

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTONOMA DE MEXICO
FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS
COLEGIO DE FILOSOFIA



**ANALISIS DE LA FILOSOFIA DE LA EDUCACION
EN LOS DIALOGOS: LA REPUBLICA, EL MENON
Y EL PROTAGORAS A PARTIR DE UNA VISION
MATERIALISTA DE LA HISTORIA**

T E S I S A

**QUE PARA OBTENER EL GRADO DE
LICENCIADO EN FILOSOFIA**

P R E S E N T A

JOSE ANTONIO PERDOMO FIGUEROA

ASESORA: MAESTRA GRACIELA HIERRO

MEXICO D.F.

FEBRERO DE 1980



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

A MI MADRE.



A MI ESPOSA E HIJOS.

A LA MAESTRA GRACIELA HIERRO.

INTRODUCCION

El objetivo de este análisis es emprender una reflexión en torno a la filosofía educativa de Platón contenida en los diálogos: Protágoras, Menón y La República. He seleccionado estos diálogos porque considero que en ellos es donde se encuentra, en forma más explícita, la concepción educativa de Platón, con el objetivo de poner en evidencia la articulación que existe entre el pensamiento educativo de este gran filósofo y las condiciones históricas relacionadas con el desarrollo de las fuerzas productivas de la Grecia clásica.

El Protágoras nos presenta una visión panorámica de dos alternativas educativas: la sofista y la socrática. Pone de relieve este diálogo el contraste entre el método educativo de los sofistas y el de Sócrates. En relación con estos métodos se debate el problema de si la virtud puede enseñarse. Se plantea asimismo el ideal educativo de los sofistas por un lado y el de Sócrates por el otro.

El Menón presenta una temática similar a la de El Protágoras. Se discute en él el problema de la naturaleza de la virtud y de la posibilidad de enseñarla. Sin embargo este diálogo también introduce ^{una} nueva cuestión y es la pregunta por la naturaleza del conocimiento. Este aspecto obviamente tiene múltiples implicaciones educativas, sobre todo en lo que concierne al método de la educación y a las finalidades de la misma, como veremos en el desarrollo de este trabajo.

La República está considerada como el más importante de los diálogos platónicos puesto que en él convergen las tesis filosóficas de Platón. Se ha considerado a La República como una obra de filosofía política y a la vez como un tratado completo sobre la educación. Este hecho es muy importan-

te para los fines de este análisis, pues en él se manifiesta la articulación del pensamiento educativo con las realidades históricas que tienen que ver con el quehacer político y económico de la sociedad.

En la República Platón hace una exposición sistemática y minuciosa de su programa educativo, concebido en función de las necesidades de una sociedad, que para su criterio, traerá la felicidad plena a los ciudadanos de su Estado ideal.

Me propongo poner en evidencia en este estudio, que el pensamiento educativo de Platón se planteó como una alternativa de una de las fuerzas sociales, que en la Grecia de su tiempo, luchaban por el control del poder político; Platón es, a mi manera de ver, el ideólogo de la aristocracia ateniense que se proponía, como clase social, detener el avance político de la democracia esclavista ateniense, cuya base social estaba constituida por comerciantes enriquecidos por el auge de las actividades mercantiles. Consecuentemente, el programa político y educativo de Platón encarnaba los intereses de esta clase aristocrática. Desde esta perspectiva se asume desde luego, que el pensamiento educativo de Platón se gestó como un producto de condiciones históricas que se estaban dando en la sociedad en que le tocó vivir.

Para asumir una perspectiva de tal naturaleza es necesario adoptar como instrumento de análisis un método consecuente con la misma, es por ello que, para este análisis, me apoyaré en la filosofía del Materialismo histórico, la cual exige una consideración previa de las condiciones del desarrollo de la vida material de una sociedad, para luego explicarse el carácter de los productos espirituales de esa mis-

ma sociedad. En este caso el producto a analizar es el pensamiento educativo de Platón. Sobre los postulados teóricos del Materialismo histórico ampliaré un poco más en el primer capítulo de este trabajo.

5 En este capítulo trataré de precisar un concepto de lo ~~que es una filosofía de la educación y los problemas que esta disciplina trata de dilucidar~~. Dado que la reflexión se enmarca dentro de la filosofía del Materialismo histórico, considero necesario, asimismo, exponer lo que es una concepción materialista de la filosofía por una parte, y de la educación por la otra. Este capítulo, a mi manera de ver, nos proporciona el marco teórico de la posición filosófica a partir de la cual se realizará el análisis de las ideas educativas de Platón.

~~El capítulo II expone una visión del marco histórico en que se produce la reflexión platónica en torno a la educación; como aspectos históricos relevantes se señalan: la diversificación de las actividades económicas que dieron una nueva fisonomía a la sociedad griega de la época de Platón, y la emergencia de nuevas fuerzas sociales como resultante de aquella diversificación.~~

~~El capítulo III contiene el análisis de dos alternativas educativas: la educación sofística y la educación socrática. Se plantea el problema, aún no resuelto, de la delimitación del pensamiento socrático y el platónico y se citan al respecto opiniones de algunos especialistas que pretenden aportar algunas directrices para la solución de dicho problema. Se hace una exposición de los respectivos ideales educativos expuestos por Sócrates y los sofistas. Asimismo se pone de manifiesto la diferencia en los métodos de enseñanza~~

como consecuencia de la diversidad de finalidades educativas, mismas que divergen en relación al diverso concepto de virtud que tanto Sócrates como los sofistas sustentan.

~~Los fundamentos metafísicos y políticos de las ideas educativas de Platón son la materia del capítulo IV. Dentro de estos fundamentos se han considerado: su teoría de las ideas, la teoría del conocimiento, la analogía individuo-Estado, su concepto de la justicia y la educación como instrumento para la realización de dicha justicia en un Estado perfecto. Se analiza el programa educativo de Platón como una tarea eminentemente política al centrarse el mismo en el objetivo de formación de la clase gobernante. Se pone de manifiesto la coherencia entre el curriculum educativo formulado por el filósofo y los ideales que inspiran sus postulados educativos.~~

En el capítulo V el autor de este trabajo pretende formular algunas críticas al planteamiento educativo de Platón, partiendo desde luego de la consideración de las circunstancias históricas en que dicho planteamiento se produjo, esto con el propósito de adoptar un criterio que sea lo más objetivo posible. ~~Los aspectos centrales de la crítica versarán sobre el carácter idealista de la filosofía educativa del gran filósofo griego, el contenido clasista de su proyecto educativo y su actitud frente a las innovaciones que experimentaba la vida social de la Grecia de su época.~~

El capítulo VI contiene algunas conclusiones a que el análisis realizado puede llevarnos. Estas tienen el carácter de inferencias personales que el autor pudo efectuar con base en el estudio realizado, en tal sentido, las mismas quedan sujetas a posteriores cuestionamientos que pudieran surgir

a partir de estudios más exhaustivos y profundos en torno a la filosofía educativa del gran discípulo de Sócrates.

Para concluir con esta introducción, me permito manifestar que este análisis de la filosofía de la educación platónica no tiene más pretensión que la de sentar algunas bases para un estudio más profundo y más amplio en torno a la teoría educativa de este gran filósofo cuyos planteamientos educativos han influido considerablemente en importantes corrientes educativas modernas.

CAPITULO I

LA FILOSOFIA DE LA EDUCACION

Al tratar de precisar lo que es una filosofía de la educación, cualquiera que sea la concepción que se sustente acerca de la naturaleza de esta disciplina, necesariamente se conjugan dos nociones específicas: la de filosofía y la educación. Respondiendo a esta necesidad teórica haré una breve exposición acerca de una concepción materialista de la filosofía por una parte y de la educación por otra. Puesto que existen muchas maneras de concebir la filosofía y la educación, el concepto de filosofía de la educación está muy lejos de ser unívoco.

En este trabajo trataré de analizar el pensamiento educativo de Platón partiendo de una visión materialista histórica de la filosofía de la educación.

1- La concepción materialista de la filosofía.

El concepto de filosofía es uno de los más polémicos y según la opinión de algunos filósofos, el tratar de definir la filosofía es uno de los problemas capitales de la misma. El problema radica en que no existía un acuerdo acerca de los aspectos teóricos que la filosofía debe tratar y que son de su competencia, tampoco lo existía en cuanto a los métodos que la filosofía debe utilizar en la solución de las dificultades teóricas que trata de resolver. Los diferentes criterios sobre el contenido y métodos de la filosofía han dado lugar a diversidad de conceptos de la misma. Cada sistema filosófico adopta el suyo según interprete la naturaleza y funciones de la filosofía.

Para los fines de este trabajo, me propongo examinar lo

que es una concepción materialista de la filosofía y dentro de ella trataré de analizar las tesis educativas de Platón en los diálogos ya especificados.

La forme materialista de concebir la filosofía es una consecuencia de una interpretación materialista del proceso histórico. No se trata, dentro del materialismo, de elaborar un concepto especulativo de la filosofía, se trata de entender la misma a partir de una teoría de la historia con fundamento científico; esta teoría o esta ciencia de la historia es el materialismo histórico, ciencia cuyas bases fueron puestas por Carlos Marx y Federico Engels y que posteriormente se ha enriquecido con los aportes de sus discípulos y seguidores de su doctrina.

El filósofo francés Louis Althusser nos da el siguiente concepto de materialismo histórico: "El materialismo histórico es la ciencia de la historia. Puede ser definido con mayor precisión como la ciencia de los modos de producción, de sus estructuras propias, de sus constituciones, de sus funcionamiento y de las formas de transición que hacen pasar de un modo de producción a otro." (1)

Tesis básica del materialismo histórico es aquella según la cual la producción de los medios materiales de vida y el conjunto de relaciones que se establecen en ese proceso de producción determinan en última instancia los contenidos espirituales de una sociedad, contenidos que forman parte de lo que en la teoría marxista se conocen como formas de la conciencia social, entre las que se encuentra la filosofía. Estas formas de la conciencia social forman parte de lo que en el marxismo se ha llamado la superestructura social, categoría que comprende tres contenidos fundamentales: el Derecho, el Es-

(1) Althusser, Louis. La filosofía como arma de la revolución.

tado y la ideología. En esta superestructura se expresan en gran medida las contradicciones que se producen en la base económica de la sociedad, por lo que su estudio científico presupone el conocimiento objetivo de esta base o estructura económica. Muy a menudo se ha interpretado la articulación base-superestructura sustentada por el marxismo, como una concepción economicista, reduccionista y mecánica del desarrollo social. Estudiosos del pensamiento de Marx como el ya citado Louis Althusser han sostenido la inconsistencia de esta crítica al marxismo atribuyéndola a un análisis superficial e ideológico de los escritos de Marx y Engels.

Al fundar el materialismo histórico, Marx fundó el mismo tiempo una filosofía: el materialismo dialéctico o filosofía marxista. Esta filosofía es el resultado de dos superaciones básicas, por una parte constituye una superación del materialismo metafísico y mecanicista de los siglos anteriores especialmente el del siglo XVIII, al que se le imprimió un carácter dialéctico, y por la otra es una superación de la dialéctica desarrollada por Hegel, pero en un ámbito puramente idealista. Marx y Engels dieron a esta dialéctica un carácter materialista al sostener que el devenir social era no un desarrollo progresivo del espíritu o una supuesta evolución de la conciencia como lo pretendía Hegel y sus seguidores; sino que el devenir social respondía a una necesidad de desarrollo de las fuerzas productivas que operan en la base económica de una sociedad.

Marx logró desarrollar el materialismo histórico en forma más o menos amplia. No logró hacer lo mismo con la filosofía marxista. Marx apenas pudo sentar algunas bases para su desarrollo posterior. Estas bases podemos apreciarlas en escritos

breves tales como las tesis sobre Feuerbach y en otros textos de carácter polémico como la ideología alemana, La miseria de la filosofía y La sagrada familia entre otros. La tarea de desarrollo de la filosofía marxista correspondió en fechas posteriores a Federico Engels y a Lenin, este último fue más allá que Engels al tratar de implementar los principios teóricos de la filosofía marxista en la práctica política. Este desarrollo se impuso como una necesidad de la lucha ideológica como lo revela el carácter polémico de sus obras principales (Engels: anti Düring, Lenin: materialismo y empiriocriticismo).

Como una consecuencia de la interpretación de la historia como el desarrollo de la lucha de clases, el marxismo considera que la filosofía como tal no escapa a esta característica y sostiene que la misma no es más que una instancia de la lucha ideológica o como Althusser la define: "En última instancia lucha de clases en la teoría". (2) Althusser hace énfasis en el agregado "última instancia" porque no quiere que esta concepción de la filosofía caiga en el economicismo al que antes hice alusión. En la concepción de este filósofo francés la filosofía es una forma de hacer política en la teoría. Esta es una tesis filosófica del marxismo, se trata de la tesis que sostiene el carácter partidarista de la filosofía. Esta tesis es consecuente con la vinculación que el marxismo establece entre el pensamiento filosófico y las condiciones históricas concretas de la época y sociedad en que se genera ese pensamiento filosófico. Dentro de esta perspectiva la filosofía marxista se presenta como una filosofía de la liberación de las grandes masas marginadas y alienadas en el proceso de la producción capitalista. Su tarea consiste básicamente

(2) Althusser, Louis. Para una crítica de la práctica teórica, (respuesta a John Lewis) página 15.

te en la liberación del hombre de las ilusiones al mostrarle las raíces sociales de las mismas y en estimularle a una acción concreta para cambiar las condiciones sociales que impiden la plena y definitiva realización del hombre como tal. Este es el sentido en que debe interpretarse la nueva visión de la filosofía que Marx trata de esbozar en la XI tesis sobre Feuerbach: "Los filósofos no han hecho más que interpretar de diversas maneras el mundo, pero de lo que se trata es de transformarlo." (3)

Este trabajo, como antes ya quedó planteado, girará en torno de esta forma de ver la filosofía al analizar el pensamiento educativo de Platón, bajo el presupuesto de que la reflexión filosófica de este gran filósofo de la Grecia clásica representa, dentro de las condiciones específicas de su época, las contradicciones de clase y consecuentemente el intento de justificar y legitimar ideológicamente una situación política en beneficio de cierto sector de la sociedad de su época.

Como se trata de reflexionar acerca de una filosofía de la educación a partir de una visión materialista de la historia, considero necesario analizar aunque sea en una forma general y desde esta óptica, el otro término de la disciplina en cuestión: la educación.

2- El significado de la educación dentro de una concepción materialista de la historia.

El materialismo histórico consecuente con su tesis fundamental, considera que los conceptos son históricos, por lo que el concepto de educación es analizado a la luz de este planteamiento.

El concepto de educación ha variado en las diferentes e-

(3) Marx-Engels. La ideología alemana, página 220-

pocas en relación a las condiciones históricas concretas en que se han formulado los ideales educativos de la sociedad. Esta afirmación se comprueba al revisar la historia de la educación en la que podemos establecer una relación estrecha entre el ideal educativo de la época y las características de las formaciones sociales sobre todo en lo concerniente al desarrollo de sus fuerzas productivas y las relaciones de producción. Los ideales educativos se imponen en razón del dominio político que una determinada fuerza social mantiene dentro de una sociedad. Por esta razón el papel de la educación no puede ser concebido en abstracto, sin una referencia inmediata a la realidad social en la cual la educación opera. Según la concepción marxista una verdadera educación solo puede concebirse "como la formación de un nuevo hombre que debe construir un nuevo sistema social". (4)

La educación así entendida se constituye como un proceso ligado a la liberación del hombre de las cadenas de la ideología que lo oprime. Sin embargo para que la educación asuma este papel se requiere de un conocimiento del carácter y origen de este poder dominante que aliena al hombre y de los medios adecuados para destruir ese poder. Esta es la razón por la cual la educación dentro de una concepción marxista se asume como una tarea eminentemente científica.

