



UNIVERSIDAD NACIONAL
AUTÓNOMA DE
MÉXICO

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE
MÉXICO

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

COLEGIO DE PEDAGOGÍA

“EL CONCEPTO DE ARMONÍA Y SU IMPORTANCIA
DENTRO DEL IDEAL EDUCATIVO DE PLATÓN”

T E S I S

QUE PARA OBTENER EL TÍTULO DE:

LICENCIADA EN PEDAGOGÍA

P R E S E N T A :

RICO LEÓN MARÍA CRISTINA

ASESOR: MTRO. RENATO HUARTE CUÉLLAR

MÉXICO, D. F. 2010





Universidad Nacional
Autónoma de México



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.

Índice.

Introducción	3
Capítulo I. Platón y la educación del joven ateniense	6
- Contexto histórico	7
- Contexto filosófico	17
- Educación del joven ateniense	24
- Platón y la Academia	30
- La obra de Platón	33
Capítulo II. La concepción griega de la armonía	42
- La escuela pitagórica	45
- Pitágoras y los <i>mathémata</i>	53
- La armonía de los números	56
- La armonía en Platón	61
- Alma y armonía	66
Capítulo III. Ideal educativo en la <i>República</i>	77
- El <i>quadrivium</i> platónico	77
- Educación en la <i>República</i>	82
- Música	88
- Gimnasia	95
Conclusiones	101
Obras consultadas	105

Introducción

Mi interés por los planteamientos de Platón y su filosofía tiene que ver con que el tema de la educación, que compete directamente a la Pedagogía, tiene gran relevancia dentro de su obra, lo cual se ve reflejado en algunos de sus diálogos, en especial en la *República*. Por lo tanto, me parece que el estudio de sus planteamientos tiene gran importancia dentro de la Filosofía de la educación y la formación de pedagogos y profesionales de la educación.

Por otro lado, considero que las cuestiones filosóficas en educación constituyen un referente importante para pensar los procesos educativos. Sin embargo, es un aspecto que se trata poco en las asignaturas del plan de estudios que cursé en la carrera en comparación con el número de asignaturas de otras áreas. Por lo anterior, surgió mi interés por este tema de investigación, con el fin de ahondar en temas que no pude revisar a profundidad dentro de mi formación en la licenciatura y que, todavía después de varios años de egresar, me siguen interesando.

A lo largo de la investigación, fui sumando los elementos que encontré necesarios para hacer una aproximación e interpretación mejor fundamentada de los textos revisados y que podrían ser de utilidad para otros, sobre todo pedagogos interesados en temas de Filosofía de la educación.

El haber trabajado a este filósofo en especial, además de lo dicho anteriormente, se debe a que Platón es una figura muy importante del pensamiento filosófico, que dejó en su obra un legado que sigue siendo fuente de debates. Por lo tanto, la Pedagogía no puede restar importancia y mucho menos ser ajena a la producción filosófica de autores clásicos y contemporáneos. A este respecto creo que es conveniente dar importancia al estudio de autores clásicos, no sólo de Platón, en el ámbito educativo. En las aportaciones que hizo este filósofo destaca no sólo la crítica a la sociedad en que vivió, sino que también realizó aportaciones en cuanto a la educación que aún hoy tienen vigencia.

Por último, he notado que dentro de las áreas de interés tratadas por investigadores en educación, concretamente de compañeros con proyectos y en vías de titulación, es poco frecuente encontrar temas de corte histórico y filosófico. Por todo esto creo que debe haber más producción en cuanto a temas de investigación de esta línea, ya que aportan gran riqueza de conocimientos y pueden ser abordados tanto teórica como interpretativamente.

Para el desarrollo de esta investigación pretendo dar cuenta de la importancia de algunos aspectos del desarrollo del pensamiento filosófico griego, destacando la figura de Platón, su vida, contexto y las condiciones que dieron forma a su concepción del mundo y la sociedad en que vivió, en cuya producción escrita se interrelacionan sus aportaciones en lo político, lo social, lo ético, lo estético y lo educativo.

En este marco me interesa destacar la importancia del concepto de *armonía* dentro del pensamiento griego en varios ámbitos y ubicar cómo se inserta en las aportaciones de Platón en cuanto a lo educativo, sobre todo en lo referente a la formación del individuo y el ciudadano y la relación que guarda con temas de pertinencia actual como: formación integral, el papel del Estado en la educación, la importancia del diálogo y la pregunta. Con todo lo anterior pretendo aportar bases que lleven a la reflexión sobre la importancia de temas filosóficos en el ámbito educativo y su relación con problemas educativos actuales.

