una vez instaurada de vuelta la democracia los que lucharon por ella sospechaban de Sócrates como el autor intelectual que estaba tras el accionar de aquellos hombres. Pero como con el regreso de la democracia se implementó el indulto a crímenes realizados con antelación a dicha re-instauración, entonces no se le podía juzgar a Sócrates por la posible relación “maestro-estudiantes”. De aquí que se adujera el cargo de corruptor de la juventud, el cual era ubicado después de la amnistía. TAYLOR. El pensamiento de Sócrates. México: Fondo de cultura económica, 1961. Pp, 79-85.

⁸² PLATÓN. Apología 19 e.

⁸³ LAERCIO, Diógenes. Vida de filósofos. Barcelona : Iberia, 1962. P, 60.

⁸⁴ MO SUNG, Jung. Educar para reencantar a vida. Brasil : Editora Vozes. 2006. 173, pp.

educador lo que quiere es que cada persona emprenda la búsqueda de ese saber que necesita, acompaña en el camino educativo sin embaucar.

Por último, muchos consideraban a Sócrates en la línea de los sofistas por los ataques públicos que varias personas hicieron en contra del filósofo, haciéndolo ver, ante hombres que no se detenían a observar ninguna diferencia, como un sofista, un charlatán, un timador más. Aristófanes es uno de los encargados de hacer circular esta mala y errónea reputación sobre Sócrates, idea de la que él mismo se queja en la apología. El escritor de comedias presentó una obra llamada “las Nubes”, en el año 425 a.c., en la que se muestra cómo a Estripsíades, un hombre acorralado por las deudas, se le ocurre entrar a una escuela de sofistas para aprender el arte de hacer del discurso más débil el más fuerte, y, de esta manera, por medio de la palabra, librarse de todas sus deudas. La escuela a la que acude, y a la que luego manda al hijo en su remplazo, está dirigida por Sócrates, a quien Aristófanes presenta como el más nublado de los sofistas. De ese “instituto” salen embaucadores en el arte de la palabra y jóvenes corrompidos por la enseñanza de este maestro (imputación bajo la cual llevan a juicio al Sócrates de carne y hueso), y la muestra de eso recae en Fidípides, hijo de Estrepsíades, quien, cuando termina sus estudios, se niega a ayudar a su padre a salvarse de las deudas y no contento con eso le pega y le da razones de por qué, como hijo, está en todo el derecho de golpearlo.

Estrepsíades.-Miserable! Te mandé a una buena escuela para que aprendieras a reconocer a la justicia, en cambio, te propones demostrarnos que es justo y hermoso que el padre sea golpeado por sus hijos.

Fidípides.- Contéstame: ¿no es justo que yo manifieste hacia ti el mismo amor y que te pegue, ya que pegar y desear el bien es la misma cosa? ¿Por qué motivos está tu cuerpo exento de golpes y el mío no? ¿No nació también libre? Los niños gritan debido a los golpes, ¿y quieres tú que no grite el padre? Me dirás que, según la ley, esa es la dote del niño, pero yo te contestaré que los viejos son dos veces niños, y es justo que se les pegue más que a los jóvenes, puesto que sus faltas son menos excusables.⁸⁵

Aristófanes presenta a Sócrates, ante la multitud que va a ver la obra, como un gran sofista que corrompe los cimientos de la sociedad, un individuo que subvierte los valores de la polis, induciendo en los muchachos ideas extrañas a las costumbres mismas. La imagen que queda, en la retina de los espectadores de “las Nubes”, es la de alguien que estafa a todos los que van a recibir una educación como la que el filósofo imparte. Esto lo gráfica Aristófanes en la obra en cuestión al mostrar cómo

⁸⁵ ARISTOFANES. Las Nubes. Barcelona : Iberia, 1957. Pp. 110, 112.

Estrepsiades, quien va a la escuela de Sócrates para aprender a hacer injusto, termina robado, volviendo a su casa sin el vestido con el que había salido.

Sócrates fue acusado, sentenciado y ejecutado porque muchos distorsionaron la realidad e hicieron ver lo que querían mostrar, a la manera de un contagio mimético⁸⁶ en el que los que sentenciaban veían lo que los acusadores querían que ellos vieran: presentarlo como el más grande de los sofistas. Asumieron que el ser sabio que se le imputaba a Sócrates era a la manera de los sofistas y debido al desprestigio de éstos (en un sector de la sociedad ateniense) no hubo mayor problema en seguir una cadena de causas y efectos a los que les continuó el corromper la vida de la polis y su futuro, influyendo a los jóvenes con turbias ideas como la de no creer en los dioses de la ciudad. Pero, ¿por qué ocurrió esto?, ¿por qué ciudadanos de la talla de los atenienses sentencian a un hombre injustamente? Y una posible respuesta, diferente de la del odio que muchos hombres sentían hacia Sócrates por haberlos puesto en “ridículo” en algún encuentro dialógico, es la de que nunca se sentaron a pensar que su ser y actuar no era el de un sofistas, sino el de un filósofo.

3. EL FILÓSOFO: UNA BÚSQUEDA SIN TÉRMINO.

Querefonte, amigo de Sócrates, va a consultar el oráculo⁸⁷ de Delfos para tener claro si había en Atenas alguien más sabio que el hijo de la partera, obteniendo como respuesta una negativa. Este suceso, desde la apología misma, abre toda la búsqueda de Sócrates en su ser de filósofo; posibilita el despliegue de aquel amante de la sabiduría (Φίλο- σοφος), quien al no tenerse por sabio (σοφός) se ve turbado ante las palabras del oráculo, la voz del dios Apolo, porque la divinidad en su ser no podía mentir. En consecuencia, Sócrates sí debía ser sabio; pero si el maestro de Platón se tenía por un no sabio se entraba en una disyuntiva, a saber: o el oráculo mentía, cosa imposible en un dios, o Sócrates estaba engañado.

A partir de esta contradicción entre ser visto como sabio y no sentirse como tal, Sócrates se ve impulsado a indagar cuál de los dos estaba errado: el oráculo o él. Empieza una búsqueda exhaustiva en toda Atenas con miras a encontrar alguna conclusión satisfactoria. El filósofo desea refutar el oráculo para demostrar que existía concordancia entre lo que sentía y vivía, no creerse sabio, y la mejor manera de hacerlo

⁸⁶ Para un estudio del contagio mimético en: GIRARD, René. Veo a Satán caer como relámpago del cielo. Barcelona: Anagrama, 2002. 249, pp.

⁸⁷ Para un estudio sobre los oráculos en: BURCKHARDT. Historia de la cultura griega. P, 416. Este autor sospecha abiertamente sobre la intervención directa o indirecta de la presencia de Querefonte en el oráculo de Delfos, dejando entrever que lo más probable es que el mismo Sócrates lo haya mandado o por lo menos que tuviera su anuencia para realizar la pregunta que formuló en el templo del dios Apolo. Para Burckhardt la sorpresa de Sócrates frente a la respuesta del oráculo es algo poco digno de crédito.

era la de ir por todo lugar posible en la polis, buscando a los que se tenían a sí mismos por cultos en una “ciencia” o arte. Al encontrarse con cada uno de los “sabios”, Sócrates tenía la posibilidad, en un diálogo, de demostrar que había alguien con un mayor conocimiento y de esta manera probar que el oráculo estaba errado en la aseveración dicha a Querefonte.

En primera instancia se dirigió a algunos políticos que se tenían a sí mismos por sabios y en la estima general se los apreciaba de la misma manera, pero al dialogar con ellos fácilmente se develó el manto de apariencia en el que una cosa es creer ser algo y otra muy distinta serlo en verdad; los políticos suponían saber, pero no sabían. ^{xvi} “Y entonces intentaba mostrar que él se creía ser sabio, pero no lo era”.⁸⁸

Luego de esta primera decepción Sócrates se enfocó en los poetas y tomando sus poemas les interrogaba sobre lo que querían decir, no logrando éstos dar razones de los mismos. El filósofo indagador descubrió que los poemas eran más fruto de alguna inspiración divina que de una propia sabiduría. ^{xvii} “En efecto esos dicen también muchas cosas bellas, pero no saben lo que dicen”.⁸⁹

Por último, se encaminó hacia los artesanos y en ellos encontró bellos conocimientos.

Descubrió que sabían lo que hacían y por qué lo hacían, pero notó que al conocer sobre su arte pensaban que sabían de todo lo demás, opacando la sabiduría que tenían. Como el relato que nos ha llegado de Apeles en el que se narra que este pintor solía exponer sus cuadros en la plaza para que los que pasaran dieran su parecer, escuchando las críticas de forma directa.

Una de esas tantas ocasiones en la que presentaba un retrato de un personaje importante, un zapatero, viendo la obra, hizo algunas observaciones sobre la forma de las sandalias de la persona pintada. Apeles notó que la crítica era totalmente acertada por lo que se llevó el cuadro e hizo los ajustes correspondientes. Después que el pintor volviera a exponer el cuadro, el zapatero se percató de que sus juicios habían sido atendidos y se creyó con autoridad para criticar el resto del cuadro, ante lo que el pintor, después de escucharlo, le dijo: zapatero a tus zapatos.

En este corto resumen del inicio de la primera parte de la defensa de Sócrates se puede deducir aquella diferencia que se dejó sin presentar al final del anterior capítulo, el contraste entre el sofista y el filósofo. El sofista, el que fuera, al escuchar que el oráculo afirmaba que era el más sabio, lo habría dado por sentado porque se entendía como tal; la afirmación proveniente del templo de Apolo no sería más que algo evidente de suyo, la confirmación de lo que el sofista creía ser. En cambio, la actitud de Sócrates es

⁸⁸ PLATÓN. Apología 21 d.

⁸⁹ PLATÓN. Apología 22 c.

totalmente distinta a la que se podía esperar de alguien que pretendiera conocer de todo, a saber: se conmueve ante tal afirmación, no la encuentra en línea directa con lo que él es, y no sale a pregonar a todos los vientos que es el más sabio⁹⁰ de Atenas, dicho nada más y nada menos que por el dios Apolo.

Este no fue el caso, decidió emprender una investigación para ver qué era este saber del que hablaba el oráculo y si alguien lo poseía.

De esta forma, el “sabio” lo es porque “todo lo sabe”. No necesita averiguar sobre ningún asunto, ya que quien tiene dentro de sí todo el conocimiento, ¿qué le hace falta? En cambio, el amante de la sabiduría (Φιλό- σοφος) va en la búsqueda incesante del aprender continuo, no se detiene ante nada, su amor por el deseo del conocimiento lo impulsa cada vez más y más a averiguar lo que ignora, y en este caso Sócrates desconoce si el oráculo está en lo cierto. El “sabio” lo comprende todo, razón suficiente para no tener que impresionarse ante nada, pero, diametralmente opuesto a éste, el filósofo es el que por su deseo de conocer se admira frente a todo lo que va descubriendo. El amante de la sabiduría, que en este caso es Sócrates, educa en la pedagogía del asombro a la manera del niño que se siente conmovido frente a lo que se le manifiesta y su rostro muestra la fascinación del descubrimiento. Esta idea la repite Sócrates en varias ocasiones para dejar claro que “eso que llamamos la admiración es muy característico del filósofo. Este y no otro, efectivamente, es el origen de la filosofía”.⁹¹

Debemos tener en cuenta que filósofo no es solo el que estudia las ideas o la historia de esta ciencia, sino que todos somos amantes de la sabiduría (Φιλό- σοφος) por naturaleza.⁹²

El filósofo educa en la idea de siempre buscar para encontrar y encontrar para seguir buscando, no se ufana de lo poco que tiene como conocimiento, ni permite la vanagloria de lo que se ha conseguido; no deja que los jóvenes, o adultos, se sienten en el pedestal del conocimiento adquirido, ni permite que el ego se enseñoree ante los demás desde lo poco que sabe.

Es de tener en cuenta el relato del Génesis, en el antiguo testamento, en donde se describe como gran pecado el haber comido del árbol del bien y del mal, del fruto que daba la total sabiduría⁹³ y colocaba a los hombres al nivel de Dios; gran error el de Adán y Eva, quienes al verse desnudos se percataron de que los habían engañado. Por otra parte, y al tenor de lo que se quiere expresar, no debemos olvidar que las sirenas

⁹⁰ La palabra sabio (σοφός) tiene como superlativo sofótatos (σοφώτατος) que significa el más sabio, el muy sabio.

⁹¹ PLATÓN. Teeteto 155 d.

⁹² HEIDEGGER, Martín. Introducción a la filosofía. Madrid : Cátedra, 1999.

⁹³ “De ninguna manera moriréis. Es que Dios sabe muy bien que el día en que comiereis de él se os abrirán los ojos y seréis como dioses, conocedores del bien y del mal”. Gen. 3, 4-5.

no ofrecían en sus cantos, a Odiseo, ni tesoros, ni lujuria, ni tierras, sino el conocimiento, tentación en la que no cayó el héroe por estar amarrado a un mástil, aunque pedía a gritos que lo desataran para ir tras lo que las sirenas prometían.⁹⁴ El filósofo, en Sócrates, no pretende dar el conocimiento absoluto, quiere enseñar a caminar en la búsqueda del saber, lo cual es parte fundamental del ideal educativo del fenómeno pedagógico más formidable de occidente.⁹⁵

Este sentido de ser filósofo conduce a Sócrates, como se relata en la apología, a buscar a todos los que decían ser sabios: políticos, poetas y artesanos. Los primeros se consagraban a la política sin saber qué era eso a lo que se dedicaban, por lo que no podía ser sabio aquel que hacía algo sin conocer la esencia de su quehacer. Los segundos no daban razón de lo que escribían porque al ser inspirados por algún don natural eran medios de lo que decían y no la fuente misma del decir, a la manera de los adivinos que recitan los oráculos. Y los terceros, aunque sabían sobre lo que hacían, se creían sabios con respecto a todo lo demás, velando la sabiduría que tenían.

De esta indagación Sócrates saca como conclusión que todos los que se hacían llamar sabios creían saber, y que muchos a su alrededor pensaban lo mismo, pero en realidad no sabían. En esto eran iguales todos los indagados con respecto a Sócrates mismo: ni ellos, ni él sabían. La diferencia esencial estribaba en que aquéllos creían saber lo que en realidad no sabían, en cambio él no sabía y tampoco creía saber lo que no sabía. Sumando y restando terminaba Sócrates siendo más sabio que todos ellos, porque sabía que no sabía y no creía saber lo que no sabía.

En oposición directa a los sofista, quienes se presentaban como amos de la verdad (aunque esta fuera relativa) y por lo tanto del auténtico saber, Sócrates se mostraba como el dueño del no-saber;⁹⁶ su saber era el no-saber, el reconocerse ignorante frente a la inmensidad del conocimiento. Todo lo dicho hasta aquí se puede resumir con las palabras de Festugiere: “Sócrates, por lo menos, sabe esto. Sabe él que las razones que se dan no son las verdaderas razones luego, el sabe y no sabe. El sabe que no es esto o aquello que se dice, sino otra cosa. Sabe también que él no sabe esa otra cosa y finalmente sabe, o mejor, él cree que esa otra cosa puede ser hallada. He aquí por qué él busca”.⁹⁷

⁹⁴ “Nadie ha pasado en su negro bajel sin que oyera la suave voz que fluye de nuestra boca; sino que se van todos después de recrearse con ella, sabiendo más que antes. HOMERO. La odisea XII. Trad. Luis Segalá. España : Bruguera, 1967.

⁹⁵ JAEGER, Werner. Paideia: los ideales de la cultura griega. Tomo II. México : Fondo de cultura económico. 1944. P, 30.

⁹⁶ No se puede pensar de manera ingenua que Sócrates no supiera nada de nada y que fuera esto la base de su no saber. Se presume que sabía de matemáticas, cosmología, que había tenido contacto directo con las ideas de Parménides, Zenón, Anaxágoras y Arquelaos, por lo que el no saber no se cifraba en una cabeza a la manera de una tabula rasa, sino en el no saber del saber de lo que es fundamental en el ser humano, frente al cual todo otro saber es menor en grado de importancia.

⁹⁷ FESTUGIERE. A. Sócrates. Buenos Aires : Vida del espíritu, 1943. P, 100.

Según García-Baró, Sócrates sabía que la sabiduría humana es un no saber frente a la sapiencia divina. En consecuencia, no se revelaba como el dueño del no-saber de manera socarrona o burlesca, sino con un firme convencimiento de lo que eso significaba. “La sabiduría socrática...consiste en conocer la distancia entre lo que sabe el hombre y lo que sabe, quizá, el dios”.⁹⁸ El filósofo se acercaba a los que afirmaban a viva voz, y con la boca llena de orgullo, poseer un cierto tipo de saber, porque si ellos lo tenían y él tenía el no-saber, entonces, lo lógico era indagar sobre el saber que decían poseer. Esto al final provocaba una inversión en los papeles: el que no sabía, sabía, porque sabía que no sabía, pero el que “sabía”, no sabía, porque no sabía que no sabía. Resumiendo el vericuetto anterior digamos que “saber que se ignora es un modestísimo saber; pero ignorar que se ignora es un pozo de ignorancia”.⁹⁹

Llegados a este punto nos tropezamos con otro de los elementos importantes dentro del sentido de la educación en Sócrates: la ignorancia.

4. EL PROBLEMA DE LA IGNORANCIA: LA MUERTE DEL ALMA.

Se puede inferir que en Sócrates la “esencia” del hombre debía ser explicitada para de esta forma saber hacia dónde se dirigían todas las armas educativas y es en el desarrollo de esta concepción en donde se devela su profundo sentido de lo humano. En el pensamiento del gran filósofo de occidente el varón y la mujer no son otra cosa que su alma, entendiendo ésta como la razón en donde se encuentra el pensar y las operaciones éticas. Si el hombre es su alma, la labor de toda educación se debe centrar en proteger las almas; el educador debe enseñar a su educando el cuidado de su propio ser, que es el cuidado de sí mismo, porque el hombre es su alma.

Recordemos el pasaje del Protágoras en el que Sócrates interpela a su amigo Hipócrates preguntándole si es consciente de lo que va a hacer al querer desesperadamente tomar las clases del sofista Protágoras. La interrogación pasa a ser un cuestionamiento muy profundo porque el filósofo sabe a ciencia cierta que la educación hace mejores o peores a los hombres. Por eso insiste en que debe tener cuidado con el tipo de enseñanza (παιδεία¹⁰⁰) que reciba, ya que ésta, en los conocimientos que imparte, es el alimento del alma (τροφή¹⁰¹), y el alma es el mismo ser humano. Por consiguiente, si el alma

⁹⁸ GARCIA-BARÓ, Miguel. Filosofía socrática. España : Salamanca, 2005. P. 38.

⁹⁹ GARCIA-BARÓ, Miguel. De Homero a Sócrates. Salamanca : Sígueme, 2004. P. 171.

¹⁰⁰ El vocablo Paideia (παιδεία) viene de país (παῖς) que significa niño, por lo que la paideia en un primer momento fue entendida como la educación de los niños, pero luego pasó a significar la educación en un sentido mucho más amplio.

¹⁰¹ Trofê (τροφή) significa alimentación, alimentarse, pero también se usaba como sinónimo de educación, por la simple razón de que los griegos veían la educación como sostén de vida que se daba a la persona. Si el alimento era malo el sujeto tenía muchas posibilidades para estar en el vicio, pero si el alimento era

es mal nutrida se va a arruinar, lo mismo que un cuerpo que no recibe los alimentos necesarios y balanceados para ser cada día mejor, y si se daña no es que se acabe solo el alma, porque en Sócrates no existe la separación entre estos dos elementos, es que se echa a perder el hombre en sí mismo.

Por lo que hemos visto en líneas anteriores sabemos que Sócrates emprendió la búsqueda de aquel que fuera sabio para demostrar que el oráculo se equivocaba al momento de afirmar que el más sabio de toda Atenas era él. Conocemos, de igual manera, que en esta indagación se encontró con todos los que decían poseer la sabiduría, pero que al final de cuentas se sintió defraudado al encontrar que los que decían ser sabios en realidad no lo eran, y lo peor se cifraba en que los mismos no reconocían que no sabían, sino que creían saber lo que no sabían, ignoraban que no sabían.

La ignorancia (ἀμαθία¹⁰²) es comúnmente conocida como no saber algo porque se carece de eso que se desconoce, pero es de suyo evidente que las personas con las que Sócrates emprendía el arte dialógico eran individuos que afirmaban saber; personajes que tenían un conocimiento determinado y la certeza de éste como para afirmarse públicamente dentro de la categoría de sabios. Ahora, la definición de ignorancia presentada no concuerda con el tipo de personas “sabias” con las que Sócrates intercambiaba palabras para demostrar que el oráculo estaba errado, las que decían saber y no sabían. Éstas no se proclamaban maestros en la ignorancia, sino sabios porque creían saber (y en el caso de los sofistas no solo sabios, sino educadores), por lo que el sentido de ignorancia en Sócrates es preciso entenderlo desde otro enfoque.

Para el hijo de la partera la ignorancia no es la carencia, sino la hartura, la llenura de algo sobre lo que se cree tener una total certeza, sin saber que eso que “se sabe” no es un verdadero saber, solo son opiniones, flatus vocis, con las que se ha llenado el alma. Un ejemplo podría ser el globo de dulce que se comen los niños en los parques; a simple vista el globo es grande y relleno, perspectiva que cambia radicalmente al ser llevado a la boca (momento en el que se descubre que no es más que una ligera capa de dulce que engaña a la vista).

La ignorancia es como el que come cualquier cosa hasta hartarse y se enferma por haber consumido demasiado; por lo tanto, lo que receta el médico para la curación (ιατρός¹⁰³)

bueno lo que vendría de suyo era la virtud. Este punto hay que tenerlo muy en cuenta para comprender el actuar pedagógico de Sócrates. Τρέφεται δέ, ὃ Σώκρατες, ψυχὴ τίνι; Μαθήμασιν δὴ που.. Pero, oh Sócrates, ¿de qué se alimenta el alma? Sin duda de conocimientos.

¹⁰² Cornford dice que “ἀμαθία no es ignorancia en el sentido de una ausencia total de conocimiento, que se remedia con la adquisición de información. Se debe a la presencia real de la creencia falsa que ya conocemos o entendemos. El descubrimiento de Sócrates consistió en formular que la verdadera educación moral debe comenzar con la eliminación de las creencias populares acerca de lo correcto y de lo incorrecto que hemos aprendido de nuestros padres y maestros”.

¹⁰³ La educación (παιδεία) es entendida como un alimento (τροφή) que se le da al ser humano, maracando a la persona de por vida. Pero un alimento puede caer bien o mal por lo que es necesario la aparición de

no es que siga comiendo, sino que haga lo necesario para eliminar eso que tragó y lo indigestó. El que ignora está lleno de ideas falsas y al creer que son verdaderas cae en un grave error. El ignorante es el que no busca más, no ausculta, no indaga, no pregunta, porque se conforma con el saber que tiene, juzgando, en su ignorancia, que ya sabe lo que tiene que saber y no puede conocer más.

xviii Extr- Precisamente hay esas dos, como se muestra en los orígenes mismos de los males, de una parte a la que todos llaman el vicio, siendo la enfermedad más evidente.

Teet -si.

Extr- Y, por otra parte, la que llaman ignorancia, la misma que no están dispuestos a aceptar que, sola, resulte ser el mal para el alma.¹⁰⁴

Desde esta perspectiva la educación es una de las tareas más difíciles. Si la ignorancia solo fuera la carencia de algo el tratamiento no tendría mayores inconvenientes; habría que darle a la persona lo que necesita para llenarse, y con eso bastaría para que en la sociedad siempre existieran jóvenes muy bien educados. Pero Sócrates la entiende como la hartura de un “saber” que no es un saber. Por esto mismo, la educación debe trabajar primero en extraer¹⁰⁵ todo de lo que se está lleno y que indigesta al alma, para luego sí empezar a dar el alimento necesario, que es el saber propiamente, y de esta manera encaminar al alma, que es el individuo particular en cada caso, hacia la búsqueda siempre continua de la verdad. La educación tiene un papel preponderante dentro del pensamiento socrático, es el remedio que se puede utilizar para sacar de la ignorancia a las almas; aunque se debe tener en cuenta que no solo es la cura, también puede ser su contraparte: la fuente de la enfermedad, cuando es una mala educación la causante de la ignorancia en una persona (la que se expresa en estar llenos de lo que se cree saber, sin saber que no se sabe).

xix Extr- Por lo menos pienso ver una forma grande de ignorancia también difícil de separar, de igual importancia que todas las partes de la misma.

Teet- ¿De qué clase exactamente?

Extr- Creer saber algo que no se sabe: en consecuencia es probable que todo cuanto erramos en el pensamiento sea por todo esto.

un regulador del alimento: el médico (ιατρός). Éste es el educador honesto que ayuda a recetar los buenos conocimientos para el alma.

¹⁰⁴ PLATÓN. Sofista 228 e.

¹⁰⁵ “Esta dificultad se encuentra ya en la propia palabra “educación”, cuya raíz etimológica proviene del verbo Educo-educare, que significa “alimentar”, o proviene de otro verbo Educo-educere, que significa “extraer” o “sacar de dentro a fuera”. COLOM, Antoni y NÚÑEZ, Luis. Teoría de la educación. España : Síntesis, 2005. P, 16.

Teet. Verdad.

Extr- Y así pues también creo que solo a esta ignorancia la denominan con el nombre de falta de conocimiento.

Teet- ciertamente

Extr- Pero ¿qué parte de la enseñanza, entonces, se debe afirmar es la que libera de esa? (De la ignorancia).

Teet- En efecto creo, oh extranjero, que otras son las enseñanzas concernientes a las artesanías, y a esa aquí, por lo menos nosotros, la hemos llamado educación.¹⁰⁶

Sócrates detecta la “infección”, pero va más allá y define también su remedio: la enfermedad es la ignorancia, la cura es la educación. Para sanarse de este mal que aqueja a las almas de los seres humanos es necesario emprender un camino que no es nada fácil, y la pregunta que surge es, ¿cómo tratar a una ignorancia que se ignora a sí misma? La experiencia dicta que es muy difícil que alguien que ha creído saber acepte, sin ningún problema, que su “saber” no es más que una ilusión, que no sabe lo que cree saber, ya que sigue creyendo que ese falso saber es verdadero. Tengamos en cuenta que el falso saber es al fin de cuentas un cierto saber, conciencia de algo, que aunque errado es de algo, como el que apuntó sus flechas y no pegó en el centro del polígono, pero cree que su tiro fue certero.

Un sacerdote amigo, acabando de concelebrar una eucaristía de un conocido, me contó mientras compartíamos una cena en Bogotá, que se había sentido un tanto escandalizado al escuchar cómo había empezado el sermón el padre que presidía la ceremonia, y la razón de ello se centraba en las palabras iniciales de la prédica. El ministro había invitado a los contrayentes a separarse ante el primer problema con el que se encontrarán. Esto había dejado a mi amigo un tanto choqueado porque no eran palabras acordes a la enseñanza de la iglesia para un sacramento tan importante, por el contrario si a algo invita el catolicismo es a lo inverso de lo manifestado por el sacerdote: vivir unidos para siempre en el amor. La cosa se aclaró, y mi amigo volvió a estar tranquilo, cuando el padre siguió su sermón y esclareció la invitación a distanciarse. Ésta no estaba dirigida a la separación de cuerpos y el abandono del matrimonio ante la primera dificultad, sino a alejarse inmediatamente del hombre y la mujer que habían creado dentro de la ilusión de lo que pretendían, cada uno, que el otro fuera; a abandonar la ilusión, para así poner los pies en la tierra y sentirse acompañados de verdad, cada uno, por el ser de carne y hueso con quien se habían comprometido. Lo que pedía el sacerdote era no dejar que el alma se llenara de falsedades, que no fueran ignorantes y se enfrentaran siempre caminando con dirección a la verdad.

¹⁰⁶ PLATÓN. Sofista. 229 c,d.

San Agustín, siglos después que Sócrates, afirmaba que “la ilusión es el castigo del alma, la verdad su premio”.¹⁰⁷ Por lo tanto, como vivir en la ilusión, en la ignorancia, era el mal del alma, Sócrates se encamina a tratar de curar la mayor cantidad de almas posibles desde la conciencia absoluta de que un alma que vive en la ignorancia corre peligro de muerte.

5. EL CONOCIMIENTO DE SÍ: LA EDUCACIÓN DEL ALMA.

En la apología Platón nos cuenta cómo Sócrates emprende el camino de cura de almas (ψυχῆς θεραπεία), de médico de las almas que navegan en la ignorancia, y además nos aclara que este actuar no era algo que se imponía desde fuera, a partir del cielo estrellado sobre la cabeza, sino que venía de adentro mismo, como un mandato que surgía en lo más profundo del ser.

Sócrates sabe que el conocimiento le hace bien al alma, es el nutriente que la llena y fortifica, por lo que su cura de almas está en hacer que las personas encuentren este alimento, el conocimiento que necesitan para salir de la ignorancia: el conocimiento de sí mismo.

No es de admirarse que Sócrates se extrañe de cómo muchas personas van por la vida buscando conocer cómo hacer más dinero, tener mayores propiedades, más fama, o ser más importantes, pero sin procurar el verdadero conocimiento, el que funda la esencia del ser humano. El filósofo se sorprende de que los hombres y las mujeres se pierdan por las ramas y no encuentren el tronco, a semejanza del borracho que al señalarle la luna con el dedo se queda mirando el dedo, sin observar el objetivo al que se le apunta.

xx Oh mi buen amigo, siendo atenienses, de la ciudad más grande y más celebre en sabiduría y poder, no avergüenza que cuides de las riquezas, de modo que será para tí lo más grande en fama y honor; pero, ni piensas en el cuidado de la sabiduría y la verdad, ni cómo tu alma va a ser mejor.¹⁰⁸

El conócete a ti mismo¹⁰⁹ no es bajo ningún punto de vista una invitación a indagar enciclopédicamente por lo que entiende de sí mismo el hombre; es una búsqueda

¹⁰⁷ AGUSTÍN, San. In, ps. 37, 11.

¹⁰⁸ PLATÓN. Apología 29 d,e

¹⁰⁹ Para Foucault el precepto délfico “conócete a ti mismo” se encontraba subordinado, incluido en otro precepto del cual era uno de sus extremos, a saber: la inquietud de sí. “La inquietud de sí es sin duda el marco, el suelo, el fundamento a partir del cual se justifica el imperativo conócete a ti mismo”. Esta inquietud de sí fue un precepto que siempre se tuvo en cuenta, como un aguijón que punzaba la vida de los griegos, y que va a influir en la ascética cristiana, pues esta inquietud de sí implicaba “trasladar la mirada del exterior... los otros, el mundo, etcétera, hacia uno mismo. La inquietud de sí implica cierta manera de

existencial en la condición humana porque de nada sirve conocer de todo menos de lo que es más importante: el conocimiento de sí, el único que da verdadera relevancia a cualquier otro saber. En uno de los diálogos platónicos aparece un personaje llamado Hippias,¹¹⁰ presentado como un hombre que conocía sobre muchas cosas. El saber de este sofista era tan extenso que en una ocasión se exhibió en Olimpia, mostrando como creación propia todo lo que llevaba puesto: el anillo, el calzado, la túnica, la manta y el cinturón de la túnica. Aunque Hippias sabía de todo, ignoraba lo que realmente tendría que saber; Sócrates, en cambio, desconocía todo lo que Hippias afirmaba dominar, pero comprendía a dónde tenía que dirigirse para encontrar el verdadero conocimiento.