La formación de la conciencia del nuevo hombre y la edificación de un nuevo ordenamiento social, la superación de las concepciones autoritarias, de los prejuicios religiosos, aparecen como objetivos centrales en un planteamiento educativo de tipo marxista. La educación en tanto que está ligada a la transformación social asume así connotaciones claramente

(4) B. Suchodolski. Teoría marxista de la educación, pág. 15

políticas. El trabajo educativo se entiende como una actividad social y política; esto discrepa decididamente con las concepciones de un pensamiento educativo autónomo en cuya base subyace la tesis de la autonomía de la conciencia tan defendida por las posiciones idealistas en filosofía. En párrafos anteriores ya se ha señalado cual es la posición del materialismo histórico en torno a esta presunta autonomía de la conciencia. Dentro de ciertas posiciones idealistas, la formación del hombre es un hecho que se realiza en un mundo cerrado de pensamientos, convicciones e influencias educativas personales. El materialismo histórico por el contrario concibe la labor educativa como un proceso histórico, es decir, en relación estrecha con el proceso evolutivo de la humanidad. Si se asume que la educación dentro de una sociedad basada en el dominio de clase, conduce a una alienación ideológica, las raíces de esta alienación hay que buscarlas en un mundo material en cuyas condiciones concretas se produce esa alienación. Conforme a esta tesis la educación se encuentra estrechamente vinculada al proceso histórico de la actividad social y productiva de los hombres. Esta manera de ver la educación contrasta abiertamente con ciertas teorías tradicionales tales como la teoría sociologista que concibe la educación como un mecanismo de adaptación del individuo a su ambiente, nótese que en estas teorías el énfasis es puesto no en la transformación de las circunstancias sino en la adaptación a las mismas. Contrasta asimismo con las teorías naturalistas que fundamentan el trabajo educativo en una naturaleza humana abstracta desvinculada de las condiciones históricas concretas.

La teoría materialista sostiene que el hombre está condicionado por el ambiente, pero que a su vez el hombre con su acción transforma ese ambiente para tornarlo más humano. Si el

interés bien entendido es el principio de toda moral, lo que importa es que el interés individual coincida con el interés general.

Hay una dependencia recíproca entre hombre y ambiente, este condiciona al hombre y el hombre a su vez desarrolla una actividad que tiende a la transformación de ese ambiente, de ahí que el trabajo desempeña un rol fundamental en la concepción materialista de la educación.

En la Ideología alemana Marx y Engels hacen una crítica a fondo de la ideología y de esta crítica pueden extraerse interesantes consecuencias pedagógicas ya que existe un vínculo entre ideología y educación, como trataré de demostrarlo al momento de analizar el contenido ideológico de las concepciones educativas de Platón. Veamos algún aspecto de esa crítica contenida en La ideología alemana " Como en su imaginación las relaciones, los hechos y las actitudes, las cadenas y los límites son sólo productos de la conciencia, los neohegelianos, consecuentes con ellos mismos, proponen a los hombres este postulado moral: cambiar la conciencia actual por una conciencia humana, crítica o egoísta y de esta manera abolir sus límites" (5). Marx y Engels fustigan acremente el proyecto de los neohegelianos alemanes de formar un nuevo hombre mediante la pura transformación de la conciencia humana, por la sólo superación de los dogmas y mitos religiosos. Estos ideólogos, a la luz de la crítica marxista, no alcanzaban a comprender las raíces históricas de la conciencia humana y ello los llevó a formular el proyecto utópico de formar un nuevo hombre en el ámbito puramente espiritual haciendo abstracción de las condiciones concretas en que se fundan los dogmas y creencias reli-

(5) Marx-Engels. La ideología alemana, página 23.

gias. La solución que Marx plantea a la transformación de la conciencia humana se sintetiza en el siguiente párrafo extraído de la ya citada obra: " la eliminación de estas imaginaciones de la conciencia de los hombres, nada más será realizada - lo repetimos - por una transformación de las circunstancias y nunca por las deducciones teóricas." (6)

El análisis que Marx hace en La ideología alemana en relación con el contenido de clase de la ideología, toca en forma directa al problema de la educación, dado que esta, como ya se ha dicho sirve como mecanismo de reproducción de la ideología dominante. Este análisis muestra que la educación es un instrumento de fortalecimiento del poder de clases en una sociedad clasista puesto que propaga y reproduce una ideología adecuada a ese poder. Marx fue explícito al respecto cuando en la Ideología alemana señala lo siguiente: "Las ideas de la clase dominante son en cada época las ideas dominantes, es decir, la clase que ejerce el poder material dominante en la sociedad resulta al mismo tiempo la fuerza espiritual dominante." (7)

A partir de lo dicho resulta evidente que hay dos formas fundamentales de concebir la educación: 1) Educación como proceso de adaptación a las relaciones existentes, adaptación que asegura a los hijos de las clases dominantes las ventajas y privilegios propios de su clase y "adapta" a los hijos de la clase oprimida a las condiciones de explotación de su existencia. 2) Educación como arma en la lucha contra la opresión, como instrumento moral e intelectual de la joven generación

(6) Marx-Engels. La ideología alemana, página 65.

(7) Idem, página 78

de la clase oprimida y también de otra clase que se coloque al lado de ésta. En el primer caso la educación es una manifestación y arma de la ideología o de la crítica ideológica de una ideología determinada, por otra. En el segundo caso es una expresión, un elemento y un arma de la revolución al servicio del derrocamiento de un orden de cosas que niega las auténticas condiciones humanas de la existencia.

De las concepciones marxista pueden inferirse dos tesis básicas en materia educativa:

- 1) La vinculación de la educación con la actividad práctica de los hombres (práctica política y práctica científica)
- 2) La relación del quehacer educativo con la base material en que se sustenta una sociedad.

Según esta última tesis la educación no puede entenderse como reforma de una conciencia autónoma, esta asume un compromiso en la transformación de las circunstancias para hacerlas más humanas, esto por lo que ya antes se dijo, dentro del marxismo la educación es un proceso liberador y una forma de liberar al hombre es eliminar aquellas condiciones que le niegan una existencia digna. De este modo no es posible establecer ideales educativos arbitrarios, sino que estos deben responder y ser expresión de necesidades históricas concretas.

La vinculación de la educación al andamiaje de la estructura social la plantean Marx y Engels en términos claros en un escrito breve y fundamentalmente político como lo es el Manifiesto del partido comunista, veamos lo que al respecto dicen: "¿No esté también vuestra educación determinada por la sociedad? ¿Mediante las relaciones sociales en el marco de las cuales educáis, mediante la intromisión directa e indirecta de la sociedad, facilitando escuelas, etc.? Los comunistas no han descubierto la acción de la sociedad en la educación,

solo cambian su carácter, le arrancan de la influencia de la clase dominante." (8)

Otro aspecto definitorio de la concepción materialista de la filosofía de la educación es que los objetivos e ideales educativos no se visualizan como algo acabado e invariable, sino como algo que se desarrolla y transforma, dicho en otros términos, la concepción materialista de la educación presenta un carácter dialéctico, es histórica en el sentido de que evoluciona en consonancia con las transformaciones que se dan en el desarrollo de las fuerzas productivas. En síntesis la concepción materialista sustenta el principio de vincular la enseñanza con el trabajo, la teoría con la práctica, la enseñanza con la producción.

3- El concepto de filosofía de la educación.

En una primera aproximación la filosofía de la educación se concibe como un esfuerzo por integrar las soluciones parciales que se han dado al complejo problema educativo. En las últimas décadas se ha hecho sentir la necesidad de comprender el problema de la educación a partir de una teoría general que de un sentido de unidad a las diversas respuestas que las ciencias particulares han elaborado en torno a la educación. Desde este punto de vista podría pensarse que la filosofía de la educación carece de un problema propio y específico: sin embargo es razonable pensar que, dentro de esta visión de la filosofía de la educación, su propio problema está definido en términos de búsqueda de ese sentido de unidad y coherencia de las respuestas y soluciones parciales que las diversas disciplinas científicas concernientes a la educación han proporcionado.

Aún reconociendo que la búsqueda de esta unidad es un

(8) Marx-Engels. Obras escogidas, tomo 2, página 35

objetivo legítimo de la filosofía de la educación, está muy lejos de llegarse a un consenso en torno al método más idóneo que permita alcanzar esta unidad, tampoco existe acuerdo al valorizar el carácter mismo de esta unidad. De ahí que existan muchas maneras de concebir la filosofía de la educación.

Pero una filosofía de la educación no solo cumple una función integrativa. Toda filosofía de la educación lleva implícita una función normativa, puesto que por sí misma es un proyecto teórico de lo que debe ser un hombre educado, define por sí misma un tipo de hombre que la educación debe formar. El profesor George Kneller define esta función de la filosofía educativa en los siguientes términos: "una filosofía de la educación es normativa cuando especifica los fines que la educación debe perseguir y los medios generales que ha de emplear para alcanzarlos". (9)

Como puede verse, se trata en esta función, de responder a las preguntas cruciales a que debe enfrentarse una filosofía de la educación y que a juicio del profesor William Frankena son las siguientes:

a) ¿Qué disposiciones hay que cultivar? ¿Cuáles de ellas habremos de considerar como excelencias?

¿Porqué decimos que estas disposiciones son excelencias y que deben cultivarse? ¿Cuáles serán las metas o principios pedagógicos que imponen ese cultivo?

c) ¿De que manera o según que métodos habrán de cultivarse? (10)

Si hacemos un análisis histórico retrospectivo acerca de los ideales educativos y las reflexiones entorno a los mismos, veremos que el planteamiento de esta problemática ha sido

(9) Kneller, George. Introd. a la filosofía de la educ. Pág. 37

(10) Frankena W.F. Tres filosofías de la educación en la historia, página 14

la constante de todas estas reflexiones. Ello se ve particularmente claro en las reflexiones pedagógicas de los tres grandes filósofos de la Grecia clásica: Sócrates, Platón y Aristóteles.

Estas funciones hasta aquí analizadas, sin embargo no agotan las preocupaciones de una filosofía de la educación, hay otro aspecto que en los últimos años ha adquirido gran importancia, se trata de la función crítica de la filosofía de la educación. Hay desacuerdo en cuanto al contenido de la filosofía de la educación en términos de su aspecto normativo e integrativo, pero no hay discrepancia en cuanto a que ella debe alemtar la reflexión, la crítica y el análisis frente a lo que se consideran los fundamentos mismos de la empresa educativa. Estos fundamentos ya no es posible explicarlos refugándose en la tradición, la autoridad, los sentimientos o cualquier otro sustituto de la crítica a un nivel filosófico. Una causa generadora de esta actitud es sin lugar a dudas el carácter confuso de la época que vivimos, en ella campea la duda y la perplejidad frente a los fines, los medios y los fundamentos filosóficos del quehacer educativo. Aunque este hecho no es nuevo en la historia de la educación, la época que vivimos se singulariza por la quiebra de los ideales políticos y la crisis de los sistemas. Las nuevas generaciones están empeñadas en un ajuste de cuentas con las prácticas educativas tradicionales.

Para finalizar este capítulo considero oportuno agregar algo acerca de la postura materialista histórica en lo que respecta a esta problemática, postura que, como desde el principio señalé, será la que adoptaré en el presente trabajo. El materialismo histórico hace énfasis en la historicidad de las

normas que la filosofía de la educación prescribe. Esta por lo tanto es una reflexión que no se da en abstracto sino que por el contrario se nutre en las fuentes mismas de la sociedad, de sus exigencias vitales, de las fuerzas sociales que se contraponen en el interior de la misma, de su sentido de la vida, del hombre, etc. Se nutre asimismo de la experiencia histórica condensada en los diferentes campos de la cultura: moral, arte, religión, ciencia, etc.

Para el materialismo histórico todos los medios y fines de que se ocupa la filosofía de la educación tienen una explicación histórica y son expresión del desarrollo de las fuerzas productivas y de las fuerzas sociales que se contraponen en una sociedad.

Tales planteamientos a mi manera de ver, se realizaron en la época en que Platón elabora sus planteamientos educativos y políticos. Es lo que trataré de evidenciar cuando en el desarrollo de este trabajo analice específicamente los postulados educativos de Platón.

CAPITULO II
CONDICIONES HISTORICAS QUE ENMARCAN LA REFLEXION PLATONICA
EN TORNO A LA EDUCACION

1- Diversificación de las actividades económicas.

Como ya antes lo expresé, el análisis sobre la filosofía de la educación en Platón será realizado dentro de la perspectiva del materialismo histórico, por lo que es necesario antes que nada, precisar el marco histórico en el cual se produce la obra filosófica de Platón. La sociedad griega de la época de Platón estaba caracterizada por la vigencia de las relaciones esclavistas de producción surgidas a raíz de la disgregación del régimen de la comunidad primitiva.

Ocioso es señalar el hecho de que la esencia de este régimen esclavista es la absoluta desigualdad en todos los órdenes de la vida entre esclavistas y esclavos. Pero aparte de este hecho obvio en un sistema estructurado en el antagonismo de clases, conviene señalar ciertas peculiaridades que contribuyeron a configurar esta desigualdad inherente a un régimen de tal naturaleza.

En los albores del régimen esclavista en Grecia la actividad fundamental en que se sustentaba la vida económica de dicho régimen era la agricultura; esto es explicable si tomamos en consideración que estamos en una etapa de transición que deja atrás un modo comunista primitivo de producción en el que la agricultura constituye el basamento que sustenta la actividad económica de la sociedad. A estas alturas en la sociedad griega ya se había producido la separación del trabajo intelectual del trabajo manual; esta separación es considerada por Marx como el punto culminante en la división del trabajo, tal es lo que se desprende de la cita siguiente:

"..la división del trabajo como tal se da sólo a partir del momento en que se opera una división del trabajo material e intelectual." (11)

En la sociedad griega ya estructurada sobre la división de clases sociales, el trabajo manual era asignado a las clases inferiores. La actividad agrícola estaba totalmente bajo la responsabilidad de los esclavos y libertos, estos últimos eran individuos que habían adquirido un status superior a los esclavos; pero que al igual que estos, carecían de los derechos propios de los llamados ciudadanos. Edward Mcnall Burns en su obra Civilizaciones de occidente señala este hecho característico de la historia de Grecia, he aquí sus palabras: "El trabajo de los esclavos proporcionaba el mantenimiento a toda la clase ciudadana. Estos esclavos, que realizaban todas las tareas de labranza, pertenecían también al Estado y eran asignados a sus amos junto con la tierra." (12)

Estas razones históricas que he mencionado tienen que ver con el desprecio absoluto por las actividades manuales que se hizo patente en los pensadores de la Grecia clásica y que adquirirá relieves importantes en Platón y Aristóteles tal como puede inferirse de los siguientes textos: "La educación es la misma; los ciudadanos en una y otra, han de vivir apartados de trabajos serviles..." (13) tal es lo que dice Aristóteles cuando habla de la educación de los ciudadanos. Platón no es menos explícito cuando afirma: "Porque la filosofía, pese al estado de abandono a que se ve reducida, conserva todavía sobre las restantes artes un ascendiente, una superioridad que

(11) Marx-Engels. La ideología alemana, página 47.

(12) Mcnall Burns, Edward. Civilizaciones de occidente, pag. 160.

(13) Aristóteles. Política, página 180.

hacen que sea buscada por los naturales que no estaban hechos para ella,viles artesanos cuyo cuerpo ha deformado un trabajo servil ,degradándoles incluso, en ocasiones el alma." (14) Como puede verse,el desprecio por el trabajo manual era manifiesto en estos dos grandes pensadores griegos.