La realización de esta investigación tiene como base la búsqueda de información bibliográfica y documental, para la cual se revisaron fuentes directas del filósofo en cuestión, así como obras de autores que se han dedicado al estudio de la obra de Platón. En resumen, se enfocará en la aproximación e interpretación de textos, basado en obras directas del autor, así como estudios acerca del mismo.

En primera instancia se abordarán temas que permitan ubicar el contexto histórico de la Atenas del siglo V a. C. donde vivió este filósofo, así como el contexto filosófico cuya producción y conocimiento moldearon e influyeron su visión del mundo y sus aportaciones en cuanto a lo ético, lo político y, por supuesto, lo educativo.

Posteriormente se hablará de cómo se llevaba a cabo la educación de los varones en aquel contexto y se abordarán datos biográficos de Platón, destacando los aspectos que fueron dando forma a su filosofía, y la Academia, importante institución que fundó para la educación de los jóvenes.

En cuanto a su obra, cabe destacar que la producción escrita de Platón es vasta y resulta difícil pretender analizar de manera pura los conceptos que maneja. Por lo tanto, se revisarán aquellos diálogos que resulten más pertinentes para abordar el tema principal de esta investigación, así como textos de otros autores que se han dedicado en gran medida al estudio de este filósofo y en cuya producción escrita aportan pautas de interpretación suficientemente claras y elaboradas.

En el segundo capítulo se hablará ampliamente del concepto de armonía, primero de manera general y después de acuerdo a lo que implicaba este término para la cultura griega, resaltando la referencia más inmediata a Platón: los pitagóricos. También se hablará del concepto desde su etimología y las dimensiones a que se aplicaba (física, astronomía, música, etc.), destacando la relación de este concepto con el ser del individuo, ya que la armonía debía encontrarse no sólo en la música, sino también en la gimnasia.

Por último, se tratará la relación que guarda la armonía con la educación en la *República*, sobre todo en lo referente a la formación de ciudadanos y filósofos-gobernantes (ya que para Platón las concepciones ética, política y educativa se encontraban interrelacionadas) así como la pertinencia y actualidad que tiene aún el término de armonía en la formación integral y, en general, en la educación de los seres humanos.

Capítulo I. Platón y la educación en la Grecia antigua.

A lo largo de este capítulo se abordarán las cuestiones más sobresalientes que dieron forma a la educación de la sociedad ateniense del siglo V a. C. Por todo esto resulta necesario, por principio, situar algunos elementos de contexto histórico que ayuden a ubicar las condiciones sociales, políticas y culturales que influyeron en el tipo de educación que se llevaba a cabo en aquel tiempo.

Recurrir a aspectos de carácter histórico y filosófico fue pertinente pues, en el proceso, el tratamiento del tema de investigación requería de datos y términos indispensables para la comprensión de los textos filosóficos. Además, considero que para estudiar a un personaje, en este caso a Platón, es necesario contar con conocimientos acerca de la sociedad en que vivió y su legado intelectual, por lo que las nociones sobre la filosofía anterior a él también me resultaron necesarias. El hecho de que las poblaciones se organizaran en *polis* y practicaran ritos, tanto los cívicos como los de los misterios, se relaciona con las concepciones de los primeros filósofos.

Por otro lado, temas como el resurgimiento de la escritura y el papel de la poesía tuvieron implicaciones muy importantes dentro de la educación en Atenas desde épocas anteriores a Platón. En este sentido, se profundizará sobre los diversos campos que abarcaba la educación de todo joven aristócrata en Atenas y, específicamente, las áreas en que ésta se centraba para que cada uno alcanzara un buen desarrollo como individuo y reconocimiento como ciudadano en la comunidad. También se hablará de aquellos responsables de formar a los jóvenes en cada campo, es decir, de los transmisores de las habilidades propias para desenvolverse en la vida pública y política de esta sociedad.

Resulta importante mencionar que las fuentes que se han utilizado corresponden, en su mayoría, a autores reconocidos en el estudio de temas aquí planteados; sin embargo, la información que presentan en ocasiones se contraponen. Sería exhaustivo pretender resolver estos puntos de discrepancia, por lo que se ha recurrido a trabajar más bien con las coincidencias, de las cuales se puede tener más certeza y fiabilidad.

En cuanto a Platón, además de lo ya referido, se destacará su aportación de crear la Academia como lugar de formación para los jóvenes en múltiples áreas y de la cual salieron discípulos importantes, reconocidos filósofos cuyo legado aportó una vasta producción

ideológica escrita que sentó bases para el posterior desarrollo del pensamiento griego en muy diversas disciplinas.

