

El modelo educativo de Platón

Recibido: 22 de octubre de 2013
Aceptado: 5 de noviembre de 2013
No.(6) Año:(4) Páginas: (2-7)

Miriam Villarreal Andrade

Centro de Investigaciones en Sistemología Interpretativa
Facultad de Ingeniería, Universidad de Los Andes.
Mérida - República Bolivariana de Venezuela

Resumen—El proyecto educativo de Platón surgió ante la necesidad de erigir una nueva fuente de sentido frente a la incapacidad de la narrativa homérica para darle sentido a la vida en la polis clásica¹. Para ese propósito examinaremos, en primer lugar, el orden social ideal de la polis griega que emerge del pensamiento platónico y las dificultades que presenta la realización de dicho orden ideal en las condiciones epocales que vivía Platón. Después examinaremos cómo aborda Platón la defensa de su ideal ante la pervivencia de la narrativa homérica y ante la postura sofista, tal como se expone en el Libro I del diálogo República. Dicha defensa da inicio al desarrollo del proyecto educativo de Platón. Finalmente discutiremos este proyecto en términos del sentido de la educación en Grecia como forma social creada para velar por el cuidado de la cultura.

I. LA ATENAS CLÁSICA VISTA COMO UNA PRÁCTICA DE PRÁCTICAS

En la Atenas clásica florecía un conjunto de formas organizadas de actividades, entre las cuales podemos mencionar la fabricación de barcos, la fabricación artesanal, el atletismo, la poesía, la retórica, la arquitectura, la pintura, la filosofía, el arte militar y el combate. Algunas de estas actividades, como el arte y el atletismo, gozaban de alta estima, razón por la cual se fomentaba de manera sistemática la apreciación de los bienes generados por dichas actividades mediante concursos públicos, competencias, representaciones, festivales, etcétera.

Ahora bien, de lo expuesto a lo largo del diálogo República (Ob. Cit.) pudieramos entender el sentido que tenía para Platón tales formas organizadas de actividad a la luz de las nociones

de “práctica” y “virtud” de acuerdo con la acertada conceptualización realizada por MacIntyre (1985, p.p. 187-191). Veamos:

“[Una práctica es] una forma coherente y compleja de actividad humana cooperativa, socialmente establecida, mediante la cual se realizan bienes internos a esa actividad, en la medida en que se intenta alcanzar esos estándares de excelencia que son apropiados para y que parcialmente definen a esa forma de actividad; con el resultado de que los poderes humanos para alcanzar excelencia y las concepciones de los fines y bienes envueltos son sistemáticamente mejorados” (Traducción de Fuenmayor, 2003, p.p. 346-347).

“Una virtud es una cualidad humana adquirida, cuya posesión y ejercicio tiende a permitirnos el logro de los bienes internos de una cierta práctica; y cuya falta nos impide efectivamente alcanzar dichos bienes” (Ibid., p. 347)

Siguiendo a Fuenmayor, vale la pena aclarar lo siguiente:

Los bienes de una práctica, tangibles o intangibles, son considerados como buenos en términos de los estándares de excelencia constituidos a través de la historia de la práctica. La calidad de los bienes es siempre mejorable.

Para alcanzar la excelencia del bien es necesario que la actividad se realice excelentemente, para lo cual se requiere de una voluntad de excelencia. Por tanto, la actividad de una práctica es la reunión de seres humanos llamados a cultivar la excelencia. La producción de un bien va forjando a los seres humanos en pos de la excelencia.

Las virtudes son las cualidades humanas que van constituyendo a los seres humanos unidos en torno a una práctica. Tales virtudes están constituidas por las destrezas requeridas directamente para producir los bienes excelentes y otras que permiten apreciar la excelencia inmersa en la totalidad de la práctica.

Las virtudes se adquieren a través de un proceso de aprendizaje cuyo telos es alcanzar el grado más alto de la excelencia. En la medida en que se van adquiriendo las virtudes, va fomentándose el desarrollo de las destrezas para producir el bien y la capacidad para apreciarlo. Así, sólo quien posee las virtudes propias de una práctica, puede apreciar el bien con la mayor plenitud. Esta apreciación interna del bien es llamada “cara interna del bien” (Ibidem.).