El incremento de las actividades productivas, las guerras, el desarrollo del comercio y la aparición de la moneda trajeron consigo una manifiesta diversificación de la vida económica, el intercambio surgido a raíz de esta diversificación trajo consigo los empréstitos, la práctica de la usura y la hipoteca. Estas nuevas condiciones económicas desde luego dieron origen a nuevas formas sociales. Los pequeños propietarios agrícolas que aún quedaban como remanentes de las comunidades gentilicias, se vieron impotentes ante los grandes propietarios, para poder subsistir como tales se vieron en la obligación de contraer deudas superiores a su capacidad de pago, al no poder saldar sus deudas tuvieron que ceder sus tierras y aún más a esclavizarse a sí mismos pues los empréstitos usurarios hacían que las parcelas de tierra fueran insuficientes para saldar las deudas contraídas. Ernst Curtius en su Historia de Grecia describe este proceso en forma muy clara, suyos son los siguientes puntos de vista: "...los pequeños propietarios iban empobreciéndose a medida que se hacía más cara la vida, toda contribución era para ellos una carga ruinosa, una mala cosecha era suficiente para arruinarlos, viéndose obligados a contraer onerosas deudas con los eupátridas. -en seguida Curtius añade:- Según costumbre antigua, no se limitaba el derecho del acreedor a la propiedad sino que se extendió a la persona del deudor. La deuda era tanto más grave-

(14) Platón. Diálogos (La república) página 541.

se cuanto mayor era la escasez de dinero en el país y más elevada la tasa del interés. En último caso no quedaba a los deudores otro remedio para satisfacer a los acreedores, que el de abandonarles la propiedad de sus tierras." (15)

La consolidación de la nobleza eupátrida la describe Curtius en su ya citada obra en los siguientes términos: "Los eupátridas aprovechaban a su vez todas las ocasiones para en sanchar sus propiedades. El número de pequeños propietarios libres disminuyó extraordinariamente, viniendo a convertirse en criados de los nobles y cayendo en una completa de pendencia". (16)

Engels por su parte se refiere a este mismo proceso en su obra: El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado, he aquí sus palabras: "Pero el acrecentamiento del comercio y de la industria trajo la acumulación y la concentración de las riquezas en unas cuantas manos y, con ello, el empobrecimiento de la masa de los ciudadanos libres, a los cuales no les quedaba otro recurso que el de elegir entre hacer competencia al trabajo de los esclavos con su propio trabajo manual (lo que se consideraba como deshonoroso, bajo y, por añadidura, no producía sino escaso provecho), o convertirse en mendigos". (17)

La concentración de la tierra en pocas manos y la acumulación de riqueza que generó el desarrollo de las técnicas productivas consolidó una nobleza aristocrática que asumió el papel de clase dominante frente a la gran masa de pequeños propietarios empobrecidos y de esclavos por deudas o por

(15) Curtius, Ernst. Historia de Grecia, tomo I, páginas 275-76.

(16) Idem, página 276

(17) Engels, Federico. El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado, página 136.

botín en las guerras victoriosas libradas por los griegos. Este proceso se ^{da} tanto en Esparta como en Atenas aunque muy pronto se van a manifestar ciertas peculiaridades que darán una fisonomía propia a cada uno de estos dos grandes centros de poder político del mundo griego. En Esparta este régimen aristocrático hechará raíces muy hondas y muy pronto se manifestarán las rivalidades como producto de la confrontación de modelos políticos. Mcnall Burns en su ya citada obra atribuye como una de las causas principales de la guerra del Peloponeso a la diferencia de modelos políticos entre Esparta y Atenas, veamos lo que al respecto dice este historiador: "Atenas era democrática, progresista, urbana, imperialista y avanzada intelectual y artísticamente. Esparta era aristocrática, conservadora, agraria, provincial y atrasada culturalmente". (18)

Platón, según opinión de muchos de sus críticos, idealiza en su República el modelo espartano de gobierno. Karl Popper, que es uno de los más radicales de esos críticos, no vacila en afirmar que el modelo político que Platón diseña en la República, no es más que el intento de realizar en toda Grecia el Estado aristocrático, conservador y militarista de Esparta; he aquí el planteamiento popperiano: "Platón logró suministrarnos una reconstrucción sorprendentemente auténtica -si bien, naturalmente, algo idealizada- de una primitiva sociedad griega, tribal y colectivista, semejante a la de Esparta. El análisis de las fuerzas, especialmente económicas, que amenazan la estabilidad de ese tipo de sociedad, le permite descubrir la política general, así como también las instituciones sociales necesarias para conservarla." (19)

(18) Mcnall Burns, Edward. Obra citada, página 174.

(19) Popper, Karl. La sociedad abierta y sus enemigos, pag. 129.

Si comparamos la visión sucinta que del Estado espartano nos da el historiador Mcnall Burns en la antes citada obra con el Estado que Platón nos describe en su República, hay alguna base para pensar que la apreciación de Popper no carece de bases razonables. Mcnall Burns describe así el régimen espartano: "En la vida de los espartanos apenas había un rasgo característico que no fuera consecuencia de sus empresas militares. Al subyugar y despojar a sus enemigos se esclavizaron sin quererlo a sí mismos, pues durante los siguientes siglos de su historia vivieron dominados por el temor mortal a las insurrecciones. Este temor explica su espíritu conservador, su obstinada resistencia a los cambios, por miedo de que cualquier innovación trajera como consecuencia un debilitamiento fatal del sistema... la necesidad de mantener la supremacía de la clase ciudadana sobre una población de siervos enorme requería una disciplina de hierro y la subordinación estricta del individuo. De aquí procedía el colectivismo espartano, que se extendió a todas las ramas de la vida social y económica." (20)

En La república Platón se nos revela como un decidido partidario de la estabilidad, dado que considera que, si su Estado ideal es perfecto, un cambio en el mismo sólo sería para empeorarlo. Por otra parte Platón maneja la idea del cambio como generador de corrupción, excepto cuando éste se da en las cosas malas por naturaleza. El siguiente texto extraído de Las leyes es muy ilustrativo al respecto: "Si se exceptúa lo que es malo por naturaleza, tendremos que en todo lo demás no hay cosa más peligrosa que el cambio... no digo pe-

(20) Mcnall Burns, Edward. Obra citada, página 167.

ligroso en una cosa y no en otra, sino peligroso en todo, menos en lo que es malo en sí." (21)

Desde esta óptica platónica es lógico suponer que el Estado más perfecto se tuvo que dar en el pasado cuando aún no se habían operado los cambios que afectaron la sociedad de su tiempo y a la cual él se encargó de criticar. La subordinación del individuo a la comunidad es un aspecto relevante en la concepción política de Platón, tal es lo que se evidencia en los postulados que él propone en La república. Que el Estado esclavista espartano haya sido el arquetipo de la República platónica, es una opinión que también sustenta un connotado comentarista de la obra de Platón como lo es Werner Jaeger, cuyos son los siguientes conceptos expresados en la Paideia : "...esto no excluye, sin embargo, que Platón, por su parte, al traer el proyecto de su estado educativo, se apoyase o creyera apoyarse, lo mismo en lo general que en sus detalles, en el modelo de Esparta... pero esta interpretación de Esparta como el tipo de Estado en que se había logrado rehuir con éxito el individualismo extremo, sólo podía darse en un filósofo surgido en los tiempos de degeneración de la democracia ateniense y forrado en oposición a ella." (22)

La reflexión subsiguiente sobre el modelo político y educativo de Platón reafirmará esta convicción hasta aquí sostenida en el sentido de que Platón está inspirado en los postulados del Estado al servicio de la nobleza terrateniente.

(21) Platón. Las leyes, libro VII, página 140.

(22) Jaeger, Werner. Paideia, los ideales de la cultura griega, página 633.

2- Emergencia de nuevas fuerzas sociales.

Alrededor del siglo V el comercio marítimo y el auge del intercambio comercial amplió considerablemente las fronteras económicas de Grecia y esto trajo como consecuencia la emergencia de nuevas fuerzas sociales que en adelante cuestionarían para su propio provecho el poder político hasta entonces detentado por la nobleza tradicional. Engels en su ya citada obra y en la parte donde trata la génesis del Estado ateniense pone de manifiesto este hecho cuando al respecto señala: "De una parte, la nobleza antigua en el poder encontró así unos competidores victoriosos en las nuevas clases de ricos industriales y comerciantes; pero, de otra parte, quedó destruida también la última base de los restos de la constitución gentilicia." (23) Los comerciantes, hasta entonces despreciados, se fortalecen y se afirman como una nueva clase social basados en el poder que proporcionan los bienes de fortuna. Curtius describe este nuevo poder del dinero: "El dinero hace al hombre (el subrayado es mío), este era el proverbio que, a pesar de las protestas y de las quejas de los partidarios del pasado, se había convertido, tiempo ha en una verdad indiscutible." (24)

Por otra parte la guerra victoriosa contra Persia y el dominio marítimo de Grecia dio origen a nuevos contactos culturales que pusieron en entredicho muchos de los valores arraigados en la tradición cultural de los griegos. Este nuevo desarrollo había llevado a la disolución de las viejas formas de vida e incluso a una serie de revoluciones y reacciones

(23) Engels, Federico. Obra citada, página 133.

(24) Curtius, Ernst. Obra citada, página 294.

políticas. La tensión generada es consecuencia de la crisis política que socaba los cimientos del viejo poder oligárquico de la nobleza tradicional. Veamos como Curtius nos describe este declinar del poder aristocrático: "No había ningún privilegio inmovilizado que pudiera asegurar a la nobleza su rango en la sociedad, todo el que tuviera energía y voluntad, podía elevarse por medio de su trabajo, porque la gran propiedad, con los derechos que de ella dependían, no iban anexos al nacimiento. Además, la admisión de los pequeños propietarios a las plazas de consejeros y a otros muchos cargos públicos, les dió ocasión para familiarizarse con los negocios. Vulgarizóse de este modo la experiencia política, y aunque la mayoría de la población continuó excluida de toda participación en el ejercicio del poder, se había hecho imposible la vuelta de un régimen aristocrático, cerrado e inmovilizado." (25)

Para estas clases tradicionalmente dominantes, dueñas absolutas del gobierno de las ciudades, la esclavitud, las castas y el gobierno de clase, son instituciones de orden natural, y nadie, en su sano juicio, se le ocurriría cuestionar ese origen natural de los privilegios. Aristóteles se refiere a estas clases cuando en La política afirma lo siguiente: "Y hay algunos que, descollando por su linaje, no aceptan, a causa de esta desigualdad, la igualdad de derechos; y por nobles se tiene a aquellos que tienen en su favor virtud y riqueza hereditaria." (26) Con el advenimiento de los "nuevos ricos" la certeza acerca del origen natural de los privilegios tiende a desaparecer. Los sofistas, como veremos después, serán los abandonados de esta nueva forma de concebir el ordenamiento social.

(25) Curtius, Ernst. Obra citada, página 297.

(26) Aristóteles. Obra citada, página 242.

Esparta, como ya antes quedó señalado, se mostró más reacia a aceptar el derrumbe del orden establecido, en tanto que Atenas fué, por así decirlo, más permeable a los cambios que la dialéctica de la historia imponía. Estas rivalidades internas muy pronto habrían de tomar formas institucionales en lo que los historiadores han dado en llamar el partido democrático con más arraigo en Atenas y el partido aristocrático con más ascendencia en Esparta. Mcnall Burns se refiere a esta rivalidad en los términos siguientes: "Atenienses y espartanos mantenían desde hacía algún tiempo una actitud de hostilidad mutua. Los primeros consideraban a los segundos como bárbaros rústicos. Los espartanos acusaban a los atenienses de que trataban de dominar a todos los estados del norte del Peloponneso y de que incitaban a los ilotas a rebelarse." (27)

Conviene tener presente, para no entrar en una falsa apreciación de este proceso, que esta rivalidad partidarista se da al interior de la clase dominante que agrupa tanto a nobles como a los ricos comerciantes. Es necesario precisar el alcance y los límites de lo que se llamó la democracia ateniense, no olvidemos que se trata de una democracia dentro de los cánones de la sociedad esclavista y que, por lo tanto, de ella estaban excluidos los esclavos y todos aquellos que no tenían la categoría de ciudadanos; en este sentido la democracia ateniense era la democracia de los iguales y sólo podían ser iguales entre sí los llamados ciudadanos. Aristóteles es muy explícito en cuanto al alcance de esta democracia, suyos son los siguientes conceptos: "De acuerdo con esto, debe haber el mismo derecho y la misma dignidad para quienes son natu-

(27) Mcnall Burns, Edward. Obra citada, página 174.

ralmente iguales; y así como es nocivo para los cuerpos recibir el mismo alimento o vestido si no son iguales, así es también en lo tocante a las dignidades, y de manera semejante aplicar lo desigual a los iguales." (28)

Los conductores de esta democracia son los ricos comerciantes que discuten a la nobleza tradicional, representada por la clase terrateniente, el derecho a participar en la conducción de los asuntos del Estado. La gran masa de esclavos y libertos seguían manteniendo su antiguo status de inferioridad, no obstante que la democracia ateniense pretendía dictar medidas que suavizaran su condición de tales. En Esparta en cambio la dominación sobre la masa de la población oprimida, los ilotas, se ejercía mediante una dictadura militar abierta y un régimen militarista de vida de la clase dominante.

El desarrollo del sistema esclavista en lo económico y la acentuación de las contradicciones en el interior de las polis esclavistas inherentes a dicho desarrollo, elevaron la importancia de la reflexión acerca de los problemas del Estado y del derecho y sobre todo, los referentes a su origen y a su esencia. Las razones que explican esta nueva dirección del pensamiento griego son entre otras: la crisis de las ideas tradicionales en lo concerniente al origen natural de los privilegios de clase. A la "fisis" se opone la "nomos", al esencialismo, la convención. Si la organización social es una convención, es necesario entonces indagar acerca de su naturaleza con el propósito de mejorarla; si el Derecho es una institución humana y no divina, es posible cuestionar su validez absoluta. Si los gobernantes no han sido ungidos por un de-

(28) Aristóteles. Obra citada, página 217.

signio natural, cabe la posibilidad de que los grupos sociales tradicionalmente marginados de la vida política, participen en la misma. Por otro lado con el advenimiento del progreso material a través del esfuerzo personal, el individualismo cobra carta de ciudadanía y las aspiraciones por una vida mejor alientan las reflexiones acerca de las posibilidades humanas. Dentro de esta nueva perspectiva el hombre y su actuación en sociedad, pasa a ocupar el lugar central como tema de las indagaciones filosóficas. Se inaugura, mediante este proceso de transformación de los valores tradicionales, la era del individualismo que va a tener su expresión en el famoso principio de Protágoras que proclama al hombre como medida de todas las cosas, aunque se trate en este caso del hombre instruído del estamento de los ciudadanos.

En este juego de contradicciones ideológicas entre las clases dominantes es donde surge el planteamiento político y educativo de Platón, el cual trataré de exponer en sus detalles en los capítulos subsiguientes de este trabajo.

CAPITULO III

DOS ALTERNATIVAS EDUCATIVAS: LA EDUCACION SOFISTICA

Y LA EDUCACION SOCRATICA

1- El problema del pensamiento socrático.

Aún no se ha dicho la última palabra acerca de cuáles fueron en realidad las enseñanzas filosóficas de Sócrates. La situación se ha complicado por el hecho de que Platón lo convierte en interlocutor principal en la mayoría de sus diálogos sin llegar a saberse cuando Platón está exponiendo sus propias ideas o cuando en realidad expone la doctrina de su maestro. Históricamente sobresalen tres fuentes principales pretendiendo dar una versión del Sócrates histórico.

a) Aristófanes. Es una fuente que los historiadores no han tomado muy en serio, ya ^{que} es conocida la animadversión de este autor cómico contra Sócrates a quien incluso llegó a identificar con los sofistas haciéndolo responsable de los males de Atenas. Las nubes de Aristófanes constituyen un ataque encarnizado y una deformación caricaturesca de la figura de Sócrates.

b) Jenofonte. Presenta a Sócrates como un hombre interesado en formar hombres de bien y buenos ciudadanos, pero desinteresado en las cuestiones profundas de la filosofía. Reduce la figura de Sócrates a la de un simple moralista.

c) Aristóteles. No conoció personalmente a Sócrates, lo menciona en algunos de los pasajes de sus obras. Le atribuye el desarrollo de los razonamientos inductivos y la creación de los conceptos. Sócrates, según el testimonio aristotélico, no dejó de interesarse en los asuntos teóricos, pero se niega a darle una paternidad socrática a la teoría de las formas.