La filosofía de Platón constituye una referencia importante dentro del pensamiento griego, ya que ofrece elementos para interpretar la mentalidad griega en muchas otras esferas, en una época y lugar donde las concepciones trascendentes del universo se encontraban estrechamente gobernadas por la intuición en su forma de ver el objeto como un todo,¹ es así como la filosofía griega se hallaba estrechamente conectada con su arte y su poesía.

De este modo, Grecia ha constituido un punto de referencia ineludible a lo largo de los tiempos y ha sido una pauta que ha modelado las ideas, tendencias y actitudes de una parte considerable de nuestra cultura.² Nuestras ideas modernas y vocablos sobre política, medicina, arte, drama, historia y ciencia se remontan a los antiguos griegos, e incluso, se puede decir que la civilización occidental descende en gran medida de su legado.

Contexto histórico.

Los vestigios y la información que se conservan del pueblo griego se remiten, en gran parte, a su *polis* más importante; hasta donde se sabe, la historia de Atenas y de toda Grecia se inicia desde el periodo micénico hacia el año 1200 a. C., precisamente en la época de la caída de este imperio y las migraciones a Ática, el territorio comprendido en la península triangular donde se localizaba la ciudad de Atenas.³ El mar definió las condiciones de vida de sus habitantes, ya que en el resto del territorio las estériles cadenas montañosas dejaban muy poca superficie útil para la agricultura.

La población se encontraba, en su mayoría, formada por inmigrantes indoeuropeos que se adhirieron a la población mediterránea, dando origen a varias tribus, entre las que destacan

¹ Cfr. Jaeger, Werner. *Paideia: los ideales de la cultura griega*. México, Fondo de Cultura Económica, 1967. p. 10.

² Cfr. Gómez Espelosín, F. Javier. *Introducción a la Grecia Antigua*. Madrid, Alianza Editorial, 2004. p. 7.

³ Cfr. Asimov, Isaac. *Los griegos*. México, Alianza Editorial, 1989. p. 73.

los aqueos, los dorios y los jonios o griegos occidentales.⁴ Estas tribus conformaron comunidades en el territorio y cada una se regía independientemente.

Los testimonios más antiguos de la historia griega se remontan hasta la época micénica que abarca aproximadamente desde el año 1600 hasta el 1200 a. C. Este término procede de la localidad de Micenas, la ciudad más poderosa de la época. Los griegos de épocas posteriores consideraban esta edad como un periodo heroico en el que grandes hombres, considerados hijos de dioses, llevaron a cabo hazañas impresionantes.⁵

Probablemente el territorio se encontraba subdividido en numerosos dominios. Sin embargo, se carece de certeza debido a que la información de esa época ha sido obtenida de varias fuentes, como las tablillas escritas en Lineal B,⁶ el recuerdo del pasado conservado en los cantos épicos homéricos y, en especial, en los restos arqueológicos que aún se conservan.

La caída del Imperio Micénico trajo consigo una profunda transformación de la historia de Grecia, pues las formas de organización económica, social y política que siguieron ya no guardaron relación con las anteriores.⁷ Este proceso trajo consigo una crisis que derivó en invasiones y destrucciones. Por esto, el inicio del pueblo griego se conoce como Edad Oscura debido a que, además, se tiene muy poca información sobre este periodo. La cultura palaciega decayó y los símbolos arquitectónicos y la escritura, por ser elementos que servían a las necesidades del palacio se convirtieron en superfluos y cayeron en desuso. Se trataba de poblaciones semisedentarias cuya economía se basaba en el pastoreo.

La región del Ática permaneció al margen de la destrucción, por lo que mantuvieron una relativa continuidad con el periodo micénico anterior. Así, esta región se convirtió en el punto central de una red de comunicaciones con el exterior. Hacia el año 900 a. C. la estabilidad de que gozaba este territorio permitió un florecimiento cultural, caracterizado por

⁴ Cfr. Barceló, Pedro. *Breve historia de Grecia y Roma*. Madrid, Alianza Editorial, 2001. pp. 15-16. Los miembros de una de las tribus aqueas se llamaban a sí mismos helenos y la región en que vivían Hélade. Un grupo de helenos emigró a Italia, ellos se llamaron a sí mismos “*graikoi*”, que en latín se convirtió en *graeci*; fue así que los romanos aplicaron este nombre a todos los helenos, aunque no pertenecieran a la tribu de los *graikoi*. A este respecto *Vid.* Asimov. *Op. cit.* pp. 16-17.

⁵ Cfr. *Ibidem.* pp. 12-13.