Para que una práctica sea socialmente establecida, el bien debe poseer una cara externa. Esto implica que los seres

¹ La épica, en particular Homero, y la poesía de Hesíodo contribuyeron con la gestación de la unidad del pueblo griego, el cual se constituyó a partir de una serie de grupos humanos que tenían una lengua común y que estaban diseminados por lo que hoy es Grecia y parte de Asia e Italia (Bowen, 1990, p.83). El dominio de la epopeya como narrativa de sentido del pueblo griego se mantuvo incólume hasta el siglo VII, aproximadamente, cuando comienza a aparecer obras poéticas que exaltan valores distintos a los altos ideales heroicos. El nacimiento de este tipo de poesía (llamada lírica) se dio junto con la consolidación de la polis. Hubo una variedad de temas tratados en esta poesía, como por ejemplo, el amor, la reivindicación de la aristocracia (la cual había sido desplazada por el gobierno de los tiranos), el elogio a los vencedores de los juegos olímpicos, los cantos de duelo (inspirados en la épica), entre otros. Una de las formas de la poesía lírica es la lírica yámbica cuya temática se alimentaba de lo popular para exponerlo en tono burlón y mordaz. Arquíloco, poeta jónico del s. VII y representante de este tipo de poesía, cuestionó el honor y la gloria de un hombre medida en los términos de la poesía homérica. En algunos de sus versos declara su actitud escéptica ante el ideal homérico: *Un saio enemigo se regocija ahora con mi escudo, una armadura intachable que he abandonado sin querer tras una mata. Sin embargo, yo he escapado a la muerte, que es el fin de todo. ¡Que se pierda este escudo! Compraré uno mejor.* (Jaeger, 1957, p. 120). Arquíloco afirma de este modo que el hombre ya no tiene que responder con su vida por sus armas, símbolo inequívoco de su alta condición social; poco importa el juicio sobre su comportamiento.

humanos que no pertenecen a una práctica particular aprecian el bien de alguna otra forma distinta a la cara interna. Por esta razón, la cara externa también requiere de ciertas virtudes, aunque de distinto tenor que las de la cara interna.

Platón imaginó a la polis como una práctica de prácticas (él no lo expresó en estos términos), como la práctica política. Esta especie de suprapráctica reunía los ciudadanos libres en la tarea de gobernar y debatir los asuntos fundamentales de la polis. Su propósito era velar por el orden basado en prácticas; para lo cual debía crear las condiciones generales que permitieran que las prácticas continuaran generando sus bienes del mejor modo posible y que la sociedad apreciara dichos bienes.

En este sentido, el aspecto central de la práctica política era el cultivo de una noción de justicia útil para evaluar socialmente los bienes de las prácticas, pues, según lo mostrado anteriormente, el aprecio de dichos bienes por quienes no son miembros de dichas prácticas es diferente respecto a aquellos que participan en su producción. El cultivo de este tipo de justicia daría lugar a una forma de reconocimiento social que privilegiaría los bienes de las prácticas (llamados “bienes de la excelencia”); otro tipo de bienes, cuya condición de “bien” descansa en la satisfacción de deseos particulares (llamados “bienes de la efectividad”, como el dinero y la fama) no serían protagonistas como patrones para evaluar el desempeño social en el orden de prácticas que anhelaba Platón².

Pero, tal anhelo debía enfrentarse con ciertas condiciones propias de la ruptura epocal caracterizada por el fin de la época heroica y el advenimiento de la época clásica. Platón, mediante el debate conducido por Sócrates en el diálogo República, representa el enfrentamiento contra la pervivencia de formas heroicas, que él considera inconvenientes para la polis, y contra ciertos modos de apreciar los bienes que podían entenderse como rasgos decadentes resultantes del agotamiento de las formas heroicas. Para entender tal enfrentamiento debemos resumir algunos rasgos de la época heroica contenidos en la narrativa homérica.

II. EL ORDEN SOCIAL DE LA NARRATIVA HOMÉRICA

El orden socio-cultural en el que está inscrita la narrativa homérica tiene como escenario el enfrentamiento bélico. La sociedad homérica está constituida por una jerarquía de roles, en la cual el rol del guerrero heroico tiene la elevada misión de preservar un orden en el que los dioses y los hombres actúan en estrecha relación.