Frederick Copleston se adhiere a un criterio bastante difundido y es el de que Platón puso sus propias doctrinas

en labios de Sócrates, excepción hecha de sus diálogos de juventud, donde se cree Platón es fiel al pensamiento de su maestro, veamos lo que al respecto nos dice este historiador de la filosofía: "...lo que no podemos rechazar es el testimonio de Aristóteles y, por lo tanto, nos vemos obligados a concluir que Platón, excepto en sus primeras obras socráticas, como por ejemplo la apología, usó sus propias doctrinas en labios de Sócrates." (29)

Alfred Edward Taylor, en su obra El pensamiento de Sócrates, sostiene la tesis de la autenticidad del Sócrates platónico, de este notable especialista son los siguientes criterios extraídos de su ya mencionada obra: "Ahora bien, mientras que en todos los diálogos de la primera época Sócrates es siempre la figura central y quien dirige la discusión, nos encontramos con que a partir del "sofista" hay un cambio total... En "el sofista", "el político", "el timeo", está presente, pero no interviene en la discusión, y en "las leyes" queda enteramente fuera... Creo que en esto tenemos la prueba positiva de que Platón no usó de la figura de Sócrates como una "máscara" para encubrirse o como un ideal imaginario de lo que debe ser el filósofo." (30)

Taylor sigue argumentando su tesis al considerar que era inconcebible que Platón alterara la verdad, aún si hubiera querido hacerlo, ante la certeza de ser descubierto. A menos que el Fedón sea un engaño deliberado - sigue argumentando Taylor - la doctrina de las ideas que se dice fue adoptada por Sócrates en su juventud y que era familiar a todos sus oyentes, es realmente una doctrina socrática y no un descubrimien-

(29) Copleston F. Historia de la filosofía, tomo I, página 112.

(30) Taylor A.E. El pensamiento de Sócrates, páginas 22-23.

to de Platón. La opinión de Taylor es que Platón sólo llegó a su posición personal característica al final de su madurez.

Si el criterio de estos especialistas es válido, no hay duda que en el Protágoras (que el mismo Cópleston ubica en el período socrático de las obras de Platón) presenta la alternativa socrática de la educación. De manera que al fundamentar esta comparación en el diálogo Protágoras se cuenta al menos con el respaldo de la autoridad académica de estos especialistas de la historia de la filosofía.

2- Ideales educativos.

Existe cierta tendencia entre algunos historiadores de la filosofía a presentar a Sócrates como un acérrimo enemigo de los sofistas. Tal generalización, a mi manera de ver, puede resultar extrema si nos atenemos al respeto y hasta reverencia con que Sócrates trata al sofista Protágoras en el diálogo del mismo nombre. Esto reviste matices muy significativos si tomamos en cuenta que Protágoras es uno de los exponentes máximos del movimiento sofista. Se dirá que Sócrates ridiculiza a Protágoras en el Teeteto, pero esto nos remite al problema antes planteado acerca de la delimitación del pensamiento platónico y el socrático; si tomamos en cuenta que el Teeteto es un diálogo de madurez y según algunos de la vejez de Platón, hay alguna base razonable para pensar que tal ridículo es obra del mismo Platón y no necesariamente de Sócrates. Verdad es que Sócrates fue un decidido crítico de muchas de las posiciones sofistas expuestas por exponentes de este movimiento que no tomaban en serio asuntos tan importantes como son la ciencia, el Derecho, la educación de los ciudadanos, ejemplos de éstos fueron los sofistas Trasímaco y Cali-

cles a quien Sócrates refuta decididamente. Pero en este sentido es necesario marcar el límite que existe entre un crítico conciente de las posiciones filosóficas y un enemigo gratuito de esas mismas posiciones.

Sócrates mantiene con respecto a los sofistas algunos puntos de convergencia, uno de los cuales, y, a mi manera de ver, de mucha trascendencia, es su manifiesta preocupación por los problemas del hombre, en este sentido tanto Sócrates como los sofistas son los auténticos creadores del humanismo griego.

Las especulaciones filosóficas presocráticas no habían logrado dar respuestas satisfactorias a los problemas que preocupaban a los pensadores griegos, problemas tales como el relativo al origen y naturaleza del universo, el cambio y la permanencia, continuaban a la espera de una respuesta más satisfactoria. Esto, unido a las nuevas condiciones históricas prevaletes en el mundo griego, orilló a un replanteamiento del quehacer filosófico en términos de una preocupación por los problemas reales de la existencia humana tales como el bien, la virtud, el derecho, la justicia, etc.

Frente a la insuficiencia de la especulación filosófica anterior, una reacción de escepticismo vino a caracterizar la reflexión filosófica. Un proceso similar habría de darse veinte siglos después al instaurarse el período de la filosofía moderna con Descartes como uno de sus exponentes más visible. La causa de esta similitud en el replanteamiento de la orientación filosófica según mi opinión puede encontrarse en los cambios que se operaron en la estructura social de cada época. Entre los griegos, como ya antes lo señalé, se está produciendo el ascenso de una nueva clase social constituida por comerciantes enriquecidos. En la época moderna se está produ-

ciendo la desintegración del régimen feudal y una nueva clase: la burguesía capitalista se apresta a la conquista del poder político.

En el caso de Grecia, fue en la superación o canalización de ese escepticismo en donde Sócrates y los sofistas siguieron caminos diferentes, pues mientras los sofistas optaron por proclamar el relativismo de todo conocimiento, Sócrates en cambio se afana por buscar un conocimiento universal por la vía de los conceptos y las definiciones. Sócrates no es un relativista ni subjetivista sino que cree en la existencia de leyes estables, de normas universales y verdaderas, válidas por sí mismas y superiores a las opiniones y convenciones de los hombres. Esta convicción de Sócrates está vinculada a las posibilidades de una vida virtuosa basada en el conocimiento del bien. La desconfianza de Sócrates en las especulaciones de los físicos se compensa con una confianza absoluta en el poder de la razón para llegar a alcanzar la verdad en ese ámbito del conocimiento.

En el trasfondo de este planteamiento epistemológico contrapuesto subyacen dos concepciones diferentes de la virtud. La exposición de las mismas es el tema fundamental del Protágoras.

Para Sócrates la virtud se reduce a una sola cosa: el conocimiento. De aquí Sócrates infiere una consecuencia pedagógica: si la virtud es conocimiento, entonces se puede enseñar de una manera sistemática y objetiva. (31)

Para los sofistas cuyo vocero en este caso es Protágoras, la virtud es la habilidad política. El mismo Protágoras

(31) Hierro, Graciela. Ensayo: Las ideas educativas de Platón en el Protágoras. Anuario del colegio de Pedagogía, Fac. de F. y L. UNAM. 1979.

define esta concepción de la virtud cuando en el diálogo dice: "...y esta ciencia no es otra que la prudencia o el tino que hace que uno gobierne bien su casa, y que en las cosas tocante a la república, nos hace muy capaces de decir y hacer todo lo que le es más ventajoso." (32)

Protágoras hace alarde de ser maestro de esta virtud: "...hago francamente profesión de enseñar a los hombres y me declaro sofista." (33) Como puede verse Protágoras y Sócrates coinciden en el carácter enseñable de la virtud; pero no se trata, como antes señalé, de la misma noción de virtud y ahí radica precisamente la discrepancia fundamental en cuanto a finalidades educativas. El arte de la política, según el criterio de Sócrates, no puede ser enseñado, y se apoya para ello en el caso de Pericles y otros que no pudieron comunicar a sus hijos arte tan importante, no obstante que es ilógico pensar que no lo hubieran querido, puesto que en todo lo que se puede aprender de un maestro, estos políticos se cuidaron de instruir a sus hijos.

Protágoras por su parte cree que la virtud política sí puede enseñarse ya que todos los hombres la poseen potencialmente por designio de Zeus, según el mismo lo narra valiéndose del mito de Prometeo. Este mito revela asimismo el carácter convencional de la virtud política, pues en efecto esta virtud surge de la necesidad por parte de los hombres de asegurar una convivencia armónica en aras de asegurar su supervivencia. Dado que esta virtud política existe potencialmente en todos los hombres, aquellos que están dotados de habilidad por tener vocación para ello pueden ser maestros de virtud,

(32) Platón. Diálogos (El Protágoras), página 111.

(33) idem. página 110.

FALTO

tal como se proclama a sí mismo Protágoras. (34) El papel de la educación, según este planteamiento, está en la actualización de esas potencialidades. Hay en este planteamiento protagórico un optimismo pedagógico y una fe en la educación como medio de formación de buenos ciudadanos y, por qué no decirlo, de reforma social. La educación opera sobre una base de actitudes naturales, de ahí que buenos políticos no puedan hacer a sus hijos semejantes a ellos. Con esto Protágoras responde a la objeción de Sócrates referente a que Pericles y otros no pudieran hacer de sus hijos buenos políticos. (35)

La posesión potencial por parte de todos los hombres de la virtud política, el optimismo educativo que de ello se deriva y el carácter convencional de las instituciones políticas como el Derecho y el Estado, legitiman a mi manera de ver, las exigencias de orden político planteadas por las nuevas fuerzas sociales que propugnan por la democratización del Estado ateniense. En el capítulo anterior ya me ocupé de la descripción de este proceso político que se operó en la sociedad ateniense. Los sofistas son "los ideólogos auténticos de la nueva riqueza" tal como Aníbal Ponce lo afirma en su libro: Educación y lucha de clases. (36)

Sócrates cree que la única virtud que puede enseñarse es aquella que se concibe como conocimiento; pero no la virtud en tanto habilidad política. Sócrates hace entrar en contradicción a Protágoras al pretender este por una parte que la virtud es algo diferente de la ciencia y por la otra que

(34) Hierro, Graciela. Ensayo citado.

(35) Idem.

(36) Ponce, Aníbal. Educación y lucha de clases, página 71.

puede ser enseñada. En cuanto a Sócrates salva la contradicción, demostrando que la virtud no es otra cosa que conocimiento y que en este sentido sí puede ser enseñada ha aquí la conclusión a que llega Sócrates: "Porque si la ciencia es diferente de la virtud, como Protágoras trata de probar, es evidente que la virtud no puede ser enseñada, en lugar de que si pasa por ciencia, como quieren que los demás lo reconozcan, no se podrá comprender nunca que no pueda ser enseñada." (37) Sócrates pone en evidencia al final del diálogo que la discrepancia con Protágoras no radica en el carácter enseñable de la virtud, sino en la naturaleza de la misma.

De todo lo anterior puede inferirse que Sócrates comparte con los sofistas la preocupación por la educación de los ciudadanos. Pero esa preocupación se orienta en direcciones divergentes; la educación socrática no se reduce a una formación orientada a los éxitos oratorios y políticos, para Sócrates no corresponde a la educación alcanzar ese tipo de éxitos. Sócrates dirige sus esfuerzos hacia una educación para la práctica conciente del bien, de la justicia y de la virtud con el fin de formar buenos ciudadanos y buenos gobernantes independientemente del lugar en donde les toque vivir. Los sofistas al relativizar y reducir a la convención las nociones morales, pretendían con un sentido pragmático, formar buenos ciudadanos de acuerdo a la ciudad a que pertenecieran.

3- Métodos para la educación.

En toda filosofía de la educación además de fines se prescriben métodos que se consideran adecuados para lograr

(37) Platón. Diálogos (El Protágoras), página 142.

esos fines. (38) Ahora bien, los métodos que se prescriben están en función de las finalidades que se consideran dignas de ser alcanzadas a través de la educación. Es decir, en toda filosofía de la educación lo determinante son los fines y en función de ellos se prescriben los demás aspectos del proceso educativo: métodos, programas, administración, etc.

En el caso de Sócrates y los sofistas las diferencias de métodos son una consecuencia de las distintas finalidades que animan sus respectivos proyectos educativos. A Sócrates le interesa sobre todo la verdad porque de su conocimiento, según su planteamiento intelectualista, surgirá la práctica del bien. En contraste con los largos y ampulosos discursos de los sofistas Sócrates adopta para su método la sencillez del diálogo que en la enseñanza tiene la ventaja de facilitar la comunicación entre maestro y discípulo. Por otra parte el diálogo permite un ascenso progresivo hacia la clarificación de los conceptos y definiciones, labor esta que se realiza mediante el esfuerzo mancomunado de maestro y alumno.

A los sofistas les interesa el éxito inmediato del discípulo al cual quieren preparar para triunfar en las asambleas y en las luchas políticas. El siguiente pasaje extraído del diálogo Protágoras no deja lugar a dudas de cual era el objetivo básico de la enseñanza sofista, Protágoras dirigiéndose al joven Hipócrates le dice: "Las ventajas que sacarás de tus relaciones conmigo, serán que desde el primer día te sentirás más hábil por la tarde que lo que estabas por la mañana, el día siguiente lo mismo y todos los días advertirás visiblemente que vas en continuo progreso..." (39)

(38) Frankena, William K. Obra citada, página 13.

(39) Platón. Diálogos (El Protágoras), página 111.

Dado que para los sofistas el objetivo no era alcanzar la verdad (pues esta es siempre relativa), sino persuadir al auditorio, el método más adecuado era el de la exposición a través de largos y ampulosos discursos que, como lo señalaba Sócrates, embrollaban más las cuestiones tratadas en lugar de clarificarlas. Sócrates manifiesta su desacuerdo con este método en el diálogo que sostiene con Protágoras, la ironía socrática se pone de manifiesto cuando Sócrates trata de llevar a su rival a que discuta a base ^{de} su propio método (el socrático). Sócrates se confiesa un hombre "tardo de memoria" y "suplica" a Protágoras que abrevie sus respuestas a fin de que pueda seguirlo en su conversación, la respuesta de Protágoras no se hace esperar manifestando las bondades de su método "...me he tratado con muchos en todo lo largo de mi vida, y si hubiese hecho lo que exiges hoy de mí, y hubiera consentido en dejar cortar mis discursos por mis antagonistas, jamás hubiera obtenido sobre ellos tanta superioridad, ni el nombre de Protágoras se hubiera hecho célebre entre los helenos." (40)

En la cita anterior, como puede apreciarse, se ve la vinculación del método sofista con la finalidad educativa que Protágoras se propone alcanzar en sus discípulos. El método socrático a diferencia del sofista toma la forma de una conversación dirigida, en la que, de pregunta en pregunta, va llevando a su interlocutor hasta hacerle llegar a la conclusión deseada. Es lo que se ha llamado el método dialéctico fundado en el principio de no contradicción. Por este método Sócrates trata de llegar a los conceptos generales de lo que le interesa tratar, por ejemplo, de la justicia, de la virtud, de la valentía, etc. Para ello parte de la consideración de

(40) Platón. Diálogos (El Protágoras), página 125.

FALTA

los hechos que le ofrece la experiencia, de ejemplos tomados de la vida diaria, de la vida de los magistrados, de los soldados, etc. El resultado es la formulación de un concepto general que puede ser expresado en una definición aplicable a todos los casos concretos. De modo que, como lo señaló Aristóteles, la inducción es uno de los componentes del método socrático. El procedimiento socrático para llegar al concepto universal se ha denominado *Mayéutica*, en la cual, sirviéndose de preguntas hábilmente graduadas, va llevando poco a poco a su interlocutor hasta hacerle llegar al conocimiento de la verdad que trata de hacerle comprender, como si el concepto común brotara de su misma conciencia. El ejemplo del esclavo de Menón que sabe Geometría y que lo presenta en el diálogo del mismo nombre, es un claro ejemplo de *Mayéutica*. La *Mayéutica* está asimismo constituida de un ingrediente de ironía. El fin de esta ironía era preparar el entendimiento, liberándolo de errores y prejuicios para llegar al convencimiento de la propia ignorancia. El reconocer esta ignorancia era para Sócrates el principio de la sabiduría. Tratándose de disputas con sus adversarios la ironía socrática servía para llevar a estos a una aporía en donde entraban en contradicción con sus postulados iniciales.

En síntesis se puede afirmar que el método socrático, aún apuntando a objetivos tan concretos como el conocimiento del bien con miras a practicarlo, estaba subordinado a un objetivo de alta moralidad: la honestidad intelectual.

El método de los sofistas, según se desprende del discurso de Protágoras, estaba subordinado a un objetivo pragmático: alcanzar el éxito en la oratoria y por consiguiente en las empresas políticas. Esto es explicable si tomamos en

cuenta que en la sociedad griega se vive una época en donde el principio de utilidad y del éxito en las empresas han tomado carta de ciudadanía, esto por lo que ya quedó dicho: nuevas fuerzas sociales irrumpen en el panorama político y económico de la Grecia clásica.

4- Esencialismo y convencionalismo.