El conócete a ti mismo (γνῶθι σαυτόν) era un mandato para el conocimiento del alma, búsqueda del propio hombre, del “ser ahí” situado en un tiempo y un espacio, por decirlo de manera heideggeriana. Esta máxima era la invitación a cuidar de sí, de lo más valioso que hay, y este velar de sí mismo implicaba inequívocamente un encargarse del otro, llevando a que el conócete a ti mismo no quedara circunscrito en una pedagógica solipsista, sino de alteridad. Si yo cuido de mí (ἐπιμέλεια ἑαυτοῦ), de mi alma, y ésta está por el buen camino porque se le alimenta bien, la misma sentirá la obligación de ayudar a los demás a encontrar esa vía. Por tanto, quien de verdad conoce comparte lo que conoció, a la manera como lo da a entender el texto bíblico al afirmar que nadie halla una luz para ocultarla debajo de la mesa; todo lo contrario, la coloca sobre la mesa para que alumbre a todos. El conócete a ti mismo es una exhortación personal que conlleva la búsqueda con el otro, se dirige a un encontrarse cara a cara con la alteridad, a un diálogo, una interacción intersubjetiva. Sócrates vio esta máxima como un proyecto de vida y por eso se lanzó a las calles a hacer que los atenienses prestaran atención a lo que de verdad debían conocer.

xxi Por una parte no iba a donde pensaba que no sería de utilidad ni para ustedes ni para mi mismo y además iba hacer el mayor bien a cada uno en particular, como yo digo, iba allí, a persuadir a cada uno de vosotros de que no es lo primero preocuparse de ninguna de sus cosas antes que preocuparse de sí mismo, de ser lo mejor y más sensato posible.¹¹¹

prestar atención a lo que se piensa y lo que sucede en el pensamiento... también designa una serie de acciones, acciones que uno debe ejercer sobre sí mismo, acciones por las cuales se hace cargo de sí mismo, se modifica, se purifica y se transforma...toda una serie de prácticas...por ejemplo, las técnicas de meditación...las técnicas de examen de conciencia...etcétera”. Para Foucault la inquietud de sí quedó subsumida en el conócete a ti mismo por varias razones, exponiendo como motivo principal lo que llama “momento cartesiano”. FOUCAULT, Michel. La hermenéutica del sujeto. México : Fondo de cultura económico, 2001. Pp, 8-38.

¹¹⁰ PLATÓN. Hippias menor 368 b,c.

¹¹¹ PLATÓN. Apología 36 c.

Al centrar la educación de los hombres en el conocimiento de sí mismo, en el cuidado del alma,¹¹² Sócrates da un viraje al camino que tenía la areté para desplazarla al punto que más le importaba: el alma misma (que es el mismo hombre). En líneas anteriores se dijo que la areté se consideraba como lo que hacía que algo fuera perfecto en lo que debía ser (la del héroe era la de ser guerrero). Por consiguiente, para Sócrates la virtud¹¹³ es la que hace que el alma sea lo que debe ser, y ésta debe ser buena, por lo que la virtud hace al ser humano cada vez mejor.

Como afirma Cornford, “el postulado implícito aquí es que toda alma humana detenta el poder de discernir, por intuición directa, lo que en verdad es bueno. Una vez limpia de las nieblas del prejuicio y la falsa apariencia, su juicio será infalible y sin apelación. De acuerdo con esto, Sócrates no poseía ningún sistema ético que fuera menester enseñar. Empleó su vida induciendo a cuantos quisieran sufrir tal prueba, a examinar sus propias creencias, hasta que su incoherencia y confusión les compelieran a la convicción de que ignoraban el verdadero fin de la vida”.¹¹⁴

El valor del alma es el conocimiento y su vicio es la ignorancia. El que no se conoce a sí mismo ignora y el hacerlo acarrea consigo varias consecuencias: quien desconoce lo suyo no sabe tampoco lo que es propio de los demás y, a la vez, se desentiende de sus obligaciones ciudadanas (estas fueron las tres tareas que Sócrates tenía dentro de su proyecto educativo: cuidar de sí, del otro y de la polis).

Sócrates sabe que el conocimiento es lo que aquilata el alma, al hombre mismo, y si lo que da la esencia a ésta es su bondad, por consiguiente, el conocimiento que la perfecciona apunta al bien. La persona que conoce hace el bien, la que ignora hace el mal.¹¹⁵ No se puede hacer el bien si no se conoce, sería tanto como pedir justicia a alguien que no sabe qué es lo justo.

Repitémoslo nuevamente para que la idea quede clara. Un hombre que conoce hace el bien, por lo tanto perfecciona su alma, convirtiéndose en un ser feliz porque vive en el bien y la virtud.¹¹⁶ La felicidad para Sócrates no es otra cosa que el ejercicio de la verdadera virtud que es la bondad, el cultivo del alma. Es por esto por lo que la persona

¹¹² Alma entendida como en donde se encuentra lo pensante y la razón moral. Por este motivo no podemos entender alma con las connotaciones cristianas que han llegado hasta nuestros días, ni a la manera de Homero como sombra de quien se fue de esta vida.

¹¹³ Esta virtud se entiende como ser mejor moral y políticamente, siendo dueño de sí.

¹¹⁴ CORNFORD, F. Antes y después de Sócrates. Barcelona : Ariel, 1981. P, 179.

¹¹⁵ Rafael del Águila llama a esto la falacia socrática; a la idea de que el conocimiento conduce al bien y el bien siempre lleva al bien, por lo que el mal irremediamente produce el mal, desde donde se puede deducir que de un bien nunca saldrá un mal, ni de un mal un bien. DEL AGUILA, Rafael. Sócrates furioso. Barcelona : Anagrama, 2004. 232, pp. Para Sócrates nadie erra por conocimiento sino por ignorancia ¿quién conociendo lo que es el bien se inclinaría por el mal? Esta visión ha sido muy cuestionada porque si se tomara al pie de la letra, sin ningún análisis, las cárceles estarían vacías.

¹¹⁶ Felicidad en griego es eudaimonía (εὐδαιμονία), que significa tener un buen daimon, el cual ayuda como garantía de una buena y próspera vida.

que es virtuosa es feliz, aunque no exista una vida en el más allá (puede suceder que la muerte sea el fin de todo), porque ese tipo de ser humano tiene su verdadero premio en este mundo, al vivir conforme a la virtud, creando su propia felicidad. (Insistamos una vez más. La felicidad no está en lo material, sino en el cultivo del alma).

-“Dime, Eutidemo, ¿no has estado nunca en Delfos?”

-“Dos veces, por Júpiter”,- contestó.

-“Habrás visto, pues, la inscripción que allí hay escrita: concómete a ti mismo”.

-“Por cierto que sí”.

-“Y ¿no te ha puesto en cuidado tal inscripción o la has notado y procurado examinar quién eres?”

-“No, por Júpiter; puesto que pensaba saber perfectamente quién soy, porque difícil me hubiera sido conocer otra cosa alguna si ignoras quién soy”.

- “Pero ¿es que piensas que para saber quién es uno, sea suficiente saber su propio nombre, o que, parecidamente a los compradores de caballos que no creen conocer la bestia que van a comprar hasta que hayan examinado si es obediente o rebelde...de parecida manera solo el que se haya considerado a sí mismo quién es en punto a posibilidades humanas conocerá lo que puede en verdad?”.

-“Me parece según lo dicho que quien no conozca su potencia se desconoce a sí mismo”.

-“Y, ¿no es evidente además que este tal conocimiento de sí mismo es para el hombre fuente de infinidad de bienes, mientras que el error en tales cuentas lo expone a mil y mil males? Porque los que se conocen, saben lo que es útil; discernen qué es lo que pueden hacer y lo que no; y haciendo lo que son capaces de hacer, se procuran lo necesario y viven felices; y absteniéndose de lo que está por encima de sus fuerzas, no caen en faltas y evitan los fracasos; en fin, siendo como son capaces de juzgar a los demás hombres, pueden, gracias a tal conocimiento convenientemente empleado, procurarse grandes bienes y ahorrarse grandes males”.¹¹⁷

6. EL MÉTODO SOCRÁTICO: UNA DIALÓGICA INTERSUBJETIVA

Sócrates empieza su método educativo con una exhortación dirigida a todos a cuidar lo más valioso que tiene el ser humano, su alma. El programa educativo da inicio en el mismo momento en el que pide a cada uno que se conozca a sí mismo. Sócrates hace ver la contradicción en la que se caería si los atenienses, nacidos en la ciudad más ilustre, sabia y poderosa, no prestaran atención a la recomendación del conocimiento

¹¹⁷ Op. Cit. Jenofonte. IV, II.

de sí mismo; sería tanto como si la ciudad más importante de un imperio estuviera conformada por necios e ignorantes. Es por esto por lo que el “maestro” de Platón insistía en no tener como centro de la vida lo material, a dar un viraje a la existencia misma para trasladarla de lo exterior a lo interior, a no dejarse subyugar por lo de afuera, a tener dominio de sí, conocimiento de sí (limpiar el alma de las apariencias - el dinero, la fama, la honra, el mal placer-, para enfocarse en una vida en la virtud).

Para graficar lo que Sócrates quería mostrar a sus conciudadanos, aunque desde perspectiva distinta y diferente sentido, podrían acuñarse las bellas palabras de san Agustín, cuando afirmaba que “los hombres salen a hacer turismo para admirar las crestas de los montes, el oleaje proceloso de los mares, el fácil y copiosos curso de los ríos, las revoluciones y los giros de los astros. Y, sin embargo, se pasan de largo a sí mismos”.¹¹⁸

Luego de la exhortación se pasa a la indagación,¹¹⁹ fase del método que más se ha conocido, casi que desplazando a la parte anterior. Exhortación e indagación no se pueden entender por separadas, son dos elementos de un mismo compuesto: se exhorta y se indaga. Ahora bien, se había dicho que el conocimiento de sí no era individualista, sino de alteridad, por lo que se debía emprender en una empresa dialógica en la que la búsqueda de la verdad se hiciera de manera conjunta. Pero también se había afirmado, más arriba, que el mal del alma era la ignorancia y que ésta era el estar lleno de lo que no es, pretender que se sabe cuando no se sabe.

La indagación se desarrolla en el encuentro con el otro para tratar de curar el alma, que es la persona misma, de la ignorancia en la que se halla sumergida. Es el empezar el proceso de sacar lo que hace daño al alma para así, luego, darle el alimento necesario y pertinente que conduzca cada día a lo mejor. Sócrates se acerca a los demás y los interroga, partiendo su interpelación por hacer definir aquello de lo que trataba la conversación. La definición de un tema específico obligaba a la otra persona a sacar lo que tenía adentro para confrontarlo y, de esta forma, analizar si lo que afirmaba como verdad en realidad lo era. Por consiguiente, lo primero es presentar explícitamente lo que se cree sobre algo para luego, desde una crítica dialógica, ver si es verdad o apariencia, si se sabe lo que se dice conocer, o, si en vez de esto, se lo ignora.

De lo anterior se puede deducir que el “solo sé que no sé”¹²⁰ no es el punto de partida dentro del método educativo socrático, es un lugar intermedio. La persona a la que se dirige Sócrates debe primero sacar lo que tiene adentro como forma de curación de la ignorancia. Si se partiera de la afirmación “no sé” y se dejara todo lo que se cree saber sin ningún tipo de indagación, no se estaría curando al alma, se la seguiría indigestando.

¹¹⁸ AGUSTÍN, San. Confesiones 10, 8.

¹¹⁹ Op. Cit. Jaeger. Paideia. Tomo II. P, 42.

¹²⁰ Frase que se deduce del pensamiento expuesto principalmente en el diálogo la apología de Sócrates, pero que no se encuentra literalmente como ha pasado a la historia.

Una vez que el individuo ha puesto en evidencia lo que cree saber comienza un diálogo de preguntas y respuestas, se emprende un caminar a través de la palabra para confrontar y, si es necesario, refutar lo que se ha expresado, porque una creencia puede ser verdadera o falsa.

xxii Oh joven amigo, los que se limpian a sí mismos, piensan como los médicos, sobre que el cuerpo no podrá disfrutar de lo que produce el alimento antes de que echare afuera las cosas que estorban de dentro; aquellos pensaron eso también sobre el alma, la misma no tendrá utilidad mientras primero se aprovechen los conocimientos, antes que un refutador haya llevado a la vergüenza al que es refutado, sacando las opiniones que estorban a los conocimientos y que se muestre limpia siendo guiada a esto: saber solo lo que se sabe, y nada más.¹²¹

A esta parte de la explicitación de lo que se cree saber es lo que se conoce con el nombre de ironía¹²² socrática. Se enfrentan quien cree saber sobre algo y quien dice abiertamente no saber. El que no sabe escucha al que “sabe” y como desea lo que no tiene, porque no sabe, empieza a interrogar ese saber para que lo defina y, de esta manera, le participe lo que dice conocer. La ironía es una inversión de papeles porque quien no sabe, sabe por lo menos que no sabe, por lo que al fin de cuentas sabe; y quien dice saber, al ser confrontado, empieza a sentir cómo se tambalean los cimientos desde donde funda su conocimiento, viendo, poco a poco, derrumbarse el castillo de arena que había construido.

Se debe tratar de entender lo que es la ironía en Sócrates para no mal interpretarla. Ésta no es sarcasmo socarrón, va más allá de la simulación, no es el deseo de hacer que el otro caiga para ufanarse de haberlo expuesto al ridículo. La ironía no se centra solamente en decir lo contrario de lo que se piensa; si fuera solo de esta manera, Sócrates sería un burlón que sabe lo que el otro cree saber y le pide que se exprese para luego mofarse de lo que dice.

Como Kierkegaard afirma, el que simula tiene una intención exterior que es extraña a la simulación misma, que puede ser la de dañar al otro; el que utiliza la ironía no tiene un propósito externo porque la ironía misma es su intención. “Cuando el ironista, entonces, se muestra diferente de lo que realmente es, tal vez pueda parecer que su intención es hacer que los demás le crean; pero su intención propiamente dicha es sentirse libre, y esto lo logra precisamente a través de la ironía, y entonces la ironía no tiene ninguna otra intención, sino que es autointencional”.¹²³

¹²¹ PLATÓN. Sofista 230.

¹²² Ironía viene del griego *eironeía* (εἰρωνεία) que puede significar simulación, disimulo, pretexto o escapatoria.

¹²³ KIERKEGAARD, Soren. Sobre el concepto de ironía. España : Trotta, 2000. P, 283.

No se debe entender la ironía en el sentido de simular para burlarse o para hacer daño. Como se afirmó, Sócrates, aunque sabe, lo único que sabe es que no sabe, y desea ver si el otro en realidad dice la verdad. Si su interlocutor conoce lo que el filósofo desconoce, éste logra bastante, porque, ¿qué ser humano no gana cuando aprende algo que antes no sabía? Por eso, Sócrates se fascina ante las respuestas, alienta a contestar, aplaude las afirmaciones, lo que hace parte del ironista que quiere buscar la verdad.

La ironía socrática no se centra solo en la persona de Sócrates, está en el contacto cara a cara con el otro, es intersubjetiva, se halla también en la otra parte, en la que cree saber, en la que piensa tener la certeza sobre algo. Y es ironía, desde la contraparte, porque quien juzga saber sube la voz para que todos lo escuchen, se jacta de lo que dice, presenta como verdad lo que afirma porque debe ser así y no de otra manera, por lo que se engaña en su ignorancia al decir que tiene la verdad no teniéndola. El supuesto sabio expresa la ironía de quien presume aquello que no tiene. Por lo tanto, ésta no se debe ubicar exclusivamente en la persona de Sócrates, también está en el interrogado; ironía que se acentúa aún más en el momento en el que el interlocutor al ver cómo se desploma lo que cree saber no genera un cambio hacia la aceptación de la ignorancia, sino un empecinamiento en el deseo de seguirse presentando como sabio.

La ironía, fase fundamental del método educativo, quiere llevar a la demostración de la ignorancia, a la limpieza necesaria del alma para dar el salto a la otra parte del cuidado de sí, la búsqueda da la verdad. La ironía vendría siendo como el purgante que ayuda, inicialmente, a sacar todo lo malo que hay adentro y todos sabemos cuáles son los efectos del purgante, irrita, molesta, no deja en paz, desespera y, en el caso de quien es interrogado por Sócrates, llega a ser una pesadilla de la cual se quiere salir lo antes posible. La ironía tiene que ser así, molesta y demoledora, no puede dejar foco de infección, parásito o germen que luego pueda reproducirse, tomar defensas y hacerse más fuerte ante cualquier otro tratamiento. Sería de tontos tomar a medias una receta de antibióticos, corriendo el riesgo de que éstos no sirvan más que para hacer fuerte a la bacteria que se quiere eliminar.

Ahora, esta ironía que se despliega en un a través de la palabra permite un momento más dentro de la indagación en el método socrático. Como ya se explicó, al presentarse Sócrates como ignorante lograba que la persona que detentaba el supuesto saber lo definiera y desde ahí se empezara una discusión sobre el tema escogido: se iniciará la refutación (ἐλέγχος¹²⁴).

La refutación socrática es interpelación que se da estrictamente en un diálogo intersubjetivo; las preguntas y respuestas tienen por finalidad desinflar egos llenos de falsos saberes y encontrar el camino al verdadero conocimiento. Sócrates, a partir de la

¹²⁴ Esta palabra también significa examen, investigación, y es en ese sentido en el que debe ser entendida la refutación.

tesis desarrollada por su contertulio, comenzaba a interrogar el concepto desde su misma definición por medio de preguntas y objeciones, lo que llevaba, dentro del proceso del diálogo, a que la otra persona se contradijera y empezara a reconocer su error, y todos sabemos que la contradicción es un elemento que presenta la falsedad de un argumento. Cuando se demuestra una contradicción el diálogo llega a su fin. A este momento muchos autores lo llaman el instante de destrucción, por ser la etapa en la que el interlocutor comienza a ver cómo todo lo que creía saber se va al suelo, se derrumba, se destruye, dando lugar, en algunos casos, al reconocimiento de la ignorancia.¹²⁵

xxiii Extr- Ellos preguntan el porqué sobre algo a los que se cree que dicen algo, cuando nada dicen: y después examinan fácilmente las opiniones de los que se equivocan, y precisamente organizando los argumentos los confrontan unos contra otros y confrontando los mismos contra los mismos, al mismo tiempo muestran que son contrarios a los mismos. Y los interrogados se irritan contra sí mismos, pero se concilian con los otros y precisamente por esta actitud se liberan de todas de las grandes y penosas opiniones sobre las mismas...¹²⁶

La refutación era la forma en la que se purificaba el alma de toda la ignorancia, la liberación de las cadenas que amarraban al alma a un creer saber, por lo que quien no entraba en la dinámica de la refutación no podía salir de las tinieblas del desconocimiento, no permitía examinar lo que pensaba. En el diálogo “el sofista” se afirma que la refutación es la más grande y la más poderosa de las purificaciones y que quien no la admita será un inculto que no sabe mejorar lo máspreciado que tiene: el alma.

Debemos tener en cuenta que es difícil dar este paso del reconocimiento de la ignorancia porque los seres humanos deseamos fundamentarnos en certezas inamovibles; nos gusta sentirnos seguros en lo que tenemos como absolutamente cierto. Es común incomodarnos y colocarnos a la defensiva cuando alguien quiere atacar nuestras “verdades”. Lo que quiero decir es que el camino educativo desde la perspectiva socrática no es fácil para nada, puede resultar duro y hasta triste en la medida en que derrumba ilusiones, acaba con los deseos de que las cosas sean como uno siempre las ha visto o como se ha querido que sean. Un ejemplo de lo que digo lo viví cuando al estudiar teología descubría, en el análisis directo del texto bíblico, que el mar rojo no se abrió de par en par, sino que los israelitas habían pasado por un lado llamado el mar de las cañas, lo que les permitió avanzar y a los carros del faraón

¹²⁵ No vamos a creer que muchos se sentirían halagados después de que Sócrates demostrara abiertamente lo ignorantes que eran en el estado de cosas que decían saber. No, bastantes se sentían ofendidos e irritados ante este develamiento y es lógico que con esas personas era muy difícil emprender el siguiente momento dentro del método educativo socrático, ya que para empezar la mayéutica se debía reconocer la propia ignorancia. Además, no se debe olvidar que estas “ofensas” cometidas por Sócrates fueron llenando de rencor y sed de venganza los espíritus de los que se sentían humillados públicamente.

¹²⁶ PLATÓN. Sofista. 230, b.

estancarse; pero yo quería seguir creyendo en lo que hasta las películas me mostraban, que el mar se había abierto como se abre la mantequilla cuando la atraviesa un cuchillo caliente.

Esta y otras des-ilusiones me llevaron a entender, con el tiempo, que la fe no se basa en lo que se quiere creer, sino en un salto hacia Dios mismo. Educar es, por ende, cuestionar hasta lo que nos parece incuestionable, es la búsqueda de la verdad a partir del derrumbe de falsas certezas¹²⁷; instaladas en las almas de los seres humanos, es darle sentido a la vida desde un continuo examen porque ^{xxiv} “la vida sin examen no es digna de ser vivida para el hombre...”¹²⁸

7. LA MAYEÚTICA: OTRA PERSPECTIVA DEL OFICIO DE AYUDAR A DAR A LUZ.

Cuando se alcanzaba el instante de la destrucción se habrían dos rutas: una la de continuar en la obstinación terca de seguir creyendo que se sabe lo que no se sabe y, la otra, la del reconocimiento de la ignorancia. Si se optaba por la segunda se debía proseguir el camino a través de la palabra intersubjetiva (era preciso empezar a construir de forma dialógica la búsqueda de la verdad). Es en este punto en donde se da el “sé que no sé”, pero ya como afirmación de la ignorancia y no como simple frase cliché que se dice por decirla sin de verdad haber llegado al descubrimiento de lo que se ignora, o sin tener una profunda conciencia de lo que significa e implica. El saber que no se sabe es punto de arribo y de partida; por un lado, es puerto de llegada de la depuración hecha de las apariencias que se asentaban en el alma y, por otro lado, es pista de salida hacia la búsqueda de la verdad.

Llegados a este momento se podría pensar que Sócrates tomaría el puesto de maestro (διδασκάλος) que tiene como cometido llevar a su discípulo (μαθητής¹²⁹) a la verdad que él ya conoce. Cualquiera tendría la libertad de imaginar esto porque una vez que se consigue la conciencia de la ignorancia y se abre la persona al dolor de verse carente y necesitada, lo corriente estaría en que Sócrates afirmara: “bueno, ahora que tu sabes

¹²⁷ Al respecto hay una serie de libros que hablan sobre cómo las certezas que se implantaron desde el pensamiento moderno ilustrado, en varias ramas del saber, han cedido, presentando otras formas de entender la realidad. PRIGOGINE, Ilya. El fin de las certidumbres. Santiago de Chile: Andrés Bello, 1996. 222, pp. WALLERSTEIN, Immanuel. Las incertidumbres del saber. Barcelona : Gedisa, 2005. 180, pp. MORIN, Edgar. El método 6: Ética. Madrid : Cátedra, 2006. 236, pp.

¹²⁸ PLATÓN. Apología 38 a.

¹²⁹ El verbo aprender en griego es manthano (μανθάνω) de cuya raíz viene, por una parte, quien desea aprender, el discípulo, seguidor o alumno (μαθητής), y, por otra parte el ignorante (ἄμαθία). Aunque debemos tener en cuenta que ignorancia también se dice en griego agnoia (ἄγνοια. ἄ: sin. γνῶσις: conocimiento).

que no sabes, te llevaré de la mano al paraíso escondido para muchos y abierto para pocos en el que por fin sabrás lo que no sabes”. Cabría tal suposición en la persona que ha seguido el proceso educativo socrático sin conocerlo en verdad, pero no es así. El gran filósofo de occidente en vez de presentarse como maestro que va a dar una receta para que se practique toda la vida, a manera de las fórmulas que esperan la mayoría de los estudiantes cuando van a clases, hace lo inconcebible: se fuga.¹³⁰ Esto es como si en el instante en el que una persona, que quiere aprender algo importante sobre una saber, quedara desorientada al ver que su profesor desapareciera, dejándolo solo con el deseo de aprender lo que desconoce y con la concepción, en su cabeza, de que sin el maestro nunca aprenderá nada, idea que va a ser destruida a partir de la misma fuga realizada.

La fuga que efectúa Sócrates tiene una finalidad que va a marcar el ideal educativo de este pensador, por decirlo así, y que va a cambiar la concepción de la relación entre el educando y el educador. Como se dijo antes, Sócrates no conoce esa verdad que se busca, pero sabe que se puede encontrar, y se arriesga por una construcción educativa en la que tanto él como el otro enseñan y son enseñados. A esta apuesta se la conoce como la mayéutica.¹³¹ (Antes de entrar a lo que es la mayéutica socrática vamos a dar un rodeo que nos permita entender el porqué de ésta).

El cuidado de sí, y por consiguiente de los demás, lo veía Sócrates como una orden del dios con miras a ayudar en la construcción de una polis excelente con ciudadanos cada vez mejores. Este mandato divino lo tenía tan interiorizado que no había escapatoria alguna de él; era una vocación que no permitía apartar el cáliz que debía beber y que le ocupaba todo el tiempo que tenía. Esto lo afirma con total claridad en su defensa cuando dice que si la absolucón de lo que se le imputaba conllevaba a no seguir haciendo lo que hacía, filosofar, no podía cumplir con la sentencia porque su misión estaba clara: continuar filosofando, cuidando de sí y de los otros, exhortando e indagando.

xxv...pero estoy persuadido mucho más por dios que por ustedes, y mientras que respire y sea capaz, no cesaré de filosofar ni de exhortarlos a ustedes...¹³²

xxvi y en el caso que alguno de ustedes disintiera y diera a conocer su preocupación, al punto no lo abandonaré ni estaré ausente, sino que le

¹³⁰ Malena Lasala presenta la ironía, la refutación y la mayéutica como tres momentos característicos en el arte de la fuga de Sócrates. En la ironía Sócrates se fuga porque sólo pregunta y no responde nada. En la refutación Sócrates demuestra la contradicción a partir del mismo enunciado de su contertulio y en la mayéutica se fuga porque, aunque el otro desea saber lo que cree que Sócrates sabe, éste no se presenta como maestro del saber, sino que deja sola a la persona para en el momento menos esperado aparecer nuevamente y caminar, dialogando, en la búsqueda de la verdad que se persigue. LASALA, Malena. Sócrates y el arte de la fuga. Buenos Aires : Biblos, 1996.155, pp.

¹³¹ El verbo maieumai (μαιεύομαι) significa la acción de partear. El adjetivo maieutikos (μαιευτικός) es lo referente al arte de partear, de donde viene el nombre del método utilizado por Sócrates para alumbrar ideas: mayéutica.

¹³² PLATÓN. Apología 29 d, e.

preguntaré, examinaré y corregiré, y en el caso que para mí no posea la virtud sino la opinión le echaré en cara que juzga más las cosas dignas de consideración por las insignificantes, y las cosas más inferiores por las más grandes. Esas cosas también realizaré con cualquiera que halle en mi camino, con los más jóvenes y los más viejos, extranjero o ciudadano, pero principalmente con mis conciudadanos, tanto más cuanto más cercana sea su procedencia a la mía.¹³³

La misión de filosofar, que es cuidado de sí y de los otros, la ejemplificaba Sócrates a la manera del tábano (μύωψ¹³⁴) que molesta al caballo grande que es lento, pues a fuerza de “fastidiar e irritar” podía hacer que el ecuestre aligerara el paso. El tábano-Sócrates es el que sale a las calles y busca a los que dicen saber para auscultar en dicha sabiduría; es la persona dispuesta a contestar a quien le formule alguna pregunta, el que exhorta, escucha, refuta, persuade, invita a conocerse y lo hace con todos por igual, jóvenes, viejos, extranjeros o ciudadanos.

Sócrates, llegados al punto del reconocimiento de la ignorancia, no sigue utilizando el ejemplo del tábano para presentar su ser educativo, cambia de éste al de la partera (μαῖα). El tábano acompaña una fase del proceso y para dar continuidad con la siguiente parte es preciso adquirir el sentido y las características de la comadrona. Pero, ¿qué tiene que ver el oficio de la partera con el ideal educativo que seguimos en Sócrates?

xxvii Sócrates: Oh que es risible, ¿no has escuchado que yo soy hijo nacido de la más grande y potente partera: Fenáreta?

Teeteto: En efecto eso escuché.

Sócrates: ¿Y acaso no has escuchado que yo practico esa misma arte?¹³⁵

Es conocido que Sócrates fue hijo de una excelente partera de Atenas, como él mismo califica la labor de su madre, y de este arte aprendió cómo conducir a la persona ávida de saber, la que ha reconocido su ignorancia y desea conocer lo que conscientemente ignora.

Las parteras son las mujeres que llegadas a cierta edad y fruto de la experiencia propia han aprendido la habilidad de acompañar el alumbramiento de un nuevo ser; éstas

¹³³ PLATÓN. Apología 30 a.

¹³⁴ Miops (μύωψ), se pueden entender como la mosca grande que fastidia o el estímulo, es uno de los adjetivos que aparece en la apología para describir la labor de Sócrates. En el Menón se encuentra otra figura, a saber: la del pez torpedo (βάρκη). Según Menón, Sócrates se asemeja al pez torpedo porque entorpece y confunde a todo aquel que se le acerca. Sócrates entiende esta imagen de otra manera, como el que entorpece porque está entorpecido, el que problematiza porque se encuentra totalmente problematizado.

¹³⁵ PLATÓN. Teeteto 149 a.

poseen la técnica que solo es concedida a las que han tenido la experiencia de alumbrar, pero que por su edad ya no pueden tener más descendencia, por lo que se dedican a ayudar a otras a dar a luz.

Pues bien, ese arte que ejercía Fenáreta con las embarazadas también lo practicaba Sócrates con los hombres, con sus almas.

La partera estaba en el momento en el que la mujer sentía los dolores de parto; Sócrates también se presentaba cuando el alma de alguien sentía el rigor de los padecimientos propios de quien busca la verdad (después de haber sufrido el reconocimiento de la ignorancia). En similares circunstancias las parteras notan quiénes van a dar a luz y Sócrates distingue quién ha reconocido su ignorancia y puede emprender el camino de la búsqueda de la verdad. Por la misma razón que una partera puede reconocer a una mujer en cinta, Sócrates también distingue cuándo un alma no es estéril y tiene la capacidad de producir buenos frutos.

Además de todo lo dicho, otras similitudes entre el actuar de la comadrona y la de filósofo en cuestión estaría en que la primera puede dar drogas y pronunciar ensalmos para acelerar los sufrimientos del parto y hacerlos más llevaderos, si se lo propone, sin que eso conlleve a que pueda evitar dichos dolores; lo mismo hace Sócrates, no puede impedir las dolencias que siente el alma del que busca la verdad, pero sí consigue paliarlos con el acompañamiento y técnicas propias de quien ejecuta este arte. Las parteras ayudan a dar a luz a las que tienen un mal alumbramiento y pueden aconsejar el aborto cuando ven que se puede tener un crío todavía inmaduro; Sócrates también acompaña los partos que son difíciles, aquellos que posiblemente se desvíen del camino de la verdad, los que toman lo que no es por lo que es, y a la vez aconseja abortar esos engendros que pueden llevar a la ignorancia, como el que tienen por verdadero algo que es falso.

Siguiendo la relación entre el oficio de la partera y el de Sócrates, la comadrona tiene dentro de su quehacer la recta disposición de los casamientos; ella está al corriente de qué hombre puede unirse con cuál mujer para tener mejores hijos y si conoce esto sabe su contrario, qué hombre y qué mujer van a dar como fruto hijos débiles o malformados. Sócrates que no ejerce su oficio de “partero” en los cuerpos, sino en las almas, también sabe qué alianza es buena y produce mejores frutos. En lo referente a las ideas distingue, ¿qué unión de teorías o pensamientos van a llegar a un buen puerto?, ¿cómo se deben unir ciertas concepciones?, ¿cuáles van a ser sus resultados positivos o negativos?, evalúa la relación de algunas ideas y desecha otras, lleva a tener siempre en cuenta dentro de una buena valoración lo que cavilamos y cómo unimos eso que pensamos.

Si alguien se para en frente de nosotros y dice que es bueno hacer avanzar a la humanidad a un mejor futuro, no creo que alguien esté en desacuerdo con esa idea, pero si esa misma persona une esa concepción con la de empezar a matar a los que no son

de su misma “raza”, religión o costumbres, o a la de hacer experimentos en todas las personas que no comparten su misma ideología, para ver la forma cómo producir mejores seres humanos, una raza perfecta, la verdad no creo que ninguno, a no ser algún loco desadaptado (que los hay), acepte la unión de dichos pensamientos. En un examen de los mismos vemos, a simple vista, que el resultado es nefasto. Por buscar un mejor futuro para la humanidad no se puede bajo ninguna consideración acabar con los mismos seres humanos. Como un cuento que escuché alguna vez en Colombia que hacía referencia, obviamente en bromas coloquiales, a la propuesta de un candidato presidencial quien al preguntársele cómo acabaría con la pobreza en el país contestó que matando a todos los pobres. Si esto lo afirmara de verdad alguien que quiere dirigir las riendas de un estado nadie aceptaría la relación de ideas entre acabar con la pobreza matando pobres (aunque eso no está muy lejos de nuestra realidad latinoamericana).