⁶ Se trataba de una escritura utilizada por los cretenses que consistía esencialmente en líneas onduladas irregulares, la primera variedad de esta escritura fue llamada Lineal A y la variedad posterior es la Lineal B. Los documentos escritos en Lineal B que han sido descifrados consisten en inventarios de palacio, recetas, instrucciones para el trabajo, etc. *Cfr. Ibidem.* p. 12.

⁷ Cfr. Barceló. *Op. cit.* pp. 17-18.

el uso de un tipo especial de cerámica de gran calidad, cuya decoración era predominantemente geométrica. Parte de lo que se sabe sobre esta época se debe a las clasificaciones derivadas de estudios sobre estilos de cerámica. De acuerdo con este criterio algunos autores dividen la historia en tres periodos: submicénico (primera mitad del siglo XII hasta principios del IX a. C.), protogeométrico (final del siglo IX y X a. C.) y geométrico (siglo IX hasta el comienzo de la época arcaica).⁸ Por medio del estudio de la decoración de su cerámica se han encontrado indicios de un naciente culto a los héroes, que más tarde sentaría las bases ideológico-religiosas sobre las que se construirían las poblaciones.

Uno de los beneficios de este florecimiento fue que se retomó el uso de la escritura⁹. Fue un elemento indispensable para plasmar los poemas de la tradición oral que hacían referencia a los héroes y batallas que, se creía, habían dado origen a las poblaciones y de cuyo legado extraían concepciones morales y religiosas. En cuanto a estos vestigios, se considera que con Homero se dan los inicios de la tradición escrita. Los poemas homéricos constituyen un punto de referencia muy importante para el estudio de toda esta época; también establecieron la fuente de la educación cívica y moral del pueblo griego, a pesar de lo cual no pueden considerarse como un documento histórico.

Lo anterior se debe a que, desde la antigüedad, existen numerosas incertidumbres sobre la existencia específica de un personaje que llevara el nombre de Homero. A pesar de esto, en sus poemas se transmite una idea de la realidad cotidiana, de los pensamientos y sentimientos, así como los valores del pueblo griego. Los dos grandes poemas épicos, la *Ilíada* y la *Odisea*, ofrecen una imagen extremadamente compleja de esta sociedad. En su obra, Homero rememora el mundo micénico con el enorme número de barcos y tripulaciones; algunos rasgos del comportamiento cortesano y la fundamentación sacra de la realeza en la sociedad. Las condiciones del siglo VIII a. C. (cuando se escribieron la *Ilíada* y la *Odisea*) de acuerdo a la investigación actual son las que se encuentran plasmadas en los poemas.¹⁰

⁸ Cfr. Gómez Espelosín. *Op. cit.* pp. 13, 17-19.

⁹ El surgimiento de la escritura, en la Edad del bronce, se dio gracias a que fue introducida como consecuencia del contacto con los fenicios, ya que era una condición primordial para el desarrollo de actividades comerciales. Cfr. Chuaqui, Carmen. *Musicología griega*. México, UNAM, Instituto de Investigaciones Filológicas, 2000. p. 18. Después de lo que conocemos como Edad oscura, se dio un resurgimiento de la escritura, que alcanzaría gran auge en siglos posteriores.

¹⁰ Cfr. Barceló. *Op. cit.* pp. 20-21.

Los fundamentos decisivos en la unidad de esta cultura se cimentaron ya hacia el siglo VIII a. C. Tanto la escritura griega como la obra de Homero determinaron una identidad común. Gracias a que la obra de Homero refleja en gran medida las relaciones socioeconómicas de la época en que fue redactada se ha llegado al conocimiento, por ejemplo, de que el fundamento y la unidad básica de la vida social, así como de la producción era el *oikos*.¹¹ Un aristócrata debía ser autosuficiente, pues su riqueza residía sobre todo en la posesión de tierras y de ganado, el almacenamiento de reservas y la posesión de bienes de valor que dieran prestigio como metales, armas y telas costosas, que además servían como regalos opulentos para intercambio en el ámbito de la hospitalidad.

Aunado a esto, y debido a su visión del ocio como ideal de vida aristocrático, la ética nobiliaria de la sociedad homérica concibió un ritual de adquisición de bienes de acuerdo a su categoría: la guerra y el botín. En contraposición, había un desprecio por cualquier otra forma de adquisición, fuera a través del comercio, el trabajo independiente o manual; todas ellas se rechazaban por oponerse, precisamente, al ocio. El *oikos* formaba también la base de la autoridad política y era una característica exclusiva de familias y linajes nobles.¹² Sin embargo, del total de población que componía una *polis* solamente el diez por ciento lo constituían los ciudadanos libres, el resto se encontraba formado por mujeres, niños, esclavos y extranjeros.