Un aspecto definitorio del movimiento sofista es el de la oposición entre ley (nomos) y naturaleza (fisis). No existen para ellos leyes inmutables. Las leyes que rigen el Estado no tienen su fundamento en la naturaleza ni han sido establecidas por los dioses, sino que son simples convenciones de los hombres para vivir en sociedad. En el mito de Prometeo Protágoras explica el origen de la virtud política, señala que Zeus dio a los hombres una disposición natural igualitaria para el ejercicio de la virtud política, los hombres en virtud de esta disposición, se asociaron y formularon normas para asegurar una convivencia armónica y para la defensa mutua contra otros enemigos más peligrosos. En este sentido es razonable afirmar que fueron los sofistas auténticos precursores de la moderna doctrina del contrato social. Este convencionalismo de los sofistas es, desde luego, el punto de apoyo para una crítica del orden tradicional de la cual ellos eran insignes representantes. Si las circunstancias históricas cambian, las leyes, que son expresión de esas circunstancias, consecuentemente deben cambiar, desde esta óptica pues, no existen leyes absolutas ni inmutables. Las leyes son obra de los hombres, nos dirá Protágoras, he aquí su declaración: "...en la misma forma la Patria da a los hombres las leyes que han sido inventadas y establecidas por los antiguos legisladores.

Ella obliga a gobernar y dejarse gobernar según sus reglas, y si alguno se separa se le castiga, y a esto llamáis comúnmente vosotros, valiéndoos de una palabra muy propia, enderezar, que es la función misma de la ley." (41)

Algunos sofistas llevaron hasta sus últimas consecuencias esta interpretación de las leyes, para proclamar la arbitrariedad de las leyes convencionales y afirmar como únicamente válidas las leyes naturales. Trasímaco, al que Platón hace aparecer en la República, se apoya en esta tesis para afirmar que lo únicamente válido es el derecho del más fuerte.

Sócrates, sin ser un defensor de un esencialismo a ultranza, está en desacuerdo con las tesis extremas del convencionalismo, convencido como está de la existencia de principios universales a los que la razón humana mediante un método adecuado, puede tener acceso. Ciertamente Sócrates, a pesar de sus vínculos con ciertos enemigos de la democracia, no sería partidario de un esencialismo que defendiera la desigualdad natural entre los hombres, como es el caso de Platón; Sócrates, si bien criticó consecuentemente la democracia ateniense, tampoco era un reaccionario que subordinara los principios morales a consideraciones de orden político. Sócrates en efecto cree en la igualdad entre los hombres desde el punto de vista de la razón, el ejemplo del esclavo de Menón es un testimonio de esta convicción socrática. Sin embargo, Sócrates cree firmemente que el respeto y acatamiento de las instituciones jurídicas es la base en que se fundamenta la convivencia armónica de la sociedad. De esta convicción Sócrates dio un testimonio sublime, el máximo testimonio de fidelidad a una causa, al ofrendar su vida en aras de la vigen-

(41) Platón. Diálogos (El Protágoras), página 117.

cia de la ley ateniense, no obstante estar plenamente convencido de la injusticia del juicio que se le instruía. De modo que es dentro de esta perspectiva que debe verse el esencialismo socrático, si así se le puede llamar, en contraposición al convencionalismo de los sofistas. Más que un esencialismo, el centro de la preocupación socrática es la primacía de la razón y de la verdad en la conducta humana. Esto explica por qué Sócrates llegó a considerar tan importantes las definiciones universales. Interesado por la conducta ética, vió en las definiciones un asidero más seguro para los hombres en medio de las arenas movedizas del convencionalismo sofista. Es por esta razón que Sócrates también se pronuncia en contra de inspirar la enseñanza en los discursos de los poetas, pues éstos, como muy bien lo demostró al interpretar el pasaje de Simónides, inserto en el Protágoras, dado el carácter de sus discursos, se prestan a múltiples y ambiguas interpretaciones. Para él las ciencias de que se alimenta el alma, deben ser un producto de la razón correctamente dirigida por un método igualmente correcto.

Para una ética relativista, la justicia, por ejemplo, no es un concepto universal, válido para todos los Estados. ¿Qué es lo que puede salvar este relativismo según la concepción socrática? La respuesta está en una definición universal de la justicia, que exprese su íntima naturaleza y sea válida para todos los hombres, así contaremos con un principio o un criterio a través del cual podemos juzgar no sólo las acciones individuales, sino también los códigos morales de los distintos Estados, en la medida en que tales códigos encarnen la definición universal de justicia o, por el contrario, se aparten de ella.

CAPITULO IV

FUNDAMENTOS METAFISICOS Y POLITICOS DE LAS IDEAS
EDUCATIVAS DE PLATON

1. La cosmovisión platónica y la educación.

a) El mundo inmutable de las ideas.

En la historia de la filosofía se ha considerado a Platón como uno de los exponentes más representativos de la llamada corriente idealista de la filosofía, entendido este idealismo como una forma de interpretar el mundo o la realidad enfatizando y dando prioridad a lo que en el mundo hay de espiritual, de estable, imperecedero, universal. Si se adopta este criterio para caracterizar al idealismo, no hay duda que la ubicación de Platón en esta línea filosófica está plenamente justificada si nos atenemos a los postulados fundamentales de su filosofía.

Cuando en la época de Platón se plantea el problema relativo a lo que es real y a lo que no lo es, este filósofo se encuentra bajo la influencia de dos soluciones tentativas: la de Heráclito y la de Parménides. Heráclito sostenía que en el mundo espacial y temporal, todo estaba caracterizado por el cambio continuo, de esta tesis ontológica se desprendía otra tesis de carácter epistemológica: el mundo no puede ser conocido puesto que su continuo devenir hace imposible la aprehensión de las realidades cambiantes. Parménides por otro lado sostenía la existencia de una realidad permanente, pero al mismo tiempo afirmaba que esta realidad permanente sólo era accesible a la razón y no a los sentidos. El objeto del conocimiento tiene que ser inmutable y eterno, libre del cambio. Los sentidos sólo nos informan de lo mutable y perecedero.

Estas reflexiones junto con las especulaciones pitagóricas constituyeron la base para la solución que Platón intentó dar al

problema del cambio. Dos problemas estaban en el tapete de la discusión: la existencia de una realidad permanente y la posibilidad de su conocimiento. Platón, que está muy lejos de ser un escéptico, cree en ambas posibilidades. Sostuvo que los objetos del conocimiento, las cosas que pueden ser definidas, existen, pero no pueden ser identificadas con nada del mundo perceptible. Estas realidades existen en un mundo ideal fuera del espacio y el tiempo. A estas realidades metafísicas, que encierran el verdadero ser de las cosas, Platón las llamó ideas. La palabra idea según la etimología griega, significa modelo, patrón. Aristóteles las tomó como sinónimo de forma. Las ideas según Platón, son inmutables y eternas y tienen una existencia plena e independiente.

Conforme a esta tesis platónica, debemos suponer un mundo ideal y trascendente contentivo de los prototipos eternos y perfectos del mundo natural del cual nos informan los sentidos. Tenemos así un mundo escindido: el mundo ideal y el mundo físico, este último con un ser, por así decirlo, disminuido, casi existente. Este mundo sólo tiene realidad en la medida en que participa de este mundo perfecto, inmutable y eterno. Estamos así ante un dualismo ontológico que opone una realidad única, original, invariable y verdadera y una realidad aparente múltiple, variable e ilusoria.

Esta teoría de las ideas con la consiguiente escisión de la realidad en dos mundos, es objeto de tratamiento a partir del libro V de la República. A partir de esta teoría Platón va a ir configurando un Estado ideal más cercano al mundo perfecto y opuesto al Estado histórico de su época al cual va a someter a la crítica más rigurosa. En este tratamiento Platón va asimismo configurando los modelos humanos conforme a la

vinculación con uno u otro mundo. Aquellos cuyas dotes intelectuales les permiten llegar al conocimiento de ese mundo perfecto, son los llamados por justicia a dirigir el Estado. La alegoría de la caverna que expone al inicio del libro VII divide definitivamente a la humanidad en dos tipos fundamentales: los que viven prisioneros del mundo sensible de las apariencias y los que habiendo vislumbrado el mundo real de las ideas optan por una vocación filosófica que progresivamente los situará como los hombres idóneos para administrar los asuntos del Estado.

El párrafo que a continuación reproduzco extraído del libro VII de la República no puede ser más ilustrativo al respecto: "Pues esa es precisamente, mi querido Glaucón, la imagen de la condición humana. El entro subterráneo es el mundo visible; el fuego que lo ilumina, la luz del sol: el cautivo que sube a la región superior y la contempla es el alma que se eleva hasta la esfera inteligible." (42)

"El alma que se eleva hasta la esfera inteligible" no es más que el filósofo que, desarraigado de la contemplación de las cosas terrenales, se consagra a la contemplación de las ideas, donde reina el verdadero ser. Este filósofo, una vez que ha llegado a contemplar este mundo inteligible, ya no podrá estar de acuerdo con un mundo regido por las puras apariencias. Advuértase la crítica implícita que Platón formula a las instituciones políticas vigentes en Atenas: "Es de extrañar que un hombre, al pasar de esta divina contemplación a la de los miserables objetos que nos ocupan, se turbe y parezca ridículo cuando, antes de haberse familiarizado con las tinieblas que le rodean, se ve obligado a disputar ante los tribunales, o en algún otro lugar, acerca de formas y fantasmas de justicia, y a

(42) Platón. Diálogos (La República) página 553.

los modelos para una vida justa, modelos que la educación tratará de realizar en aquellos cuyas aptitudes son óptimas para el gobierno de la ciudad.

La filosofía de Platón no solamente estructura una existencia extramundana o metafísica, sino que la considera prioritaria, fundamental y superior al mundo fenoménico. El pensamiento educativo de Platón supone un mundo a priori, de verdades eternas en función de las cuales debe orientarse la labor educativa del Estado. Una vez edificada esta estructura de la realidad ideal, la educación bajo la dirección del Estado, debe actuar a fin de que el estudiante obtenga un conocimiento sustancial de la misma.

b) La epistemología platónica.

La epistemología platónica es una consecuencia lógica de su metafísica. Dada, pues, la existencia de un mundo modelo, perfecto e intemporal, y dado que cualquier realidad que podamos atribuir a los fenómenos del mundo en que vivimos se debe a su participación en la realidad de las formas trascendentes, se plantea el problema del conocimiento de esas formas eternas a fin de poder identificar por referencia a ellas, las cosas sensibles del mundo aparente.

Ante este problema Platón se vale de otro supuesto metafísico: el de la inmortalidad del alma. Esta en efecto pertenece al mundo eterno y no al transitorio, todo parece indicar que en este punto Platón desarrolló y confirmó la doctrina socrática expuesta en el Fedón. Según esta doctrina el alma ha tenido muchas existencias terrenales, y antes y entre cada dos de ellas, mientras estuvo libre de las ataduras corporales, tuvo algunos vislumbres de la realidad del más allá. Como muy bien

lo reafirma Sócrates en el "Fedón", para ella, la muerte del cuerpo no es un mal, sino, más bien, una renovación de la verdadera vida. El cuerpo es comparado a una prisión y a una tumba, de las cuales se libera el alma para regresar al mundo de las ideas, con las que había deparado antes de la vida terrestre. Esta premisa teórica explica las ideas de Platón sobre la educación, ideas que se basan en una concepción de la naturaleza humana que exige una separación neta entre lo mental y lo físico.

Conforme a la doctrina de la inmortalidad del alma y desde luego de la preexistencia de la misma, Platón explica el conocimiento como un proceso de rememoración. Las cosas que percibimos en torno nuestro no nos dan por primera vez el conocimiento de las nociones de lo universal y lo perfecto. Si poseemos estas nociones es porque ya hemos tenido la visión directa de las auténticas realidades y por ello nos es posible mediante el estímulo de los débiles e imperfectos reflejos de estas realidades (tales son las cosas que percibimos), recordar lo que en otro tiempo hemos conocido, aunque ya lo hayamos olvidado al contaminarse el alma con el vil y material elemento corporal.

La teoría de la reminiscencia o lo que es lo mismo, la teoría del conocimiento de Platón, es el tema central de la reflexión platónica en el diálogo "Menón".

Este diálogo emprende una indagación acerca de la naturaleza de la virtud y la posibilidad de enseñarla, en este sentido guarda claras afinidades con el "Protágoras". Sin embargo, el núcleo de la reflexión lo constituye la naturaleza del aprendizaje y su lógica vinculación con el proceso educativo. El objeto de la educación es transformar la opinión en cono-

cimiento por el proceso de la dialéctica, es decir, el proceso de poner puntos de vista opuestos entre sí con el propósito de ir precisando la opinión hasta encontrar la verdad. Esta verdad según la tesis platónica se encuentra latente en todos los seres humanos y a la educación corresponde actualizar esa verdad, esta tesis la expone en el Menón cuando al respecto dice: "El que ignora, tiene, por lo tanto, en sí mismo opiniones verdaderas relativas a lo mismo que ignora... estas opiniones llegan a despertarse como un sueño, y si se las interroga muchas veces y de diversas maneras sobre los mismos objetos, ¿Crees que al fin no se adquirirá un conocimiento que será lo más exacto posible?... De esta manera sabrá, sin haber aprendido de nadie, por medio de simples interrogaciones y sacando así la ciencia de su propio fondo." (45)

Según Platón, la idea de que es posible encontrar la verdad en nosotros mismos, es una idea que contribuye a hacernos mejores. El escéptico en este caso es un individuo dominado por el pesimismo al no creer en sus propias posibilidades de realización. Hay aquí una abierta alusión al escepticismo de que hacían gala algunos sofistas, especialmente el sofista Gorgias que afirmaba la absoluta imposibilidad de conocer la verdad y aún más de poder comunicarla.

Los hombres, nos dice Platón, no son buenos por naturaleza sino que se hacen tales por la educación, esto a condición de que esta educación este correctamente dirigida. En el diálogo Platón hace ironía de la pretensión de los sofistas que se presentan a sí mismos como maestros de virtud, cobrando emolumentos por esta labor. La controversia en el diálogo no gira tanto en torno al carácter enseñable de la virtud, sino más bien si pueden haber maestros de virtud, en este último aspecto la

(45) Platón. Diálogos (Menón), página 216-17.

conclusión a que llegan los interlocutores es que no existen tales maestros, para demostrar esto Sócrates se apoya en muchos ejemplos extraídos de la historia, cita los casos de hombres muy virtuosos que no pudieron transmitir a sus hijos su propia virtud pese a sus buenos deseos. Esta parece ser una posición genuinamente platónica, dado que Sócrates al considerar a la virtud como ciencia debía aceptar la existencia de maestros de la misma, aunque él quizá movido por su modestia no se considerara como tal; sin embargo la actividad a la que consagró su vida puede decirse fue la de un maestro de la virtud.

Platón sostenía que, en los procesos habituales de determinación del conocimiento, la facultad racional se desarrolla con una dirección adecuada por parte del maestro, tal como lo demostró Sócrates con el esclavo de Menón.

El hombre moralmente bueno se distingue por su racionalidad, porque la razón es la que orienta y determina sus actos. La bondad surge así como un producto del alma racionalmente desarrollada; de ahí que la sabiduría fuera la mayor virtud a la que podía aspirar un hombre. Siendo la bondad universal y no relativa o convencional, la vida buena es fundamentalmente la misma para todos los hombres, en todos los tiempos y bajo todas las circunstancias. La educación desde este punto de vista, debe estar animada por un sólo y universal objetivo: la práctica del bien. El esencialismo platónico resalta en esta concepción como una posición contrapuesta al convencionalismo que los sofistas habían instaurado como norma de sus prácticas educativas.

La epistemología platónica en síntesis se caracteriza por una plena confianza en el poder de la razón para llegar a un conocimiento seguro a través de una correcta dirección educativa.

2.- La educación y el Estado perfecto.

a) La analogía individuo Estado.