Las virtudes de los guerreros heroicos, entre las cuales el coraje ocupa un lugar central, se manifiestan en una trama en la que es el honor lo que está en juego. La amistad adquiere sentido por el llamado del honor, tal como puede verse en La Ilíada: la guerra se inicia por la deshonra sufrida por Menelao debido al rapto de su esposa Helena. Los amigos de

Menelao, los excelentes guerreros aqueos, acuden en primera fila a vengar la afrenta hecha a uno de los suyos.

Combatir heroicamente bajo este compromiso de la amistad es esforzarse al máximo para destruir al enemigo, bien sea como resultado de las destrezas físicas en el combate o como resultado de otras habilidades como la de saber engañar (Odiseo se destaca por sus habilidades en este sentido).

La victoria, obtenida como resultado del despliegue de las destrezas, conduce al despojo de las riquezas del caído, bien sea una ciudad entera o bien sea un individuo. El botín así obtenido recompensa a los guerreros de acuerdo con la grandeza de su acción en batalla. La victoria de Aquiles lo hace merecedor, junto con Agamenón, de lo mejor del botín.

La asignación injusta de la recompensa en términos de los méritos de un guerrero es una falta grave porque se niega el honor a quien lo merece. Agamenón violenta el orden al privar a Aquiles de la esclava ganada por su victoria en el combate, lo cual suscita la intervención divina.

III. EL CONFLICTO DEL ORDEN HOMÉRICO EN EL ORDEN DE LA POLIS ATENIENSE

Dado que el escenario del orden homérico es la guerra, el rol preeminente es el del héroe. A diferencia de este orden, en la polis ateniense confluyeron una variedad de roles debido a la presencia de varias prácticas cuyos bienes eran equivalentes, razón por la cual se hace difícil el ordenamiento de las prácticas requerido para consolidar y sostener la polis.

En la época clásica, la solución de este problema presentó dos posibilidades: basar el reconocimiento social de los bienes privilegiando los bienes de la excelencia o privilegiar los bienes de la eficiencia. La aparición de los sofistas le dio impulso a la segunda posibilidad (un poco más adelante aclaremos la razón por la cual surgieron estos personajes), ante la cual reaccionó Platón abriéndole el cauce a la primera.

Hemos mencionado que la postura platónica aspiraba instaurar un orden social que le diera primacía a los bienes de la excelencia, para lo cual era necesario el cultivo de una noción de justicia que tuviera un carácter más “universal” que la justicia del orden heroico en el que la acción justa es “hacer bien al amigo y mal al enemigo”.

Los sofistas, por su parte, aspiraban instaurar un orden social que le diera primacía a los bienes de la efectividad. Bajo esta noción, se privilegiarían los deseos particulares, para lo cual la noción de justicia que se requería debía ser definida por una serie de reglas que aseguraran la realización de las aspiraciones y deseos individuales sin la interferencia de otros.

Sin embargo, este ideal de justicia resulta muy problemático, pues requería llegar a un acuerdo social respecto al conjunto de reglas. La dificultad de lograr este acuerdo bajo el imperativo de la satisfacción de intereses particulares, condujo a los sofistas a defender la tesis que define lo justo como “lo que conviene al poderoso”.

² La designación de “bienes de la excelencia” y “bienes de la efectividad” es propuesta por MacIntyre (1988, p.p. 30-46). Consúltese para una explicación más detallada al respecto.

Veamos a continuación los puntos claves del enfrentamiento platónico contra la noción de justicia homérica y la noción sofista defendida por Trasímaco.

IV. EL LIBRO I DE REPÚBLICA: SÓCRATES CONTRA LAS NOCIONES HOMÉRICA Y SOFISTA DE LA JUSTICIA

El Libro I se centra en el choque de Sócrates contra: (1) la idea heroica de justicia, “hacer bien al amigo y mal al enemigo”; y, (2) la idea sofista en la que “lo justo es lo que conviene al poderoso”. Veamos cómo refuta Sócrates estas dos ideas.

1. Bajo esta noción de justicia se considera correcta cualquier acción cuyo propósito sea la destrucción del enemigo. Acciones como el despojo del cadáver del enemigo para obtener el botín de guerra que será repartido, el engaño y el robo son consideradas como justas³.