Lo que hace Sócrates, tomando como ejemplo el oficio de la partera, es buscar que las personas examinen sus pensamientos y el relacionamiento de ideas que se efectúa, para así sopesar lo que es verdadero y falso. Qué bueno sería que todos nos hiciéramos cargo de lo que decimos pero desde un pensar siempre de forma reflexiva lo que se va a decir (ver las consecuencias de lo que nuestras ideas entrañan, tomarse en cargo a sí mismo en lo que se piensa). Ahora bien, Sócrates acompaña el vínculo de estas ideas, por lo que la reflexión de las mismas no se da de manera solipsista, sino de forma intersubjetiva. No es el yo egoísta el que hace un examen de lo que piensa, definiendo de manera solitaria si es verdadero o falso lo que medita, sin interesar o mediar el mundo de la vida con el que se relaciona ese ego; por el contrario, en Sócrates es el “nosotros” el que hace el análisis. El yo comunica lo que piensa y las ideas que se expresan entran a un examen, a ser evaluadas en un consenso intersubjetivo, por lo que es parte de la educación el apropiarse de la corresponsabilidad social de los razonamientos de los individuos; no se puede dejar en el aire las argumentaciones de las personas, hay que llevarlas a un examen en medio de una “comunidad de comunicación” (por utilizar términos de Apel y Habermas),¹³⁶ en el que se vean los pros y los contras, y en el que a partir del conceso argumentativo se acepten o se rechacen. Cómo pasar por alto la idea de un estudiante quien afirma que se debe votar por un candidato por el solo hecho de que es blanco y tiene dinero; es decir, que merece ser presidente porque no es “cholo”, ni “indio”, ni pobre. Quien no haga una crítica intersubjetiva de dicha afirmación no está llevando a la valoración de las consecuencias de lo que el supuesto estudiante afirma implícitamente: el racismo, el clasismo, la segregación, la reproducción de dispositivos de dominación, la intolerancia, etc.

¹³⁶ APEL, Karl. Teoría de la verdad y ética del discurso. Barcelona : Paidós, 1982. 184, pp. APEL, Karl. Estudios éticos. México : Fontamara, 1999. 223, pp. HABERMAS, Jürgen, Teoría de la acción comunicativa. España : Taurus, 1999. 517, pp. Y es bueno mencionar los debates sostenidos por Dussel al respecto en: APEL, Karl y DUSSEL, Enrique. Ética del discurso y ética de la liberación. Madrid : Trotta, 2004. 394, pp.

Ahora bien, ¿por qué ejerce Sócrates este oficio de “partero”? Primero porque era la vocación encomendada por la divinidad misma; segundo porque sentía la sana obligación de cuidar de sí, de los otros y, por ende, de la polis; y tercero porque, al igual que la partera, solo puede tener este arte una vez llegado a la etapa de infertilidad, momento en el que puede colaborar a los demás para que alumbrén sus ideas. Si Sócrates, al igual que la comadrona, ayuda a dar a luz es porque quien da a luz no es él mismo, sino la persona a la que acompaña. Esto de suyo es evidente, pero tiene una gran repercusión en el sentido de la educación socrática.

Si la educación la entendiera Sócrates a manera de transmisión de conocimientos, a modo del educador que tiene un cúmulo de experiencias y saberes en su cabeza y se los pasa a sus estudiantes, no tendría ningún sentido ser un “partero de almas”. Para Sócrates la educación no se puede concebir como si transfiriéramos un conocimiento de un recipiente a otro; no es pasar “una verdad” a una vasija que está vacía y esperar que se llene con el saber recibido. En el banquete se nos narra cómo cuando Sócrates llega a donde están sus amigos, en la cena a la que ha sido invitado, después de haber permanecido un tiempo afuera en el portal meditando sobre una idea, costumbre suya, Agatón le pide que se eche junto a él para que por medio del contacto pueda transmitirle ese pensamiento que lo había detenido en el portal.

Sócrates responde que sería maravilloso que el conocimiento fuera de esa naturaleza: transmisible con la simple proximidad. Realmente sería extraordinario que solo al “ponernos en contacto unos con otros, fluyera- el conocimiento- de lo más lleno a lo más vacío de nosotros, como fluye el agua en las copas, a través de un hilo de lana, de la más llena a la más vacía”.¹³⁷

Lograr transferir el saber sería asombroso, pero no es así como se va en búsqueda del conocimiento. Éste no se puede ceder, no se puede transmitir, cada uno lo da a luz desde dentro de sí mismo, lo cual permite entender con mayor claridad el arte mayeúutico que ejercía el hijo de Fenareta y la fuga de la que se habló antes. Sócrates es un acompañante y el que va a dar a luz es a quien acompaña, porque la partera no pare una criatura, apoya a la que está encinta para que tenga su hijo (es la embarazada la dispuesta a alumbrar y no la partera). En consecuencia, Sócrates no impone un conocimiento, no obliga a creer en algo, no lleva a la fuerza a su amigo hacia el camino de la verdad. Por el contrario, provoca, asiste, ayuda a que el individuo encuentre por sí mismo lo que desconoce, acompañando con la reflexión intersubjetiva que se desarrolla en medio de un diálogo en el que no hay vencidos ni vencedores (nacimiento que se produce en el alma del que tiene “dolores de parto”).

La propuesta socrática produce una verdadera y radical inversión del sentido educativo que hemos heredado. Al educador se le ha visto como el que sabe y en contraposición

¹³⁷ PLATÓN. Banquete 175, a.

al alumno¹³⁸ como el que no sabe, y si seguimos a Parménides en su afirmación “de la nada, nada puede salir”, el estudiante va a necesitar por siempre al profesor. Es por esto por lo que desde la lógica más simplista hemos interpretado la educación como la obligación que tiene el poseedor del conocimiento de transmitir su saber al que no sabe, teniendo como requisito, para adquirir la ciencia, seguir los pasos trazados por el que tiene “la verdad”. Se presenta la repetición de la transmisión del saber como argumento sólido para andar el camino que otros allanaron (y es lo más común que se crea de esta forma porque es el sendero andado por el educador, quien seguramente se vio en la obligación de hacer ese recorrido porque otro se lo impuso).

Freire bellamente nos conduce al análisis del tipo de educación por la que se ha optado, una educación narrativa en la que la realidad es contada por el maestro y aprendida de forma estática y memorística por el alumno. El mejor educador es el que hace buenos depósitos en las cabezas de los jóvenes y los mejores estudiantes los que al tomar esos depósitos los reproducen al pie de la letra; este dar y recibir se denomina la educación bancaria, “donación de aquellos que se juzgan sabios a los que juzgan ignorantes. El educador es siempre quien educa, el educando, el que es educado...el educador es el que sabe, los educandos quienes no saben...el educador es quien habla, los educandos quienes escuchan dócilmente...el educador es el sujeto del proceso, los educandos meros objetos”.¹³⁹

Las cosas no son tan así en Sócrates. Para este filósofo los seres humanos no somos tablas en blanco a las que se les llena de conocimiento desde un afuera, el conocimiento lo sacamos desde dentro de nosotros mismos. Nadie, hablemos del sistema educativo formal, llega a la escuela no sabiendo nada, en cero, hojas en blanco, debido a que el niño que asiste a su primer día de clases arriba con vivencias, sentimientos, aprendizajes del hogar, la televisión, la niñera, etc., y por lo tanto sabe algo. De aquí que los docentes de los primeros niveles de educación tengan como una estrategia educativa el partir de lo que los niños ya conocen. El niño tiene dentro de sí un conocimiento que va a salir a flote con el acompañamiento del educador. El infante obtiene desde dentro de sí el saber y no es el educador quien lo introduce. La persona germinalmente conoce, pero es necesario que se le acompañe y motive para que alumbrase ese conocimiento de manera correcta.

“Desde esta óptica ningún conocimiento brota de la nada; ninguna interacción educacional parte de cero, nadie es, por así decirlo, del todo analfabeto. Y algo que importa mucho subrayar aquí: ningún conocimiento, saber o verdad adviene por y desde fuera, léase por y desde el docente”.¹⁴⁰

¹³⁸ La palabra alumno viene de alere que significa alimentar. El alumno es el que necesita el alimento, en este caso referido a lo que va a nutrir el espíritu. Por eso, por ejemplo, a la universidad se le llamaba “alma mater”, la madre que da alimento.

¹³⁹ FREIRE, Paulo. Pedagogía del oprimido. Argentina: Siglo XXI. P, 61.

¹⁴⁰ INICIARTE, Esteban. Sócrates y la educación adulta. México : OEA, 1990. P, 67.

El educando pasa de ser un elemento pasivo en la educación a ser uno activo; es él quien va consiguiendo los progresos en la búsqueda de lo que se pretende conocer. Para Sócrates la verdad no podía venir de afuera, estaba adentro del hombre mismo, motivo por el que la mayéutica era el paso que permitía, en el diálogo, ir alumbrando el sendero que conducía al conocimiento. Sócrates no pasa en este momento al pedestal del que sabe, su cometido es estimular para que la verdad misma salga desde dentro de la otra persona. El filósofo plantea un camino que se hace de la mano, no como quien lleva a alguien a la fuerza, sino en un interactuar entre personas que se acompañan mutuamente en la búsqueda de lo que desean aprender. El discípulo descubría, asistido por su “maestro”, la verdad que habitaba en su interior.

Es desde esta perspectiva que se puede entender la tremenda afirmación que lanza Sócrates en su defensa: ^{xxviii} “En efecto, no hay nada de eso, si de alguien habéis escuchado que yo intento enseñar a los hombres y trabajo para mí por dinero, eso no es verdad”.¹⁴¹ ^{xxix} “Yo no he sido jamás maestro de nadie...”¹⁴²

Si la tradición de occidente tiene a Sócrates como uno de los más grandes genios filosóficos y pedagógicos, ¿cómo se puede entender el que afirme abiertamente que nunca haya sido educador? La respuesta salta a la vista. No lo fue, primero porque nunca enseñó nada (nada puede enseñar quien sabe que no sabe); segundo porque nunca tuvo una escuela a la que sus discípulos fueran a recibir clases bajo un horario estricto; tercero porque quien se acercaba buscando que él le transmitiera un conocimiento, una fórmula, una receta, se iba con la mayor de las decepciones; cuarto porque no iba por las ciudades reclutando jóvenes adinerados para cambiar sabiduría por dinero; y, quinto, porque quien quería encontrar el conocimiento, la verdad, lo debía hacer desde dentro de sí mismo y por sí mismo. Sócrates acompañaba en la búsqueda de la verdad, no la imponía.

Ahora bien, percibido esto de una manera superficial podría llevar a pensar que el papel del educador queda destruido; cabría la pregunta, ¿para qué educadores si la persona saca de dentro de sí el conocimiento? Visto de la manera clásica en la que el profesor es el vaso lleno y el estudiante el recipiente vacío, para Sócrates, efectivamente, desde esta perspectiva el educador se queda sin su trabajo. Por el contrario, observado profundamente desde la manera socrática, es de total y absoluta importancia el papel que desempeña el educador porque es éste quien exhorta, invita, ayuda a depurar en el diálogo y motiva a seguir en la búsqueda del conocimiento. El educador colabora alumbrando el camino, pero no lo recorre por el otro, ni obliga a caminarlo; es el educando quien debe buscar el conocimiento y la verdad. La función del verdadero maestro es la de permitir la búsqueda, la de ser un guía. Como dice Jean Brun, recogiendo la esencia de la educación socrática: “el maestro no es quien transmite una

¹⁴¹ PLATÓN. Apología 19 e.

¹⁴² PLATÓN. Apología 33 a.

orden de conocimiento a un discípulo más o menos receptivo; el maestro no es el personaje racionalista que enseña algo a un discípulo empirista, a lo largo de una especie de monólogo en el cual uno habla mientras el otro registra...tenemos que ver con dos hombres que se comunican entre sí...no hay un discípulo que recite una lección, no hay una enseñanza que venga a interponerse como un objeto, entre el que habla y el que escucha, hay tan solo un diálogo interrogativo y es el discípulo quien encuentra, en sí mismo, un saber que creía no poseer".¹⁴³

El cuidado de las almas que tenía Sócrates como mandato divino mostraba la donación abnegada que debía tener el educador. La entrega de Sócrates, al proyecto educativo, se devela claramente al dejar de lado una posible fortuna, abandonar las ventajas cívicas de las que podía haber sacado provecho, renunciar a cualquier forma de carrera política, no tomar cargos dentro del gobierno que le representase un beneficio material, y todo por ocuparse del cuidado de los demás.¹⁴⁴ Ser educador, desde la visión socrática, es la entrega de la vida misma en pro de los otros. Para Sócrates el educador es una persona dedicada a enseñar a los demás el oficio constante e irrenunciable de ocuparse de sí mismo.

8. ¿LA ARETÉ PUEDE SER APRENDIDA?

El diálogo el Menón inicia con una serie de preguntas referidas a si la areté es enseñable o no, si se la puede alcanzar con la práctica o surge de forma natural en algunas personas. Estos interrogantes son el punta pie inicial para que Sócrates, el interlocutor de Menón, trate de averiguar si la areté puede en realidad ser aprendida por alguna persona.

Dentro del proceso dialógico que se inicia entre Sócrates y Menón el interrogado da un giro y pasa a ser el interrogador, devolviendo la pregunta a quien permitió el diálogo, pero empezando desde la esencia de la cosa misma. Ya no se cuestiona si es enseñable la areté, sino, ¿qué es la areté?, (si no se sabe de lo que se va hablar no se hace otra cosas que perder el tiempo). Este punto es interesante porque muestra lo que se explicó en líneas anteriores. Es necesario que la persona defina lo que piensa que es algo, en este caso la areté, para de ese modo, por medio de la palabra, ir depurando el alma de lo que no es conocimiento.

Las respuestas elaboradas por Menón seguramente respondían a lo que en su época entendían por areté. En primer lugar dice que ésta es manejar los asuntos del estado, haciendo el bien a los amigos y el mal a los enemigos. Luego, sigue dando definiciones

¹⁴³ BRUN, Jean. ¿Qué sé?: Sócrates. México : publicaciones cruz, 1995. P, 53

¹⁴⁴ Op. Cit. FOUCAULT. La hermeneútica del sujeto. P, 23.

de la virtud en la mujer, aclarando que otras son las del niño, el anciano, el esclavo y el hombre libre, en consonancia a lo que también se expresó con anterioridad, la idea de una areté particular para cada cosa. Pero Sócrates no preguntaba por cómo se podía expresar la areté, su intención apuntaba a lo en sí, a la idea que hacía al ser de la areté en cualquier caso, se expresará en un niño, una mujer, un anciano, etc.

Sócrates va mostrando a Menón que sus apreciaciones no están acordes a lo que es la virtud y le pide que vuelva a definirla para darle otra dirección al diálogo. La nueva respuesta que surge es la de entender la virtud como el deseo de las cosas bellas y ser capaz de procurárselas. Ante esta nueva afirmación el filósofo se da la tarea de presentar las consecuencias de tal argumento, llegando a lo que se conoce hoy en día como “el intelectualismo socrático”: toda persona que hace el mal, lo realiza por ignorancia.

No todos desean las cosas buenas porque hay quienes prefieren lo que es malo. Estos últimos toman lo malo por lo bueno porque si supieran en realidad que hacen el mal no habría el deseo de ello. Por lo tanto, todos desean el bien, algunos confundiéndolo con el mal por ignorancia y otros teniéndolo por conocimiento. Hasta este punto Sócrates y Menón van caminando de la mano en búsqueda de lo que es la areté, desechando lo que ella no es.

Retomando el diálogo, la afirmación del amigo de Sócrates había establecido que el hombre que se procurase lo bello era el virtuoso; pero, ¿qué entiende Menón por “lo bello”?

Menón ubica lo bello en poseer oro y plata, honores, cargos públicos y todo lo que se deriva de esto. Afirmaba que el hombre con areté era el que se procuraba las cosas materiales y gran prestigio social. Nada más alejado del pensamiento socrático, el cual pregona no ocuparse de lo externo, sino de lo interno. Sócrates muestra a su amigo que no ha dado en el clavo de lo que se busca, ¿qué es la areté?, por lo que debía indagar otra vía para averiguar lo que pretendían encontrar. Ahora bien, cuando alguien lee varios diálogos de Platón en los que se plantea la pregunta por la virtud, o una virtud, se espera que al final del mismo Sócrates dé la respuesta, defina lo que se investiga, y lo que se genera por lo general es una gran decepción al caer en cuenta de que esto nunca sucede; entonces, ¿para que se define tanto y se rechazan afirmaciones?, ¿no es una pérdida de tiempo querer saber lo que es algo y al final quedar en el mismo punto de inicio? Aparentemente no se llega a ningún lugar porque no se encuentra el resultado esperado, pero en realidad sí se llega a un buen puerto. En los diálogos se presenta todo lo que “no es” con respecto a lo que se está examinando, y se va limpiando el alma de las apariencias para, desde el reconocimiento de la ignorancia, seguir buscando lo que se desea encontrar.

Menón, quien se sentía tal vez igual a muchos de nosotros al no encontrar respuestas, vuelve a la primera pregunta: ¿la areté es enseñable? Pero Sócrates repite el giro inicial y replantea la interrogante formulada, preguntando, ¿qué debe ser la virtud para que sea enseñable? Desde este cuestionamiento comienzan a surgir una serie de ideas que trataremos de hilar con todo lo planteado sobre el pensamiento educativo de Sócrates.

Para que algo sea enseñable debe ser un conocimiento, solo éste se puede enseñar o aprender.

A partir del anterior razonamiento se llega a que si la virtud es enseñable necesariamente debe ser un conocimiento,¹⁴⁵ si no lo es no puede enseñarse. Entonces, ¿qué tipo de conocimiento es la areté? Sócrates, para dar una respuesta, propone a su contertulio la idea de que ésta es un bien para quien la posee. La areté es un bien de suyo útil, lo que hace necesario un elemento que permita saber y separar lo que es bueno y útil, de lo que no lo es. Este elemento es el discernimiento. Quien posee la areté la tiene por discernimiento, y solo éste permite saber lo que es útil y bueno.

xxx Si la areté es algo en el alma y es necesaria y útil para ella, es preciso que sea el discernimiento mismo...¹⁴⁶

La areté es discernimiento. La presente afirmación nos da una pauta de hacia dónde se dirige el maestro de Platón en cuanto a su plan educativo. Al principio Menón preguntó si la areté surgía de forma natural en algunas personas, como si fuera algo innato que se daba en unos y se negaba en otros. Pero si Sócrates vincula la areté con el discernimiento no se nace con ella, no viene por naturaleza, por lo que podría ser un conocimiento que se enseña y aprende de alguna manera.

Todos sabemos que lo enseñable tiene maestros y estudiantes, y si la areté se puede enseñar y aprender necesariamente debe haber en alguna parte educadores y estudiantes en la misma.

La pregunta es, ¿dónde se encuentran los maestros en la areté? Sócrates se da cuenta que un padre que quiera que su hijo sea un buen zapatero no lo lleva al peor de ellos, sino al mejor para que aprenda, y lo mismo en lo referente a cualquier conocimiento. Entonces, ¿quién puede enseñar la areté? La historia muestra que grandes hombres que han sido tenidos por buenos, virtuosos, no pudieron transmitir la areté a sus hijos, quienes se mostraron malos y alejados de ésta. Si un padre siempre quiere lo mejor para su descendencia, por sentido común, enseñaría la areté, o pagaría a la persona que

¹⁴⁵ εἰ δὲ γ' ἐστὶν ἐπιστήμη τις ἢ ἀρετή, δῆλον ὅτι διδασκτὸν ἂν εἴη. Si la areté es un conocimiento, sería evidente que puede enseñarse. PLATÓN. Menón 87 c.

¹⁴⁶ PLATÓN. Menón 88 c.

pudiera transmitirla; pero se ve que tales maestros no existen porque los más virtuosos no pueden aleccionarla a sus seres amados.¹⁴⁷

xxxI Pero para nosotros particularmente, los más sabios y excelentes de los ciudadanos no son capaces de dar a otros la areté que tienen.¹⁴⁸

Con todo el recorrido realizado, ¿volvemos hacia atrás?, ¿si no hay maestros en la areté no hay discípulos y si los anteriores no existen tampoco cabe la posibilidad de la transmisión de ese conocimiento? Para Sócrates la areté no tiene maestros, razón por la que los sofistas no pueden enseñarla, ni sus discípulos tienen oportunidad de aprenderla. Ahora, para este pensador el que no exista maestros en la areté no es directamente proporcional a decir que ésta no sea un conocimiento, ¿quizá la areté a la que se refiere Sócrates no es la misma que la que pregonaban enseñar los sofistas?, o, ¿es posible que la areté sí sea un conocimiento pero no en el sentido tradicional del mismo?

En el diálogo Protágoras, Sócrates asevera que la virtud no es enseñable y el sofista en cuestión que sí lo es; al final del texto se invierten los papeles, afirmando cada uno lo contrario a lo enunciado al principio. La areté es enseñable para Sócrates, es conocimiento, pero no en el sentido de clases pagadas a la manera en la que el sofista se desenvolvía. Ahora, si se afirma que la areté es conocimiento tiene que ser necesariamente de algo porque no puede existir el conocimiento de nada. Todo conocimiento está dirigido a algo, versa sobre una cuestión específica. ¿Cuál es ese conocimiento al que se dirige la areté y del que Sócrates afirma que puede ser aprendido? Es el conocimiento que hace mejor al alma, al hombre y la mujer, el del bien que es útil: el conocimiento de sí.

La areté es conocimiento que se puede aprender, aclarando, primero, que es un proceso personal (aunque guiado) en el que no hay un maestro con un libro que se deba estudiar de memoria para recitarlo (por lo que no viene dada por naturaleza, ni un padre puede transmitirla a sus hijos); y, segundo, no es un conocimiento de cosas o conceptos. La areté es el conocimiento de sí que se encuentra en el discernimiento y cuidado que cada hombre y mujer deben procurar por lo más preciado que tienen: su alma. El cuidado de sí conlleva todo lo desarrollado con anterioridad: el cambio desde las cosas exteriores

¹⁴⁷ Protágoras da una respuesta a este interrogante que se centra en ¿por qué algunos ilustres hombres tienen hijos que no son buenos? Para el sofista la virtud es enseñable y por eso las ciudades se prestan a educar a sus hijos en la justicia, valorando a aquellos que se la apropian y castigando a los que quieren estar lejos de ella. Pero hay un variable más al respecto de todos los hijos que pueda tener un padre: algunos son más proclives a aprender la virtud y otros no. Pare el sofista la areté viene por naturaleza más dada a algunos que a otros, lo cual no significa que no se pueda aprender. Si se compara a un hombre que ha sido educado en la justicia, aunque sin apropiársela como debe ser, con otro que se desenvuelva en un ambiente en el que ésta no prime, se verá que aquél tiene más aprendida la areté que éste.

¹⁴⁸ PLATÓN. Protágoras 319 e.

(honores y riquezas) hacia el interior, el reconocimiento de la ignorancia y la búsqueda de la verdad.

9. CITAS EN GRIEGO

XIII μάλιστα δὲ αὐτῶν ἐν ἐθαύμασα τῶν πολλῶν ὧν ἐψεύσαντο, τοῦτο ἐν ᾧ ἔλεγον ὡς χρῆν ὑμᾶς εὐλαβεῖσθαι μὴ ὑπ' ἐμοῦ ἐξαπατηθῆτε ὡς δεινοῦ ὄντος λέγειν.

XIV ὡς ἔστιν τις Σωκράτης σοφὸς ἀνὴρ, τά τε μετέωρα φροντιστῆς καὶ τὰ ὑπὸ γῆς πάντα ἀνεζητηκῶς καὶ τὸν ἥττω λόγον κρείττω.

XV ἀλλὰ γὰρ οὔτε τούτων οὐδὲν ἔστιν, οὐδέ γ' εἴ τις ἀκηκόατε ὡς ἐγὼ παιδεύειν ἐπιχειρῶ ἀνθρώπους καὶ χρήματα [19e] πράττομαι, οὐδὲ τοῦτο ἀληθές.

XVI κάπειτα ἐπειρώμην αὐτῶ δεικνύναι ὅτι οἶοιτο μὲν εἶναι σοφός, εἷ δ' οὔ.

XVII καὶ γὰρ οὗτοι λέγουσι μὲν πολλὰ καὶ καλά, ἴσασι δὲ οὐδὲν ὧν λέγουσι.

XVIII Ξένος

ἔστι δὴ δύο ταῦτα, ὡς φαίνεται, κακῶν ἐν αὐτῇ γένῃ, τὸ μὲν πονηρία καλούμενον ὑπὸ τῶν πολλῶν, νόσος αὐτῆς σαφέστατα ὄν.

Θεαίτητος
ναί.

Ξένος

τὸ δὲ γε ἄγνοιαν μὲν καλοῦσι, κακίαν δὲ αὐτὸ ἐν ψυχῇ μόνον γιγνόμενον οὐκ ἐθέλουσιν ὁμολογεῖν.

XIX

Ξένος

ἀγνοίας γοῦν μέγα τί μοι δοκῶ καὶ χαλεπὸν ἀφωρισμένον ὄρᾶν εἶδος, πᾶσι τοῖς ἄλλοις αὐτῆς ἀντίσταθμον μέρεσιν.

Θεαίτητος

ποῖον δὴ;

Ξένος

τὸ μὴ κατειδότα τι δοκεῖν εἶδέναι: δι' οὗ κινδυνεύει πάντα ὅσα διανοία σφαλλόμεθα γίγνεσθαι πᾶσιν.

Θεαίτητος

ἀληθῆ.

Ξένος

καὶ δὴ καὶ τούτῳ γε οἶμαι μόνῳ τῆς ἀγνοίας ἀμαθίαν τοῦνομα προσρηθῆναι.

Θεαίτητος

πάνυ γε.

Ξένος

τί δὲ δὴ τῷ τῆς διδασκαλικῆς ἄρα μέρει τῷ τοῦτο ἀπαλλάττοντι λεκτέον;

Θεαίτητος

οἶμαι μὲν [οὖν], ὃ ξένε, τὸ μὲν ἄλλο δημιουργικὰς διδασκαλίας, τοῦτο δὲ ἐνθάδε γε παιδεῖαν δι' ἡμῶν κεκληῖσθαι.

XX ὃ ἄριστε ἀνδρῶν Ἀθηναῖος ὢν, πόλεως τῆς μεγίστης καὶ εὐδοκιμοτάτης εἰς σοφίαν καὶ ἰσχύν, χρημάτων μὲν οὐκ αἰσχύνη ἐπιμελούμενος ὅπως σοι ἔσται ὡς πλείστα, καὶ δόξης καὶ τιμῆς, φρονήσεως δὲ καὶ ἀληθείας καὶ τῆς ψυχῆς ὅπως ὡς βελτίστη ἔσται οὐκ ἐπιμελῆ οὐδὲ φροντίζεις;

XXI μὲν οὐκ ἦα οἱ ἐλθῶν μήτε ὑμῖν μήτε ἑμαυτῷ ἔμελλον μηδὲν ὄφελος εἶναι, ἐπὶ δὲ τὸ ἴδια ἕκαστον ἰὼν εὐεργετῆν τὴν μεγίστην εὐεργεσίαν, ὡς ἐγὼ φημι, ἐνταῦθα ἦα, ἐπιχειρῶν ἕκαστον ὑμῶν πείθειν μὴ πρότερον μήτε τῶν ἑαυτοῦ μηδενὸς ἐπιμελεῖσθαι πρὶν ἑαυτοῦ ἐπιμεληθεῖν ὅπως ὡς βέλτιστος καὶ φρονιμώτατος ἔσοιτο

XXII ὃ παῖ φίλε, οἱ καθαίροντες αὐτούς, ὥσπερ οἱ περὶ τὰ σώματα ἰατροὶ νενομίκασι μὴ πρότερον ἂν τῆς προσφερομένης τροφῆς ἀπολαύειν δύνασθαι σῶμα, πρὶν ἂν τὰ ἐμποδίζοντα ἐντός τις ἐκβάλῃ, ταῦτόν καὶ περὶ ψυχῆς διανοήθησαν ἐκεῖνοι, μὴ πρότερον αὐτὴν ἔξῃ τῶν προσφερομένων μαθημάτων ὄνησιν, πρὶν ἂν ἐλέγχων τις τὸν ἐλεγχόμενον εἰς αἰσχύνην καταστήσας, τὰς τοῖς μαθήμασι ἐμποδίους δόξας ἐξελών, καθαρὸν ἀποφῆνῃ καὶ ταῦτα ἡγούμενον ἄπερ οἶδεν εἰδέναι μόνον, πλείω δὲ μή.

XXIII

Ξένος

διερωτῶσιν ὢν ἂν οἴηται τίς τι πέρι λέγειν λέγων μηδέν: εἶθ' ἄτε πλα νομένων τὰς δόξας ῥαδίως ἐξετάζουσι, καὶ συνάγοντες δὴ τοῖς λόγοις εἰς ταῦτόν τιθέασιν παρ' ἀλλήλας, τιθέντες δὲ ἐπιδεικνύουσιν αὐτὰς αὐταῖς ἅμα περὶ τῶν αὐτῶν πρὸς τὰ αὐτὰ κατὰ ταῦτα ἐναντίας. οἱ δ' ὀρώντες ἑαυτοῖς μὲν χαλεπαίνουσι, πρὸς δὲ τοὺς ἄλλους ἡμεροῦνται, καὶ τούτῳ δὴ τῷ τρόπῳ τῶν περὶ αὐτοὺς μεγάλων καὶ σκληρῶν δοξῶν ἀπαλλάττονται πασῶν...

XXIV ὁ δὲ ἀνεξέταστος βίος οὐ βιωτὸς ἀνθρώπῳ...

XXV ...πεῖσομαι δὲ μᾶλλον τῷ θεῷ ἢ ὑμῖν, καὶ ἕωσπερ ἂν ἐμπνέω καὶ οἷός τε ὢ, οὐ μὴ παύσωμαι φιλοσοφῶν καὶ ὑμῖν...

XXVI καὶ ἐάν τις ὑμῶν ἀμφισβητήσῃ καὶ φῆ ἐπιμελεῖσθαι, οὐκ εὐθὺς ἀφήσω αὐτόν οὐδ' ἄπειμι, ἀλλ' ἐρήσομαι αὐτόν καὶ ἐξετάσω καὶ ἐλέγξω, καὶ ἐάν μοι μὴ δοκῇ κεκτηῖσθαι ἀρετὴν, φάναι δέ, ὄνειδιῶ ὅτι τὰ πλείστου ἄξια περὶ ἐλαχίστου ποιεῖται, τὰ δὲ φανλότερα περὶ πλείονος. ταῦτα καὶ νεωτέρῳ καὶ πρεσβυτέρῳ ὅτῳ ἂν ἐντυγχάνω ποιήσω, καὶ ξένῳ καὶ ἀστῷ, μᾶλλον δὲ τοῖς ἀστοῖς, ὅσῳ μου ἐγγυτέρω ἐστὲ γένοι.

XXVII

Σωκράτης
εἶτα, ὃ καταγέλαστε, οὐκ ἀκήκοας ὡς ἐγὼ εἰμι υἱὸς μαίας μάλα γενναίας τε καὶ
βλοσυρᾶς, Φαιναρέτης;

Θεαίτητος
ἤδη τοῦτό γε ἤκουσα.

Σωκράτης
ἄρα καὶ ὅτι ἐπιτηδεύω τὴν αὐτὴν τέχνην ἀκήκοας;

XXVIII ἀλλὰ γὰρ οὔτε τούτων οὐδέν ἐστιν, οὐδέ γ' εἴ τις ἀκηκόατε ὡς ἐγὼ παιδεύειν
ἐπιχειρῶ ἀνθρώπους καὶ χρήματα [19e] πράττομαι, οὐδὲ τοῦτο ἀληθές.