Cuando Platón en la "República" emprende la reflexión acerca de la naturaleza de la ~~virtud~~ justicia, esta reflexión lo lleva a la teoría de lo que él llama las "partes del alma". La justicia según la tesis de Platón, tiene que darse en una perfecta armonía entre estas partes, armonía que consistirá en que cada parte realice lo que le corresponde según su naturaleza. La razón según Platón será la que ordene y controle las demás partes del alma. En la Antropología platónica esta tesis se traducirá en la convicción de que el espíritu es más importante que la carne. Sin embargo, Platón aduciendo razones más que todo metodológicas, prefiere primero analizar la naturaleza de la justicia a un nivel, por así decirlo, macroscópico, este nivel macroscópico en donde al igual que en el individuo debe realizarse la justicia, es el Estado: "¿No se encuentra la justicia, así en un hombre como en una sociedad de hombres?... Por tanto la justicia podría hallarse perfectamente en la sociedad con caracteres más grandes y más fáciles de distinguir." (46)

Podría conjeturarse que las razones metodológicas, en este caso son secundarias y que lo que Platón pretende más bien es proporcionar una concepción del Estado que sitúe a éste como una especie de superorganismo. Muchos críticos han visto en esta postura platónica una formulación implícita de la llamada teoría orgánica del Estado en la que se han apoyado muchos de los totalitarismos modernos. En efecto la analogía individuo Estado y la absoluta subordinación del primero al segundo será la tónica fundamental de la reflexión político-educativa que Platón nos ofrece en la "República". Según las razones de

(46) Platón. Diálogos (la República), página 462.

orden metodológico que Platón expone para analizar la naturaleza de la justicia primero a nivel del Estado, la analogía sirve más para analizar al individuo que al Estado, vale decir, la justicia en el Estado sirve para explicar la justicia en el individuo. La razón en este caso sería más que todo didáctica dado que el Estado es más grande que el individuo, y, por lo tanto, más fácil de examinar. Platón no se detiene a justificar esta analogía sino que la da como un hecho, esto a dado pie para pensar que Platón en realidad sustenta una concepción del Estado como un superorganismo, o, como diría Hobbes, un "Leviatán".

Sin embargo, lo que en este aspecto me interesa enfatizar, es el contenido programático del Estado ideal de Platón y consecuentemente las exigencias educativas que de su programa político se derivan. La síntesis de ese programa político, a mi manera de ver, está en su definición de la justicia: "Ahora bien, decíamos y hemos repetido varias veces, si bien recuerdas, que cada ciudadano debe tener un solo empleo, aquel para el cual trae, al nacer, más disposición... Pero hemos oído decir a otros, y nosotros mismos lo hemos dicho, que la justicia consiste en ocuparse únicamente de los propios asuntos, sin intervenir para nada en los ajenos. Avencemos otro paso, amigo mío, me parece que la justicia consiste en que cada cual haga lo que tiene que hacer." (47)

Antes de definir la justicia Platón ha sentado ciertas premisas teóricas que apoyarán su tesis de la organización política del Estado perfecto según mandato de esa justicia que él ya ha definido. Tanto en el individuo como en la sociedad, hay dos partes, superior una, inferior la otra. Cuando la parte superior del alma del individuo gobierna a la parte inferior, el hombre es motivo de elogio, cuando por defecto de la edu-

(47) Platón. Diálogos (I.ª República), página 503.

cación o por mala costumbre la parte inferior gobierna, el individuo es objeto de censura. Lo mismo se dice del Estado en el cual la parte más estimable gobierna a aquella que lo es menos. La parte más estimable, según el criterio de Platón, es una minoría que a ciertas disposiciones óptimas, une una excelente educación. La gran mayoría, nos dice Platón, están dominados por los deseos y las pasiones, por lo que esta mayoría deberá ser controlada por la minoría que es la de los sensatos. Vista esta tesis en su connotación puramente filosófica, nos parece en primera instancia justa; nadie estaría de acuerdo en que gobiernen los insensatos, pero es necesario visualizar este planteamiento en relación a sus motivaciones y consecuencias políticas en una época, que, como antes quedó señalado, se caracterizaba por una lucha abierta entre el partido democrático y el partido aristocrático, de este último, si juzgamos a partir de sus tesis políticas, Platón era ferviente partidario. Platón sostiene que no hay un daño tan grande si el zapatero invade el oficio del carpintero, pero si alguien, a quien la naturaleza ha destinado a ser artesano o mercenario, hinchado por sus riquezas y su crédito, se ingiere en las funciones de guerrero o magistrado, esto traería la ruina de la sociedad. Este recelo platónico es muy justificado y explicable en una época en que las nuevas clases enriquecidas reclaman su derecho a gobernar sin que para ello se tome en cuenta antecedentes de nobleza. Obsérvese que Platón habla de disposiciones naturales, con lo cual a mi manera de ver, pretende dar visos de legitimidad por la vía de la naturaleza, a un gobierno de clase. La educación así no es un proceso indiscriminado u omnipotente, sino que actúa como complemento de algo que la naturaleza confiere como un don especial. La educación es un proceso selectivo; las dispo-

siciones naturales sólo se dan en grupos selectos de la sociedad, dejemos que sea el mismo Platón quien nos diga esto con sus propias palabras: " Démonos, pues, por convencidos, en este respecto. Y ahora quien podrá dudar que los hijos de reyes o de jefes de gobierno puedan nacer dotados de disposiciones naturales para la filosofía? Nadie." (48)

Como puede verse, la analogía entre individuo y Estado sirve a Platón para correlacionar las partes más nobles del Estado con las partes más nobles del individuo. La clase gobernante es al Estado lo que la razón al individuo, en tanto que la clase productora (comerciantes y artesanos) es al Estado lo que los deseos y concupiscencias son al individuo. La realización de la justicia se dará en la medida en que estas partes conserven sus respectivos roles tanto en lo individual como en lo social. Todo cambio o interferencia en estos roles es, por consiguiente injusticia.

Karl Popper ha interpretado este programa platónico como un intento de legitimar una estructura política basada en los privilegios de clase, cuyos son los siguientes conceptos: "Platón identifica la justicia con el principio de gobierno de clase y de los privilegios de clase. En efecto, el principio de que cada clase debe atender a sus propios asuntos significa, lisa y llanamente, que el Estado es justo si gobierna el gobernante, el trabajador trabaja y el esclavo obedece." (49)

(b) La educación como realización de la justicia natural.

En páginas anteriores ya se ha señalado como Platón fundamenta su concepto de justicia en disposiciones de orden natural, se podría decir entonces que la justicia no es más que

(48) Platón. Diálogos. (la República) página 545.

(49) Popper, Karl. La sociedad abierta y sus enemigos, pág. 139.

la realización de la vocación humana, el uso de las disposiciones con que cada individuo nace. Sobre este conjunto de disposiciones naturales debe obrar el proceso educativo como una preocupación fundamental del Estado. Sin embargo Platón no elaboró ningún programa educativo encaminado a realizar las posibilidades de los individuos de lo que él llama la clase productora. Su proyecto educativo está concebido únicamente en función de la formación de la clase de los guerreros o guardianes auxiliares y de los magistrados, los dos estratos que en su Estado forman la clase superior.

El concepto de justicia surge en función de la existencia de multitud de partes heterogéneas, entre las cuales se trata de realizar una armonía, un orden. En el individuo esta armonía consiste en el equilibrio que debe existir entre los diversos elementos que lo constituyen: racional, fogoso y apetitivo, a fin de que cada elemento realice la función que le corresponde dentro del compuesto humano. En la sociedad integrada por individuos, familias y clases sociales con actividades y funciones específicas, la armonía consistirá en que cada individuo y grupo social se ocupe del papel que le corresponde en el todo. Sin embargo este orden y esta armonía que debe existir no se da espontáneamente sino que tiene que darse un proceso que canalice en su dirección adecuada cada disposición humana. Es en la realización de esta armonía tanto en el nivel individual como en el social, donde la educación ocupa un lugar determinante en el programa político de Platón. La educación tal como Platón la concibe en su "República", debe ser un proceso que concientice a cada quien acerca del rol que le corresponde desempeñar, este proceso debe desarrollar en cada individuo la convicción de que el interés particular está definitivamente

subordinado al bienestar del Estado [En Platón la política y la educación van de la mano, esta vinculación se manifiesta en que el Estado educa a los hombres exclusivamente para sí mismo. La exigencia de la consagración de la vida individual a los fines del Estado presupone desde luego, que estos fines se hallan en concordancia con el bienestar bien entendido del todo y de cada una de sus partes. Para los griegos del período clásico se daba como un hecho, la convicción de que el Estado era la única fuente de las normas morales y no era posible concebir que otra ética se pudiera dar fuera de la ética del Estado, es decir fuera de las leyes de la comunidad. La moral privada que al parecer empezaba a aflorar con el pensamiento de los sofistas resultaba a estas alturas altamente subversiva. Dado que la dirección de los más aptos era la premisa fundamental del Estado perfecto, la educación debía orientarse básicamente a que esta exigencia de la justicia se realizara en la práctica. [La educación por medio de la cual se pretendía mejorar y fortalecer el Estado, constituía el medio más adecuado para llevar a la conciencia la condicionalidad mutua entre individuo y comunidad.] Los esfuerzos educativos estaban así orientados al problema de como debían formarse los gobernantes y guías del pueblo, dado que del cumplimiento de este requisito, es decir del gobierno de los mejor dotados, dependía la edificación de un Estado perfecto tal como lo requerían los imperativos de la justicia.

Este principio de justicia, según el cual cada uno debe realizar la tarea que le corresponde, se halla relacionado, según lo da a entender Platón, con la esencia misma de la virtud consistente en la mayor perfección de la obra realizada por cada ser y por cada una de sus partes. Como puede apreciarse

la razón política en este caso se ideologiza disfrazándola con una razón de eficiencia, prueba de ello es que Platón no le da tanta importancia al hecho de que entre las labores artesanales se produzca la interferencia de labores, la ruina del Estado solo sobreviene cuando las clases inferiores irrumpen en los quehaceres reservados a la clase superior en razón de sus naturales disposiciones y su mejor educación.

c) La formación de la clase gobernante.

Hemos visto ya que la idea platónica de la justicia exige fundamentalmente que los gobernantes naturales gobiernen y que los esclavos por naturaleza obedezcan. El problema básico de la política se plantea en términos de quien debe gobernar el Estado. La justicia nos dice que debe gobernar el mejor, el más sabio, el que domina el arte de gobernar; siendo así el problema que afronta el programa político de Platón se presenta bajo la forma de una tarea encaminada a crear los mecanismos para la selección de los futuros conductores. Es este uno de los problemas más importantes de la teoría platónica de la educación. Esta ~~teoría~~ teoría platónica se fundamenta en el supuesto de que el objeto de la educación, vale decir de las instituciones educacionales, debe ser la selección de los futuros conductores y su adiestramiento para la dirección del Estado.

Platón estaba profundamente convencido de que el dirigir el Estado es, o debería ser, una ciencia, el hombre de Estado, para serlo verdaderamente, debe tener una idea clara de lo que es un Estado perfecto, en otras palabras debe ser un individuo con un conocimiento claro de las ideas; de lo contrario se corre el riesgo de que gobierne guiándose únicamente por las apariencias o por el criterio insensato de la multitud, tal co-

mo a su juicio, acontecía con la forma democrática de gobierno. De este modo la preocupación de este filósofo se orienta sobre todo al problema de la educación, pero como ya antes señalé, su concepción educativa gira en torno a la educación de los guerreros y de los magistrados, los cuales con funciones muy específicas, forman la clase superior. La parte del alma que predomina en estos individuos es la razón y sobre ella deben concentrarse todos los cuidados de la educación a fin de que ésta alcance su pleno desarrollo llegando al conocimiento de las verdades últimas que sólo la ciencia Dialéctica puede revelar. Quienes rigen la vida del Estado y determinan los principios de la educación han de tener una idea clara acerca de lo que es realmente verdadero y bueno, en pocas palabras, deben ser filósofos. [El dirigente debe gobernar en virtud de su conocimiento, y este conocimiento debe ser el de la verdad.] El filósofo será el fruto más exquisito de la educación dada por el Estado, el filósofo es el más idóneo para dirigir la ciudad, dado que él, mediante sus dotes naturales y una cuidadosa educación puede frecuentar ^{CONCEBER} el mundo perfecto de las formas y puede tomarlas como modelo para formar el Estado real. La primera y más importante función del gobernante es la de fundar y dar las leyes a la ciudad, esto explica porqué Platón idealiza al filósofo como el gobernante idóneo. Si el Estado ha de tener estabilidad, deberá ser una copia fiel de la divina forma o idea del Estado; pero solo un filósofo plenamente instruido en la más alta de todas las ciencias, es decir, en la Dialéctica, se hallará capacitado para ver y copiar este modelo perfecto. Tal es el criterio que Platón plasma en los siguientes párrafos de la "República": "Puesto que los verdaderos filósofos son aquellos cuyo espíritu puede alcanzar conocimiento de lo que existe siempre por modo inmutable, y los otros, que incesante-

mente yerran en torno a mil objetos siempre cambiantes, son cualquier cosa menos filósofos, es necesario que veamos a quin escogeremos para que gobierne nuestro Estado." (50)

Toda la reflexión acerca de las cualidades y educación que debe darse al gobernante, lleva a Platón a la conclusión de que la realización del Estado perfecto a la que él aspira, no será posible en la tierra a menos que las naturalezas filosóficas dirijan los asuntos del Estado. Platón según sus palabras a riesgo de parecer ridículo lo declara a viva voz y con plena convicción; cuyas son las siguientes frases: "A menos que los filósofos no gobiernen los estados, o que los que hoy se llaman reyes y soberanos, no sean verdadera y seriamente filósofos, de suerte que la autoridad pública y la filosofía se encuentren unidas en el mismo sujeto, y que se excluya en absoluto del gobierno a tantas personas como hoy aspiran a uno de esos dos términos; a menos de eso, digo, mi querido Glaucón, no hay remedio para los males que desolan a los estados, ni aún para los del género humano, y jamás el Estado perfecto cuyo plan hemos trazado, aparecerá sobre la tierra ni verá la luz del día." (51)

Sin embargo la educación que se dará a estos filósofos gobernantes deberá estar sometida a un rígido control estatal tanto en lo que se refiere a su gradual desarrollo y proceso de selección, como en cuanto al contenido de la enseñanza.

La razón para este rígido control es que la educación debe contribuir sobretodo a la estabilidad del Estado y se deben eliminar de su contenido aquellas doctrinas que inciten a los guerreros y gobernantes a rebelarse contra las normas establecidas. Por otra parte Platón considera sumamente impor-

(50) Platón. Diálogos (la República), página 533.

(51) Idem

página 528.

tante para la preservación del Estado la unidad de la clase gobernante. La adecuada educación de esta clase constituye, por lo tanto, la gran función preservadora a cargo del soberano, función que debe perpetuarse tanto tiempo como exista el Estado.

El papel estabilizador que Platón asigna a la educación queda explícitamente declarado en el siguiente texto de la Re-pública: "Así por decirlo todo en dos palabras, los que se hallan al frente de nuestro Estado, habrán de velar especialmente porque la educación se mantenga pura, y, sobre todo, para que nada sea innovado en la Gimnástica ni en la Música, de suerte que si algún poeta dice que "los cantos más nuevos son los que más agradan", no imaginen que el poeta hable de nuevos cantos, sino de una nueva manera de cantar, y no aprueben semejantes innovaciones". (52)

La educación asimismo deberá preservar todas las tradiciones religiosas. Platón ve en el factor religioso del pueblo un elemento altamente estabilizador, de ahí su preocupación porque a los jóvenes no se de una imagen deformada de los dioses como muy a menudo acostumbran darla ciertos poetas, el siguiente texto explicita esa preocupación de Platón: "No consentiremos tampoco tales discursos en boca de los maestros encargados de la educación de los jóvenes, a quienes queremos inspirar el respeto a los dioses, hasta hacerles semejantes a ellos en cuanto lo consiente la debilidad humana." (53)

Los dioses, según el ideal educativo de Platón, deben aparecer como autores únicamente del bien y nunca de los males de la humanidad. El antropomorfismo con que los poetas pintan a los dioses es nocivo para la formación de los jóvenes. Así tal

(52) Platón. Diálogos (la República), página 497.

(53) Idem páginas 472-73.

grado preocupa a Platón la estabilidad del Estado, que incluso llega a autorizar la mentira bajo la forma de mitos para inculcar en las clases superiores la convicción de que su papel de dirigentes está fundado en mandatos de la divinidad, el mito de los metales es un ejemplo de esta mentira conciente con que Platón pretende conformar una mentalidad proclive a la defensa intransigente del statu quo. Platón asimismo recomienda la práctica de la eugenesia en la clase dirigente a fin de que de ese modo se conserve la pureza de la raza, necesaria para mantener la superioridad de la clase dirigente. El Estado es quien contro la también la práctica eugenésica.