Por otra parte, Sócrates llama la atención sobre lo poco útil que puede resultar la justicia homérica para la polis tomando en cuenta que la guerra no ocupa permanentemente un lugar protagónico.

2. Antes de considerar la refutación de Sócrates, es necesario aclarar algunos aspectos sobre los sofistas.

Los sofistas aparecieron en la Atenas democrática ofreciéndose como educadores a cambio de una remuneración. La educación existente hasta ese momento era la que se había impartido tradicionalmente basada en la enseñanza musical y la gimnasia⁴.

Platón resume en el diálogo Protágoras la educación tradicional de este modo:

“[En cuanto el niño ha aprendido las letras] y comienza a entender lo que está escrito ... le ponen en las manos las obras de los grandes poetas, que lee sentado en un banco de la escuela; en estos poemas se contienen muchas exhortaciones, y muchas historias, y alabanzas, y encomios de las figuras célebres de la

3 En el Libro I, Sócrates expresa lo siguiente al respecto: *Según parece, pues, el justo se nos presenta como un ladrón, idea que muy bien has podido aprender de Homero, ya que éste, que trata con cariño a Autólico, abuelo materno de Ulises, dice de él “que supera a los demás hombres por el mal arte del robo y del juramento”. Resulta, por tanto, evidente, según tú, según Homero y según Simónides, que la justicia es un arte de robar, si bien se cumple en beneficio de los amigos y daños de los enemigos... (Rep., 334-335).*

En el Libro V Sócrates critica duramente el despojo de los cadáveres de este modo: *¿No resulta innoble y propio de un ánimo codicioso el saquear un cadáver? ¿No debe considerarse tal hecho como un indicio de un alma pequeña y femenina? ¿Pues a qué estimar como enemigo el cuerpo de un muerto una vez que ha volado de él la enemistad y sólo queda el arma con la que luchaba? ¿No crees que los que hacen esto proceden igual que los perros, que dirigen su cólera hacia las piedras que les lanzan, sin preocuparse absolutamente nada de la mano que las arroja? (Rep., 469-470).*

Vale la pena agregar que en la tragedia *Filoctetes* de Sófocles (representada a finales del siglo V) se cuestiona el engaño con el que Odiseo intenta robar el arco de Filoctetes para que los aqueos puedan ganar la guerra de Troya.

4 *Música*, en el sentido griego, se refiere a las artes patrocinadas por las *Musas*. Entre dichas artes se encuentra la música en el sentido que tiene actualmente.

antigüedad, que el niño ha de aprender de memoria con el fin de que susciten en él el deseo de imitarlos o emularlos y de llegar a ser como ellos. Asimismo, los maestros de la lira se ocupan también de que su joven discípulo sea templado y no cometa desaguisados; y una vez que le han enseñado a manejar la lira, lo introducen en la poesía de los otros grandes poetas, los poetas líricos; y estos poemas los ponen en música, y hacen que el espíritu del niño se familiarice con sus armonías y sus ritmos, a fin de que aprenda así a ser más comedido, y armonioso, y rítmico, y se prepare así para la palabra y para la acción: porque la vida del hombre está constantemente necesitada de armonía y ritmo que” (cita transcrita de Bowen, 1990, p.127).

Este tipo de educación servía para forjar en los alumnos la cosmovisión homérica, razón por la cual ya no resultaba útil para la vida en la polis centrada en la participación pública. Los sofistas fueron bien recibidos porque ofrecían una educación dirigida a la formación de los ciudadanos.

Respecto al tipo de educación que impartían los sofistas, surgieron varias propuestas educativas: algunos basaban sus enseñanzas en el conocimiento de una extensa gama de saberes (como Hipias de Elis); otros procuraban educar en asuntos prácticos para conducir la vida en la ciudad (Protágoras). Entre los sofistas se contaba también a los que centraban su educación exclusivamente en la retórica, como Gorgias.

La retórica era el arte de la palabra movida por un afán de persuasión propicia para la vida política, razón por la cual podía apelar al recurso de la manipulación⁵. Tuvo un gran impulso en la postura sofística, defensora de la preponderancia de los bienes de la eficiencia. Haciendo uso de la retórica se podía convencer a otros para emprender acciones que fueran convenientes para ciertos intereses, sin necesidad de entrar en conflicto acudiendo a la coacción abierta. El peligro de la retórica, a los ojos de Platón, radicaba en que su objetivo —según lo expuesto en el diálogo Gorgias— era únicamente producir creencias acerca del bien sin apelar a un conocimiento riguroso⁶.