XXIX ἐγὼ δὲ διδάσκαλος μὲν οὐδενὸς πάποτ' ἐγενόμην·

XXX εἰ ἄρα ἀρετὴ τῶν ἐν τῇ ψυχῇ τί ἐστιν καὶ ἀναγκαῖον αὐτῷ ὠφελίμῳ εἶναι,
φρόνησιν αὐτὸ δεῖ εἶναι,
XXXI ἀλλὰ ἰδίᾳ ἡμῖν οἱ σοφώτατοι καὶ ἄριστοι τῶν πολιτῶν ταύτην τὴν ἀρετὴν ἢν
ἔχουσιν οὐχ οἷοί τε ἄλλοις παραδιδόναι·

IV. LA EDUCACIÓN EN PLATÓN

Presentar un pensamiento, en cuanto a la filosofía de la educación, como el que planteó Platón no es tarea fácil, puesto que no se puede tratar de comprender una parte, la educación, desprendiéndola del todo el sistema. En Platón, como con casi todos los pensadores, no basta con acercarse a la parte, hay que entender al mismo tiempo la parte y el todo, para de esa forma tener una concepción de su propuesta educativa.

Ocurre que de Platón, afortunadamente, tenemos muchos de sus escritos, aunque algunos sigan siendo puestos en tela de juicio en cuanto a la legitimidad de su originalidad. A partir de los textos con los que contamos podemos darnos una idea del modelo educativo propuesto por el discípulo de Sócrates, pero para llegar a éste se debe hacer un rodeo que involucra varios puntos absolutamente necesarios para la comprensión del tema que nos ocupa. Por lo tanto, el que no ha tenido ningún contacto con la filosofía del discípulo de Sócrates no debe pensar que el hilo de la argumentación se pierde o que se están tocado temas que no tienen nada que ver con lo que desea leer, la filosofía de la educación en Platón; muy al contrario, se tiene que hacer una lectura en clave de que las distintas partes nos ayudarán a acercarnos al todo y desde el todo comprenderemos de mejor manera las partes andadas.

1. EL ALMA DE PLATÓN NO ES EL ALMA DEL CRISTIANISMO

Con todo el peso de la tradición cristiana es muy difícil tratar de comprender que el alma ($\psi\upsilon\chi\acute{\eta}$) no siempre fue lo que nosotros, a media luz, creemos que es. En nuestra cabeza corre una idea medio materializada del alma, un algo que no sabemos con objetividad qué es, espíritu, aliento, rúa, interioridad, morada de dios, imagen y semejanza de la divinidad, pero que creemos va a parar a otro mundo después de la muerte (por ejemplo al cielo o al infierno).

La idea de alma fue cambiando y por eso es necesario que el lector tenga en cuenta que la psiqué ($\psi\upsilon\chi\acute{\eta}$) de la que habla Platón no es el alma del cristianismo (aunque para algunos esta religión no sea más, en gran parte, que Platón cristianizado); es más, el sentido del alma ha cambiado de tal forma que el significado de psiqué para Platón no era semejante al de los griegos siglos antes de él.

En la *Ilíada* y la *Odisea* existen varios fragmentos que nos permiten tener una mediana percepción de lo que en estos poemas se entiende por psiqué. En la primera obra hay un elemento reiterado que llama la atención. Cuando Patroclo y Héctor mueren en

combate, el primero a manos del segundo y el último por la venganza de Aquiles, en ambos casos se dice que la psiqué vuela del cuerpo, llorando su suerte.

xxxii de este modo después de hablar, el fin que condena a la muerte le cubrió y el aliento vital (alma) voló desde los miembros y marchó al Hades llorando su destino, abandonando un varón vigoroso y joven.¹⁴⁹

¿Por qué llora la psiqué y cuál es la suerte que le toca? Se lamenta porque deja el cuerpo (σῶμα), en este caso el de dos héroes, dos áristos jóvenes, lo que da entender que el alma no quiere abandonar este mundo; aunque esto parece una contradicción teniendo en cuenta el ideal de gloria de los excelentes. No debemos olvidar que en la visión homérica la muerte con honor era lo que se deseaba y no una vida ignominiosa.

La psiqué sale llorando, además, porque la suerte que le toca es la de partir al Hades (Αἴδης), el lugar invisible¹⁵⁰ en el que habitan los muertos, de donde nadie sale porque está firmemente custodiado por Hades,¹⁵¹ dios que le da nombre al sitio, y en el cual el muerto no es más que una imagen (εἶδωλον) de lo que fue, reflejo que pierde la fuerza vital (algo así como si después de que muriéramos quedara la sombra que proyectamos en un día de sol. La sombra es imagen nuestra, pero no tiene la vida y el vigor de quien la emite). Aquiles mismo dice al respecto: xxxiii “Oh dioses, verdaderamente, ¿por qué hay también en la morada de Hades el alma y la imagen (de los difuntos), pero la vitalidad no está de ninguna manera?”¹⁵²

Por esto mismo cuando Patroclo¹⁵³ pide que quemen su cuerpo para poder entrar al Hades, único lugar a donde van los muertos, su psiqué, una vez que cumplen con lo pedido, se pierde como humo (καπνός) que baja chillando porque no quiere ir al sitio del que nunca saldrá.

¹⁴⁹ HOMERO. Iliada XVI.

¹⁵⁰ Hades (Αἴδης) en griego significa también lo invisible, la región inferior que los seres con vida no alcanzan a ver.

¹⁵¹ La historia de Hades a la vez de terrible es muy llamativa. Éste es uno de los tres hermanos que luego de la pelea contra los titanes toma el poder junto con Poseidón y Zeus. Los tres son dioses inmortales y merecen tener un lugar para reinar, por lo que se reparten los tres sitios en donde cada uno puede ejercer su poder, a saber: el cielo, el océano y el mundo de abajo (el inframundo o infernus como dirían los romanos). Como cada uno es poderoso se echa a la suerte el sitio de gobierno teniendo Zeus su lugar en el cielo (quien ocupara esta parte tendría el peldaño más alto), a Poseidón el ancho mar y a Hades el inframundo o mundo de los muertos. Pero, ¿por qué no rechaza Hades su lugar y se enfrenta a Zeus? (Hades al ser el hermano mayor podía reclamar en sentido de primogenitura el mejor lugar). La respuesta está en lo que se explicó páginas anteriores de la Moira. Ese era el lote que le correspondía a cada dios y no había lugar a discusión.

¹⁵² HOMERO. Iliada XXIII 100-105.

¹⁵³ Esta es la misma petición que realiza Elpenor en la Iliada.

xxxiv Entiérrame lo más pronto posible para atravesar las puertas del Hades ya que las almas, sombras de los difuntos, me alejan lejos...¹⁵⁴

xxxv y el alma bajó bajo tierra igual que humo y desapareció lanzando un chillido.¹⁵⁵

Si el alma era vista como humo, imagen vacía de lo que se fue en vida, como afirma Guthrie, era especialmente peligroso morir cuando hacía un fuerte viento, ya que se creía que la ventisca podía dispersar el alma (humo) esparciéndola por los cuatro ángulos del mundo.¹⁵⁶

En la odisea, en el canto XI, Odiseo,¹⁵⁷ en tres ocasiones, intenta abrazar la psiqué de su difunta madre, pero no puede asirla porque es como una sombra (σκιά) que se escapa entre los dedos. La visión del alma tiene relación con el sentido que se le da a la muerte. Si la psiqué es una sombra, un sueño,¹⁵⁸ una imagen de lo que alguien fue en vida, el morir no tiene ninguna bendición, no vale la pena estar muerto porque en comparación a la vida no significa nada; tan es así que el adjetivo con el que se califica en varias ocasiones, en la Iliada, a los que han marchado de este mundo es el de infeliz (σχέτλιος). Este es el motivo por el que Aquiles afirma enérgicamente, después de haber sido alabado por Odiseo como el rey de los muertos, que prefería ser el servidor de un indigente en la vida que el rey de los que moran en el Hades. Por lo tanto, la vida es lo que vale la pena y se está vivo, en sentido estricto, mientras la psiqué (aliento vital) ocupa el cuerpo. El alma es vida, una que se vive mientras se respira y se mueven los miembros corporales.

xxxvi Pero de ti, Aquiles, ni un varón delante ni detrás de ti es más feliz, pues, antes los Argivos, con vida, te honrábamos igualmente que a dios; ahora, de nuevo gobiernas para los muertos estando aquí: por lo que, oh Aquiles, no te aflijas por haber muerto. Así hablé, y al momento respondiendo dijo: No me consueles ya por mi muerte, glorioso Odiseo, me preferiría, siendo labriego de otro, junto a varón pobre aunque no tuviera muchos recursos, que reinara a todos los muertos que se consumieron.¹⁵⁹

¹⁵⁴ HOMERO. Iliada XXIII 70-75.

¹⁵⁵ HOMERO. Iliada XXIII 100-105.

¹⁵⁶ GUTHRIE, William. Los filósofos griegos. México : Fondo de cultura económico. 1994. P. 108.

¹⁵⁸ En la Iliada se afirma que la muerte es hermana del sueño, y en la odisea se coloca al alma como un sueño, por lo que podría inferirse que hay mucha relación entre lo que significa la muerte y lo que acontece en ella.

¹⁵⁹ HOMERO. Odisea XI 475-485.

La propuesta de sentido referida a la psiqué y la muerte cambia radicalmente en el pensamiento de Platón. El alma es el ser humano mismo, el hombre y la mujer es su psiqué, por lo que ésta es lo más importante y en consecuencia lo único que merece real cuidado (tal como se afirmó en el pensamiento de Sócrates). Pensar que el alma tiene como única función dar vida es una idea grosera de ella, a decir de Platón, porque, aunque es verdad que da el aliento vital y que sigue existiendo cuando se separa del cuerpo, tiene un cometido realmente más importante. La psiqué deja de entenderse como solo sombra, imagen perdida de un ayer, y pasa a ser el centro de la vida ética, el pienso-razón con el que se debe gobernar la existencia, la que permite el orden a nivel del ser humano (como de todo en lo que ella habita).

La concepción que tiene Platón del alma es como la de una sociedad dividida en tres estamentos.¹⁶⁰ Se dijo en líneas anteriores que el alma era la encargada de gobernar la vida, por lo tanto hay una parte de ella que tiene por función ordenar y se conoce con el nombre de racional (λογιστικὸν). Hay otro elemento que es el de los impulsos, los apetitos, la que quiere satisfacer cualquier deseo sensual, parte que está lejos de la racionalidad y que se denomina irracional (ἀλόγιστόν) o apetitiva (ἐπιθυμητικόν). En medio de las dos anteriores hay otra que combate y lucha por lo que es justo, soportando todo con tal de no desfallecer: la fogosidad o valor (θυμός). Por consiguiente, hay algo novedoso propuesto por el discípulo de Sócrates en cuestión, la idea de entender el alma como la relación entre tres elementos que pueden describir “los conflictos internos del sujeto”¹⁶¹ a nivel micro y los de la sociedad en lo macro.

Las tres partes del alma tienen un orden que debe ser respetado para que todo funcione de manera justa y armónica. La parte racional tiene como misión mandar en todo momento, ser la guía. La fogosidad tiene que ser la mano derecha de la primera, por lo que debe aplacar los impulsos de la apetitiva, acatando y haciendo obedecer las órdenes de la parte que está por encima; esto con miras a que lo irracional no se llene desmedidamente de placeres, ni tome fuerzas con las que pretenda hacer lo que no le corresponde: mandar o vigilar. Lo que es de suyo de la parte apetitiva o irracional es satisfacer los deseos más bajos, deseos que deben ser contralados para que no se genere el desorden. En adelante, para ir entendiendo la propuesta de Platón, es necesario tener muy en cuenta que cada parte tiene una función que cumplir y lo que permite al alma estar en armonía es exactamente eso, que cada una haga lo que le corresponde no ocupándose de lo que está destinado a otra parte.

xxxvii Y bien, por una parte, llega a mandar el raciocinio, que es sabio y tiene cuidado a favor de toda el alma, y, por otra parte, la fogosidad está para la obediencia y (para ser) aliado de aquél.¹⁶²

¹⁶⁰ PLATÓN. República. 439d, ss.

¹⁶¹ BOSSI, Beatriz. Saber gozar: estudios sobre el placer en Platón. Madrid : Trotta. 2008. P, 182.

¹⁶² PLATÓN. La República 441 e.

2. UNA NUEVA IDEA DE ALMA ES IGUAL A UNA NUEVA IDEA DE MUERTE.

“Todo comenzó con los perversos Titanes, que atraparon al niño Dionisio, lo despedazaron, lo pusieron en un caldera, lo cocinaron, se lo comieron y luego fueron ellos mismos inmediatamente quemados por el rayo de Zeus; de la ceniza de sus restos surgió la raza humana, que heredó de ahí las horribles tendencias de los Titanes, atemperadas por una pequeña porción de alma “divina” que corresponde a la sustancia del dios Dionisio que continua actuando en ellos como un yo oculto”. Este fragmento que hace parte de un texto de Olimpiodoro, citando un antiguo mito órfico, nos presenta la mezcla del mal y del bien en el ser humano. El cuerpo está en relación a los Titanes asesinos y el alma al inocente y puro Dionisio. Para Platón,¹⁶³ hombre y mujer estamos hechos de estos dos elementos: cuerpo y alma; somos dualidad, choque entre lo divino y lo material, verdad y engaño, inmortal y mortal. El cuerpo es lo material, lo visible; el alma es lo invisible, lo puro, lo que participa de la divinidad.

En el diálogo “el Crátilo” Platón dice que hay quienes afirman,¹⁶⁴ no involucrándose él, que el cuerpo es la tumba del alma (σῆμα),¹⁶⁵ en donde la parte divina está “encarcelada” expiando sus culpas. Si nos remitimos al mito que llegó vía Olimpiodoro, habría una contradicción que el mismo Conrado hace evidente en varios de sus libros, a saber: si el alma es Dionisio, la parte pura, quien fue atacado y asesinado, ¿qué culpa tiene para tener que expiar un “pecado” que no cometió y, por lo tanto, vivir encarcelado purgando una culpa que en cualquier caso es la que debían pagar sus carceleros (el cuerpo)? Platón no afirma que su teoría de la dualidad entre cuerpo y alma provenga de esta narración, aunque en el diálogo anteriormente mencionado hay una referencia directa a orfeo que va en la misma línea de sentido del mito relatado, y, en varios fragmentos de otros diálogos, deja entrever que esta comprensión del cuerpo y del alma no le es indiferente.

En un artículo de Alberto Bernabé Pajares se plantea la concepción de que, exactamente en el Crátilo, Platón hace un giro interesante en relación a la idea del cuerpo (σῶμα) como cárcel, ubicando este pensamiento en el contexto órfico (cuerpo: cárcel), y

¹⁶³ Conrado deja entrever, sin afirmarlo abiertamente, que hay conexiones entre la idea de este mito y la teoría platónica del alma y el cuerpo como la que se puede ver en Cratilo 400 c. Ahora bien, Bernabé afirma que Platón no utiliza el orfismo ritualista que existía en su época, el cual creía que la persona por hacer unos cuantos ritos ganaba un mejor futuro en el más allá, sino que tomó algunos puntos del orfismo (como la inmortalidad, salvación, expiación) y los adaptó a su filosofía, por lo que mira con respeto estas ideas órficas que son importantes y desecha todo lo demás.

¹⁶⁴ Lo mismo afirma en el Gorgias 493 a. Con la diferencia de que en éste el relato lo escuchó de un sabio.

¹⁶⁵ Sema (σῆμα) significa sepultura, señal, signo. Nótese el parecido que hay entre cuerpo (σῶμα) y sepultura (σῆμα).

abriendo la posibilidad de entender cuerpo como salvación. ¿Cómo es esto? El mismo Platón afirma que la palabra cuerpo la relacionan con sepultura, pero que se olvidan que “sema” también significa signo, por lo que está bien entender “soma” como “sema” que es sepultura y signo. La propuesta de Platón es la de pensar a “soma” proviniendo no solamente de “sema”, sino de “sóizo” (σώζω), que significa salvar. Si se entiende así al cuerpo, que puede ser sepultura, también cabe a la vez como signo de salvación, lo que permite que el alma llegue a la isla de los bienaventurados, quitando en gran parte la carga negativa que históricamente el cuerpo ha llevado y posibilitando entenderlo como lo que ayuda a que la psiqué se salve. Por otro lado, todos sabemos que esta interpretación no es la que quedó en la historia del pensamiento filosófico, sino la de entender el cuerpo, en Platón, anquilosadamente como la cárcel del alma.

A partir de la idea de salvación se pueden sacar dos consecuencias inmediatas: la primera que el alma necesariamente tiene vida después de la muerte del cuerpo, y, la segunda, que así como puede salvarse, puede que no. Es necesario detenernos en esta última consecuencia para entender que el cambio en la idea de alma en Platón hace transformar su relación con la de muerte.

Si el alma es el ser humano, lo más importante, lo que merece el mayor de los cuidados, lo divino, su estar no es de este mundo material, corruptible y perecedero; su ser exige un estar de igual equivalencia, un más allá en el que esté con la divinidad, razón por la que el alma regresa a su mundo cuando muere el cuerpo. Si el alma retorna a su verdadera morada ya no debe gritar o chillar por irse, como lo hacía en Homero. Ahora debe marchar gozosa porque vuelve al lugar de donde es (como el viajero que después de una larga travesía regresa feliz a su hogar junto con los suyos). Por este motivo, Platón, en boca de Sócrates, afirma en muchas ocasiones que no hay que temer a la muerte; es más, dice que el fallecimiento es lo mejor que le puede ocurrir al ser humano (que es su alma). El alma, la psiqué, es vida que perdura, por lo que no solo merece la pena tenerla aquí, es mejor vivirla allá, en la morada misma del alma.

xxxviii...por lo menos, sé bien que me verías sobrellevando fácilmente la muerte. Pues nadie teme la muerte misma, el que no es enteramente irracional y cobarde, pero teme la injusticia, pues llegar al Hades cargando al alma de muchas injusticias es de todos los males el más extremo.¹⁶⁶

Salta a la vista la diferencia que se presenta entre el sentido del alma en Platón y el que se puede entretejer a partir de Homero. Se afirmó con anterioridad que el alma ya no era una simple sombra, pasó a ser con Platón el centro de la vida ética (lo que a partir del conocimiento o la ignorancia permitía llevar la vida por un buen o mal camino). El alma se instala como el pasaporte que demarca el tipo de vida que se tendrá en lo porvenir. Desde la perspectiva de Platón hay un futuro que es mejor en relación a lo

¹⁶⁶ PLATÓN. Gorgias 522 e.

que se vive en este mundo, y es el alma la que va a definir el destino de esa posteridad. La forma como el alma viva aquí, llevará a la salvación o al castigo en lo ulterior.

Para Platón no toda las almas después de la muerte pasan a gozar las delicias del más allá. La forma de vida que se tuvo en el mundo material va a determinar el lugar a donde se irá; esto suena muy cristiano (inmortalidad del alma, una vida futura, premios o castigos según lo vivido en la tierra), pero es también platónico.¹⁶⁷ En el *Gorgias*¹⁶⁸ se afirma que el juicio del alma se da cuando ha abandonado el cuerpo tras la muerte, y es de esta manera porque habiendo perdido la envoltura, que es el cuerpo, los jueces destinados a castigar o premiar pueden evaluar justamente el destino del alma. Cuando se presenta un alma al “juicio final” lo hace mostrando las marcas que imprimió el tipo de vida y conducta que llevó cuando estaba unida al cuerpo. Para graficarlo de mejor manera vamos a decir que el alma es una hoja en blanco y la vida en la tierra un sello. Cada vez que se actúa de forma injusta o incorrecta el sello estampa una marca indeleble que el enjuiciador va notar a simple vista, lo mismo ocurre cuando el actuar se enmarca en lo justo. El juez mira el alma sin conocer de quién era, rico, pobre, rey, plebeyo, profeta o meretriz, y, a partir de lo que ve, dictamina si continúa por el camino que conduce al tártaro (lo que en traspolación sería el infierno), o si la deja seguir hacia la isla de los bienaventurados (que podríamos comparar con el cielo). Los que son enviados al tártaro van con la inscripción de curables o incurables según la cantidad de injusticias cometidas, recibiendo los castigos que se merecen.¹⁶⁹ Desde el pensamiento platónico, y este es el gran cambio en el sentido de la muerte, vale la pena actuar justamente en este mundo para llegar a la “felicidad eterna”.

3. EL ALMA ES INMORTAL.

Hoy en día, para cualquiera, se revela con el sello de imposible presentar pruebas irrefutables, objetivas y científicas de que el alma sigue teniendo vida después de la muerte del cuerpo. El mismo Platón lo tiene claro, por lo que presenta sus teorías desde la perspectiva de una certeza basada en una “fe” absoluta de que esto debe ser así y no de otra manera. Es por esto por lo que Fedón, en el diálogo que lleva ese nombre, afirma que se necesita de mucha convicción y fe para creer que sea verdad la inmortalidad del

¹⁶⁷ Sin omitir todo lo que Platón le debe al pitagorismo y al orfismo. Para esto ver el artículo de Francesc Casadesus: *Orfismo: uso y abuso*.

¹⁶⁸ Para otra teoría de Platón sobre lo que sucede después de la muerte del cuerpo ver: *PLATÓN.Fedón*. 107, c- 108, c.

¹⁶⁹ En el canto XI de la odisea se narran tres castigos. El de Titio que consistía en que dos buitres le devoraban el hígado sin que él pudiera ahuyentarlos. El castigo de Tántalo quien tenía mucha sed en medio del agua y no alcanzaba los frutos que colgaban encima de él; Y el impartido a Sísifo quien empujaba una piedra enorme hacia arriba de una montaña y luego por causa de una fuerza poderosa se le escapaba de las manos, teniendo que empezar cada vez el trabajo. Platón afirma que los injustos y sacrílegos tienen como castigo el verse sumergidos en el fango, siendo obligados a llevar una criba de agua. *PLATÓN. República* 363 d.

alma (el mismo Pablo en el Nuevo Testamento asevera que si Cristo no resucitó, nuestra fe es vana; lo que no es otra cosa que apelar a una vida en un más allá).

Platón, en boca de Sócrates, presenta varias teorías sobre la inmortalidad del alma (ἀθάνατος).¹⁷⁰ Vamos a tratar tres de ellas para dejar una idea de cómo y por qué el alma tenía en su ser el vivir desde siempre y para siempre.

Sócrates afirma, en el Fedón, que todas las cosas se generan abriéndose paso desde su contrario. Por ejemplo, lo contrario de lo bello es lo feo, de lo justo lo injusto, de lo grande lo pequeño. Cada uno tiene su génesis en la consecución del contrario que le corresponde, por lo que son parejas de contrarios que se contraponen, pero que se necesitan para su generación.

Los contrarios no se dan al mismo tiempo, se alternan en su génesis; de esta manera, el segundo da paso al primero y éste, después, al segundo. Estar dormido es lo contrario de estar despierto. Cuando se está despierto no se está dormido y para que se pueda dormir debe cesar el estar despierto, siguiendo el ciclo de uno a otro, pues si no fuera cíclico, sino lineal, nadie se iría a dormir porque se tendría la certeza de que no se despertaría. De esta manera, lo contrario del vivir es el morir, y como todo se genera a partir de los contrarios es necesario que esto ocurra también con la vida y la muerte. Al morir le sigue el revivir, la muerte da paso a la vida y viceversa. Si esto es así, las almas de los muertos reviven porque el contrario de la muerte es la vida; volver a la vida significa que no se ha muerto, que se es inmortal.

El otro argumento parte de la idea de lo compuesto y lo no compuesto. Lo compuesto es lo que tiene partes y lo no compuesto es lo simple, no se divide porque no tiene partes. Lo cambiante está relacionado a lo compuesto y lo que permanece a lo no compuesto. Por ejemplo, “lo bello” es lo bello y no varía, pero las cosas que son bellas, al ser compuestas, sí lo hacen. Todo lo que muda se puede percibir en el mundo sensible con alguno de los sentidos, lo que no lo hace no está en el mundo material por lo que se llega a ello por medio de la razón. Yo observo con mis ojos una mujer bella, una pintura bella, un amanecer bello, pero lo bello “en sí” no lo capto con mis sentidos, sino con la razón. Lo visible cambia, su contrario no. Ahora, el ser humano es cuerpo y alma, como ya se dijo, el cuerpo es afín a lo mudable, lo compuesto, y el alma a lo invisible, lo no compuesto. Por esta razón el alma es, con respecto al cuerpo, “lo en sí”, lo que no cambia, lo inmortal. Cuando llega la muerte el cuerpo se disuelve y el alma permanece, porque lo que es “en sí” es, por decirlo en forma sencilla, para siempre.

Todas las cosas que son bellas lo son porque participan de “lo bello” y cuando dejan de hacerlo pierden su belleza. En otras palabras, lo “en sí” permite que las cosas sean o dejen de ser; y como todo está compuesto de contrarios, un elemento no puede ser contrario de sí mismo ni dejar de participar de lo que le permite ser. Veamos esto de

¹⁷⁰ A-tanatos (ἀ-θάνατος) significa sin muerte, que no acaba, inmortal.

forma más clara. Lo feo es lo opuesto de lo bello y no de lo feo, excluyendo lo bello porque lo feo no es lo bello. Algo que sea feo necesita, para serlo, participar siempre de lo “en sí” que le permite ser feo, llamémoslo “la fealdad”. Platón afirma, al traspasar al ser humano la idea de los contrarios, que el alma es lo que comporta vida y, en donde hay alma también está la vida, si lo opuesto de ésta es la muerte por consiguiente el alma jamás aceptará a su contrario, teniendo de suyo que lo que no sufre la muerte es inmortal. Para Platón es propio del alma, que produce vida (y es su “en sí”), no admitir la muerte. Ser inmortal es directamente proporcional a ser indestructible.¹⁷¹

Una tercera teoría sobre la inmortalidad del alma parte del hecho de que para cada cosa hay lo malo y lo bueno. Por ejemplo, para el cuerpo lo bueno es la salud y lo malo la enfermedad. Cuando sobreviene el mal que le es propio a algo lo destruye, pero si aparece este tipo de mal y no acaba con lo que le es propio se concluye que nada podrá darle fin, aunque quede envilecido. El alma no está exenta del mal, hay algo que le hace daño, la injusticia o la ignorancia, llegándola a convertir en mala sin poder aniquilarla. Todos sabemos que las mujeres y los hombres injustos no se mueren por ser de este modo; es más, muchos injustos matan a otros, pero ellos siguen vivos. La injusticia no puede desaparecer al alma, el mal que le es propio no puede exterminarla porque ella es inmortal e indestructible.

Para finalizar cabe preguntarse, ¿cuál es el fin que persigue Platón cuando trata de demostrar que el alma es inmortal?¹⁷² La respuesta es que sin la inmortalidad del alma su teoría de las formas (ideas) y de la reminiscencia no tendría un asidero desde donde sustentarse. Por consiguiente, lo que sigue es tratar de comprender qué es la reminiscencia y las formas, para de esta manera ir esclareciendo, con más bases, la filosofía educativa platónica.

4. RECORDAR ES CONOCER, CONOCER ES VER LAS FORMAS.

El alma lleva una yunta alada y su auriga (dos caballos y quien maneja el carruaje). Los caballos de los dioses son todos muy buenos, unos “pura sangre” de altísima calidad, pero no ocurre lo mismo con las almas, las cuales tienen un caballo bueno y uno malo; el primero dócil y el segundo duro de manejar. Las alas de las almas permiten volar alto, llevando los carruajes a la morada de los dioses en donde se encuentra el ser (lo bello y lo bueno), nutriente único que da fuerza a las alas. Cuando van a festejar los

¹⁷¹ Parte de esta teoría se debe a que Platón quiere refutar la idea de que el alma puede ser pre-existente al nacimiento de la persona, pero que es posible que dure varias vidas y después, de igual manera, desaparezca. El filósofo quiere rebatir la idea de que nada garantiza que el alma sea inmortal.

¹⁷² Para otra prueba sobre la inmortalidad del alma en: PLATÓN. Fedro 245.

banquetes marchan todos hacia empinadas cumbres. Zeus va a la cabeza, conduciendo su carro alado sin ningún problema, seguido por sus dioses. Esto no ocurre de igual forma con los carruajes de las almas debido a que el corcel malo tira hacia abajo, haciendo más difícil el camino para el auriga. Los que llegan hasta la cumbre de las colinas pueden contemplar el ser, verdad, realidad y alimento divino, pero las almas que no pueden arribar, debido a su caballo malo, se asoman, alcanzando a ver algo con dificultad. En el deseo de contemplar el ser los carruajes se arremolinan, se golpean, se tropiezan, y a algunas almas se les parten las alas, teniendo que devolverse con lo que pudieron contemplar y sin alimentarse de buena forma. Las almas que han podido vislumbrar el ser tienen fuerzas para el próximo regreso; las que no lograron ver más que “porciones” se van llenando de olvido, pierden las alas y se desploman del carruaje llegando a la tierra. Estas almas van a caer, con el olvido, en un cuerpo humano y, dependiendo del grado de ser de lo que han visto en la llanura de la verdad, ocuparán el tipo de hombre que se merecen.

El mito¹⁷³ que se acaba de parafrasear es otra concepción que va en la misma línea del anterior apartado, en el que se presentaron diversas teorías sobre la inmortalidad, ya que muestra al alma como un ser que vive en un mundo divino (sin por ello compartir el nivel y los privilegios de los dioses).

El alma vive en un más allá en donde puede contemplar el ser, lo en sí, el alimento que da fuerzas a las alas para volar alto. Algunas almas no pueden ver mucho del ser porque el caballo malo molestó tanto que no dejó andar a buen paso el carruaje, por lo que quedaron con hambre de ser, haciendo que perdieran su potencia y cayeran. La pregunta es, ¿a dónde caen las almas? Y la respuesta, a un cuerpo dentro de este mundo material. El alma al ocupar un cuerpo lo hace desde una disyunción, a saber: ha visto el ser, aunque en partes, pero cae por el olvido del ser, por lo que el ser humano lleva lo que ha contemplado el alma, olvidando lo que contempló. Por lo pronto dejemos por un momento el relato del mito del carro alado, reteniendo sus partes más importantes porque éstas nos van a llevar a entender de mejor forma la teoría de la reminiscencia.

Menón, en el diálogo que lleva el mismo nombre, pregunta a Sócrates si se puede enseñar la virtud. Éste responde que no sabe qué es la virtud (hay que fijarse que se pregunta por lo en sí y no por las cosas que conllevan virtud), pero que puede en su compañía indagar sobre lo que es ella. Al escuchar ese tipo de respuesta Menón replica preguntando, ¿cómo va a investigar Sócrates algo que afirma ignorar?, ¿cómo puede alguien indagar lo que es la virtud si asevera abiertamente no saber lo que ella es?

xxxix Menón

Tienes que decirme, oh Sócrates, ¿acaso es enseñable la virtud?, ¿o no es enseñable sino que se adquiere con la práctica?, ¿o ni es enseñable ni se

¹⁷³ Vuelve a colocarse sobre el tapete la idea del bien y el mal como lucha, que permite o no, a algunas almas, llegar a la llanura de la verdad.

adquiere con la práctica, sino que está de modo natural para los hombres o por alguna otra manera?

Sócrates

..pero yo estoy tan lejos de saber si es enseñable o no; de tal modo nada sé sobre lo mismo que en manera alguna comprendo o sé la virtud.¹⁷⁴

De aquí surge el tan conocido problema del diálogo en cuestión, a saber: ¿cómo es posible buscar lo que no se sabe?, y, ¿para qué se busca lo que ya se sabe?¹⁷⁵ Si una persona no tiene ni la más mínima idea de algo parece lógico afirmar que no puede investigar sobre el tema que no sabe, ya que no tendría ni una pista que le indique por dónde empezar o tan siquiera un indicio de lo que va averiguar, pues para indagar se debe saber cuando menos que existe el objeto a investigar. Ahora, y aquí entra lo segundo, si conoce lo que va auscultar, ¿para qué va a indagar lo que ya sabe? Si alguien dice tener conocimiento sobre algo no tiene ninguna necesidad de saber, ya lo sabe.

Este es un interrogante referido al problema del conocimiento, ¿cómo puedo conocer lo que no conozco?, y, ¿qué sentido tiene querer conocer lo que ya conozco? Viendo las cosas así tal cual están planteadas no habría mayor salida posible más que, por una parte, algunos razonamientos del tipo “si conozco deseo profundizar lo que ya sé” (al final de cuentas se conoce); o, por otra parte, el deseo de la búsqueda del conocimiento tan anhelada hoy en día por todos: “si no conozco quiero conocer”. Pero si no se tiene ni la más remota idea de lo que se quiere indagar, ¿cómo se va a conocer? Para salir de este atolladero debemos entrecruzar lo que vimos en el apartado anterior y el mito con el que comienza el presente.