Todas estas ideas platónicas en torno a la educación que se debe dar a los gobernantes ponen de manifiesto el papel fundamentalmente político que cumple la educación en su sistema y explica asimismo el papel central que la institución educativa cumple en la República platónica. En esta forma la educación filosófica platónica desempeña una función bien definida: sirve para colocar un sello distintivo a los gobernantes y establecer una barrera entre gobernantes y gobernados. Esta finalidad aún en nuestra época no es ajena a la educación sobre todo en lo que concierne a la educación superior, de donde normalmente surgen los dirigentes del Estado moderno. La educación platónica se instituye en función de asegurar un gobierno de clase que de vigencia a lo que él considera el mejor gobierno es decir, el gobierno aristocrático.

d) El currículum educativo.

El contenido de la enseñanza, como ya antes lo señalé, refleja en gran medida las grandes finalidades educativas, vale decir, políticas, que Platón se propone realizar a través de la institución educativa. El programa educativo de este filósofo

es en este sentido un ejemplo paradigmático de una estricta correlación entre los objetivos educativos y los contenidos curriculares a través de los cuales estos objetivos deben lograrse. Los sistemas educativos de nuestra época, sobre todo en los países subdesarrollados, acusan a menudo un franco divorcio entre los objetivos declarados y los contenidos curriculares de la enseñanza.

La penetrante intuición pedagógica de Platón supo definir en términos claros el tipo de enseñanza que los estudiantes de su Estado necesitaban en función de las altas responsabilidades que les tocaría asumir.

Buscando la armonía como ideal a realizarse en el ser humano, Platón combina en su plan de estudios la gimnasia con la música, sobre todo le preocupa la formación espiritual, pero al mismo tiempo considera que ésta no necesariamente excluye la formación corporal que en última instancia es un componente de esa formación espiritual, tal es lo que se desprende de esta apreciación de Platón: "Crees tú, mi querido Glaucón, como muchos otros se imaginan, que la música y la gimnasia han sido creadas, la una para formar el alma, la otra para formar el cuerpo?... Porque me parece que ambas han sido creadas para formar el alma principalmente". (54)

Para Platón música y gimnasia se complementan en la formación del alma, porque solo la música, hace afeminados, solo la gimnasia, hace duros e intratables a los jóvenes. Gimnasia y música hacen al alma valiente y moderada y esta es la armonía a que se aspira en el ser humano. Esta formación combinada se da en el primer ciclo y no requiere de un programa fijo. Platón es amigo de la espontaneidad del aprendizaje, en los primeros años,

(54) Platón. Diálogos. (la República), página 489.

los niños deben educarse "como si jugaran." Es necesario advertir que la música para Platón incluye otros contenidos y no tiene el sentido específico que hoy día le damos. En la música se incluye la poesía. Pero aquí el filósofo recomienda tener mucho cuidado al seleccionar la poesía que deben aprender los jóvenes. Esto por las razones que ya antes quedaron expuestas. La poesía que debilite el espíritu religioso y moral de los jóvenes debe descartarse de la enseñanza, tra^{je} estas razones, como antes enfatiqué, hay un anhelo de preservar la estabilidad mediante la vigencia de las tradiciones.

A la edad de veinte años se produce la primera selección. Los menos dotados permanecen en la categoría de guardianes auxiliares (guerreros). Los mejor dotados prosiguen su formación intelectual, estudiando las disciplinas propedéuticas útiles para el arte de la guerra. Estas disciplinas propedéuticas son: la Aritmética, el Cálculo, La Geometría, la Astronomía y la Música. Platón destaca sobre todo el valor formativo que tienen las Matemáticas al invitar al entendimiento a la reflexión, cosa que los objetos sensibles no logran pues sobre ellos el juicio de los sentidos es suficiente. Sin embargo la Aritmética y el Cálculo deben estudiarse por su valor formativo inherente, porque elevan el alma hasta la contemplación del ser, y no para utilizarlos en los negocios. Recordemos que estos menesteres no corresponden a las clases superiores.

La Geometría puede aplicarse en la guerra, pero sobre todo lleva al alma a la contemplación del ser. Tiene como objeto de su conocimiento lo que existe siempre y no lo que nace y perece.

La Astronomía permite conocer las estaciones, los meses y los años por lo que es útil tanto al guerrero como al labrador. Platón intuye que le puedan criticar el solo incluir ciencias

aparentemente inútiles y por eso quizá incluye la Astronomía. Hay otra ciencia que se ocupa de los cuerpos fijos de tres dimensiones, pero esta ciencia aún no tiene nombre.

Platón elogia la Astronomía porque obliga a mirar a lo alto quitando la vista de lo terrenal. La Astronomía, más que lo sensible, ve el orden de las relaciones en lo que se refiere al número y a la figura, cosas que sólo se contemplan por el entendimiento. Platón acusa en esta apreciación una fuerte influencia pitagórica.

Todos estos conocimientos no llegan todavía a la categoría de ciencia perfecta, quedan limitados a la doxa (opinión recta). A la cumbre de las ciencias solo llegan los que tras otro proceso más riguroso de selección realizado a los treinta años prosiguen su preparación para funciones más elevadas. Los más aptos dedican otro período de cinco años al estudio de la Dialéctica que es la cumbre de toda la formación espiritual. Las otras ciencias, como ya se indicó, solo tienen un carácter ropedéutico. La Dialéctica en cambio es una ciencia puramente espiritual, el que la profesa se eleva exclusivamente por medio de la razón hasta la esencia de las cosas, capta con el pensamiento la esencia del bien llegando así al límite de los conocimientos inteligibles.

Por la elevada dignidad que Platón otorga a la Dialéctica, se puede juzgar la gran importancia que Platón atribuye a la función de gobernar, considerándola como la más excelsa de todas y esencialmente aristocrática, pues como ya hemos visto, a ella solo llega una minoría selectísima cuidadosamente preparada a través de largos años de aprendizaje y de una esmerada educación.

CAPÍTULO V

CRITICA A LA FILOSOFIA DE LA EDUCACION EN PLATON

Al realizar la crítica del pensamiento de un filósofo creo necesario tratar, en la medida en que sea posible, ubicarse en el contexto histórico en el que ese filósofo elaboró su pensamiento, de lo contrario se cae en el error de juzgar con patrones de pensamiento inaplicables a la época en que el pensador vivió. Tal es el error que a mi manera de ver, puede señalársele a Karl Popper, quien realiza una fuerte crítica a Platón identificándolo como enemigo de una "sociedad abierta", cuyas características y criterios definitivos pertenecen a nuestra época, tal es lo que se desprende de la noción de "sociedad abierta" que el mismo Popper nos ofrece en su ya citada obra: "También ahora seguiremos llamando sociedad cerrada a la sociedad mágica, tribal o colectivista, y sociedad abierta a aquella en que los individuos deben adoptar decisiones personales... en una sociedad abierta, son muchos los miembros que se esfuerzan por elevarse socialmente y pasan a ocupar los lugares de otros individuos". (55) Más adelante Popper identifica lo que el llama el totalitarismo platónico con el totalitarismo moderno, cuyas son las siguientes palabras: "Si comparamos las tendencias principales del totalitarismo de Platón con las tendencias del totalitarismo moderno, veremos entonces que coinciden en lo fundamental..." (56)

Más consecuente me parece Marx cuando critica el pensamiento de los antiguos, veamos una prueba de la correcta perspectiva que a mi juicio Marx asume cuando en El Capital hace alusión a algunos aportes que Aristóteles hizo a la

(55) Popper, Karl. Obra citada, página 269.

(56) Idem página 283.

teoría del valor, he aquí sus apreciaciones: "Aristóteles no podía decifrar por sí mismo, analizando la forma del valor, el hecho de que en la forma de los valores de las mercancías todos los trabajos se expresan como trabajo humano igual, y por lo tanto como equivalentes, porque la sociedad griega estaba basada en el trabajo de los esclavos y tenía, por tanto, como base natural la desigualdad entre los hombres y sus fuerzas de trabajo." Más adelante Marx añade: "Lo que acredita precisamente el genio de Aristóteles es el haber descubierto en la expresión de valor de las mercancías una relación de igualdad. Fue la limitación histórica de la sociedad de su tiempo la que le impidió desentrañar en que consistía, "en rigor" esa relación de igualdad". (57)

Como puede apreciarse, Marx no exige de Aristóteles lo que no podía pensar, dadas las limitaciones de la época en que el estagirita vivió.

Del mismo modo al juzgar las tesis educativas de Platón, pienso que hay que valorarlas históricamente, es decir, en relación a los condicionamientos históricos en que las mismas fueron desarrolladas. De lo contrario se cae en una visión idealista del desarrollo histórico. El idealismo histórico es aquella posición filosófica que postula la autonomía del pensamiento humano y lo explica por sí mismo sin tomar en cuenta las realidades históricas que lo condicionan. En cuanto a mis opiniones críticas con respecto a la filosofía educativa de Platón, considero necesario en primer lugar señalar:

1- Su carácter idealista.

Por idealismo entenderé en este caso la posición filosófica que postula lo espiritual como la auténtica realidad

(57) Marx, Carlos. El capital, tomo I, página 26.

negando el status de lo real a los objetos concretos del mundo físico. Este idealismo es el que, a mi juicio, sustentó Platón cuando postuló la forma o la idea de las cosas como el verdadero ser de las mismas. Un idealismo tal se ocupa más de lo metafísico que de lo concreto, de lo general más que de lo particular, de lo eterno más que de lo transitorio y de lo inmutable más que de lo cambiante, esto es así porque a la luz de esta posición filosófica el verdadero ser se caracteriza por los atributos de incorporeidad, eternidad e inmutabilidad. La cosmovisión platónica ya quedó explicada en páginas anteriores, por lo que me limitaré a puntualizar los rasgos idealistas de su teoría educativa.

El enfoque naturalista de la especulación presocrática recibió un serio revés cuando Platón sugirió la conveniencia de apartarse de la consideración de lo concreto y observable y ocuparse, en cambio, con asiduidad de lo que él consideraba absoluto, eterno e inmutable. En esta aspiración platónica, subyace a mi juicio, el dualismo ontológico a través del cual nuestro filósofo interpretó la realidad. El flujo y el cambio de los fenómenos empíricos, la falta de permanencia y estabilidad en el mundo de la experiencia unidos a su vehemente anhelo de certeza llevaron a Platón a considerar un mundo en el que sólo existieran seres perfectos, inmutables y eternos. Puesto que la experiencia se nos presenta cambiante e inestable, el ideal educativo será trascenderla para fincarse en ese mundo transempírico o metafísico. Esta postura a mi manera de ver, desnaturaliza el concepto de una educación integral y disocia lo que de suyo es una unidad indisoluble: el hombre. Ya quedó señalado como Platón subordina la educación corporal a la del espíritu, colocando a este último como finalidad.

única y absoluta de su programa educativo. El diseño de su currícula educativa, del que ya antes me ocupé, refleja fielmente esta subordinación, pues el valor formativo de una disciplina está en relación inversa a su vinculación con el mundo de los sentidos. Este hecho es explicable en Platón si tomamos en cuenta que en la sociedad esclavista griega la separación entre trabajo manual y trabajo intelectual es absoluta.

Debido a que Platón tuvo por el conocimiento sensorial un considerable desdén, en su teoría de la educación las Matemáticas fueron elevadas a una posición de privilegio, porque se las consideraba por sobre la influencia de los sentidos y de las pasiones. El conocimiento racional es considerado por Platón como medio para aprehender un mundo de ideas preexistente y no como un medio para la formulación de la verdad. La educación para este filósofo está lejos de ser un proceso creador y la convierte así en un proceso de adaptación a un mundo preexistente, a priori. La educación sería así un proceso de manifestación de lo que desde antes existe en el individuo y no puede dar más de lo que ~~ya está dado de antemano~~. Esta óptica educativa de Platón, como puede verse, resulta a propósito para justificar el carácter selectivo y elitista de su educación puesto que la misma sólo beneficia a un grupo reducido de individuos dotados de cualidades naturales que los predestina a escalar las cimas más altas del sistema educativo de su República.

Dado el desprecio manifiesto por lo sensual, no es difícil descubrir en las ideas educativas de Platón claros rasgos escéticos que lo vinculan definitivamente al pitagorismo, una de las fuentes nutricias de su pensamiento. Es notorio asimismo el esencialismo que impregna la concepción educativa de Platón, esencialismo que implica desde luego una abso-

lutización de los fines y de los valores en que la educación debe fundamentarse; siendo estos fines y estos valores eternos e inmutables, la educación platónica se vuelve refractaria a todo cambio y a toda innovación.

Por otra parte Platón no considera a la naturaleza humana como un producto cultural y condicionada por el ambiente, sino como una cuestión de herencia fijada desde el nacimiento. Nos encontramos así frente a un hombre intemporal cuyas posibilidades están ya predeterminadas. Como ya antes lo señalé, esta manera de ver la educación del hombre es consecuente con la educación clasista que este filósofo coloca en el centro de lo que él llamó el ordenamiento político ideal y al cual expone en La República.

2- Contenido de clase de la educación platónica.

Es este el rasgo, que a mi manera de ver, más se destaca en el proyecto educativo de Platón, las declaraciones de éste en tal sentido no dejan lugar a ninguna duda. Su planteamiento educativo está formulado teniendo en mente única y exclusivamente a la clase gobernante marginando aquellas clases que él consideraba inferiores, por ejemplo, los artesanos. Veamos un párrafo extraído de La República en donde este carácter clasista resplandece meridianamente: "Porque la filosofía, a pesar del estado de abandono a que se ve reducida, conserva aún sobre las demás artes un ascendiente y una superioridad que hacen que la busquen esos que no han nacido para ella, esos viles artesanos que con un trabajo servil han desfigurado al cuerpo, y, al mismo tiempo, degradado el alma". (58)

Según el espíritu de la cita anterior, es una pretensión abusiva el que los artesanos aspiren a la filosofía o

(58) Platón. Diálogos (La República), página 541.

lo que es lo mismo a la educación superior, adviértase asimismo la alusión despectiva al trabajo manual el que para nuestro insigne filósofo, es trabajo de siervos. No puede ser más explícito el gran filósofo en cuanto al carácter de clase con que concibe su plan educativo. El programa platónico está muy lejos de aspirar a una educación con una cobertura horizontal, ello significaría, según el trasfondo político que lo anima, reconocer el derecho a gobernar para las otras clases del espectro social del Estado.

La vocación para la filosofía será para Platón un criterio para seleccionar para los más altos niveles de la educación a los individuos que por otra parte estarán destinados al gobierno de la República. El concepto de vocación es un aspecto muy importante en la filosofía de la educación platónica ya que la misma da un fundamento natural a sus criterios aristocráticos en materia educativa. En el cumplimiento de esta vocación está precisamente la justicia platónica. Después de dar un perfil del auténtico filósofo, Platón no vacila en postular a quienes fueron "agraciados" con la noble vocación filosófica, como los idóneos candidatos al gobierno del Estado: "A tales hombres, perfeccionados por la educación, y sólo a ellos, deberás confiar el gobierno del Estado." (59)

Una vez establecida la filosofía en el Estado a este toca asegurar su reinado para el porvenir. Tal debe ser el fin de la educación reservada a la clase gobernante, es decir, a los magistrados. Si esta educación filosófica llega a establecerse y enseñarse en el Estado, de modo que perpetúe en cierta manera la filosofía en el gobierno, no hay temor de que el Estado perfecto se degenerate, por escaso que sea el número de los filósofos. Aníbal Ponce en su obra Educación y lucha de (59) Platón. Diálogos (La república), página 535.

clases expresa este carácter clasista de la educación platónica en los términos siguientes: "El afán de las aristocracias por mantenerse indefinidamente en el poder se muestra sin reticencias en la "armonía" de Platón y encuentra en una metáfora famosa su expresión más exacta: "Una república, dice Platón, que desde su origen ha asegurado a sus miembros una formación feliz, se parece a un círculo cuya circunferencia se extendería sin cesar." (60)

No cabe duda que Platón hace de la educación un instrumento ideológico de legitimación de una sociedad basada en la división de clases sociales. El mito fenicio de los metales es una muestra palpable del propósito adoctrinador que anima sustancialmente la educación platónica. Con toda premeditación el filósofo se esfuerza por formar en las clases dominantes una conciencia de superioridad frente a las clases inferiores, pretende asimismo poner en estado de alerta a estas clases para que mantengan su pureza, pues Platón deja abierta la posibilidad de que el "oro" de las clases superiores degeneren en metales menos valiosos, he aquí en síntesis el contenido del mito: "Todos vosotros sois hermanos, les diré, pero el dios que os ha formado ha hecho entrar oro en la composición de aquellos de vosotros que son aptos para gobernar a los demás; así son los más preciosos. Ha puesto plata en la composición de los guerreros, hierro y bronce en la de los labradores y demás artesanos. Como todos poseéis origen común, tendréis, por lo regular, hijos que se os asemejen." (61) Adviértase en las palabras finales de la cita como el filósofo reafirma la tendencia general de las clases a man-

(60) Ponce, Aníbal. Educación y lucha de clases, páginas 78-79.