Veamos enseguida el punto central de la refutación de Sócrates al ideal sofista defendido por Trasímaco:

5 Al respecto véase MacIntyre (1988, p. 67).

6 Platón establece en este diálogo una analogía en la que considera las prácticas que son buenas para el alma y para el cuerpo, en virtud de que ellas aseguran su buen estado, a saber, la política y la medicina, respectivamente. Hay otras prácticas que se relacionan con el alma y el cuerpo, pero su interés es procurarles placeres disfrazados como buenos para la salud en ambos casos. Este es el caso de la culinaria y la retórica, consideradas de escasa importancia para la vida “porque no tienen ningún fundamento por el que ofrecer las cosas que ellas ofrecen ni saben cuál es la naturaleza de ellas, de modo que no puede decir la causa de cada una” (*Gorgias*, 465a).

Si en una sociedad los bienes de la eficiencia son los dominantes, como lo aspiraba Trasímaco, la búsqueda del poder se entiende como el modo más expedito para satisfacer los deseos individuales sin cortapisas. Aquellos individuos que tengan más posibilidades de embarcarse en esta búsqueda y tener éxito aquellos que pueden desarrollar una “carrera” en la que entran en juego una serie de recursos como la vinculación con personajes influyentes, la riqueza, el ejercicio de cargos públicos, el dominio de la retórica, etcétera pueden llegar a minar la armonía social mediante la pugnacidad que surja entre ellos por alzarse con el poder. El rango de posibilidades para el conflicto interno va desde acciones soterradas hasta el estallido de una guerra civil, todo lo cual amenaza la armonía del orden de la polis.

La conversación finaliza sin que Trasímaco haya sido convencido sobre el error de su postura, razón por la cual Sócrates se reprocha a sí mismo el haber llevando adelante una discusión sobre la justicia sin saber qué es lo justo (Rep., 354-357).

El escepticismo de Trasímaco no obedece, sin embargo, a dificultades del razonamiento socrático, sino a la resistencia de Trasímaco a participar fructíferamente de la argumentación ofrecida por Sócrates.

La actitud soberbia y grosera de Trasímaco frente al juego de la argumentación manifiesta la ausencia de una formación en las virtudes que requiere el debate riguroso, lo cual no es de extrañar tomando en cuenta que era un retórico. Mediante la figura de Trasímaco Platón muestra que el único modo de asegurar el debate racional útil para el ordenamiento continuo de la polis, tarea de la práctica política, es instaurar un sistema educativo en el que se cultive un pensamiento capaz de guiar con pasos firmes la difícil e inagotable travesía en pos de un orden justo. A continuación mostraremos el sistema educativo platónico.

V. EL MODELO EDUCATIVO PLATÓNICO: LA FORMACIÓN DE LOS GUARDIANES

El desarrollo del modelo educativo de Platón se dedica especialmente a la formación de los gobernantes, los llamados “guardianes”, cuyo nombre manifiesta el carácter velador de su misión⁷. La educación de los guardianes estaría constituida por dos etapas: la primera, basada en la música y la gimnasia y, la segunda, en la formación filosófica.

La primera etapa, destinada a la formación del carácter, es considerada por Platón como fundamental para la segunda. Por esta razón, Sócrates manifiesta que la tarea esencial de los guardianes es la preservación de la educación basada en la música y la gimnasia:

“Así, pues, para decirlo en breves palabras: los que cuidan de la ciudad han de esforzarse en

⁷ Para cumplir con su misión los guardianes deben ser también los mejores guerreros.

esto, a saber: que la educación no se corrompa con conocimiento de ellos, por cuyo motivo su vigilancia será completa en bien de que no se produzca innovación alguna ni en la gimnasia ni en la música (424-425)”.

Sin embargo, Platón replantea el sentido de ambas vertientes de la educación tradicional de manera tal que ambas contribuyan exclusivamente con el fortalecimiento de un espíritu bien dispuesto para la formación filosófica:

...“a mi entender, los dioses otorgaron a los hombres esas dos artes, la música y la gimnasia, destinadas a elevar el ánimo fogoso y filosófico y no con objeto de que reciban tal beneficio el alma y el cuerpo ...(411-412)”.