Se dijo que para Platón el alma tenía de suyo la inmortalidad y además se mostró, en el mito del carro alado, que las almas habían vivido en otro mundo en donde contemplaron el ser, o partes de él, precipitándose en un cuerpo humano por el olvido. Si ha caído el alma es necesario pensar que puede ser que haya bajado varias veces a este mundo, por lo que el alma ha visto todo lo que hay en el mundo material y lo que existe en el orden de lo divino. El alma conoce lo que existe aquí y allá, razón que aboca a que ella tiene en sí el conocimiento (que en Platón es verdadero en cuanto a lo que se vio allá). Si el alma ya tiene el conocimiento, conocer no será otra cosa que recordar, que la reminiscencia, y con esto Platón presenta la solución al problema de cómo se conoce, “pues el buscar y aprender es igual al recuerdo”.¹⁷⁶ ¿Por qué se tiene que recordar si

¹⁷⁴ PLATÓN. Menón 70 a-71 a.

¹⁷⁵ También en: PLATÓN. Eutidemo 277 c.

¹⁷⁶ τὸ γὰρ ζητεῖν ἄρα καὶ τὸ μαθηθῆναι ἀνάμνησις ὅλον ἐστίν. PLATÓN. Menón 81c. La anamnesis (ἀνάμνησις), que significa recuerdo, es importante dentro del pensamiento de Platón. Éste afirma que el conocimiento no es otra cosa que el recuerdo de lo que el alma ya contempló en el mundo de las ideas.

el alma ya conoce? Porque cayó por el olvido. Cuando toma el cuerpo humano el alma tiene lo que vio, pero olvida que lo vio.

Para demostrar su planteamiento Sócrates pide a Menón que traiga a uno de sus esclavos y con él, a partir de preguntas, va resolviendo un problema de geometría que el siervo “no conocía”. Con este ejercicio Sócrates demuestra que el esclavo tenía en su alma la respuesta, el problema se centraba en que nadie le había orientado debidamente para que recordara lo que ya sabía.

El olvido del que habla Platón, llamémoslo así, es uno relativo y no absoluto. El alma olvida que conocía, pero no olvida que olvidó que conocía. Si se da lo segundo es imposible recordar y la anamnesis para llegar al conocimiento sería directamente inviable. Si ocurre lo primero es posible recordar lo que alguna vez se vio. Si yo salgo del trabajo, por la noche, me dirijo a la casa y manejando el auto en la calle veo un puesto de venta de rosas y también miro mi anillo de bodas, viene a mi cabeza que olvidé que ese día que termina es la fecha de aniversario de mi matrimonio. Al recordar, así sea tarde, puedo quedar bien llevando un ramo de flores diciendo, como excusa, que las obsequio en la noche, y no cuando fui a almorzar, porque es más romántico, dejando en claro que jamás olvidaría algo tan especial; eso vendría siendo un olvido relativo. Pero si olvido absolutamente, paso por el frente de la venta de rosas, miro mi anillo varias veces, llego a la casa, saludo a mi esposa y no pasa nada, porque mi mujer en su coraje no va recordarme lo que debería estar presente en mí. En consecuencia, olvido que olvidé que ese día es una fecha importante, lo que pasa a ser un olvido absoluto (aunque puede ser que al año siguiente mi esposa, de la manera sutil con que lo suelen hacer las mujeres, me eche en cara el olvido para que no vuelva a ocurrir).

El conocimiento es reminiscencia. Ahora, ¿cómo se produce la reminiscencia?¹⁷⁷ Si alguien se acuerda de algo es porque en algún momento anterior lo conoció. Cuando una persona percibe por alguno de los sentidos (ve una figura, escucha un sonido), no solo puede recordar que, por ejemplo, un sonido lo escuchó antes, sino que también lo puede llevar a evocar un conocimiento que parte de lo que escuchó, que no es lo que escuchó, viniendo al pensamiento un “otro” desde lo oído. Es decir, lo que se percibe puede llevar al recuerdo de algo semejante a lo que se percibe, pero también a lo desemejante de lo percibido, lo cual se empieza a recordar desde lo percibido. Para que se entienda esto que parece a simple vista un poco enredado vamos a tomar un ejemplo, parafraseando y distorsionando un libro que leí cuando estudiaba teología. El texto se llama “Los sacramentos de la vida”¹⁷⁸. Del texto citado voy a sacar el sentido del ejemplo sobre el vaso que utiliza Boff, el autor, y a reencausarlo con otro ejemplo que

¹⁷⁷ Aquí nuevamente se pasa al Fedón. Conrado muestra a partir de una relación entre la teoría de la reminiscencia en el Menón y en el Fedón que hay una evolución entre uno y otro diálogo. En el primer escrito no se llega como consecuencia a la teoría de las formas, en el Fedón sí; y, además, en el segundo se llega al recuerdo como ascenso desde las cosas sensibles mientras que en el Menón no sucede lo mismo.

¹⁷⁸ BOFF, Leonardo. Los sacramentos de la vida. España : Sal terrae. 1999. 112, pp.

será el de la pipa. Cuando una persona ve una pipa, la visión de ésta y el olor que desprende, puede llevarlo a recordar la pipa que estaba en el escritorio del cuarto de estudios de la casa en la que vivió cuando niño, pero a la vez, la pipa y el olor, pueden conducir al recuerdo de la figura paterna, quien fumaba pipa en el cuarto de estudios mientras leía un buen libro de Kierkegaard. La pipa lleva a lo semejante, a la pipa que solía ver en el cuarto de estudios cuando era niño, y, también, conduce a lo desemejante, al padre que en las noches la fumaba mientras en soledad tenía la lectura como compañera.

Cuando alguien ve algo y trata de recordar lo semejante, que es superior a lo que ve, si comienza a recordar es porque ya lo conoció antes. Si yo veo una mujer bella, un obra de arte bella, un paisaje bello, y recuerdo lo que es semejante pero superior, estoy conduciéndome a “lo bello”, a lo en sí, lo cual ya estaba en mi alma, solo que había olvidado que allí se encontraba. Por consiguiente, la anamnesis parte de las cosas sensibles sin quedarse allí. Ellas son el trampolín desde el que me puedo impulsar para llegar a lo que el alma vio en el otro mundo y que olvidó al caer de su carruaje: el ser, lo “en sí”. Una hoja igual a otra y a otra, me pueden llevar al recuerdo de “lo igual” (el ser que permite que las cosas en el mundo sean iguales), porque para que algo sea igual debe participar de lo en sí, que en este caso es “lo igual”.

XLV si en todo caso tomándolos cada vez no lo olvidáramos, siempre que se nace, habiendo conocido siempre lo sabríamos de por vida, pues saber es eso, tener el conocimiento que se adquiere y no perderlo, ¿o no decimos a eso el olvido, oh Simias, a la pérdida del conocimiento?

Totalmente de acuerdo Sócrates, dijo.

Y si, pienso, habiéndolos tomado antes de nacer –lo- perdimos al nacer, y después habiendo utilizado los sentidos acerca de aquellas mismas cosas recuperamos los conocimientos que una vez también antes teníamos, ¿acaso lo que llamamos aprender no sería recordar el conocimiento que habitara, y a eso de alguna manera llamaríamos correctamente –llamándolo- recordarse?¹⁷⁹

Las personas, a partir del mundo material, se pueden remontar al conocimiento que el alma vio en el mundo divino, al ser de lo que las cosas sensibles participan, porque si no lo hicieran éstas en aquéllas no se podría una aproximación, aun cuando mínima, a lo superior. Pero, ¿qué es lo que hemos llamado lo “en sí” (lo justo, lo bello, lo bueno), lo que el alma vio en el otro mundo? Son las formas, lo que se conoce en Platón comúnmente como las ideas,¹⁸⁰ el ser, la verdad, el único conocimiento real.

¹⁷⁹ PLATÓN. Fedón 75 e.

¹⁸⁰ “El término idéa, éidos vienen ambos de idein que quiere decir “ver” y en el griego anterior a Platón se empleaban sobre todo para designar la forma visible de las cosas es decir, la forma externa y la figura que se percibe con el ojo, por lo tanto, lo “visto” sensible. Sucesivamente, idéa y éidos pasaron a indicar,

Debemos despojarnos del sentido que le damos hoy en día a la idea como una construcción mental que puede partir de la realidad o de elucubraciones personales o colectivas, que conduce a entenderla como algo creado, no existente más que en nuestras cabezas y, por lo tanto, dependiente de nosotros. Para Platón no es así. En su filosofía la idea es la realidad misma y lo que nosotros comúnmente entendemos por realidad (esta mesa, ese perro) no es más que imagen de ellas. Las ideas son tan reales y verdaderas que tienen vida en un mundo propio, y el alma en algún momento las contempló. Las formas tienen tanto peso en la filosofía de Platón que las cosas se originan gracias a ellas, lo que equivale a afirmar que toda la multiplicidad que existe en nuestro mundo material no sería sin las ideas (son la génesis de todo lo existente). Desde esta perspectiva se entiende de mejor forma la preocupación de Platón por la inmortalidad del alma. Si el alma no es inmortal, ¿para qué un mundo en donde habiten las ideas como seres reales? Es necesario que el alma sea inmortal para que pueda contemplar la verdad, el conocimiento supremo, la realidad de todo lo existente, la cual se puede empezar a conocer, no sin dificultad, a partir de la educación que es recuerdo de lo que el alma ya contempló.

Si traemos a colación lo desarrollado en páginas anteriores se pueden tener más luces sobre lo que se acaba de afirmar. Si se ve una mujer bella, un niño bello, un paisaje bello, un amanecer bello, todo esto tiene el carácter de tal porque participa de la idea de “lo bello”. En el momento en el que lo anteriormente nombrado no participe en la idea, deja de ser bello; como cuando se dice: este paisaje hace diez años era bello, pero desde el terremoto dejó de serlo.¹⁸¹

5. DOS MUNDOS: LA VERDAD Y LA SOMBRA.

El tan conocido mito de la caverna es uno de los elementos indispensables para empezar a acercarnos aún más al sentido de la educación en Platón. Es muy sugestivo el inicio del libro VII de la República: xli “Compara nuestra naturaleza con educación y -en lo que respecta también- sin educación, con una experiencia en estas circunstancias”.¹⁸² En esta introducción el autor plantea la idea de una comparación entre lo que es el

traslaticamente, la forma interior o sea la naturaleza específica de la cosa, la esencia de la cosa. Este segundo uso, raro antes de Platón, llega a ser fijo en el lenguaje metafísico de nuestro filósofo. Platón, pues, habla de *idéa* de *éidos* sobre todo para indicar esta forma interior, esta estructura metafísica o esencia de las cosas de naturaleza inteligible y emplea como sinónimos además el término *ousia* es decir sustancia o esencia y por último *physis* en el sentido de naturaleza de las cosas, realidad de las cosas”. REALE, Giovanni y ANTISERI, Darío. *Filosofía pagana antigua*. Bogotá : San Pablo, 2007.p, 217

¹⁸¹“y no gritarías fuerte que no conoces otro modo de que cada cosa se genere si no es participando de la realidad particular correspondiente, en la cual participa...” PLATÓN. Fedón. 101 c.

¹⁸² PLATÓN. La República 514 a.

hombre cuando ha adquirido la educación y lo que pasa a ser cuando ésta se ausenta, razón por la que podemos encaminar la lectura del mito desde una clave educativa.

Platón nos pide que imaginemos una caverna (σπήλαιον) con varios elementos, a saber: unos hombres, un camino (ὁδός) en la parte de afuera, y, más atrás, un fuego (πυρὸς) que irradia luz (φῶς). Las personas que están en la cueva viven encadenadas de pies y cuellos, no pueden girar sus cuerpos, solo logran mirar la pared que tienen en frente, la misma que han visto toda su vida. Por el camino transitan otras personas llevando objetos y como aquél está a espaldas de los prisioneros, ellos no saben que algo se mueve allí. Los seres de la parte exterior pasan conversando y la luz del fuego refleja sus imágenes como sombras en la pared en la que se encuentran los cautivos, quienes, al escuchar hablar, creen que son las sombras las que charlan.

Retrocedamos un poco para ir hilando algunas partes. Los prisioneros no pueden girar sus cuerpos por lo que no se enteran que hay un mundo detrás de ellos que ni se imaginan, solo tienen lo que pueden ver en la pared y los sonidos que escuchan “provenientes de las sombras”. Pues bien, lo que aparece adelante que para nosotros son sombras, porque sabemos que la proyectan las personas y objetos que pasan frente al fuego, para los cautivos es lo real, lo que siempre han tenido como verdad, lo habitual, lo cotidiano. Entonces, aunque son sombras, no son sombras. Lo son para nosotros porque estamos en un punto distante de observación, pero no para los prisioneros que no tienen ni la menor sospecha de que lo que han visto toda la vida son imágenes. Las sombras son “el ser” para los encadenados, lo en sí, la verdad. El ser real se oculta para ellos y las sombras se presentan como realidad única. ¿Cuántas veces pasa, en nuestro día a día, que lo primero que se nos muestra lo tomamos como verdad, cuando en realidad no lo es?

Qué pasaría, relata Platón en su mito, si se diera el caso de una liberación de las cadenas y de una curación de la ignorancia (tengamos en cuenta lo que se dijo sobre la ignorancia en el capítulo sobre Sócrates). En otras palabras, que tal si se liberara¹⁸³ a uno de los prisioneros y se le forzara a levantarse y caminar con dirección a la luz; seguramente va a sufrir el golpe del cambio de pasar de un mundo oscuro a uno iluminado. Además de lo anterior, ¿qué pasaría si mientras marcha, alguien, que viviera en la luz, le dijera que va camino hacia lo más real, que lo visto toda su vida no era más que supercherías? Seguramente el prisionero se sentiría desorientado, confundido, y

¹⁸³ὅποτε τις λυθείη καὶ ἀναγκάζοιτο ἐξαίφνης ἀνίστασθαί τε καὶ περιάγειν τὸν αὐχένα καὶ βαδίζειν καὶ πρὸς τὸ φῶς ἀναβλέπειν, ...que alguno fuera desatado y fuera obligado súbitamente a levantarse y también hacer volver el cuello y caminar y dirigir la mirada hacia la luz... Algo que siempre me ha llamado la atención de este fragmento es que no aparece quién desata las cadenas y obliga al cautivo a empezar el ascenso hacia la luz. He de suponer que es Platón mismo quien al conocer la verdad y ver la naturaleza del individuo lo ayuda en la liberación y la subida hacia la realidad; y a partir de lo anterior surge la pregunta de si esto es la descripción del proceso educativo ¿por qué utiliza el verbo obligar (ἀναγκάζω) y no, por ejemplo, persuadir?

seguiría teniendo por verdadero aquello con lo que se encontró desde niño: las sombras en la pared.

No es de extrañarse que esa sea la actitud de quien deja de vivir en la oscuridad y empieza a ver la luz. Para el prisionero que sufre este cambio todo se vuelve claro-oscuro, las ideas se confunden, y, como casi siempre es mejor lo conocido que lo por conocer, va queriendo asirse a lo que toda su vida vio: las sombras. Las imágenes, en medio de la confusión de lo que sucede, son la tabla de salvación a la que se aferra el cautivo que no sabe lo que le está pasando. Hay un punto de gran importancia que Heidegger¹⁸⁴ resalta: soltarse las cadenas no es directamente proporcional a liberarse. Es necesario algo más que tener los pies y el cuello desatados para estar en condición de experimentar la libertad, "...retirar las cadenas no es ninguna liberación real del hombre. Queda como algo externo, no afecta al hombre en su propio sí mismo. Solo cambia las circunstancias, pero no se modifica su estado interior, su querer. Ciertamente, el encadenado quiere algo, pero lo que quiere es regresar a las cadenas."

El dolor que siente en el proceso de ida a la luz hace que el prisionero, en medio de su confusión, quiera volver, desee su estado anterior, el de toda la vida; no aparece la libertad porque su ser no quiere salir de la caverna, su deseo sigue aferrado a lo que no es real. Aún así el prisionero desencadenado ha empezado el proceso de salida de la ignorancia, dando inicio a su curación. De él dependerá seguir y llegar a la libertad o quedarse anquilosado en las sombras, en la ignorancia que no permite arribar al verdadero conocimiento.

Luego, el recién desencadenado es obligado a subir la colina que lleva a la salida de la caverna. Como la luz es cada vez más fuerte el dolor se intensifica en la misma medida en que el prisionero sale de la oscuridad, por lo que necesita ir acostumbrado la vista a lo nuevo que aparece frente a él. Una vez afuera, empieza observando las sombras, luego las imágenes reflejadas de los hombres y las cosas, siendo la noche el mejor momento para empezar a mirar lo que hay en el cielo. Cuando ya se acostumbra a la claridad mira el fuego (el sol) y las cosas, percatándose que es el fuego el que por medio de su luz proyecta lo que vio por mucho tiempo en la pared de la caverna. Se devela la diferencia entre lo real y las sombras.

Es necesario detenernos en este punto y clarificar algunos elementos. Para Platón vivir en la caverna es igual a morar en la ignorancia, salir de ella es empezar a conocer. Este conocimiento que trae consigo el llegar a la luz, lejos de la oscuridad, no se da así no más, es un proceso que al estar guiado hacia la verdad conlleva dolor y sufrimiento. El camino educativo de salida de la ignorancia al conocimiento no se presenta como un sendero plano lleno de rosas, es algo que necesita del mayor de los empeños, porque cada paso es un grado que se avanza en la consecución del conocimiento. Dicho proceso

¹⁸⁴ HEIDEGGER, Martín. De la esencia de la verdad. Barcelona : Herder, 2007.P, 45.

le costó trabajo al prisionero quien tuvo que pasar por un periodo de adaptación para llegar, poco a poco, a la fuente que iluminaba todo y a las cosas en sí, y develar que lo que creía era la verdad no era más que sombras; lo verdadero se encontraba, ahora sí, en frente suyo. En este momento el prisionero ya no es más cautivo, es un hombre libre que contempla la verdad.

Por último, relata Platón, el hombre libre se siente feliz de conocer la verdad, pero se acuerda de sus amigos de prisión y decide que es necesario volver, por lo que emprende el camino de regreso, bajando hacia la caverna. Llegado allí les narra lo contemplado y empieza a mostrarles que lo existente afuera es lo real. Los antiguos compañeros de cadenas, quienes toda su vida han vivido en las sombras y las tienen como lo verdadero, creen que mucha luz le había estropeado la vista. Ellos imaginaron que si subían iban a tener la misma suerte, de modo que si el recién llegado intentaba liberarlos no dudarían en matarlo, si pudieran, sencillamente porque lo que les presentaba no era ningún bien.

Hay algo que debemos tener en cuenta cuando estemos describiendo los pasos del proceso educativo planteado por Platón, el hecho de que el hombre que llega a conocer la verdad no decide quedarse afuera disfrutando “las mieles” de lo real, sino que emprende el camino de regreso a donde se encuentran quienes fueron compañeros de cautiverio para tratar de convencerlos, aún a riesgo de ser asesinado, de la existencia de dos realidades opuestas: una de sombras, la de la caverna, y, otra de luz, la de afuera de la cueva. La primera simple proyecciones de lo que existe afuera y la segunda el lugar donde se encuentra la verdad. Traigamos a colación el mito del carro alado, descrito en páginas anteriores, y nos daremos cuenta que en éste ya se devela la idea de dos mundos, uno verdadero en el que las almas se alimentan del ser, que se describía como divino y real, y, otro, el material, en el que el alma cae por el olvido del ser (lugar desde donde se puede, a partir de lo que existe en él, ascender a través de la anamnesis al mundo real).

El mito de la caverna refleja la condición del ser humano y la exigencia de la educación, una buena educación, como proceso que libera al hombre y a la mujer de las sombras, y los llevan a la luz, para luego, por la necesidad que obliga el estar libre y ver a otros encadenados, ayudar a liberar a los que siguen en las sombras. Este camino educativo es un volver el alma a lo real, alma que por ser inmortal conoce lo que hay en el otro mundo, ya que allí moró antes de caer en el olvido relativo.

6. DEL ESTADO Y LA EDUCACIÓN

En la república Platón aborda el problema de la justicia (δικαιοσύνη), y a partir de querer definirla se llega a la idea del estado.¹⁸⁵ Existían muchas teorías en el pensamiento de la población griega referidas a lo que se entendía como justicia y sus implicaciones. Por ejemplo, para algunos estaba enmarcada en lo que le convenía al más fuerte, debido a que el más poderoso impone lo que es justo para todos. Otros pensaban que era mejor la manera de vivir del injusto que la del justo, porque todos de alguna forma anhelaban ser injustos, pero muchos no lo hacían por impotencia, miedo, cobardía o vejez, por lo que nadie es justo voluntariamente. Y una última idea basada en la figura de los grandes hombres, quienes eran estimados como hombres justos, afirmaba que ellos optaron por la justicia gracias al beneficio que les representaba: la gloria que los dioses les retribuían.

Ante estas teorías Platón, en boca de Sócrates, sugiere adentrarse en lo que es la justicia a partir de la construcción de un estado perfecto. ¿Por qué un estado? Porque la justicia, que es propia del alma, también se puede observar en una dimensión mayor en él. Aquí debemos empezar a ver que para Platón hay una directa relación entre alma y estado, por lo que es necesario tener en cuenta la división de las partes del alma que se realizó con anterioridad; ellas van a afectar la teoría del estado platónico. “El alma del hombre es el prototipo del estado platónico”.¹⁸⁶

XLII Yo te responderé, dijo, la justicia es, decimos, de un solo hombre pero es también de la totalidad de la polis.¹⁸⁷

El estado perfecto es el que Platón anheló instaurar y nunca pudo llevar a la realidad. El discípulo de Sócrates parte definiendo el estado como el agrupamiento de los seres humanos por el deseo de cubrir, de forma segura, las necesidades que cada individuo tiene: comida, techo y ropa. Muchos hombres van a dedicar su tiempo a esas labores, teniendo en cuenta que deben realizar el trabajo para sí mismos y para los otros, ya que en efecto recíproco los demás hacen lo mismo. Ahora bien, para que el trabajo quede bien hecho cada persona se debe dedicar única y exclusivamente a lo que sabe hacer, zapatero, marino, constructor, comerciante, artesano, etc. De esta forma el trabajo asegura un producto de calidad, lo que trae de suyo, en el estado perfecto, que está prohibido hacer algo para lo cual no se tiene la naturaleza. Permitir que alguien hiciera

¹⁸⁵ El concepto estado es moderno y en los escritos de Platón se utiliza la palabra polis (πόλις) para hacer referencia a la organización política y social que hoy entendemos por estado.

¹⁸⁶ Op. Cit. JAEGER. Paideia. Tomo II. P, 252. El estado en Platón es el alma en grande de cada individuo, es la forma como amplifica lo que cada persona lleva dentro de sí, por esto es importante no dejar de lado la relación que existe entre la ética del individuo y la política en el estado. Un individuo gobernado por la parte racional es un hombre justo y una sociedad gobernada por los mejores, lo racional, es justa.

¹⁸⁷ PLATÓN. La República II 368 b.

algo distinto a su función llevaba al desequilibrio en la distribución del estado. Un zapatero que quisiera hacer comida y no supiera de alimentos seguramente indigestaría a todos. En consecuencia, cada uno se consagra de por vida a lo que sabe hacer, que es para lo que el estado lo necesita. Debemos tener en cuenta que el grupo que se dedica a estas labores es una gran fracción de la masa de la población del estado, por lo que las otras partes, que se presentarán a continuación, van a estar restringidas para un pequeño y selecto grupo.

Se dijo que cada uno debe cumplir la función que le corresponde, la cual está marcada por la naturaleza, su vocación diríamos hoy; por consiguiente, cuando se habla de la guerra también se debe implementar este principio que lleva a la conclusión de que un zapatero o un cocinero no es un guerrero. Si el guardián es la persona encargada de cuidar y defender el estado debe tener la naturaleza para cumplir con esa función, liberándose, por ende, de cualquier otra. Esta concepción se ve muy bien expresada en la película 300, cuando Daxos, jefe de los Arcadios, después de encontrarse con el ejército espartano, quien también se dirigía a enfrentar a los Persas en lo que se conoce como la guerra de las termopilas, inquiriere a Leónidas por el número reducido de hombres que llevaba al frente para enfrentar a los temibles guerreros de Jerjes. Ante esta situación Leónidas empieza a preguntar a varios de los que conformaban el ejército aliado qué función cumplían en su sociedad; las respuestas que escuchó fueron las de alfarero, escultor, carpintero. Luego preguntó a sus hombres qué función cumplían en esparta, a lo que todos a una sola voz respondieron con un grito de guerra. Este accionar permitió a Leónidas responder: “lo ves, amigo, llevó más soldados que tú”.

Los guardianes deben cumplir con dos requisitos indispensables (exigir requisitos es seleccionar): ser feroces y mansos a la vez; como el perro que al ver a un amigo lo saluda con respeto y cariño, y al notar la presencia de un desconocido emprende el ataque.

Platón añade, implícitamente, un escaño dentro de la selección de los guardianes: el ser filósofo por naturaleza, persona amante del conocimiento. El perro se enfurece al ver a un desconocido, aunque nunca le haya hecho algo malo, pero se alegra al ver a un conocido, por lo que ama a quien conoce. Esto mismo es el guardián filósofo: un amante del conocer. El grado más alto al que se puede aspirar, el guardian señorial o filósofo, necesita de un plan educativo y de una selección rigurosa para ocupar tan alta función.

Resumiendo, Platón nos presenta tres tipos de integrantes del estado perfecto: la masa, los guardianes y los guardianes filósofos. Ahora, traigamos a colación las partes en que Platón dividió el alma: la racional encargada de llevar el timón; la fogosa cuya fuerza para aplacar y mansedumbre para obedecer la hacían la aliada de la racional; y la irracional encargada de satisfacer los placeres. Salta a la vista la relación que existe entre el alma y el estado en su distribución y competencia de cada parte. Lo racional

son los guardianes filósofos, la fogosidad se refleja en los guardianes y la masa no es otra cosa que lo irracional. Cada sector se encuentra debidamente diferenciado y con una función por cumplir, lo cual implica no querer hacer lo que es obligación de otra parte.¹⁸⁸

Se debe tener en cuenta que los grados que representan jerarquía no estaban asignados a la masa de personas que se dedicaba a cubrir las necesidades que exigía la vida (alimento, techo y comida), sino que estaban apartados para un pequeño grupo debidamente escogido. De esta forma el conjunto de los guardianes es como una secta a la que no todos tienen acceso no solo por la selección, sino también porque al cumplir cada uno a raja tabla con su función no podía inmiscuirse en el quehacer del otro. El zapatero no tendrá nunca la posibilidad de ser un guardián. Pero, ¿cómo se elegían los individuos para que ocupen las distintas funciones dentro del estado? Para responder a esta pregunta debemos entrar al modelo educativo platónico.

7. EL ESTADO PERFECTO ES IGUAL A UNA EDUCACIÓN DEL MISMO NIVEL.

Antes de presentar las ideas platónicas referentes a la educación es bueno dar un paneo general dirigido a la forma en que se llevaba la instrucción en Atenas. Cuando surge la democracia ateniense la educación pasó a ser una obligación exigida por el estado, cobijando a todo griego sin importar su condición social. Esto ante la ley, porque de facto sí existía mucha diferencia entre la educación de un griego aristócrata en comparación a la de los otros. Aunque el estado obligaba a la educación, no la pagaba; por lo tanto, la instrucción era privada. El pueblo ateniense dio importancia al desarrollo del individuo como persona y por eso impulsó un proceso educativo integral que tenía su expresión más profunda en lo que se conoce como la *paideia*: la adquisición de una forma de cultura mediante la educación del cuerpo y del espíritu según formas superiores, que no centraba su importancia en la consecución de reglas en particular, sino en la búsqueda del ateniense íntegro.¹⁸⁹

“El ideal de un espíritu cultivado en un cuerpo desarrollado” hizo que poco a poco el ateniense le diera importancia al estudio de las letras, lo que permitió la aparición de las escuelas. Veamos esto más de cerca.

¹⁸⁸ En las leyes Platón presenta como uno de los tipos de guerra la civil. En ésta los hombres hermanos pelean no contra un enemigo externo, sino contra ellos mismos. Este mismo tipo de guerra también sucede a nivel del individuo. La lucha se desata cuando, por ejemplo, la parte irracional no es contralada y quiere gobernar, asumiendo una función que no le corresponde porque no está preparada para eso. Este mismo tipo de guerra también sucede a nivel del individuo.

¹⁸⁹ MORENO, Juan y POBLADOR, Alfredo. Historia de la educación. Madrid : Paraninfo, 1986, P. 63

El ateniense estaba obligado por ley, a partir del ideal de paideia, a educar a sus hijos espiritual y corporalmente, cada uno según sus posibilidades. La primera educación la recibía el niño en su hogar y era dispensada por la madre o por una nodriza en las familias de dinero (casi siempre una esclava). Esto ocurría hasta los siete años, edad en la que empezaba la paideia como tal.

Cumplidos los siete años los niños eran llevados a la escuela (elemento privado) en donde aparecían dos figuras que hoy en día están íntimamente relacionadas, pero que, como se verá, en esa época no lo estaban, a saber: el pedagogo (παιδαγωγός¹⁹⁰) y el maestro (διδασκάλος¹⁹¹). El pedagogo era un sirviente que tenía dentro de sus funciones la de cuidar al niño y acompañarlo en los trayectos del hogar a la escuela (le llevaba la linterna, los libros, las tablillas o lo cargaba). Tiempo más tarde el significado de pedagogo varió de un simple sirviente acompañante, al de vigilante de las costumbres del niño o “educador”, pero no en lo intelectual, sino en lo moral. Como consecuencia el pedagogo fue adquiriendo la tarea de inculcar las buenas costumbres y repetir algunas instrucciones impartidas por los maestros en las escuelas (se seguía manteniendo la diferencia entre el pedagogo y el maestro, quien impartía el saber).

A los siete años el niño era mandado a las clases del gramatista, el maestro. Éste era el encargado de impartir la gramática, enseñaba a los niños a leer, escribir y contar. El trabajo del maestro, aunque importante dentro del ideal de la paideia ateniense, era absolutamente menospreciado por varias razones. Una de ellas era que en la antigüedad este oficio fue uno de los más humildes, practicado en último caso y por pura necesidad, lo que servía para ser lo bastante desacreditado; cuando la miseria tocaba a la puerta la persona que sufría el infortunio no tenía otra salida que ser maestro. “O se ha muerto o es maestro en alguna parte”, se decía de alguien de quien no se tenía noticia alguna.

Otra razón para no darle un buen valor a la ocupación de maestro tenía su base en la idea del tipo de trabajo que manejaba la aristocracia ateniense, haciendo una diferencia entre ocupaciones honrosas y deshonorosas. A estas últimas se les conocía más como labor que como trabajo.¹⁹² El rechazo hacia la labor del maestro se daba por tres razones

¹⁹⁰ Paidagogos (παιδαγωγός) que significa esclavo encargado de llevar al niño a la escuela y preceptor de un niño, viene del verbo paidagogeō (παιδαγωγέω. παῖς-niño- ἄγω-conducir-) que quiere decir enseñar, instruir, educar niños. Recordemos que el término paideia (παιδεία) está relacionado con los dos anteriores.

¹⁹¹ Didaskalos (διδασκάλος) viene del verbo didaskō (διδάσκω) que significa enseñar, instruir.