(61) Platón. Diálogos (La República), página 493.

tenerse puras, pero al mismo tiempo insinúa la posibilidad de degenerar, esto desde luego es un recurso para mantener a las clases dominantes celosas en mantener su "status" de superioridad frente a las demás.

Con este tipo de ideas acerca de la división de la sociedad en clases y reservando el monopolio educativo para las clases superiores, Platón se sitúa como adversario decidido de la democracia, no digamos del actual concepto de democracia que resulta inaplicable para su época, sino aún de la democracia esclavista de su tiempo, que representaba, frente a su ideal educativo aristocrático, la alternativa política enarbolada por los sectores sociales dueños ya del poder económico gestado por el impulso de la industria y el comercio. En este sentido puede afirmarse sin reticencias que el pensamiento político y educativo de Platón estaba siendo rebasado por la dinámica de la historia, y que aún en el marco de las condiciones sociales de su época, presentaba evidentes síntomas de anacronismo.

3- Su actitud frente al cambio.

La actitud de Platón frente al cambio social está implícita en su metafísica y está en estrecha correlación con el carácter idealista-esencialista de su doctrina filosófica. El cambio es una categoría que pertenece al mundo de lo imperfecto, de lo empírico y más aún de lo irreal. En efecto, Platón se refugia en su mundo metafísico de ideas perfectas y se coloca de espaldas a la realidad histórica que conmueve los cimientos de la sociedad griega. Aplicando su esquema idealista al análisis de esa sociedad, no ve en los cambios que se manifiestan en ella un signo de progreso histórico,

sino más bien un síntoma de degeneración. Si existe cambio en la sociedad - dirá Platón - es porque esa sociedad no es perfecta, pues en lo perfecto el cambio no tiene razón de ser, tal es lo que puede inferirse de sus propias palabras: "En general, pues, todo aquello que es perfecto, ya deba su perfección a la naturaleza, ya al arte, ya a entrambos, está muy poco sujeto al cambio por parte de una cosa extraña". (62)

Platón no puede negar el cambio, ya que éste resulta obvio al más elemental sentido común, lo que hace es negarle realidad ontológica, el cambio se ve, pero el mismo se produce en el ámbito de una realidad aparente, que no contiene el verdadero ser. Tal es el marco especulativo y metafísico en que este filósofo inserta su actitud frente al cambio social. Platón sólo deja abierta una posibilidad para que el cambio pueda ser positivo y es cuando éste se produce en las cosas viles, de esta manera deja una vía abierta para justificar su proyecto político de reforma del Estado existente; pero una vez que el Estado perfecto por él diseñado se ha instaurado, hay que oponerse radicalmente a toda innovación. Para que este Estado platónico sea refractario al cambio, tiene que pertenecer al orden de lo divino y su diseñador no vacila en atribuirle tal carácter. Es aquí donde a mi manera de ver, el filósofo convierte algo histórico como es el Estado, en una enteleguia. Otro es el criterio y la actitud frente al cambio social si se considera al Estado como una creación histórica y por consiguiente humana. Dentro de esta óptica siempre habrá un lugar para la perfectibilidad, vale decir, para el progreso; sin embargo Platón, consecuente con su esquema idealista, opta por un Estado ahistórico enclado en

(62) Platón. Diálogos (La República), página 471.

un mundo de perfección en donde todo cambio posible amenaza la esencia perfecta de ese Estado.

En la teoría de Platón todo fenómeno del mundo físico o social es una copia del mundo perfecto y en la medida en que ese mundo físico o social sufra cambios se aleja más del arquetipo del cual participa. Podemos apreciar entonces que la teoría de las ideas no se limita a ser en sí una teoría metafísica sino que lleva implícita una teoría del cambio, explicando la dirección general del flujo de todos los objetos sensibles y, por consiguiente, la tendencia histórica a degenerar evidenciada por el hombre y la sociedad humana.

No es difícil entrever en esta teoría la convergencia de la filosofía con la política, aquella al servicio de ésta para justificar en el nivel ideológico un orden de cosas al servicio de una determinada clase social.

En el libro VIII de La República cuando su autor inicia la reflexión acerca de las formas de gobierno, esboza lo que a mi juicio es una especie de filosofía de la historia, ésta, si así podemos llamarla, se basa en el mismo procedimiento que utilizó para exponer la naturaleza de la justicia, establece aquí un paralelo entre la degeneración del carácter individual según el predominio de las partes menos nobles del alma y la degeneración de las formas de gobierno según el predominio de los grupos menos educados de la sociedad. El siguiente texto nos ilustra muy bien acerca de este planteamiento: "Tratemos, pues, ante todo, de explicar de que manera puede producirse el tránsito de la aristocracia a la timocracia. ¿No es cierto, en términos generales, que los cambios en todo gobierno, tienen su fuente en aquella parte que gobierna, cuando surge en ella alguna disensión, y que, por pequeña que supongamos esa parte, mientras esté de acuerdo con sígo mis-

ma, es imposible que se produzca en el Estado innovación alguna?" (63)

Esta preocupación de Platón por mantener la homogeneidad de la clase gobernante es lo que hace que éste conceda a la educación un papel fundamental y determinante en la estabilidad del Estado. Es por eso que su proyecto educativo además de ser clasista requiere del control férreo por parte del Estado en cuanto a los procedimientos de selección y el contenido de las doctrinas a enseñar. La educación se convierte así en pivote fundamental en la legitimación del gobierno de clase y en el mantenimiento y estabilidad del sistema en general. Con estos intereses de por medio no era de esperar que nuestro filósofo pensara en un sistema democrático de educación, pues ello equivalía por una parte a abrir las posibilidades de ascenso al gobierno para las clases inferiores y por otra a minar las bases del Estado mismo desnaturalizando su esencia aristocrática. Para que la educación cumpliera a cabalidad este papel estabilizador debería ser ella misma estable, refractaria a todo cambio innovador. El Estado por su parte, debería mantenerse a la expectativa para que el sistema educativo se mantuviera puro, incontaminado y a salvo de las nuevas y subversivas ideas que los sofistas habían lanzado al mercado intelectual.

(63) Platón. Diálogos (La República), página 571.

CAPITULO VI

CONCLUSIONES

El examen crítico del pensamiento político y educativo de Platón nos ha puesto en evidencia la articulación que existe entre el pensamiento de este gran filósofo griego y las condiciones históricas relacionadas con el desarrollo de las fuerzas productivas de la Grecia clásica.

Sin pretender establecer una relación mecánica y determinista que esquematice la explicación del pensamiento político-educativo de Platón, pienso que ha quedado demostrado que los planteamientos filosóficos de Platón en el ámbito de la educación, mismos que han constituido la materia de esta reflexión, encuentran una base para su explicación, en los cambios económico-sociales que se estaban produciendo en la sociedad griega. Hablo de una base para su explicación y no del único elemento de explicación posible, porque no se trata, en este trabajo, de adherirse a una explicación economicista del pensamiento filosófico. Seguramente que una explicación más profunda y más amplia descubriría otros niveles u otros elementos de explicación que en mayor o menor grado se articularían a la teoría educativa de Platón para dar razón de ella. Sin embargo esto no desvirtuaría la legitimidad del análisis materialista histórico en cuanto método de investigación de los procesos sociales, porque no se proclama, en esta teoría científica, que la economía sea sin más el elemento explicativo de las producciones que se dan a nivel de la superestructura social. En este sentido quiero remitirme a la posición althusseriana que postula la determinación por la economía en última instancia.

Si alguna inferencia podemos hacer de este análisis, es aquella según la cual, la educación en un sistema estructurado sobre la división de clases sociales, es antes que nada un instrumento ideológico al servicio de los intereses políticos de la clase dominante. En el caso de Platón, si nos atenemos al espíritu que anima a sus postulados educativos, no cabe ninguna duda acerca de la vinculación entre el poder político y la educación, esta articulación se manifiesta -como lo afirma Jaeger - en que el Estado educa a los hombres exclusivamente para sí mismo.

Aparte de este carácter estatal, si se quiere hasta totalitario de la educación griega, en Platón resalta una peculiaridad muy significativa y que ha quedado sugerentemente planteada en el transcurso de este trabajo, me refiero al hecho de la identificación que el filósofo hace entre el destino del Estado con el de la clase gobernante, aparte del interés exclusivo que Platón manifiesta por la educación de esta clase y por conservar su homogeneidad. Este pensador subordina a la unidad y consolidación de esta clase todos los elementos educativos como son la selección, contenidos programáticos, etc.

El carácter de clase de la educación en Platón se evidencia asimismo en el hecho de que juzga la desigualdad de oportunidades educativas como dictadas por los cánones de la justicia. Para él justicia es que cada quien se ocupe de lo que por naturaleza está llamado a realizar.

El Estado platónico es la gran unidad temática en donde convergen sus teorías éticas y metafísicas fundamentales. Podría decirse, si cabe la expresión, que en el Estado platón-

nico la Etica y la Metafísica descienden al plano de la realidad histórica, por más que se juzgue al programa político de este filósofo como una utopía más. El núcleo de la preocupación del Estado lo constituye la educación de la clase gobernante.

Finalmente considero necesario señalar que pese a todas las críticas que puedan formularse al proyecto educativo de Platón, corresponde a este eximio filósofo el mérito de haber hecho por primera vez en el mundo occidental una exposición sistemática y filosóficamente fundamentada acerca de la educación. Por primera vez en la historia se proyecta un sistema educativo en correlación directa con un programa político relacionado con la construcción de una nueva sociedad. Este hecho, desde luego, es atribuible a la complejidad político social a que había entrado la sociedad griega como consecuencia del desarrollo de su economía; a estas alturas ya no podía dejarse un aspecto tan importante como es la educación, al libre arbitrio de la espontaneidad. Platón logró estructurar un proyecto educativo sorprendentemente coherente con un programa político, su debilidad radica, según mi opinión, en la idealización y sentido sectario con que fue concebido, lo cual a mi juicio lo colocaba a la zaga del proceso histórico que se estaba viviendo en el mundo griego.

BIBLIOGRAFIA

- Althusser, Louis. La revolución teórica de Marx, décimoctava edición, traducción de Marta Harnecker. México: Siglo XXI, 1979.
-
- La filosofía como arma de la revolución, novena edición, traducción de Oscar del Barco y otros. Argentina: ediciones pasado y presente, 1979.
-
- Para una crítica de la práctica teórica (respuesta a John Lewis), traducción de Santiago Funes, Argentina, Siglo XXI, 1974.
- Althusser, Louis y Badiou, Alain. Materialismo histórico y materialismo dialéctico, sexta edición, traducción de Nora Rosenfeld y otros. México: ediciones pasado y presente, 1977.
- Aristóteles. Política. Séptima edición, traducción de Antonio Gómez Robledo. México: Porrúa S.A. 1977.
- Broccoli, Angelo. Antonio Gramsci y la educación como hegemonía, traducción de Fernando Mateo. México: Editorial Nueva imagen, 1977.
-
- Ideología y educación, traducción de Beatriz Sarlo Sabajanes. México: editorial nueva imagen, 1977.
- Brubacher, John S. Filosofías modernas de la educación. México: editorial Ietras S.A. 1964.
- Cópleston, Frederick. Historia de la filosofía, tomo 1, tercera edición, traducción de J.M. García de la Mora. Barcelona, España: editorial Ariel, 1977.

- Curtius, Ernst. Historia de Grecia, tomos 1 y 2, traducción de Alejo García Moreno, Buenos Aires:El Ateneo, 1962.
- Chatelet, Francois. El pensamiento de Platón, traducción de José Manuel García de la Mora, segunda edición, España:editorial Labor, 1973
- Engels, Federico. El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado, séptima edición. México:Ediciones de cultura popular S.A. 1976.
- Fraille, Guillermo. Historia de la filosofía, tomo 1, cuarta edición. España:EDECA S.A. 1976.
- Frankena, William K. Tres filosofías de la educación en la historia. Traducción de Antonio Garza y Garza, México:editorial UTEHA, 1968.
- García Gallo, Gaspar Jorge. La concepción marxista de la escuela y la educación (colección 70 # 138), México:editorial Grijalbo, 1974.
- Guthrie, W.K.C. Los filósofos griegos, traducción de Florentino W. Torner. México:Fondo de cultura económica, 1977.
- Hierro, Graciela. Ensayo:Las ideas educativas de Platón en el Protágoras. Anuario del colegio de Pedagogía, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, 1979.
- Jaeger, Werner W. Paideia:los ideales de la cultura griega, traducción de Joaquín Xirau y Wenceslao Roces, México:Fondo de cultura económica, 1969.
- Kneller, George F. Introducción a la filosofía de la educación, traducción de Nuria Pares. Colombia:editorial Norma, 1967.

- Marx, Carlos y Engels, Federico. La ideología alemana, sexta edición. México: Ediciones de cultura popular S.A. 1976.
- _____ Obras escogidas, tomo 1, Moscú, editorial Progreso, 1972.
- Marx, Carlos. El capital, tomo 1, traducción de Wenceslao Roces, México: Fondo de cultura económica, 1972.
- McNall Burns, Edward. Civilizaciones de Occidente. Su historia y su cultura. Traducción de Luis Echaverrri. Buenos Aires: ediciones Peuser, 1964.
- Mendel, Gerard y Voght Christiam. El manifiesto de la educación, traducción de José Antonio Sánchez Ferlosio, quinta edición, México: siglo XXI, 1978.
- Neff, Frederick. Filosofía y educación, traducción de José Luis García Venturini. Buenos Aires: editorial Troquel S.A. 1968.
- Platón. Diálogos, décimo sexta edición (colección sepan cuentos # 13) México: Porrúa S.A. 1976.
- Pokrovski, V.S. y otros. Historia de las ideas políticas, traducción de Carlos Marín Sánchez. México: editorial Grijalbo S.A. 1966.
- Ponce, Aníbal. Educación y lucha de clases. México: editores mexicanos unidos S.A. 1976.
- Popper, Karl. La sociedad abierta y sus enemigos, traducción de Eduardo Loedel. Buenos Aires: Paidós, 1967.
- Schmidt Osmanczik, Ute. Platón y Huxley. Dos utopías. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1976.
- Suchodolski, Bogdan. Teoría marxista de la educación. Trad. de María Rosa Borrás. México: Grijalbo, 1977.

Taylor, Alfred Edward. El platonismo y su influencia, traducción de Luis Farré, Buenos Aires: editorial Nova, 1946.

Plato, the man and his Work. London, Methuen, university paperbacks, 1960.

El pensamiento de Sócrates. Traducción de Mateo Hernández Barroso, México: Fondo de cultura económica, 1975.

Turner, Ralph.

Las grandes culturas de la humanidad. Traducción de F.A. Delpiane y R. Iglesia, tercera edición, México: Fondo de cultura económica, 1963.

CAPITULO V CRITICA A LA FILOSOFIA DE LA EDUCACION EN	page
PLATON.....	68
1- Su carácter idealista.....	69
2- Contenido de clase de la educación platónica.....	72
3- Su actitud frente al cambio.....	75
CAPITULO VI CONCLUSIONES.....	79
BIBLIOGRAFIA.....	82