Las virtudes del carácter consideradas por Platón como las virtudes necesarias son el coraje y la templanza, cuyo sentido en este modelo educativo es lograr un equilibrio entre el ethos de la lucha y la moderación:

“Ciertamente, los que practican tan sólo la gimnasia se vuelven más rudos de lo que sería conveniente, en tanto los que cultivan únicamente la música se hacen más blandos de lo necesario” (410-411).

La búsqueda rigurosa que exige el afán de un conocimiento alejado del que se asentaba en la mera opinión, como el que se adjudicaba a los sofistas, se fundamentaba en el agón dialéctico. La búsqueda de la verdad, bajo este proceder, exige del coraje y la moderación para ir desplegando posibilidades que pueden significar avances o retrocesos del pensamiento.

El desarrollo de Platón para exponer el contenido de la educación musical tiene como escenario la revisión crítica de los principios morales contenidos en la poesía de Homero y Hesíodo, los dos poetas principales de tradición poética más apreciada por el pueblo griego.

Como resultado de esta revisión, Platón extrae ciertas reglas válidas para las narraciones que serían consideradas como apropiadas para forjar el carácter en términos del coraje y la templanza. Hay que destacar que Platón no rechaza el uso de narraciones; su intención es rehacerlas para que enseñen lo que es apropiado para el orden que anhela instaurar⁸.

En este sentido, Platón formula dos reglas respecto a la representación de los héroes (386-393):

⁸ Con este propósito, Platón comienza por considerar el tratamiento que debe brindársele a los dioses. Al respecto, propone tres reglas sobre la representación de los dioses que deben ser cumplidas por cualquier narración destinada a la educación de los guardianes: a) los dioses deben mostrarse como causa del bien; b) por ser perfectos, los dioses no pueden transmutarse en otros seres y, menos aún, en seres de condición baja; c) los dioses no pueden engañar, pues la mentira debe ser odiada por todos.

- a. No mencionar al Hades de manera tal que inspire temor a la muerte⁹.
- b. Enseñar a sobrellevar las desgracias: Los grandes hombres de los poemas no pueden sollozar, o gemir, o dar gritos cuando les acontece algo malo. A los dioses tampoco pueden representarlos como desesperados por lo que les ocurre.

La recitación de los poetas más destacados y el aprendizaje de instrumentos musicales eran parte de la educación musical. Al respecto, se establece lo siguiente: en primer lugar, las narraciones orales que no puede hacer un guardián son aquellas en las que es necesario imitar con la voz uno o varios personajes, siendo absolutamente prohibida la imitación de algún personaje que tenga una naturaleza moral indigna (392-398). En segundo lugar, los instrumentos permitidos son la cítara y la lira, rehusando aquellos que tienen muchas cuerdas y muchas armonías. La eurtimia es lo que propicia el decoro; la arritmia propicia su contrario (398-401).

Respecto a la educación gimnástica, la clave es la moderación, especialmente en la alimentación. Al respecto, Homero es un buen ejemplo al prescribir una alimentación basada en carne asada sin condimentos¹⁰ (404-405).

En esta etapa de la educación se forjaban otras virtudes como la disciplina. El desarrollo de un pensamiento filosófico, objetivo de la segunda etapa de la educación de los guardianes, requiere de la disciplina, así como de la buena memoria y el carácter firme. Evaluando estos rasgos del carácter, se seleccionaban entre la casta de los guardianes aquellos que poseían estas cualidades para continuar la educación.

La segunda etapa se concentra en el entrenamiento del pensamiento en el dominio de la abstracción; la geometría, el cálculo y la astronomía son tres de las cuatro disciplinas que deben aplicarse en esta etapa en términos de su potencialidad para el ejercicio meramente especulativo. El entrenamiento en esta disciplinas es una preparación para la dedicación a la dialéctica, reservada para una edad superior a los 30 años (522-534)¹¹.

VI. LA UBICACIÓN HISTÓRICA DE PLATÓN

Las dos etapas del modelo educativo de Platón, a saber, la forma educativa tradicional y la formación filosófica, anuncian el punto de quiebre histórico en el que se encuentra Platón.