¹⁹² Siguiendo el estudio realizado por Hannah Arendt, por labor se entiende toda ocupación que sirve para cubrir las necesidades que la vida exige, en cambio el trabajo es toda ocupación, que librada de las necesidades de la vida, se daba para dejar huella, para ser reconocida a través del tiempo por la misma humanidad. Dentro de la primera entraban la ocupación de los esclavos y de todos aquellos que sólo tenían tiempo para dedicarse a cubrir las necesidades de alimentarse, vestirse, etc. Este tipo de ocupación no da gloria ni honor, sólo da tiempo para cubrir las necesidades de la vida. Y dentro de la segunda entraban todas aquellas que por tener cubiertas dichas necesidades podían dedicarse a producir obras majestuosas. Los aristócratas griegos que tenían riquezas podían darse el lujo de trabajar, en el sentido aquí descrito. Al tener esclavos ya no tenían que preocuparse por las necesidades de la vida, para eso estaban éstos, quienes

principalmente, a saber: la primera se cifraba en que el ideal educativo ateniense era liberal y no profesional. Desempeñarse en algo a lo que había que dedicarse a tiempo completo no dando espacio para la holgura, o lo que los medievales llamaron el ocio santo, era deplorable dentro de la visión aristocrática, porque no permitía el cultivo desinteresado del sí mismo y, por lo tanto, obstruía la búsqueda de la verdad y la gloria tan necesarias para el hombre íntegro. Por ejemplo, toda labor que implicara dedicarse de tiempo completo para cubrir las necesidades que el hecho de estar vivo exigía era deshonoroso; todo oficio en donde se tuviera que estar tras las personas para hacerse pagar era de total humillación, pues fuera de hacer algo que no producía nada para la posteridad tenía que pedir dinero¹⁹³ para poder cubrir sus necesidades básicas.

La segunda razón era que además de suscribir esta profesión dentro de las que no dejaban tiempo para la búsqueda de grandeza y reflexión, porque ocupaba gran parte del día, era un oficio mal pagado. No todos los estudiantes cancelaban sus mensualidades debido a que los hijos de las familias menos pudientes se podían atrasar en la paga o simplemente no pagaban.

La tercera razón para el menosprecio de este oficio se debía a que para ser maestro no se necesitaba ser un especialista, una persona altamente calificada. En otras palabras, para dedicarse a enseñar no se precisaba de una preparación profesional con un alto nivel de calidad, bastaba con que una persona supiera leer y escribir para ejercer como maestro en una “escuela”.

Hoy en día el trabajo de docente no está en mejor posición que antes. Sin temor a equivocarme es la última elección a escoger por los jóvenes que quieren proyectarse laboralmente a partir del estudio de una carrera. Se es maestro, en su gran mayoría, por pura necesidad, porque no quedó más remedio que ganarse la vida enseñando lo que se estudió en la universidad, o, quizá, porque no se pudo conseguir un puesto en aquello

se encargaban de dicha labor. Desde aquí es que se entiende el profundo desprecio que tenían los griegos por aquellas actividades que sólo procuraban la satisfacción de las necesidades de la vida, pues eran fútiles y deshonorosas, ya que no permitían adquirir prestigio, honor y grandeza. Todo aquel que se dedicaba a una labor era un esclavo ante los ojos de los aristócratas, así fuera una persona “libre”. La libertad la veían como la posibilidad de no estar sujetos ante la esclavitud de la necesidad, y quienes tenían a otros para cubrir esa necesidad- de la vida- podían actuar libremente en la esfera pública en donde se adquiriría el prestigio y la gloria. “Los antiguos razonaban de manera totalmente distinta; creían que era necesario poseer esclavos debido a la servil naturaleza de todas las ocupaciones útiles para el mantenimiento de la vida. Precisamente sobre esta base se defendía y justificaba la intuición de la esclavitud. Laborar significaba estar esclavizado por la necesidad...” ARENDT, Hannah. La condición humana. Barcelona : Paidós, 2006. P, 100. Ahora bien, la ocupación de maestro era vista como una labor no como un trabajo, por lo que se tenía como una actividad deshonorosa para el aristócrata griego.

¹⁹³ Platón ubica a todos aquellos que trabajan por dinero como imposibilitados para ejercer la política, el arte real al cual sólo pueden acceder los filósofos. Una persona que se ocupa todo el tiempo en ganar dinero es un esclavo de la necesidad y no pueden dedicarse por completo a lo que la política exige. “Aquellos que pueden comprarse con dinero y que, de ese modo, constituyen una posesión, ¿no es indiscutible que a ellos tenemos que llamarlos “esclavos” y de ningún modo pueden pretender al arte real?”. PLATON. El político. 289 d. Madrid : Gredos, 2002. P, 573.

para lo que se había estudiado. Esto ha llevado a que todos puedan ser profesores en un mundo de competencia de mercado laboral y a que se crea que cualquiera puede enseñar lo que sea, a manera de vendedores de conocimiento,¹⁹⁴ error que ha conducido a la pauperización de la educación.

Después de acudir al gramatista, el niño, a sus trece años, recibía las clases del citarista (κιθαριστής¹⁹⁵), de quien aprendía todo lo relacionado con la música, “término que indicaba en general las artes de las musas y que por consiguiente abarcaba también la cultura poética-literaria aprendida oralmente”.¹⁹⁶ La música, la cual por lo general estaba relacionada con la poesía y la danza, era de gran importancia dentro de la visión educativa griega, desempeñando un sentido político,¹⁹⁷ religioso y ético. El arte de las Musas al ser creación divina tenía el significado de purificación y curación de enfermedades espirituales, además que al crear en las almas el sentido de ritmo y armonía permitía que las personas fueran ordenadas, supieran de límites y distinguieran lo bello de lo feo (la virtud de los vicios).

El ritmo que viene con la educación musical impone firmeza y límites, lo que permite que el ser humano no se deje llevar por los cambios y movimientos continuos de la vida, sino que tenga pausas y con ellas pueda limitar el movimiento. De esta manera, “el pensamiento humano se hace dueño de sí mismo, y así como aspira a someter a leyes universalmente válidas la vida entera de la polis, penetra más allá de estos límites en la esfera de la interioridad humana y somete también a límites el caos de las propias pasiones”.¹⁹⁸

La armonía era la más bella expresión de las partes referidas al todo, lo que conducía a la idea de proporción. Cada elemento en relación con los demás permitía armonizar el todo. Es la armonía la que propicia el orden en todos los planos y la falta de ésta la que lleva al caos. La concordancia de los sonidos en la expresión musical tenía íntima

¹⁹⁴ Adorno realiza un análisis de los tabúes sobre la profesión de maestro, mostrando cómo la idea de maestro sigue creando en la sociedad la imagen de una profesión de hambre. ADORNO, Theodor. Educación para la emancipación. Pp, 65-78.

¹⁹⁵ Kitharistés (κιθαριστής) viene de kitháre (κιθάρη) que significa cítara, por lo que el citarista era el encargado de enseñar a tocar la cítara o arpa.

¹⁹⁶ Op. Cit. ABBAGNANO, N y VISALBERGHI, A. P, 45. La palabra música (τὰ μουσικά, la coloco en nominativo plural neutro para designar las artes de las musas) viene de musa (μοῦσα) que hace referencia a las artes que practicaban nueve divinidades.

¹⁹⁷ La música al estar tan íntimamente relacionada con la educación y con el estado estuvo gran tiempo vigilada por los gobernantes, quienes no permitían ningún cambio dentro de la expresión musical propia de una región; la melodía y los ritmos eran las formas de expresión intencional de un ideal político y ético al que se aspiraba. “Plutarco observa, cuando habla de esta permanencia en lo una vez adquirido, que no permitía ningún cambio caprichoso de melodías y ritmos, que los aire musicales no se llamaban en vano nomoi (leyes)”. BURCKHARDT. Historia de la cultura Griega. Tomo III. Iberia : España, 1965. P, 207.

¹⁹⁸ Op. Cit. JAEGER. P, 145.

relación con la correlación de los ciudadanos en la vida de la polis o la correspondencia de los elementos necesarios para erigir una majestuosa obra de arquitectura.

La música al ser vivida desde la niñez envolvía el sentir del ideal de ser humano que quería forjar el griego. Este es el motivo por el que se desarrollaron los coros que eran, por una parte, enviados a las grandes fiestas, cultos solemnes o templos famosos, y, por otra parte, utilizados como invitación a la guerra (los espartanos iban a la guerra no al sonar de las trompetas, sino de los acordes de las cítaras, liras y flautas).¹⁹⁹ La música en su fin pedagógico calmaba la discordia entre hombres y apaciguaba el ánimo de los dioses.

Al igual que la música, la danza ayudaba a los griegos a interiorizar el sentido del ritmo. La expresión del movimiento del cuerpo llevaba a la asimilación de los tiempos necesarios para la ejecución armónica de la danza. Ésta también tenía un fin pedagógico. Por ejemplo, la danza pírrica, la danza con armas practicada desde la edad de cinco años, era para los espartanos una preparación para la guerra.²⁰⁰

A los quince o dieciséis años los jóvenes iban al gimnasio (γυμνάσιον²⁰¹) en donde desarrollaban tanto la fuerza física como la armonía del cuerpo y el espíritu. El encargado de llevar esta clase era el pedotriba quien guiaba el cultivo del cuerpo. Según Buckhardt, la gimnasia surgió como resultado de la visión agonal que reinó en el espíritu griego, el cual venía de la mano con el ideal aristocrático de sobresalir entre pares. El agón (αγών²⁰²), es el deseo de desarrollar todo poder o saber para de esta manera sobresalir, ya no en el campo de batalla, sino en los torneos y competiciones (existían agonales de fuerza física, música, danza).

El espíritu agonal se puede ver en el tiempo que relata Homero. Recordemos, por dar un ejemplo, las competencias funerarias en honor a Patroclo cuando por los diversos premios ofrecidos, por Aquiles, se levantaron fuertes contendientes, quienes querían mostrar su fortaleza y destreza delante de las personas de igual dignidad, los áristos. A partir de lo anterior no cabe ninguna duda de que, como muchos pensadores afirmaron, Homero fue el gran educador de Grecia, sencillamente porque los griegos nunca abandonaron el ideal de la areté del áristos. La ética del griego estaba reflejada perfectamente en la Iliada y la Odisea, lo que hacía de estos libros los “manuales éticos” en los que se manifestaba el deseo de gloria y honor. El anhelo de grandeza, que siempre caracterizó al griego, hizo que lo agonal se transformara poco a poco en

¹⁹⁹ BURCKHARDT. Historia de la cultura griega. Tomo I. Barcelona : Iberia, 1964. P, 153.

²⁰⁰ Ibid. Tomo III. Barcelona : Iberia, 1965. P, 198.

²⁰¹ Gimnasia (γυμνασία) viene del verbo gimnazo (γυμνάζω) que significa ejercitar y comparte la misma raíz con gymnós (γυμνός) que alude a la desnudes del cuerpo. Recordemos que la gimnasia en la antigüedad se practicaba con gran parte del cuerpo al descubierto.

²⁰² Agón (αγών) tiene el sentido de reunión, lucha, certamen, principalmente relacionado a grandes juegos. De esta palabra viene agonía que es la lucha del moribundo; quien va a morir, pero pelea por su vida.

un imperativo para la búsqueda de gloria presente y futura. De esta manera, el gimnasio se convirtió en una de las formas educativas más poderosas para los griegos, llegando a tal importancia que el estado tenía los mejores gimnasios y seguía muy de cerca el adiestramiento que allí se hacía de los efebos.²⁰³

Con el tiempo los premios, como los ofrecidos por Aquiles, fueron cambiando por las coronas tan altamente estimadas por los competidores (las cuales dependiendo del lugar de las competencias podían ser de olivo, apio, pino o laurel), y las estatuas que se erigían para eternizar al vencedor tanto en el lugar donde logró la gloria como en su tierra natal. El honor no era solo del triunfador, lo era también de la polis a la que pertenecía. El principal lugar de competencia era Olimpia, el sitio que daba o negaba lo que el griego siempre buscaba: ser admirado en vida y ensalzado en la muerte,²⁰⁴ la gloria que daba la estimación pública. Este honor y gloria que tanto buscaba el griego, impulsado por el sentido agonial, hacían que la formación del individuo fuera de absoluta importancia. Los niños se sometían a un adiestramiento rígido en pro de la búsqueda de la belleza y armonía tanto espiritual como corporal.

Con estos concursos, que eran gimnásticos y musicales, el estado pasó a ser quien educaba a sus ciudadanos. El presentar un ideal a seguir hacía que cada griego intronizara la idea cultural que dicho estado idealizaba. El estado creaba una identidad en la sociedad por medio de la educación que perseguía el espíritu agonístico, desarrollando por medio de la competencia el espíritu de la polis. Ahora, cuando se dice que el estado educaba a sus ciudadanos no es porque pagara la educación de ellos, sino porque presentaba los ideales a seguir. Cada familia debía ver la forma de velar por la educación de sus hijos, lo cual seguía haciendo de la educación, en gran medida, un privilegio de pocos.

Centrándonos en la propuesta de Platón, la educación, que es educación de los guardianes, debe empezar desde la niñez con la instrucción tradicional griega: la música y la gimnasia; eso sí, con las debidas adaptaciones que merece el educar en el estado perfecto. Lo primero es la música. Ésta incluye la palabra, el discurso, y va dirigida al alma.

Platón tiene claro que en su programa educativo son los gobernantes los que van a delimitar lo que se enseña o no, pues sabe que la formación del joven va a llevar el ideal de estado que quiere forjar; de manera que si la educación se deja a la deriva o al parecer de cada cual, así mismo será el estado. Althusser habla de la educación como el mejor de los aparatos ideológicos del estado y creo que esa idea puede servir, limitadamente,

²⁰³ Todas las ciudades contaban por lo menos con un gimnasio y en muchas de ellas el estado nombraba gimnasiarcos, quienes podían eliminar de los gimnasios a sofistas, retores y filósofos si tenían la convicción de que ejercían sobre los estudiantes una influencia nefasta. BURCKHARDT. Historia de la cultura griega. Tomo IV. Barcelona : Iberia, 1966. P, 139.

²⁰⁴ Ibid. P, 151.

para entender el planteamiento educativo de Platón con miras al estado que deseaba instaurar.

Aunque Platón acepta la música como parte de su programa educativo no deja al azar nada. Lo primero que exige es la supervisión de los forjadores de mitos para ver si sus obras se acomodan, o no, a la idea de estado que persigue. Todo esto porque la niñez es el momento propicio para “moldear y marcar con el sello con que se quiere estampar a cada uno”. Por este motivo el fundador de la academia no acepta cualquier tipo de mito, como aquellos que hablan mal de los dioses o los héroes, mostrándolos como mentirosos, embaucadores, sedientos de guerras intestinas, libertinos, creadores de la maldad, héroes amantes de las riquezas, temerosos de la muerte o llenos de quejas y lamentos. Para Platón era deber de los gobernantes obligar a los poetas a crear poemas que hablaran de la bondad de los dioses y de todos los efectos que el bien produce, y de aceptar aquellos que presentaran, entre otras cosas, la obediencia a los gobernantes, la felicidad que produce la justicia, la piedad y la valentía. Como afirma Harold Bloom, “el Sócrates de Platón no quiere que los dioses tengan personalidad: no quiere que experimenten lujuria, furia, envidia y todo lo que nos interesa del Zeus de Homero. Al igual que los platónicos cristianos que iban a seguirlo, el divino Platón está obsesionado con la salvación, una idea muy poco homérica”.²⁰⁵

Es conocido que Platón no era muy amigo de los poetas y sus creaciones, y si en sus manos estaba los hubiera echado a todos, empezando por Homero y Hesiodo. La razón principal de esta postura se centraba en que la gran mayoría de los poemas no presentaban la realidad. Es importante aclarar esto para comprender la contrariedad del discípulo de Sócrates frente a los poetas.²⁰⁶

Se dijo con anterioridad que existían dos mundos (tengamos en cuenta el mito de la caverna), uno en el que moraba la verdad y otro que no era más que sombras del otro mundo (no olvidemos que la sombra es reflejo, imagen, por lo que participa de alguna manera del otro mundo). En el mundo de arriba, afuera de la caverna si se quiere, habitan las cosas en sí a las que Platón denomina formas o ideas. Éstas son lo real. En ellas mora, por dar un ejemplo, la idea de “cama” necesaria para las camas que hay en el mundo material, las cuales al basarse en esta idea no son la verdad, solo representaciones. En otras palabras, el carpintero que hace la cama de madera necesita tener la idea de ésta para poder llevar a cabo su obra. La forma o idea es lo verdadero y el resultado del trabajo del carpintero es la representación de la idea. La cama en la

²⁰⁵ BLOOM, Harold. ¿Dónde se encuentra la sabiduría? Buenos Aires : Taurus, 2005. P, 49.

²⁰⁶ Jaeger muestra cómo la poesía para los griegos era la ley no escrita. A falta de una norma las personas se valían de algún verso, por ejemplo de Homero, el cual era acatado como autoridad suficiente que dictaminaba obediencia. La palabra del poeta pasaba hacer una obligación, pero para Platón la norma de la poesía era inferior a la que se encontraba a partir de la filosofía. Op. Cit. JAEGER. Paideia. Tomo II. P, 26.

que cada uno de nosotros nos acostamos viene siendo algo que participa de la idea “cama”, por lo que no es lo real, lo verdadero, lo en sí. Si un pintor dibuja una cama en un lienzo, el cuadro sería la imagen de la imagen de lo real, como una sombra en segundo grado; el pintor no pinta la realidad, solo las sombras que participan de la realidad. Esto mismo es lo que hace el poeta con su poesía. Éste traza con palabras pinceladas de las imágenes que son sombras de la verdad, expresa sombras de las sombras, lo cual aleja aún más a los seres humanos de lo que es lo real; tal como si a la caverna le abriéramos un hueco en la pared donde se proyectan las sombras y ahí pudiéramos, de alguna manera, reflejar sombras de las sombras que provienen desde el camino de afuera de la cueva.

Si casi toda la poesía aleja de la verdad por ser imagen de la imagen, ¿por qué Platón la retiene como un primer momento en la educación dirigida al alma del niño? Porque sabe del poder pedagógico y didáctico que tiene. Este es el motivo por el que Platón manda seleccionar los poemas que se van a permitir y obliga a los poetas a crear poesías acordes al tipo de estado que pretende.

Continuando con la música, ésta, al tener melodía y ritmo, debía estar supeditada a la palabra previamente seleccionada por los gobernantes. La armonía inspira la moderación y la valentía, y el ritmo el orden, elementos que penetran en lo profundo del alma, inclinando a la persona hacia el tipo de educación que se pretende. Por consiguiente, toda música que estuviese en contra de lo prescrito debía ser también desechada, porque ésta se ocupa del alma, el gran lugar a donde deben apuntar las flechas de la educación.

Luego de la educación musical se da paso a la instrucción del cuerpo. Primero el alma y luego el cuerpo, no al contrario, ya que un alma buena demandará que el cuerpo sea lo mejor posible. La segunda parte de la educación, que también se iniciaba desde la niñez, era la gimnasia, el ejercicio del cuerpo orientado no al cuerpo en sí mismo, sino a estar en consonancia con el alma. Para Platón era necesario el ejercicio en su justa medida, lo que concierne a la guerra, por lo que los cuidados del cuerpo que estaban por demás debían ser desechados.

La gimnasia implicaba una alimentación sana que llevara a tener cuerpos sanos. Todos sabemos que no se puede esperar nada de un guardián que viva enfermo, ¿cómo podría cumplir con su función un guardián enfermizo? Éste no sería más que una molestia para sí mismo y para los demás; por lo tanto, uno de los requisitos para la selección de los guardianes era su fortaleza física en medida directa a su buena salud.

Estos dos elementos educativos, música y gimnasia, debían estar equilibrados para que de la educación surgieran guardianes “perfectos”. Si un guardián se dedicaba solo a la música y dejaba de lado la gimnasia, su alma se volvía blanda, perdiendo la valentía; pero si ocurría lo contrario, se corría el riesgo de tener personas rudas a las que no les

importaba el conocimiento, porque habían perdido el orden del ritmo y deseaban resolver todo por medio de la violencia sin atender a los argumentos. La armonía educativa entre la música y la gimnasia llevaba a guardianes sabios y valientes.

A lo que apuntaba Platón con su programa educativo era a la educación de los guardianes gobernantes²⁰⁷ (tengamos presente que solo un grupo pequeño de entre los guardianes llega a cumplir tan alta función), y como éstos darían continuidad al estado perfecto era necesario que desde niños se fuera más allá de la sola música y gimnasia, con una estricta vigilancia sobre los candidatos para ver las más altas cualidades que mostrara su naturaleza: buena memoria, astucia, capacidad de soportar trabajos y sufrimientos, y templanza para mantenerse incólume en lugares que inspiraran terror y en los que el placer podía ser la más grande tentación. Además, los candidatos debían educarse en una vida en la que no existía la propiedad privada, ni la posibilidad de tener más que el dinero necesario para cubrir sus necesidades. Todo estaba propuesto para que los niños aprendieran a comportarse como los más fuertes que cuidaban de los suyos y no se transformaran en los más fuertes que trataban a los propios como a esclavos.

Antes de terminar este apartado es justo no pasar por alto algo que llama la atención en la búsqueda que hace Platón de sus guardianes gobernantes, el hecho de no discriminar entre mujeres y hombres. Para el fundador de la academia la mujer y el hombre comparten la misma naturaleza y, por consiguiente, pueden cumplir similares funciones dentro del cuidado del estado. Por esta razón era obligación de los gobernantes brindar a la mujer el derecho de recibir la misma educación en música y gimnasia. Platón era consciente que su propuesta iba en contra de lo acostumbrado, creer que la mujer solo estaba para el parto y la crianza, pero si la naturaleza entre hombre y mujer es la misma no había razones para que en el estado no existieran guardianes de sexo femenino.

8. EN BÚSQUEDA DE LA RAZA PERFECTA.

En el estado perfecto de Platón debían gobernar los mejores (οἱ ἄριστοι), y para saber quiénes pertenecían a este grupo se debía hacer una selección que llevara a la conformación de la raza perfecta, los filósofos gobernantes. Este grupo selecto de

²⁰⁷ No se debe perder el norte hacia quién va dirigida la educación propuesta por Platón. En primera instancia la masa dedicada a las labores que cubren las necesidades vitales, que es un alto porcentaje de la población, no se tiene en cuenta para nada. La educación que va orientada a los guardianes hace también una selección, que más adelante será expuesta con mayor claridad, para sacar las personas que tiene por naturaleza y por educación la capacidad de ser guardianes gobernantes (regentes), dejando a los otros como una especie de guardianes auxiliares. De aquí que toda la exposición de la filosofía de la educación en Platón se oriente a la búsqueda de estos guardianes gobernantes o filósofos.

áristos (los mejores) no venía dado por derecho de cuna a la manera Homérica, sino por la naturaleza de cada individuo; aunque lo más probable era que de la unión de una mujer y un hombre bueno saliera un hijo bueno y de lo opuesto uno malo (pero no era regla que rigiera en el estado platónico, no en la teoría).

Todos los que están en el estado platónico son hermanos, pero hay diferentes razas conformadas por la calidad del material que los dioses han dado a cada persona. Los que tienen oro están destinados a gobernar, los que tienen plata a ser guardianes, y los que tienen hierro o bronce a ser artesanos y labradores. Los que comparten el mismo material, la mayoría de las veces, engendrarán hijos semejantes, pudiendo ocurrir que en una unión de oro salga un hijo de plata o bronce, de igual forma que en los diferentes tipos de metales. Por este motivo los gobernantes debían estar atentos a la calidad de los niños que nacían para, de esta manera, subir o degradar según el metal que tuvieran (así cada quien ocuparía su lugar en el estado).

Era obligación de los gobernantes velar por conservar la calidad de los metales, razón por la que había una serie de normas que se debían implementar en la consecución de ese objetivo. El gobernante era el encargado de concertar los matrimonios (entendidos como uniones momentáneas con miras a la procreación y no el lazo de toda una vida). Las uniones se tenían que llevar a cabo por orden de quien gobernaba y no por libre voluntad, amor, o antojo personal, debido a que si el estado quería ser perfecto necesitaba uniones perfectas entre hombre y mujer de la misma calidad. Los buenos debían unirse con los buenos y los malos con los malos, teniendo en cuenta que la educación y crianza estaba dirigida a los hijos de los primeros (con alguna excepción que se presentara entre los otros). Los niños de los mejores eran sacados de los brazos maternos y llevados a una guardería provista por el estado en donde tenían mujeres encargadas de cuidarlos. Las mujeres y los hombres, al ser separados de sus vástagos, no sabrían quiénes eran sus hijos biológicos, y tendrían a todos como sus descendientes. Los nacidos de los malos también serían separados de sus progenitores, pero llevados a otro lugar oculto.

En la sociedad platónica los hijos son del estado y no de sus padres, por eso los “matrimonios” son momentáneos y propiedad común, no existiendo un lugar para forjar una familia como nosotros la entendemos hoy en día. Los recién nacidos son arrancados de sus procreadores, pasando a ser preocupación total del estado. En el estado ideal de Platón no se quería cantidad de población, se anhelaba calidad, y ésta se conseguía uniendo a los mejores. Si alguno se juntaba con una mujer sin el permiso del gobernante y ésta quedaba embarazada, ese hijo bastardo no sería protegido por el estado. Las mujeres y hombres cuando quedaban libres de procrear²⁰⁸ para el estado, y

²⁰⁸ Las mujeres debían procrear para el estado las veces que éste lo pidiera, de los veinte a los cuarenta años, y de igual forma los hombres hasta los cincuenta y cinco años. Después de esta edad podían unirse con quienes quisieran bajo las normas estipuladas por el estado.

se les concedía unirse con quien quisieran, debían tener en cuenta que no podían tener hijos.

Foucault, en su análisis sobre la genealogía del racismo, dice que las guerras hasta el siglo XVIII fueron concebidas como guerras de razas,²⁰⁹ consistiendo el racismo en tratar de eliminar a las demás razas por el peligro biológico que implicaban (bajo el supuesto de una posible mezcla y degeneración de la que se creía superior). Más adelante en su examen este pensador afirma que el tema de las razas no desapareció, simplemente se transformó de guerras de razas en un racismo de estado. El estado se hace cargo de la vida, se estataliza lo biológico, apareciendo una técnica política a la que denomina “el biopoder”, con la que se controla no solo al cuerpo del individuo, sino al colectivo como especie. El biopoder tiene dos tecnologías, a saber: la disciplina con la que se subdivide a la población, se normaliza sus comportamientos y se vuelve visiblemente sumiso a cada individuo, y la tecnología de la regulación que consiste en hacer vivir y dejar morir (por ejemplo en el campo de lo sexual). Es este biopoder lo que permite la emergencia de una nueva forma de ser del racismo. El biopoder (poder sobre la vida) da paso a la división de un grupo en subgrupos jerarquizados, fragmentando el campo de lo biológico.

El racismo permite el ejercicio del derecho de matar, no solo a la manera que se hizo hace algunos años atrás en Colombia cuando grupos de limpieza de la sociedad civil, o grupos paramilitares, en pro de una Colombia mejor, asesinaban “desechables”²¹⁰, cleferos. Se pensaba que al ser ésta la más degenerada de las “razas” no representaba nada productivo para la sociedad, todo lo contrario eran supuestamente el foco del malestar social, lo que permitía a las “razas superiores” disponer de sus vidas sin que mediara el dolor de alguna persona o la indignación ante tan flagrante violación a la vida misma. Digo que ya no de ese modo, sino del derecho de matar que también

²⁰⁹ Para Aníbal Quijano la idea de raza, en su sentido moderno, no tiene historia conocida antes de América, es parte de un elemento de dominación eurocéntrico colonial al que denominó “colonialidad del poder”. Ésta es un dispositivo que desde el imaginario del concepto raza permitió inventarse unas supuestas diferencias biológicas, intelectuales y espirituales que establecían oposiciones abismales, a manera de inconmensurables, entre los colonizadores (raza superior) y los colonizados (raza inferior), lo cual ubicaba en el plano de lo “normal”, o natural, el entender a los oriundos de esta parte del mundo como inferiores en todo el sentido estricto y extenso de la palabra, y como superiores a aquellos nacidos en Europa. “Esta idea fue asumida por los conquistadores como el principal elemento constitutivo, fundante, de las relaciones de dominación que la conquista imponía”. QUIJANO, Aníbal. Colonialidad del poder, eurocentrismo y América latina. En: PAJUELO, Ramón y SANDOVAL, Pablo. Globalización y diversidad cultural: una mirada desde América Latina. Lima : Instituto de estudios peruanos, 2004. P, 229.

²¹⁰ Hay que tomar nota del apelativo con el que aún se sigue llamando a la gente de la calle en Colombia: “desechables”. Personas que por su condición pierden la dignidad de ser seres humanos y al perderla pasan a ser “nada”, y subrayo esta aparente contradicción porque es así como sucede (si atendemos a Parménides el ser es ser y es imposible que el ser sea nada). Se disipa el “*ser*” humano y se adquiere el “*ser*” nada. Al perder la humanidad estos “desechables” no son más que el bote de basura o el perro que pasa por la calle, son simplemente algo que se puede desechar.

consiste en exponer a la muerte, en cualquiera de sus formas, a otras personas; por ejemplo, la muerte ciudadana o política de aquel que por ser ideológicamente opuesto al gobierno es encarcelado solo porque sus ideas no son afines a las de la “raza” que tiene el poder.

¿Por qué traigo a colación el análisis realizado por Foucault? Porque cuando leía los textos de este autor, cada vez que los profundizaba, tomaba conciencia de que dicha exposición tenía ciertas similitudes (salvando las distancias), con lo que Platón formulaba en su deseo del estado perfecto, en el que la disciplina y la regulación, justificados en una definición de justicia, alimentaban un poder estatal que tenía total derecho sobre la vida y la disposición de quién accedía a la propiedad, quién merecía estudios superiores, quién podía tomar a la mejor mujer, qué hijos podían ser protegidos por el estado, y quiénes decidían el futuro de los demás.

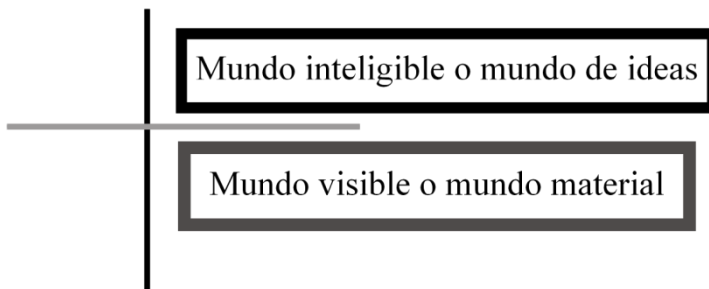
9. NO HAY RAZA PERFECTA SIN EDUCACIÓN PERFECTA.

Ya se dijo que los primeros estudios a los que se sometían los hombres y mujeres eran la música y la gimnasia; éstas eran las bases, “el curriculum” que Grecia tenía en su educación. Si el estado de Platón se quedaba exclusivamente en ellas no habría mayor diferencia entre el estado que anhelaba y los que existían.

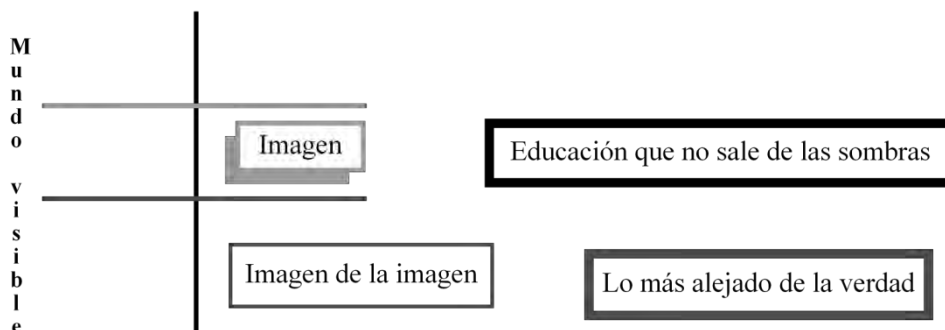
Platón plantea una educación rigurosa y especial para aquellos que van a ser los guardianes gobernantes, educación que se presenta en forma de ascenso, a la manera del prisionero que sube con sacrificio y dolor la cuesta que conduce a la salida de la caverna, y que llevará directamente a la contemplación de la filosofía como punto culmen de los estudios.

Tengamos en cuenta que existen dos mundos para Platón, tomando el mito del carro alado o el de la caverna, de esa misma manera existen dos tipos de educación. Para tener un primer acercamiento a la educación especial que propone Platón veamos la alegoría de la línea que se desarrolla en la República, la cual es una muestra clara de que para el maestro de Aristóteles el conocimiento está sistematizado y en gradación desde lo más bajo hasta lo más alto (en consecuencia lo mismo acontece con la educación).