Como ya lo mencionamos, el cuidadoso examen que Platón prodiga a los dos grandes poetas de su cultura (especialmente a

Homero) no está dirigido exclusivamente por el rechazo a estas obras, consideradas como expresión de los principios morales de una narrativa que Platón cuestiona claramente.

Esta actitud puede entenderse a la luz del sentido que tenía la educación en Grecia. La educación era una creación social para cuidar la cultura; gracias a ella se podía forjar un tipo de hombre que alimentaría continuamente la generación de, y aprecio por, los bienes de la cultura griega. Dicho en otras palabras, la educación era la formación en el hombre de una voluntad que permitía cuidar la cultura creando su obra más fundamental para atestiguarla y cuidarla: el ser humano.

Uno de los pilares de este tipo de educación lo constituían las obras de las prácticas artísticas altamente apreciadas. El papel que jugaban tales obras en la educación permitía, no sólo cultivar su aprecio desde una edad temprana, sino que también mantenía vivo el afán creador que daba lugar a dichas obras.

En los griegos, este afán creador no puede entenderse simplemente como una voluntad individual, sino como una atmósfera fértil para que los seres humanos dedicados a las prácticas artísticas pudieran traer a presencia las obras excelsas que se verterían en la cultura griega. Traer a presencia es participar de un proceso en el que algo deviene hasta llegar a estar presente; lo que se hace presente es una dádiva que, misteriosamente, se coloca en las manos de aquel que colabora en dicho proceso. La obra resultante al manifestar, por doquier, su condición de dádiva, convoca a los seres humanos para apreciarla y cuidarla. Esta condición no sólo está presente en las obras artísticas, sino también en todos los bienes producidos, razón por la cual las prácticas podrían ser consideradas como las formas de actividad por excelencia de la vida humana, tal como lo hace Platón.

Si en una cultura florecen diversas obras excelsas, como es el caso de la cultura griega antigua, entonces dicha cultura se convierte en la fuente de todos estos bienes. Por esta razón, el cuidado social dispensado a las actividades artísticas es el cuidado prodigado a la cultura.

Platón responde al llamado de esta cosmovisión al no rechazar totalmente las obras griegas más destacadas. Pero, también, fue llamado al parto del piso que dio lugar a las distintas cosmovisiones asentadas en la metafísica: su interés por instaurar un pensamiento que se remontase hasta la esencia de las cosas evidencia el afán por desvelar el misterio de donde proviene lo que se presenta. La teoría de las ideas es resultado de un intento por aprehender el Ser en íntima vinculación con el ente y no como la fuente del misterio.

REFERENCIAS

- [1] James. Bowen, *Historia de la educación occidental*. Tomo Primero. Editorial Herder, Barcelona.(1990).
- [2] Onelio. Jorge. Cardoso,. *Caballito blanco*. La joven colección. Ilustraciones de Horacio Elena. Lóquez Ediciones.
- [3] Jean. Château, *Los grandes pedagogos*. Platón, Vive, los Jesuitas, Comenio, Locke, Rollin, Rousseau, Pestalozzi, Humboldt, Kerschensteiner, Decroly, Claparède, Dewey, Alain. Fondo de Cultura Económica. México.(1982).

⁹ No es apropiada una expresión como esta: *Y el alma, abandonando el cuerpo, descendió al Hades, / llorando su suerte y echando de menos su virilidad y su juventud (La Ilíada, xvi. 856)*.

¹⁰ Vinculado con el cuidado del cuerpo, Platón considera que la existencia de muchos médicos en una ciudad manifiesta “la mala y vergonzosa educación” que rige. La asistencia médica se justifica cuando hay alguna herida o se ha producido alguna enfermedad epidémica(405-406).

¹¹ Cabe mencionar que las teoría platónica de las ideas es expuesta como escenario de la formación filosófica. En esta tesis no se discutirá dicha teoría, pues ello exigiría, a nuestro entender, un estudio más extenso de la obra platónica, lo cual trasciende al interés de este trabajo.

- [4] Tomás. Calvo, *De los sofistas a Platón: Política y pensamiento*. Editorial Cincel Kapelus. (1992).
- [5] Ángel. Cappelletti, *Notas de filosofía griega*. Coedición Universidad Simón Bolívar e Instituto de Cooperación Iberoamericana de Venezuela.(1990).
- [6] Ángel. Cappelletti, *Protágoras: Naturaleza y Cultura*. Biblioteca de la Academia Nacional de la Historia. Caracas- Venezuela. (1987).
- [7] Joan. Corominas, *Breve Diccionario Etimológico de la Lengua Castellana*. Editorial Gredos. (1990).
- [8] Marcel. Detienne, *Los maestros de verdad en la Grecia Arcaica*. Taurus Ediciones. España. (1986).
- [9] José. Ferrater Mora, *Diccionario de Filosofía*. Editorial Alianza. (1981).
- [10] Fuenmayor A., Ramses L, *The Ontology and Epistemology of a Systems Approach: A Fundamental Study and an Application to the Phenomenon Development/Underdevelopment*. Tesis de Doctorado. Universidad de Lancaster, Inglaterra.(1985).
- [11] Fuenmayor A., Ramsés L; López-Garay, Hernán. *The Scene for Interpretive Systemology* En *Systems Practice*, Vol. 4, No. 5, p.p. 401-418. Reino Unido. (1991)
- [12] Fuenmayor A., Ramses L. *The Roots of Reductionism: A Counter-Ontoepistemology for a Systems Approach..* En *Systems Practice*, Vol. 4, No. 5, pp. 419-448. Reino Unido. (1991a)
- [13] Fuenmayor A., Ramses L. *The Self-Referential Structure of an Everyday-Living Situation: A Phenomenological Ontology for Interpretive Systemology*. En *Systems Practice*, Vol. 4, No. 5, pp. 449-472. Reino Unido. (1991b).
- [14] Fuenmayor A., Ramses L. *Truth and Openness: An Epistemology for Interpretive Systemology*. En *Systems Practice*, Vol. 4, No. 5, pp. 473-490. Reino Unido. (1991c).
- [15] Fuenmayor A., Ramses L. *The Trap of Evolutionary Organicism*. En *Systems Practice*, Vol. 6, No. 5, pp. 469-499. Reino Unido. (1993).
- [16] Fuenmayor A., Ramses L. “Systems Science: Addressing Global Siques” –The Death Rattle of a Dying Era?”. En *Systemist*, Volumen 16, Número 2, pp. 110-157. Reino Unido.(1994a).
- [17] Fuenmayor A., Ramses L. *Modernidad y Autenticidad: El no ser-siendo de lo moderno*. En *Actual*, No. 28, pp. 85-112. Mérida, Venezuela. (1994b).
- [18] Fuenmayor A., Ramses L. *El olvido del sentido holístico en la época post-moderna*. En *Systemas*, pp. 15-30. Mérida, Venezuela. (1994c).
- [19] Fuenmayor A., Ramsés L. *Educación y la reconstitución de un lenguaje madre*. *Revista LOGOI*, No. 4.(2001).
- [20] Fuenmayor A., Ramsés L. *Interpretando organizaciones... Una teoría sistémico-interpretativa de organizaciones*. Consejo de Publicaciones y Consejo de Estudios de Postgrado. Universidad de Los Andes (Venezuela). (2001).
- [21] Werner. Jaeger, *Paideia: los ideales de la cultura griega*. Fondo de Cultura Económica. México.(1957).
- [22] Benjamín Harward. Jowett, *The Dialogues of Plato. The Seventh Letter*. Enciclopedia Británica. (1990).
- [23] Alasdair. MacIntyre, *Whose Justice? Whose Rationality?*. University of Notre Dame Press. Notre Dame, Indiana. (1988).
- [24] Alasdair. MacIntyre, *After Virtue. A study in moral tehory*. Segunda Edición. Duckworth. (1992).
- [25] Platón. *La República*. AGUILAR. Monte Avila Editores Latinoamericana.
- [26] Platón. *Diálogos*. Vigésimoséptima edición. Editorial Porrúa. México.
- [27] Vernant, J. P. *Mito y sociedad en la Grecia Antigua*. Siglo Veintiuno. Editores. (1982).
- [28] Vernant, J. P. *Mito y pensamiento en la Grecia Antigua*. Segunda Edición. Editorial Ariel, S. A. , Barcelona, España. (1985).