Tracemos una línea vertical dividiéndola en dos partes, de forma desigual, con una línea horizontal. Al segmento de abajo se le denominará el mundo visible o material, y al superior el mundo inteligible o de las ideas. Al primero se accede por los sentidos y al segundo por la razón.



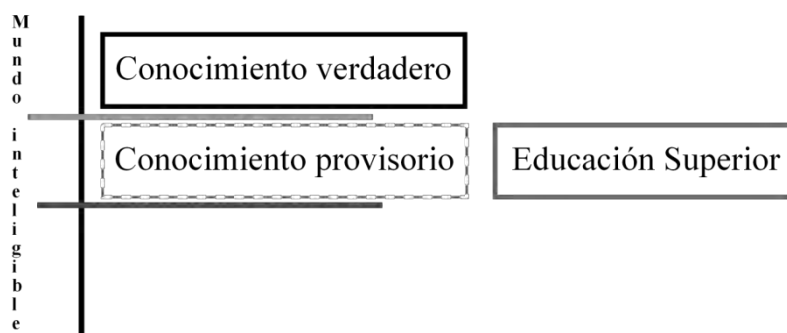
Tomemos como punto de partida el segmento del mundo material y hagamos una nueva división con otra línea horizontal, también desigual en su proporción. En la parte de arriba estarán las imágenes o sombras del otro mundo, pero un primer grado (para que nos entendamos), animales, cuerpos, objetos. En la parte de abajo se ubicarán las imágenes o sombras que producen éstas, sombras en segundo grado. El tipo de educación que se basa en la parte de abajo de la división del mundo material es una distorsión total del conocimiento verdadero, es sombra de la sombra. La parte de arriba, aunque participa de alguna manera en la idea, no deja de ser sombra, por lo que un tipo de educación que se quede en ella no será conocimiento verdadero, sino opinión, creencia, falsedad.



Del otro lado de la línea vertical, también dividido en dos fragmentos, está el mundo inteligible o mundo de las ideas, al que se llega a partir del razonamiento. En la parte de abajo de este mundo se encuentra todo lo que se remonta a lo inteligible desde hipótesis no fundamentadas, las cuales se toman como una intuición que tiene su apoyo en el mundo material²¹¹ (conocimiento provisorio). En la parte del segmento de arriba

²¹¹ Aquí se hace referencia a los pasos que Platón presenta como parte del ascenso que se tiene que dar en la sección de la línea que corresponde a lo inteligible y que se refiere a los pasos de la dialéctica. La fase de abajo parte de hipótesis no fundamentadas, es decir, de principios hipotéticos los cuales son analizados en extremo para medir sus consecuencias. Si se muestra otro principio que explique el principio del que se partió se tiene por sentado que éste es consecuencia del otro y de esta forma se va ascendiendo entre consecuencias y principios hasta llegar a un principio que genera todo y que no es generado por otro. Se va ascendiendo desde hipótesis no fundamentadas hasta aquella que es absolutamente necesaria y que no

se encuentra todo lo que parte de la idea para, al ir de idea en idea, llegar hasta la idea suprema que Platón denomina el bien (conocimiento completo). Este es el tipo de educación y estudio superior que deben apropiarse, desde donde se hará una selección rigurosa, los pocos que llegarán a ser guardianes gobernantes o filósofos.



El proyecto de educación superior tiene su inicio desde la parte de la línea de abajo del segmento perteneciente al mundo inteligible como escalera que va a permitir la subida hacia el último y verdadero grado de conocimiento (el conocimiento puro, el verdadero en su más alto nivel, solo se muestra en el segmento superior de este mundo).

Platón propone que se inicie, en el segmento inferior del mundo de las ideas, desde la ciencia que tiene que ver con los números: aritmética y geometría²¹² (matemáticas). Éstas son de gran valor para la vida militar (recordemos que el gobernante es guardián, un guerrero), pero Platón va más allá de la simple aplicación en el terreno de la praxis (contar cuerpos, comprar y vender, medir terrenos), y exige a los postulantes a gobernadores llegar hasta la contemplación del número por la inteligencia; es decir, ascender hasta lo en sí, el ser, la verdad, lo que les permitirá comprender cualquier otra ciencia. Las matemáticas ayudan a iniciar el camino hacia la contemplación de lo que es, pues aunque puede partir de algo sensible se remonta a lo inteligible. Junto a éstas la astronomía y la armonía hacían parte del “currículo platónico”. La primera no se la toma, como se podría pensar a simple vista, por ser el estudio de los cuerpos celestes, los cuales al estar arriba obligan a levantar la cabeza y mirar a lo superior. Observar con la mirada dirigida hacia lo alto y estudiar algo que esté por encima de nosotros no

tiene lugar a discusión. Fedón 101 d. “... el método dialéctico es el único que marcha, cancelando los supuestos, hasta el principio mismo, a fin de consolidarse allí. Y dicho método empuja poco a poco al ojo del alma, cuando está sumergido realmente en el fango de la ignorancia, y lo eleva a las alturas, utilizando como asistente y auxiliares para esta conversión a las artes que hemos descrito”. PLATÓN. República. 533 d.

²¹² Platón incluye como parte del estudio la geometría de los sólidos o estereometría, la cual no era muy conocida en su tiempo porque apenas se empezaba a desarrollar.

implica, así no más, ascender a lo en sí. Es parte importante por los problemas que presenta, coadyuvando a elevar al alma, igual que la aritmética y la geometría, a la esencia de las cosas. La segunda no tiene ningún sentido si solo sirve para escuchar acordes y medir sonidos, es importante, también, por los problemas que van más allá de una simple medición.

¿Cuándo deben empezar con estos estudios? Platón propone que desde la niñez se inicie con las matemáticas, a manera de juego,²¹³ sin ningún tipo de imposición que lleve al niño a tomar a la fuerza lo que se le está enseñando; de esa manera se puede ir viendo a los que se perfilan como aptos. Esto podemos entenderlo como un estudio básico el cual tiene un paraje de los diecisiete a los veinte años, edad “en que Atenas instrúa como efebos a los jóvenes varones aptos para el servicio militar”. Para Platón el cansancio corporal que conllevaba dicha instrucción no daba lugar al tipo de educación que exigía el discípulo de Sócrates. Cuando cumplían los veinte años se hacía una primera selección reduciendo el número de candidatos a un grupo selecto.

Una vez terminaban estos estudios, que eran el trampolín y no la educación más profunda, quienes hubieran logrado avanzar por naturaleza y esfuerzo podrían pasar a la siguiente sección de la educación superior, la que está en el mundo inteligible en la parte de arriba, y que Platón denomina la dialéctica (los que no lleguen a este nivel serán guardianes auxiliares). La primera fase de la educación en la alegoría de la línea, referida al mundo de las ideas, es la base, el impulso que va a permitir llegar a la segunda, como el hombre que al salir de la caverna no puede mirar directamente las cosas en sí porque sus ojos todavía están encandilados por el paso de la oscuridad a la luz, y necesita ver todo en el reflejo del agua o en la oscuridad de la noche, hasta que sus ojos, una vez acostumbrados, puedan contemplar de frente lo en sí.

La dialéctica (διαλεκτική²¹⁴) es el método por medio del cual el alma, sin necesidad de lo material y a través del pensamiento, asciende hasta el principio superior que es el bien. La persona sale de la ignorancia a partir de la educación que es reminiscencia, dirigiéndose hacia la verdad que en otra vida contempló. Veamos esto desde otro ángulo. Cuando se empieza a ascender desde las cosas materiales hasta llegar a la idea

²¹³ En las leyes insiste en la idea de la educación de los niños desde los juegos como un entrenamiento en la ocupación que tendrán cuando adultos. Así, a quien se le vea inclinación en la construcción se le debe dar pequeños instrumentos para que se ocupe y entretenga en medir y nivelar, de esta manera los que cuidan de la educación podrán guiarlo y enderezarlo hacia aquello que será su meta.

²¹⁴ Del verbo dialego (διαλέγω. δια: a travez de. Λέγω: decir, hablar.) que significa dialogar, conversar, discutir, viene, por un lado, la palabra diálogo (διάλογος. δια: a travez de. Λόγος: palabra, razón, entre otros) que tiene el sentido de ir a través de la palabra o la razón y, por otro lado, viene el vocablo dialéctica (dialektike, διαλεκτική) que es quien maneja el arte de ir a través de la palabra o la razón. A partir de la etimología misma de la palabra podemos ver que se puede entender la dialéctica de dos maneras íntimamente relacionadas, a saber: una el ir ascendiendo a través de la palabra en una discusión intersubjetiva en búsqueda de la verdad, y otra el ascenso a la verdad por medio de la razón. La primera apunta más al método utilizado por Sócrates y la segunda a la propuesta realizada por Platón en su método educativo.

no se puede hablar del más alto nivel de educación porque se partió de lo material. Una vez que se descubre en el alma aquello que desde siempre ha estado allí, el conocimiento verdadero, volvemos a la ciencia pre-adquirida, aquella que siempre estuvo inscrita desde que el alma contempló el ser, la verdad, lo en sí, en el otro mundo, en el mundo de las ideas; por consiguiente, ya no se parte de lo material, sino de la idea misma para ir uniendo ideas hasta alcanzar la idea suprema, lo cual implica un alto grado de intelección y de búsqueda del ser. El que logre llegar a este nivel es el dialéctico o filósofo, único digno de ser gobernante en el estado perfecto de Platón, porque ha alcanzado el verdadero conocimiento que consiste en dar razones de la esencia, de lo en sí, del ser de las cosas, tanto para sí mismo como para los demás.

La dialéctica, que aparece como propuesta de ascensión al más alto nivel que se puede llegar, seguramente surge de lo que Platón saca de los diálogos de su maestro con diferentes personas. El hecho de ir ascendiendo en búsqueda de la verdad a partir de preguntas y respuestas hacia lo en sí,²¹⁵ con argumentos y contraargumentos, reconociendo la ignorancia propia y encaminándose a través del diálogo hasta lo que se desea saber, lleva a la verdadera educación. ¿Y no te parece que la dialéctica es el coronamiento supremo de los estudios, y que por encima de ésta no cabe ya colocar correctamente ningún otro, sino dar por terminado lo que corresponde a los estudios?²¹⁶

Contrariamente a lo que se espera, concluir la etapa educativa, la persona que alcanza esta parte de la educación no tiene asegurado el puesto de guardián gobernante. Después de diez años de iniciación en la dialéctica que implica la relación de las “asignaturas” vistas en el anterior nivel, se hace una nueva selección a los treinta años de edad, dejando como resultado un grupo aún más reducido. Los que han pasado todos los exámenes y han llegado a lo último del último nivel deberán estudiar cinco años más para demostrar que son capaces de penetrar hasta el ser mismo.

Muy bien podía terminar Platón su “currículum educativo” aquí, eso si la persona educada no tuviera nada que ver con este mundo, pero recordemos que en el estado perfecto se está educando con miras a tener guardianes gobernantes que sigan el legado de su creador. Los que han avanzado hasta el último peldaño no se pueden quedar, aunque muchos lo quisieran así, en la contemplación de la verdad, sino que deben bajar nuevamente al mundo material para poner en práctica lo que han aprendido. Si no lo hacen de esta manera, ¿gobernadores de qué o de quién serían?, o ¿quién podría mantener el estado perfecto? Recordemos en el mito de la caverna lo que hace el hombre después del momento en el que ha contemplado directamente lo en sí; no se queda a vivir afuera de la caverna, aunque bien pudiera argumentar como lo hizo

²¹⁵ Recordemos que el indagar de Sócrates estaba encaminado hacia el en sí, el ser. ¿Qué es lo bello? ¿Qué es lo piadoso?, ¿Qué es la justicia? Y no que cosas son bellas, piadosas o justas.

²¹⁶ PLATÓN. República 534 e.

Pedro²¹⁷ en el nuevo testamento, sino que decide volver para mostrarle a los demás lo que ha conocido, aún a riesgo de ser asesinado.

Este descender sería la comprobación de todos los años de esfuerzo y sacrificio, en el que los pocos que han llegado hasta el final deben demostrar su capacidad para guiar a otros por el camino que lleva de la oscuridad a la luz. Los que han adquirido el conocimiento verdadero, aún estando en las sombras, saben distinguir el ser de las cosas porque contemplaron la verdad. Este periodo de práctica durará quince años y luego tendrán su recompensa, la cual será tan grande que se asegurarán un lugar en la isla de los bienaventurados (el alma que contempla el bien tiene un premio en el más allá).

En Platón, el filósofo es el gobernante y el gobernante debe ser filósofo, porque es la persona capacitada ética e intelectualmente para llevar las riendas de un estado. El filósofo ha ascendido a la verdad y puede distinguirla en medio del mundo cambiante. La razón que permite guiar a los demás es la contemplación del conocimiento (episteme- ἐπιστήμη); ésta es la llave que posibilita saber qué es la verdad para diferenciarla de la opinión (doxa- δόξα²¹⁸).

XLIII En efecto, el origen de los males para los humanos no cesará, hasta que la clase de los que filosofan recta y verdaderamente lleguen a los poderes del estado o los que ejercen el poder en los estados por algo del destino divino realmente filosofen.²¹⁹

²¹⁷ Mateo 17, 4-5.

²¹⁸ Doxa (δόξα) significa opinión, manera de ver. Para entender el sentido de opinión me basaré en el análisis realizado por Heidegger de esta palabra. Doxa es el sustantivo del verbo dóxazo (δόξαζω: opinar, creer), el cual viene del verbo dokeo (δόκεω) que significa opinar, tener apariencia de, presentarse como. Este presentarse como es me muestro, ofrezco una apariencia, una imagen, lo que implica que lo que se muestra lo hace de algún modo, abriendo la posibilidad de que lo mostrado pueda ser como se presenta o de otra manera, porque al mostrarse aparece y puede parecer para alguien así, por lo que hay que resolver si lo que se muestra es una apariencia o no. Doxa es, entonces, la apariencia o la imagen que alguien ofrece (por lo que doxa también traduce como reputación, honor, fama) y lo que alguno se representa, la imagen formada, la opinión; pero esta opinión que uno tiene frente a lo que se muestra puede ser distinta. Por esta razón la opinión no puede ser conocimiento, porque no hay la certeza que lo que se presenta y lo que opino frente a lo presentado sea de esa manera y no de otra.

²¹⁹ PLATÓN. Carta VII 326 b.

10. EL ESTADO PERFECTO ES EL GOBERNADO POR LOS FILÓSOFOS.

En el Fedón aparece la frase “muchos son los portadores del tirso, pero pocos los Bacos”,²²⁰ haciendo alusión a la distinta suerte que corren en el Hades los que han sido iniciados y los que no: unos premiados, los otros castigados. Al parecer este verso pasa por los rituales báquicos (dionisiacos), teniendo como punto de origen el orfismo. Todos los que eran iniciados y llegaban a un nivel alto de purificación se identificaban a tal punto con el dios Baco que podían llevar su nombre. En el nuevo testamento, en el libro de Mateo, aparece una referencia que se parece bastante al verso en cuestión, a saber: “muchos son los llamados y pocos lo escogidos”. En este pasaje bíblico se presenta al reino de los cielos como a un rey que invitó a muchos a un banquete de bodas y al final entraron a dicho festín otros que fueron convidados en una segunda instancia, por lo que no cualquiera puede entrar al reino de los cielos, solo los que son dignos de él.²²¹

Este verso es aplicable a la pretensión de Platón en su búsqueda del estado perfecto: una educación tan rigurosa y selectiva que pocos, muy pocos, podrían hacer parte de la “secta de los elegidos”, los poseedores del conocimiento en su más alto grado. Como bien muestra Szlezák, Platón camina en vía opuesta a lo que en gran parte muestra el contexto moderno: presentar a todos, mediante cualquier medio posible, los conocimientos y los logros adquiridos. Hoy en día existe la idea de publicar los conocimientos y colocarlos al alcance de la mano para que quien quiera se eduque con ellos.²²² En Platón la cosa no podía ser tan así.

La razón del estado perfecto mandaba un plan de estudios que no debía estar a disposición de todos, solo de los mejores. La verdad y el saber estaban ocultos para la gran mayoría y develado unicamente para los filósofos o dialécticos.

Por este mismo motivo, entiendo, Platón no apostaba por el texto escrito como sí lo hacía por la educación oral. El texto escrito está al alcance de todos: los que le sacan provecho, los que pueden deformarlo o simplemente no entender nada. El libro no puede defenderse ante los ataques y solo repite lo mismo. La oralidad, como contrapartida, es un momento directo e íntimo que se da entre las personas que desean

²²⁰ (“ναρθηκοφόροι μὲν πολλοί, βάκχοι δὲ τε παῦροι”) Para una interpretación de este verso ver el artículo de Carlos Megino Rodríguez: Acerca de un proverbio citado por Platón en el Fedón.

²²¹ (πολλοὶ γὰρ εἰσὶν κλητοὶ ὀλίγοι δὲ ἐκλεκτοί) Mateo 22, 14. En la explicación de la Biblia de Jerusalén se coloca, a tenor de este versículo, que los primeros invitados fueron los judíos los cuales no aceptaron la entrada al banquete y los segundos invitados son todos los demás pueblos.

²²² Aunque se podría interpretar un tipo de selección a nivel de lo que hace el capitalismo, obligando, por una parte, a tener dinero para tener libros, revistas, sitios de internet con material especializados y, por otra parte, no permitiendo acceder de forma libre y gratuita a los estudios avanzados. En esta parte del mundo, hasta ahora, para la gran mayoría el que no paga una fuerte suma de dinero no puede cursar una maestría, doctorado.

conocer algo. La escritura no hace ninguna distinción, la oralidad sí. El maestro se reserva la decisión de a quién enseñar y a quién no.

Del hecho de la selección dentro de la educación en Platón han existido diversos puntos de vista, interpretaciones encontradas que es necesario no dejar en el tintero para que el lector vaya formando su propio criterio en cuanto al tema en cuestión.

Lo que podía entrañar la filosofía educativa de Platón, referida al estado perfecto, fue lo que condujo a Popper²²³ a ver como un peligro para la democracia las consecuencias del pensamiento platónico. Para Platón el poder del pueblo es uno de los peores sistemas políticos y está sobreentendido que no le da cabida en su polis soñada. El estado verdadero, el que vale la pena, es el que plantea el maestro de Aristóteles, los demás son simple degeneración de ese ideal. Entre más lejos se encontrara una forma de estado en relación al perfecto (el planteado por Platón) más corroído y dañado estaría.

La democracia se ubicaba en el penúltimo lugar y la razón de este pensar cae de suyo por la propia estructura del pensamiento desarrollado por este filósofo. Por ejemplo, en la democracia actual (que no es igual a la democracia ateniense) todos somos ciudadanos con derechos (por lo menos en el papel) de opinar, protestar, decidir, votar, estar en conformidad o en desacuerdo y manifestarlo abiertamente por cualquier vía legal. Aquí todos son todos: el que estudia, el que no hace nada, el que vota por pasión y no por razón, el que protesta con o sin fundamento, el que llega a un cargo público por cualquier motivo,²²⁴ el delincuente, el honrado, el hombre y la mujer que viven en el campo o la ciudad, etc. Hay que imaginar la expresión de Platón si hubiera visto el poder que tiene cada individuo en nuestra democracia, lo más probable sería que se escandalizara. El estado perfecto al estar debidamente dividido y jerarquizado no permitía este tipo de accionar democrático. Al estar cada uno cumpliendo una función sin entrometerse en las demás, por un lado, no cabía la posibilidad de opinar de todo, y, por otro lado, no podía cualquier ciudadano llegar a ser gobernante.

El “sistema educativo” platónico une el saber y el poder en uno solo: el guardián gobernante. El que conoce tiene derecho a gobernar y el que no conoce solo tiene que obedecer y cumplir, en silencio, con lo que el estado le encarga. Por esto mismo, Platón afirma que el filósofo debe ser rey y el rey un filósofo. Los sofistas decían abiertamente que tenían el tipo de educación que permitía a un individuo destacar en lo político, llegar al poder, y vendían ese camino a los que podían pagarlo (unos pocos). Poder y

²²³ POPPER, Karl. La sociedad abierta y sus enemigos. Paidós : Barcelona, 2002. Pp, 20-195.

²²⁴ En Colombia, no hace muchos años, el asesinato de un candidato presidencial que era muy apreciado por el pueblo llevó a que la rabia contenida por ese vil crimen desembocara en la elección de un presidente que fue nombrado por el hijo del difunto como leal seguidor de los ideales de su padre. Por dar otro ejemplo se puede mencionar la llegada al senado de la república de una actriz de telenovelas, quien explotó hábilmente su imagen seduciendo a muchos. El pueblo entregó su voto a los personajes que interpretó más que a la persona y sus propuestas.

saber están relacionados en los sofistas. En Platón, aunque no se paga y el conocimiento que presenta es el verdadero, en relación al enseñado por los sofistas, solo tiene poder aquel que tiene el conocimiento. En ambos casos, sofistas y Platón, el saber lleva al poder y éste es destinado a unos cuantos.

11. LA ESCALERA DE EROS²²⁵: UNA LECTURA ENTRE LÍNEAS DE LA PROPUESTA EDUCATIVA DE PLATÓN EN EL BANQUETE.

El diálogo el banquete es uno de los escritos de la etapa de madurez de Platón en el que refleja su gran capacidad poética y el espíritu de finura en cuanto a su destreza literaria. Han sido muchos los comentaristas e intérpretes que han dado luces sobre los mensajes, escritos y no escritos, que Platón muestra y oculta en este diálogo, por lo que cada día encontramos algo nuevo que nos devela de mejor manera el sentido de su filosofía.

En estas cortas líneas no pretendo analizar el estilo literario empleado en el banquete, ni su relación con otros diálogos afines, simplemente me centraré en esbozar la propuesta educativa, que veo entre líneas, planteada por Platón en este diálogo como forma de conocer lo bello (-τὸ καλόν- Lo Bello es lo mismo que el Bien -τὸ ἀγαθόν²²⁶-).

El banquete no empieza directamente en la celebración que están realizando en honor de Agatón para festejar la victoria obtenida en su primera tragedia; inicia de forma indirecta con un relato de un relato que se realiza entre discípulos de Sócrates (Apolodoro le está narrando lo sucedido en el banquete a Glaucón, pero Apolodoro no estuvo en éste, sino que escuchó la narración de Aristodemo quien sí asistió al evento). Cuando el diálogo presenta juntos a todos los invitados principales al banquete es el momento en el que se empiezan a desarrollar los diversos argumentos en torno a Eros (ἔρως), desde la óptica de cada uno de los personajes principales. Como no era menos de esperar la última consideración es la esgrimida por Sócrates. (Aunque después aparezca Alcibíades, éste se excusa de pronunciar un discurso como lo proponen sus amigos debido a lo inconveniente de su estado. Las palabras del joven que interrumpe el banquete no hablan sobre Eros, versan sobre el amante que en este caso es Sócrates).

²²⁵ Este corto análisis del banquete de Platón es parte de un artículo que escribí para una revista. Lo presenté al final del libro porque creo que después de haber tratado de desandar, grosso modo, la propuesta educativa de Platón, se puede entender con mayor facilidad el contenido de este apartado.

²²⁶ En la mentalidad griega la belleza estaba íntimamente relacionada con el bien por lo que no se podían entender por separado. Hay que notar que no se habla de cosas bellas o buenas, sino del bien y la belleza, por lo que está escrito en nominativo neutro.

Ahora bien, es el argumento planteado por Sócrates el que presenta de forma directa la propuesta educativa de Platón en el banquete, razón por la que me centraré principalmente en el discurso del filósofo en cuestión.

Cuando Agatón -poeta trágico- terminó de pronunciar su discurso sobre Eros, la palabra fue cedida a Sócrates (cómo lo habían convenido con anterioridad), quien empieza elogiando el argumentar de su amigo para luego, con gran delicadeza, presentar lo errado de sus consideraciones.

Sócrates inicia invirtiendo el papel de Eros, a quien todos los participantes en el banquete lo habían puesto como dios, presentándolo como demon (punto medio entre lo inmortal y lo mortal).²²⁷ Al hacer esto el gran filósofo ateniense abre la posibilidad de una comprensión distinta de Eros.

XLIV Ciertamente ¿qué sería Eros?, dije; ¿un mortal?

-Pues de ningún modo.

-¿Pero qué (es) entonces?

-Lo más antiguo, dijo, lo que está en medio de lo mortal y lo inmortal.

-¿Pues qué es, oh Diotima?

-Un gran daimon, oh Sócrates. Pues también todo lo demónico está en el medio entre la divinidad y lo mortal.²²⁸

Al ser Eros un demon, y no un dios, se lo puede entender como amor de algo, deseo de algo; como lo que se ama porque se carece de eso que es amado (si Eros fuera dios no podría necesitar de nada porque ya es dios; por ese motivo, Platón, en boca de Sócrates, lo coloca como un demon).

XLV -Ea pues, dijo Sócrates, pongámonos de acuerdo en las cosas que se dijeron.

¿No es cierto que Eros es primero-amor- de algunos y, luego, la necesidad estaría presente en él?

- Por supuesto, dijo.²²⁹

²²⁷ Eros es un demon, una fuerza intermediaria entre los dioses y los hombres ya que *“la divinidad no tiene contacto con el hombre, sino que es a través de este demon como se produce todo contacto y diálogo entre dioses y hombres...”*. PLATÓN. El banquete. 203 a. La palabra demon (Δαίμων) significa en sentido griego dios, divinidad, genio, espíritu y literalmente en español traduciría demonio, pero este significado es errado en el contexto del diálogo, desde lo que connota hoy en día dicha palabra; es por esto por lo que se usará demon en vez de demonio. Para un estudio etimológico e histórico del demonio en: MUCHEMBLED, Robert. Historia del diablo. México : fondo de cultura económico. 2002. 364, pp.

²²⁸ PLATÓN. El banquete 202 e.

²²⁹ Ibid. 209 e. García Gual traduce ¿no es verdad que Eros es, en primer lugar, amor de algo y, luego, amor de lo que tiene realmente necesidad?

Eros no es deseo de cualquier cosa, sino de las cosas bellas. El amor aspira a lo bello, pretende el bien, por eso Eros es siempre el bien mismo de algo (ὁ ἔρως τοῦ τὸ ἀγαθὸν αὐτῷ εἶναι ἀεὶ²³⁰).

Los seres humanos, al amar, amamos lo que no tenemos, y en esta pesquisa que emprendemos en el amor- de algo- nos lanzamos al encuentro de lo que nos hace falta. Eros al ser un demon también se siente necesitado, quiere lo que no tiene. La pregunta es, ¿de qué carece Eros? Platón da como respuesta la belleza. Eros no puede permitir amar lo feo porque el amor lo es de lo bello. XLVI “...los asuntos se organizaron entre los dioses por el amor de lo bello, pues no había amor de lo feo”.²³¹

Desde esta perspectiva Platón está planteando, implícitamente, un sentido de educación que empieza en el anhelo, al que nos sentimos empujados en Eros, de buscar lo que amamos y amamos porque lo anhelamos, lo carecemos. En otras palabras, la educación es ir tras lo bello, el bien (τὸ ἀγαθόν).

Platón presenta la educación como un camino en el que se deben dar ciertos pasos para llegar a lo que realmente se anhela, a lo que de verdad necesitamos. Y por lo mismo que es un proceso, el discípulo de Sócrates deja entrever que muchos no van a llegar al final, sino que se quedarán por el camino. El sendero que nos educa y lleva al encuentro de lo que amamos, de lo que nos hace falta, no es fácil, precisa de perseverancia y entrega. A partir de esta idea, de una educación que exige una entrega absoluta, se entiende de mejor manera la invitación que la sacerdotisa Diotima hace a Sócrates: “Pero intenta seguir, si eres capaz”.²³²

La educación, en el banquete de Platón, es un proceso que va por grados, formando una ruta (a manera de escalera) que conduce de un punto bajo a uno superior. Hay varias etapas dirigidas a la comprensión de lo bello, y cada fase necesita de un mayor esfuerzo para entender lo que quiere revelar. Ahora bien, Platón puede enseñar la ruta de la escalera de Eros, de la educación de lo superficial a lo profundo, pero no puede caminarla por nadie; depende de cada uno ir ascendiendo gradualmente hasta llegar a lo profundo, a lo en sí.²³³

²³⁰ PLATÓN. El banquete 206 b.

²³¹ PLATÓN. El banquete 201 a.

²³² PLATÓN. El banquete 210 a.

²³³ Platón plantea en el Fedón que existen dos tipos de conocimientos: el de las cosas físicas y el de las cosas profundas; y para llegar a estas últimas se necesita de la segunda navegación que es trascender de lo puramente físico. “La primera navegación en el lenguaje marinero, era la que los antiguos hacían con las velas y los vientos. Pero caían los vientos para que las naves avanzaran, era necesario echar mano de otras fuerzas, es decir, de los remos y con éstos avanzar empeñándose con todas las energías”. REALE, Giovanni y ANTISERI, Darío. Filosofía pagana antigua. Bogotá : San Pablo, 2007. P, 265.

XLVII Ciertamente en estas cosas del amor igualmente, oh Sócrates, también tú fueras iniciado; pero las últimas concernientes al más alto grado de iniciación, por causa de lo cual son esas, si alguno ha de seguir rectamente, no sé si solo ya serías (iniciado). Certísimamente yo diré, dijo, y de buena voluntad nada pasaré por alto. Pero intenta seguir, si eres capaz.²³⁴

El primer escalón en el que se inicia la adquisición de lo que carece Eros -que carecemos- son los cuerpos bellos. Platón empieza por lo más bajo- los cuerpos, lo físico- para desde ahí enseñar el camino que nos conducirá a lo más alto (hay que aclarar que Platón en este diálogo en ningún momento hace un menosprecio de los cuerpos, simplemente los coloca como el punto de partida en el que se emprende el sendero hacia los otros grados superiores). Los cuerpos bellos nos permiten ver la belleza existente en el cuerpo mismo, por tanto lo que se ama no es lo exterior, sino el ser bello. Lo que nos debe cautivar no son los cuerpos, es la belleza no corruptible de éstos (una cosa es ser seducido por el cuerpo de una persona y otra muy distinta es la enamorarse del ser bello existente en el cuerpo de una persona). Cuando alguien se fija únicamente en lo corporal no puede ir más allá de lo físico, pero la belleza en sí del cuerpo permite ver que existe algo con un valor más alto al del solo cuerpo; se puede empezar a trascender a un grado de belleza superior que va desde la apariencia de lo bello hasta lo bello en sí.²³⁵

XLVIII Y después el mismo debe comprender que la belleza por causa de cualquier cuerpo es semejante a cualquier otro cuerpo, y si es necesario seguir lo bello por causa de la forma, es mucha insensatez no ser reunido ya en lo mismo lo bello de todos los cuerpos.²³⁶

El segundo escalón es descubrir que la belleza del cuerpo conduce a la belleza del alma. Quien siga el proceso educativo de Platón evidenciará que la excelencia del ser humano reside en su alma: el cuerpo es la apariencia y el alma es la verdad de lo bello.²³⁷ Este planteamiento es una invitación a trascender las atenciones del cuerpo (las cuales hay que seguir teniendo), por los cuidados del alma, en donde reside la perfección del hombre y la mujer.

²³⁴ PLATÓN. El banquete 210 a.

²³⁵ REALE, Giovanni. Eros demonio mediador: el juego de las máscaras. Barcelona : Herder. 2004. P, 222.

²³⁶ PLATÓN. El banquete 210 b.

²³⁷ Recordemos que en este mismo diálogo Alcibíades compara a Sócrates con las estatuillas que por fuera representaban a los feos silenos, pero que al abrirlas descubrían en su interior la belleza de los dioses.

XLIX Y después de eso (debe) juzgarse más noble lo bello en las almas que en lo del cuerpo, puesto que también si alguno es virtuoso del alma, aunque tenga poco esplendor, también (debe) ser amado...²³⁸

Entre los dos grados de belleza, antes enunciados, la perfección del alma es superior a la del cuerpo y no hay punto de comparación entre ambas. Cuando se conoce la belleza del alma ya no se desea retroceder a la de lo físico. Este punto lo deja claro Platón en el relato que hace Alcibíades, al final del diálogo, de sus desencuentros con Sócrates. El bello joven ateniense quería intercambiar la belleza física que tenía por la del alma que poseía el filósofo.

¿Perplejo ciertamente que vieras belleza en mi, siendo infinitamente diferente de hermosura junto a ti. Si ahora, examinando lo mismo, intentas asociarte conmigo y cambiar belleza por belleza, no poco piensas llevar ventaja de mí, sin embargo intentas adquirir lo verdaderamente bello por la apariencia. Piensas cambiar lo que es fabricado de oro por lo de bronce.²³⁹

El tercer escalón está en la belleza de las leyes. Quien descubre la perfección del alma ve la belleza del orden y, por ende, se abre ante sus ojos el deseo por las leyes. Si no hay orden y justicia en un alma, ésta no podrá encontrar la belleza superior y, por lo tanto, se desviará del camino educativo emprendido. Si esto ocurre en el alma lo mismo debe suceder en la sociedad, por esta razón quien reconoce la belleza del alma puede dar un paso más allá y develar la de las leyes. Un alma justa y ordenada deseará vivir de la misma manera en el estado (no olvidemos la relación existente entre la visión de alma y la de estado en Platón).

Foucault presenta el vínculo entre el ordenamiento del alma²⁴⁰ y la capacidad de mandar, de estar sobre otras personas (relación alma-estado), a partir del diálogo platónico el Alcibíades. Sócrates devela al joven, con pretensiones de erigirse en gobierno efectivo de él mismo sobre los otros,²⁴¹ que no podrá llegar nunca a ser gobernante hasta que no se haya ocupado de sí mismo; pero, ¿cuál es ese ocuparse de sí mismo que le permitirá, luego, emplearse en los demás?²⁴² Esa ocupación a la que debe inclinarse Alcibíades es la del alma, porque el ser humano es su alma. Quien descubre- en el cuidado de sí- el orden, la armonía y la justicia del alma puede caminar a un grado superior porque tiene lo necesario para ascender al develamiento de esto

²³⁸ PLATÓN. El banquet 210 c.

²³⁹ Ibid. 219 a.

²⁴⁰ Foucault en la hermenéutica del sujeto presenta la relación inseparable que existe entre la inquietud de sí (el ordenamiento del alma) y el conócete a ti mismo, como una vieja sentencia de la cultura griega que llevaba a los cuidados del alma. Op. Cit. FOUCAULT, Michael. La hermenéutica del sujeto. P, 47.

²⁴¹ FOUCAULT, Michael. La hermenéutica del sujeto. P, 48.

²⁴² FOUCAULT, Michael. La hermenéutica del sujeto. P, 54.

mismo en el estado (y en el caso de Alcibíades, joven, adinerado y con estatus, para poder ejercer el gobierno).

El cuarto escalón lleva del orden y la armonía de las normas a la belleza del conocimiento en las ciencias.

LI...y desde lo bello de las normas a lo hermoso de la ciencia, y desde las ciencias a aquel conocimiento final...²⁴³

Si el alma descubre el orden y lo justo en las leyes debe, después, avanzar al orden y lo justo en las ciencias. Éstas se presentan en el sentido educativo de Platón como un grado superior de belleza que debemos alcanzar en nuestra ascensión por “la escalera de Eros” hacia el grado máximo de lo bello. Las ciencias son bellas porque presentan el orden y la simetría, y un ejemplo de esto son las matemáticas.

Incurren en error los que afirman que las ciencias matemáticas no dicen nada acerca de lo bello ni del bien. En efecto, las matemáticas hablan del bien y de lo bello y los dan a conocer en grado sumo. Es cierto que no los nombran explícitamente, mas indican sus efectos y sus razones y, por lo tanto, no puede decirse que hablen de ellos. Las formas supremas de lo bello son el orden, la simetría y lo definido; y las matemáticas resaltan estas formas más que cualquier otra ciencia. Y puesto que tales formas, a saber, el orden y lo definido, son claramente causa de muchas cosas, es evidente que las matemáticas hablan también de este tipo de causa, que, precisamente en cuanto bello, es un cierto modo de causa.²⁴⁴

El que ha subido por los anteriores escalones anhelará alcanzar el máximo nivel de educación al que se pueda llegar, a la belleza en sí, a la idea de lo bello, LI “la cual en primer lugar siempre es y nunca ha de ser ni perecer, ni crecer ni se acaba...”²⁴⁵ Todos los demás grados participan de la belleza en sí, por lo que presentan partes de ésta, pero es solo la idea de lo bello lo que se anhelaba desde el inicio del proceso educativo (la belleza en sí es la suprema manifestación del bien y el bien es la felicidad).

²⁴³ PLATÓN. El banquete 210 c. Nótese que la palabra que aparece no es episteme (ἐπιστήμη) sino mathema (μάθημα) que es lo aprendido, la lección, el conocimiento o la ciencia. De este vocablo viene matemática que vendría a ser lo digno de ser aprendido y en este sentido es un conocimiento, una ciencia especial.

²⁴⁴ ARISTÓTELES. Metafísica. XIII 3, 1078 a 33- 1078 b. En: Op. Cit. REALE, Giovanni. Eros demonio mediador: el juego de las máscaras. P, 228.

²⁴⁵ PLATÓN. El banquete 211 a.

La persona que contempla lo bello en sí no anhela nada más porque ha llegado al punto supremo en el que se ha obtenido todo lo deseado y ya no apetece ninguno de los anteriores grados. Lo que tanto costó buscar se encontró.

Los que pueden ascender por la ruta de eros hasta el último escalón de la educación que lleva al conocimiento de lo en sí, de lo bello, son los que han de recibir una instrucción completa, y, a la vez, quienes verán recompensado todo los esfuerzos realizados. Para Platón, en el banquete, la educación no es algo que se imparte de golpe, es un proceso, un camino, una ruta que se debe seguir, para que, al superar etapas, se pueda ir entendiendo cuál es el fin verdadero y último de las cosas: comprender que lo que busca y anhela el ser humano es la contemplación de lo en sí.

LIII Pues esto precisamente es lo verdadero con relación a las cosas del amor o ser conducido por otro, comenzando desde estas cosas bellas hasta dejar aquellas por causa de lo bello, de igual modo que utilizando escalones, desde uno hasta dos y desde dos hasta todos los cuerpos bellos, y desde los cuerpos bellos hasta las normas bellas, y desde las normas bellas hasta los conocimientos bellos, y desde los conocimientos hasta aquel conocimiento final...²⁴⁶

12. CITAS EN GRIEGO.

XXXII ὥς ἄρα μιν εἰπόντα τέλος θανάτοιο κάλυψε· ψυχὴ δ' ἐκ ῥεθέων παταμένη Ἄϊδος δὲ βεβήκει ὄν πότμον γοόωσα λιποῦσ' ἀνδροτῆτα καὶ ἦβην.

XXXIII ὦ πόποι ἦ ῥά τίς ἐστι καὶ εἶν Ἄϊδαο δόμοισι ψυχὴ καὶ εἶδωλον, ἀτὰρ φρένες οὐκ ἔνι πάμπαν·

XXXIV με ὅττι τάχιστα πύλας Ἄϊδαο περήσω. τῆλέ με εἵργουσι ψυχαὶ εἶδωλα καμόντων...

XXXV ψυχὴ δὲ κατὰ χθονὸς ἠύτε καπνὸς ὄιχετο τετριγυῖα· ταφῶν δ' ἀνόρουσεν

XXXVI σεῖο δ', Ἀχιλλεῦ, οὗ τις ἀνὴρ προπάροιθε μακάρτατος οὔτ' ἄρ' ὀπίσσω. πρὶν μὲν γάρ σε ζῶν ἐτίομεν ἴσα θεοῖσιν Ἀργεῖοι, νῦν αὖτε μέγα κρατέεις νεκύεσσιν ἐνθάδ' ἑόν· τῶι μὴ τι θανὼν ἀκαχίζεω, Ἀχιλλεῦ. ὥς ἐφάμην, ὁ δέ μ' αὐτίκ' ἀμειβόμενος προσέειπε· μὴ δὴ μοι θάνατόν γε παραύδα, φαίδιμ' Ὀδυσσεῦ. βουλοίμην κ' ἐπάρουρος ἑὼν θητευέμεν ἄλλωι, ἀνδρὶ παρ' ἀκλήρῳι, ὧι μὴ βίωτος πολὺς εἶη, ἢ πᾶσιν νεκύεσσι καταφθιμένοισιν ἀνάσσειν.

²⁴⁶ PLATÓN. El banquete 211 c.

XXXVII Οὐκοῦν τῷ μὲν λογιστικῷ ἄρχειν προσήκει, σοφῷ ὄντι καὶ ἔχοντι τὴν ὑπὲρ ἀπάσης τῆς ψυχῆς προμήθειαν, τῷ δὲ θυμοειδεῖ ὑπηκόω εἶναι καὶ συμμάχῳ τούτου;

XXXVIII εὖ οἶδα ὅτι ῥαδίως ἴδοις ἂν με φέροντα τὸν θάνατον. αὐτὸ μὲν γὰρ τὸ ἀποθνήσκειν οὐδεὶς φοβεῖται, ὅστις μὴ παντάπασιν ἀλόγιστός τε καὶ ἄνανδρός ἐστιν, τὸ δὲ ἀδικεῖν φοβεῖται: πολλῶν γὰρ ἀδικημάτων γέμοντα τὴν ψυχὴν εἰς Ἄιδου ἀφικέσθαι πάντων ἔσχατον κακῶν ἐστίν

XXXIX

Μένων

ἔχεις μοι εἰπεῖν, ὦ Σώκρατες, ἄρα διδακτὸν ἢ ἀρετῆ; ἢ οὐ διδακτὸν ἀλλ' ἀσκητόν; ἢ οὔτε ἀσκητόν οὔτε μαθητόν, ἀλλὰ φύσει παραγίγνεται τοῖς ἀνθρώποις ἢ ἄλλῳ τινὶ τρόπῳ;

Σωκράτης

...ἐγὼ δὲ τοσοῦτον δέω εἶτε διδακτὸν εἶτε μὴ διδακτὸν εἰδέναί, ὥστ' οὐδὲ αὐτὸ ὅτι ποτ' ἐστὶ τὸ παράπαν ἀρετὴ τυγχάνω εἰδώς”.

XL καὶ εἰ μὲν γε λαβόντες ἐκάστοτε μὴ ἐπιλελήσμεθα, εἰδότας ἀεὶ γίνεσθαι καὶ ἀεὶ διὰ βίου εἰδέναί: τὸ γὰρ εἰδέναί τοῦτ' ἐστίν, λαβόντα του ἐπιστήμην ἔχειν καὶ μὴ ἀπολωλεκένας: ἢ οὐ τοῦτο λήθην λέγομεν, ὦ Σιμμία, ἐπιστήμης ἀποβολήν;

πάντως δήπου, ἔφη, ὦ Σώκρατες.

εἰ δέ γε οἶμαι λαβόντες πρὶν γενέσθαι γιγνόμενοι ἀπωλέσαμεν, ὕστερον δὲ ταῖς αἰσθήσεσι χρώμενοι περὶ αὐτὰ ἐκείνας ἀναλαμβάνομεν τὰς ἐπιστήμας ἅς ποτε καὶ πρὶν εἶχομεν, ἄρ' οὐχ ὃ καλοῦμεν μανθάνειν οἰκείαν ἂν ἐπιστήμην ἀναλαμβάνειν εἶη; τοῦτο δὲ που ἀναμνήσκεσθαι λέγοντες ὀρθῶς ἂν λέγοιμεν;

XLI ἀπέικασον τοιοῦτῳ πάθει τὴν ἡμετέραν φύσιν παιδείας τε πέρι καὶ ἀπαιδευσίας.

XLII Ἐγὼ σοι, ἔφην, ἐρῶ. δικαιοσύνη, φαμέν, ἔστι μὲν ἀνδρὸς ἑνός, ἔστι δὲ που καὶ ὅλης πόλεως;

XLIII κακῶν οὖν οὐ λήξειν τὰ ἀνθρώπινα γένη, πρὶν ἂν ἢ τὸ τῶν φιλοσοφούντων ὀρθῶς γε καὶ ἀληθῶς γένος εἰς ἀρχὰς ἔλθῃ τὰς πολιτικάς ἢ τὸ τῶν δυναστευόντων ἐν ταῖς πόλεσιν ἕκ τινος μοίρας θείας ὄντως φιλοσοφήσῃ.

XLIV

Τί οὖν ἄν, ἔφην, εἴη ὁ Ἔρωσ; θνητός;

Ἦκιστά γε.

Ἀλλὰ τί μήν;

Ὡσπερ τὰ πρότερα, ἔφη, μεταξὺ θνητοῦ καὶ ἀθανάτου.

Τί οὖν, ὦ Διοτίμα;

Δαίμων μέγας, ὦ Σώκρατες· καὶ γὰρ πᾶν τὸ δαιμόνιον (202e) μεταξύ ἐστι θεοῦ τε καὶ θνητοῦ.

XLV Ἦθι δὴ, φάναι τὸν Σωκράτη, ἀνομολογησώμεθα τὰ εἰρημένα. ἄλλο τι ἔστιν ὁ Ἔρωσ ἢ πρῶτον μὲν τινῶν, ἔπειτα τούτων ὧν ἂν ἔνδεια παρῆ αὐτῷ; Ναί, φάναι.

XLVI ὅτι τοῖς θεοῖς κατεσκευάσθη τὰ πράγματα δι' ἔρωτα καλῶν· αἰσχυρῶν γὰρ οὐκ εἶη ἔρωσ

XLVII Ταῦτα μὲν οὖν τὰ ἐρωτικά ἴσως, ὦ Σώκρατες, κἂν σὺ [210] (210a) μνηθείης· τὰ δὲ τέλεα καὶ ἐποπτικά, ὧν ἔνεκα καὶ ταῦτα ἔστιν, ἔάν τις ὀρθῶς μετή, οὐκ οἶδ' εἰ οἶός τ' ἂν εἴης. ἐρῶ μὲν οὖν, ἔφη, ἐγὼ καὶ προθυμίας οὐδὲν ἀπολείψω· πειρῶ δὲ ἔπεσθαι, ἂν οἶός τε ἦς.

XLVIII ἔπειτα δὲ αὐτὸν κατανοῆσαι ὅτι τὸ κάλλος (210b) τὸ ἐπὶ ὄψοῦν σώματι τῷ ἐπὶ ἐτέρῳ σώματι ἀδελφόν ἐστι, καὶ εἰ δεῖ διώκειν τὸ ἐπ' εἶδει καλόν, πολλὴ ἄνοια μὴ οὐχ ἔν τε καὶ ταῦτὸν ἠγεῖσθαι τὸ ἐπὶ πᾶσιν τοῖς σώμασι κάλλος·

XLIX μετὰ δὲ ταῦτα τὸ ἐν ταῖς ψυχαῖς κάλλος τιμώτερον ἠγγήσασθαι τοῦ ἐν τῷ σώματι, ὥστε καὶ ἐὰν ἐπιεικῆς ὦν τὴν ψυχὴν τις κἂν σμικρὸν ἄνθος (210c) ἔχη, ἐξαρκεῖν αὐτῷ καὶ ἐρᾶν καὶ κηδεσθαι καὶ τίκτειν λόγους τοιούτους καὶ ζητεῖν,

L ἀμήχανόν τοι κάλλος ὀρφῆς ἂν ἐν ἐμοὶ καὶ τῆς παρὰ σοὶ εὐμορφίας πάμπολυ διαφέρων. εἰ δὴ καθορῶν αὐτὸ κοινώσασθαι τέ μοι ἐπιχειρεῖς καὶ ἀλλάξασθαι κάλλος

ἀντὶ κάλλους, οὐκ ὀλίγω μου πλεονεκτεῖν διανοεῖ, ἀλλ' ἀντὶ δόξης ἀλήθειαν καλῶν κτᾶσθαι ἐπιχειρεῖς καὶ τῷ [219] (219a) ὄντι “χρῦσεα χαλκείων,, διαμείβεσθαι νοεῖς.

LI καὶ ἀπὸ τῶν καλῶν ἐπιτηδευμάτων ἐπὶ τὰ καλὰ μαθήματα, καὶ ἀπὸ τῶν μαθημάτων ἐπ' ἐκεῖνο τὸ μάθημα τελευτῆση,

LII πρῶτον μὲν αἰεὶ ὄν καὶ οὔτε γιγνόμενον οὔτε ἀπολλύμενον, οὔτε αὐξανόμενον οὔτε φθίνον,.

LIII τοῦτο γὰρ δὴ ἐστὶ τὸ ὀρθῶς ἐπὶ (211c) τὰ ἐρωτικὰ ἰέναι ἢ ὑπ' ἄλλου ἄγεσθαι, ἀρχόμενον ἀπὸ τῶνδε τῶν καλῶν ἐκείνου ἕνεκα τοῦ καλοῦ αἰεὶ ἐπανιέναι, ὥσπερ ἐπαναβαθμοῖς χρώμενον, ἀπὸ ἑνὸς ἐπὶ δύο καὶ ἀπὸ δυοῖν ἐπὶ πάντα τὰ καλὰ σώματα, καὶ ἀπὸ τῶν καλῶν σωμάτων ἐπὶ τὰ καλὰ ἐπιτηδεύματα, καὶ ἀπὸ τῶν καλῶν ἐπιτηδευμάτων ἐπὶ τὰ καλὰ μαθήματα, καὶ ἀπὸ τῶν μαθημάτων ἐπ' ἐκεῖνο τὸ μάθημα τελευτῆση,

BIBLIOGRAFÍA

- ABBAGNANO, N y VISALBERGHI, A. Historia de la pedagogía. México : Fondo de cultura económico. 2005. 709, pp.
- AGUSTÍN, San. Ciudad de Dios. VIII, III.BAC. Madrid, 1977. 840, pp.
- AGUSTÍN, San. Obras completas. Tomo I: Escritos filosóficos. BAC. Madrid 1994. 794, pp.
- ADORNO, Theodor. Educación para la emancipación. Madrid : Morata, 1998. 135, pp.
- ADRADOS, Francisco. La lengua griega: de los orígenes a nuestros días. Madrid : Gredos, 1999.
- ANTELME, Robert. Experiencia y pobreza, Discursos interrumpidos I. Madrid : Taurus, 1989. pp, 167-168. En: MÉLICH, Joan Carles. Filosofía de la finitud. Barcelona : Herder, 2002. p, 84.
- APEL, Karl. Teoría de la verdad y ética del discurso. Barcelona : Paidós, 1982. 184, pp.
- APEL, Karl. Estudios éticos. México : Fontamara, 1999. 223, pp
- APEL, Karl y DUSSEL, Enrique. Ética del discurso y ética de la liberación. Madrid : Trotta, 2004. 394, pp.
- ARENDT, Hannah. La condición humana. Barcelona : Paidós, 2006. P, 100.
- ARISTOFANES. Comedias. Tomo II. Barcelona : Iberia, 1965. 236, pp.
- ALBANO, I. Génesis y estructura de ser y tiempo. Buenos Aires : Quadrata, 2005. 157, pp.
- BAILEY, Alberto. Tiempo y muerte en la Iliada. La Paz : Plural, 2003. 142, pp.
- BENTANZOS, Miguel. Sócrates: el sabio envenenado. Buenos Aires : Sudamericana, 2005. 221, pp.
- BILBENY, Norbert. Sócrates: El saber como ética. Barcelona : Península. 140, pp.
- BLOOM, Harold. ¿Dónde se encuentra la sabiduría? Buenos Aires : Taurus, 2005. 259, pp.
- BOFF, Leonardo. Los sacramentos de la vida. España : Sal terrae. 1999. 112, pp.

- BOSSI, Beatriz. Saber gozar: estudios sobre el placer en Platón. Madrid : Trotta. 2008. P, 182.
- BRUN, Jean. ¿Qué sé?: Sócrates. México : Publicaciones cruz, 1995. P. 53
- BURCKHARDT. Historia de la cultura griega. Tomo I. Barcelona : Iberia, 1964. 476, pp.
- BURCKHARDT. Historia de la cultura griega. Tomo IV. Barcelona : Iberia, 1966. 408, pp.
- BURCKHARDT. Historia de la cultura griega. Tomo III. Barcelona : Iberia, 1965. 624, pp.
- CANDEL, Miguel. El nacimiento de la eternidad: apuntes de filosofía antigua. Barcelona : Idea, 2002. 222, pp.
- CARDENAS, Gloria y FALLA, Luis. En diálogo con los griegos. Bogotá : San Pablo, 2007. 463, pp.
- CASSIN, Barbara. El efecto sofístico. México : Fondo de cultura económico, 2005. 374, pp.
- CASTORIADIS, Cornelius. Lo que hace a Grecia. De Homero a Heráclito. México : Fondo de cultura económico. 2006.
- CASTORIADIS, Cornelius. Sobre el político de Platón. España : Trotta, 2004. 195, pp.
- CASTRO-GOMEZ, Santiago. Decolonizar la Universidad, la hybris del punto cero y el diálogo de saberes. En: SAAVEDRA, José Luis. Educación superior, interculturalidad y descolonización. La paz : PIEB, 2007. 364, pp.
- CHAMOUX, Francois. La civilización griega. España : óptima, 2000. 384, pp.
- CHRÉTIEN, Jean Louis. Lo inolvidable y lo inesperado. 155, pp. Salamanca : Sígueme, 2002.
- CICIÉRON, Marco. Cuestiones académicas. Madrid : Espasa Calpe, 1972, 140, pp.
- COLOM, Antoni y NÚÑEZ, Luis. Teoría de la educación. España : síntesis, 2005. P, 16. 356, pp.
- COPLESTON, Frederick. Historia de la filosofía: Grecia y Roma. Tomo I. España : Ariel, 2004. 508, pp.
- CORDERO, Nestor. Siendo, se es: la tesis de parmenides. Buenos Aires : Biblos, 2005. 242, pp.
- CORNFORD, Francis. La teoría platónica del conocimiento. Buenos Aires : Paidós, 1968. 299, pp.

- CORNFORD, Francis. Antes y después de Sócrates. Barcelona : Ariel, 1981. 247, pp.
- CRUZ, Roberto. La primera hermeneútica: el origen de la filosofía y los orígenes de grecia. México : Herder, 2005. 305, pp.
- DE CUSA, Nicolás. La docta ignorancia. Buenos Aires : Aguilar, 1957. 234, pp.
- DEL AGUILA, Rafael. Sócrates furioso: el pensador y la ciudad. Barcelona : Anagrama, 2002. 232, pp.
- EGGERS, Conrado. Introducción histórica al estudio de Platón. Buenos Aires : Colihue, 2000. 132, pp.
- EGGERS, Conrado. Platón. Buenos Aires : Eudeba, 1971. 234, pp.
- ESQUILO. Tragedias. Barcelona : Iberia, 1965. 241, pp.
- FESTUGIERE. A. Sócrates. Buenos Aires : vida del espíritu, 1943. 172, pp.
- FINLEY. El mundo de Odiseo. México : Fondo de cultura económico, 1961. P, 57.
- FISCHER, Aloys y RICHTER, Raul. La filosofía presocrática, Sócrates y los sofistas. Madrid : Revista de occidente, 1925. 235, pp.
- FOUCAULT, Michael. La hermenéutica del sujeto. México : Fondo de cultura económico, 2002. P, 47.
- FOUCAULT, Michael. La verdad y las formas jurídicas. España : Gedisa, 1992. 174, pp.
- FOUCAULT, Michael. Microfísica del poder. Madrid : La piqueta, 1980. 189, pp.
- FOUCAULT, Michael. Historia de la sexualidad: la voluntad de poder. Argentina : Siglo XXI, 2002. 194, pp.
- FOUCAULT, Michael. Estética, ética y hermenéutica. Barcelona : Paidos, 1999. 474, pp.
- FREIRE, Paulo. Pedagogía de la autonomía. Argentina : Siglo XXI, 2002, 139, pp.
- FREIRE, Paulo. Pedagogía del oprimido. Argentina : Siglo XXI, 2008. 230, pp.
- FREIRE, Paulo. La educación como práctica de la libertad. Argentina : Siglo XXI, 2005. 151, pp.
- GADAMER, Hans. El inicio de la filosofía. Barcelona : Paidos, 1995. 135, pp.
- GARCIA-BARÓ, Miguel. Filosofía socrática. España : Salamanca, 2005. 158, pp.

- GARCIA-BARÓ, Miguel. De Homero a Sócrates. Salamanca : Sígueme, 2004. P, 124.
- GIGON, Olof. Los orígenes de la filosofía griega. Madrid : Gredos, 1971. 330, pp.
- GOMPERZ, Theodor. Pensadores griegos: de los comienzos a la época de las luces. Barcelona : Herder, 2000. 543, pp.
- GOSLING, J. Platón. México: universidad autónoma de México, 2008. 414, pp.
- GUAL, Garcia. La secta del perro. Madrid : Alianza, 2009. 142, pp.
- GUTHRIE, William. Los filósofos griegos. México : Fondo de cultura económico. 1994. P. 15.
- HABERMAS, Jürgen, Teoría de la acción comunicativa. España : Taurus, 1999. 517, pp.
- HEGEL, G. Lecciones sobre la historia de la filosofía II. México : Fondo de cultura económico, 2005, 462, pp.
- HEIDEGGER, Martín. El ser y el tiempo. México: Fondo de cultura económico, 2006. 478, pp.
- HEIDEGGER, Martín. De la esencia de la verdad. Barcelona : Herder, 2007.P, 45.
- HEIDEGGER, Martín. Introducción a la filosofía. Madrid : cátedra, 1999.
- HERBIG, Jost. La evolución del conocimiento: del pensamiento mítico al pensamiento racional. Barcelona : Herder, 1991. 333, pp.
- HIRSCHBERGER, Johannes. Historia de la filosofía I. Barcelona : Herder, 1997, 621, pp.
- HOMERO. La Odisea. Trad. Luis Segalá. Barcelona : Brugueras, 1968. 446, pp.
- HOMERO. La Iliada. Trad. Luis Segalá. Barcelona : Brugueras, 1967. 446, pp.
- HERBIG, Jost. La evolución del conocimiento: del pensamiento mítico al pensamiento racional. Herder : Barcelona, 1996. P, 81.
- INICIARTE, Esteban. Sócrates y la educación adulta. México : Crefal, 1990. 134, pp.
- JAEGER, Werner. Paideia: los ideales de la cultura griega. Tomo I. México : Fondo de cultura económico. 1946. 449, pp.
- JAEGER, Werner. Paideia: los ideales de la cultura griega. Tomo II. México : Fondo de cultura económico. 1944. 482, pp.
- JASPER, Karl. Los grandes filósofos. Los hombres decisivos: Sócrates, buda, Confucio, Jesús. Madrid : Tecnos, 2002. 248, pp.

- JENOFONTE. Memorables. México : Secretaria de educación de México. 1945. 99, pp.
- KIERKEGAARD, Soren. Migajas filosóficas o un poco de filosofía. Madrid : Trotta, 1997. 113, pp.
- KIERKEGAARD, Soren. Sobre el concepto de ironía. España : Trotta, 2000. 366, pp.
- LAERCIO, Diógenes. Vida de filósofos. Tomo I. Barcelona : Iberia, 1962. 221, pp.
- LANDER, Edgardo. La colonialidad del saber. Buenos Aires : Clacso, 2005. 246, pp.
- LASALLA, Malena. Sócrates y el arte de la fuga. Buenos Aires : Biblos, 1996. 155, pp.
- MONDOLFO, Rodolfo. El pensamiento antiguo. Buenos aires : Losada, 1965. 274, pp.
- MONDOLFO, Rodolfo. El genio helenístico. Buenos Aires : Columba, 1956. 88, pp.
- MONDOLFO, Rodolfo. Sócrates. Buenos aires : Eudeba, 1996. 91, pp.
- MORENO, Juan y POBLADOR, Alfredo. Historia de la educación. Madrid : Paraninfo, 1986, 480, pp.
- MO SUNG, Jung. Educar para reencantar a vida. Brasil : Editora Vozes. 2006. 173, pp.
- MORIN, Edgar. El método 6: Ética. Madrid : Cátedra, 2006. 236, pp.
- MUCHEMBLED, Robert. Historia del diablo. México : Fondo de cultura económico. 2002. 364, pp.
- MUÑOZ, Rafael. Historia de la filosofía occidental Tomo I. Valencia : Edicepi, 2005. 457. Pp.
- NESTLE, Wilhelm. Historia del espíritu griego. Barcelona : Ariel, 1975. P, 125
- NUÑO, Juan. La dialéctica platónica. Venezuela : Universidad central de Venezuela, 1962. 207, pp.
- NUSSBAUM, Martha. El cultivo de la humanidad. Barcelona : Paidos, 2005. 338, pp.
- OTTO, Walter. Los dioses de grecia. Madrid : Siruela, 1987. 152, pp.
- RIVAS, Pedro. Justicia, comunidad, obediencia. Navarra : Eunsa, 1996. Pp, 37-43.
- PADRÓN, José. La neosofística y losnuevos sofismas. Revista Electrónica de Epistemología de Ciencias Sociales Facultad de Ciencias Sociales. Universidad de Chile. No. 8. Septiembre 2000.

- PARETI, Luigi. Homero y la realidad histórica. México : Uteha, 1961.
- PERELMAN y TYTECA. Tratado de la argumentación: la nueva retórica. Gredos : España, 1989. 855, pp
- PLATÓN. Obras Completas. Madrid : Aguilar, 1969. 1516, pp.
- PLATÓN. La República. Madrid : Gredos : Madrid, 1986. 502, pp.
- PLATÓN. Diálogos. Tomo I. Gredos : Madrid. 1981. 592, pp.
- PLATÓN. Diálogos. Tomo II. Gredos : Madrid. 1983. 461, pp.
- PLATÓN. Diálogos. Tomo III. España : Gredos, 1986. 413, pp.
- PLATÓN. El Critón. Trad. Mario Frías Infante. La Paz : Greco, 2009. 141, pp.
- PLATO. Platonis Opera, ed. John Burnet. Oxford University Press.
- PONCE, Aníbal. Educación y luchas de clases. La Paz : América, 1999. 202, pp.
- POPPER, Karl. La sociedad abierta y sus enemigos. Paidós : Barcelona, 2002. 693, pp.
- QUIJANO, Aníbal. Colonialidad del poder, eurocentrismo y América latina. En: PAJUELO, Ramón y SANDOVAL, Pablo. Globalización y diversidad cultural: una mirada desde América Latina. Lima : instituto de estudios peruanos, 2004. 464, pp.
- REALE, Giovanni. Eros demonio mediador: el juego de las máscaras. Barcelona : Herder. 2004. 267, pp.
- REALE, Giovanni y ANTISERI, Darío. Filosofía pagana antigua. Bogotá : San Pablo, 2007. 621, pp.
- ROBIN, León. El pensamiento griego. México : Uteha, 1965.
- ROOS, David. Teoría de las ideas de Platón. Madrid : Cátedra, 2001. 288, pp.
- SCOTT, John. Homero y su influencia. Buenos Aires : Editorial nova, 1946.
- SISON, Alejo. La virtud síntesis de tiempo y eternidad: la ética en la escuela de Atenas. España : Eunsa, 1992. 471, pp.
- STRUVE, V. Historia de la antigua Grecia. Tomo I. Madrid : Sarpe, 1986. p. 84.
- TAYLOR. El pensamiento de Sócrates. Fondo de cultura económica : México, 1961. Pp, 79-85.
- TORRES, Salavador. Historia de la filosofía antigua: grecia y el helenismo. Madrid : UNED, 2003, 307, pp.
- TRISTANCHO, Libardo. Temas de historia inmediata. La violencia epistémica y sus dispositivos eurocéntricos: una mirada desde la teoría de la decolonización. CEPAA : Bolivia, 2008.

- VARGAS, GERMÁN. La experiencia del ser. Bogotá : San Pablo, 2005. 316, pp.
- VEGETTI, Mario. La ética de los antiguos. España : Editorial síntesis, 2005. P, 42.
- VERNANT, Jean Pierre. Érase una vez...el universo, los dioses, los hombres. México : Fondo de cultura económico, 1999. 211, pp.
- VIVES, José. Génesis y evolución de la ética platónica. Madrid : Gredos, 1970, 328, pp.
- WALLERSTEIN, Immanuel. Las incertidumbres del saber. Barcelona : Gedisa, 2005. 180, pp.
- ZUBIRI, Xavier. Cinco lecciones de filosofía. Madrid : Alianza, 1994. 277, pp.
- ZULETA, Estanislao. Lógica y crítica. Medellín : Fundación Estanislao Zuleta, 2005. 249, pp.