Retomando los poemas épicos es preciso destacar que, de acuerdo a los testimonios escritos, en la *Ilíada* quedó reflejado un código de valores heroicos, que fue el punto central de la ética aristocrática que estuvo vigente a lo largo de toda la época arcaica y durante buena parte de periodos posteriores. De acuerdo con este código, el objetivo vital era la consecución de la *areté*: la excelencia en todos los terrenos que implicaba la superioridad sobre los demás; y se concedía la máxima importancia a la *doxa*, opinión social, que se derivaba del continuo ejercicio y exhibición de estas cualidades. Esta ética de carácter aristocrático imperaba en todas las manifestaciones importantes, desde la demostración del valor supremo durante el

¹¹ Este concepto se aplicaba para referirse a la familia junto con sus esclavos y sus propiedades muebles e inmuebles, si se trataba de un aristócrata también tenía a sus seguidores. *Cfr. Ibidem.* pp. 153-154.

¹² *Cfr. Ibidem.* pp. 154-156.

combate, que llevaba a preferir la muerte en lugar de la deshonra de la derrota, hasta la práctica de las competencias deportivas.¹³

El valor educativo de los poemas épicos ha sido ampliamente estudiado por historiadores de la educación; los poemas constituyen un punto de referencia importantísimo para acercarse al conocimiento de la ética nobiliaria de Atenas en la época previa a Platón. Uno de los autores que tratan estos temas es Jaeger en su *Paideia*, quien dedica un capítulo de su libro a hablar sobre la nobleza y el término *areté*, ateniéndose en gran medida a la enseñanza de los poemas homéricos. Sobre estos temas se hablará más adelante, cuando se trate la educación del joven ateniense.

La *Odisea*, por otro lado, nos permite vislumbrar el conjunto de experiencias, emociones y actitudes mentales que caracterizaron los últimos tiempos de la edad oscura y los primeros de la edad arcaica. Hacia este periodo se percibió un progreso generalizado en la cultura, así como un resurgimiento económico y social. También se dio un avance decisivo en la estructura de la población, la dinámica de la colonización, el urbanismo, la navegación, la situación económica, el desarrollo social, lo militar y el ámbito cultural.¹⁴ Del pastoreo se pasó a un modo de vida fundamentalmente agrícola y sedentario, que más tarde favorecería la conformación de las poblaciones en ciudades estado o *poleis*.

Cabe destacar que la organización política de Grecia no siempre se basó en la *polis* como modelo de ciudad-estado; “durante algunos siglos Atenas fue gobernada por un rey (Basileus), más tarde los atenienses fueron asesorados por un consejo formado por los jefes familiares nobles, llamados *eupátridas* o bien nacidos [...]; con el paso de los años los reyes fueron sustituidos por unos magistrados llamados Arcontes, quienes ejercían funciones de justicia, de guerra y religión”.¹⁵

Este modo de organización tuvo como componente importante a una asamblea popular, que jugó un papel fundamental para el progreso de la región, ya que en ella se discutían los asuntos centrales del gobierno y se tomaban decisiones. El espacio para realizar las reuniones

¹³ Cfr. Gómez Espelósín. *Op. cit.* p. 43.

¹⁴ Cfr. *Ibidem.* pp. 29 y 43. Como ya se mencionó anteriormente, la edad oscura es llamada así debido a que se caracteriza por la escasez de fuentes de información, la ausencia total de escritos y la pobreza de restos materiales así como por la pérdida del sistema de escritura.

¹⁵ Sotelo Linares, Sandra. *Filosofía y educación en la obra de Platón*. Tesis de licenciatura en Pedagogía. México, UNAM, 2004. p. 30.

era el Ágora o plaza pública. “La ciudad de Atenas contaba con tres órganos político-religiosos [...]: el Senado o consejo de los 500, que tenía por misión preparar las leyes y someterlas a la aprobación de la asamblea, el Aeropago, que se ocupaba de la religión y de las costumbres y estaba formado por los ex-arcontes y, por último, los Heliastros, quienes estaban encargados de la justicia”.¹⁶

Debido a que los nobles eran los que concentraban los cargos públicos y el poder, esta forma de gobierno no estuvo exenta de enfrentamientos con los otros sectores de la población; un avance decisivo fue la publicación de leyes hacia el siglo VII a.C., ya que se colocaban en la plaza pública y así todo ciudadano podía verlas. Pero en el siglo V en Atenas las luchas entre los que tenían el poder continuaron. Solón fue designado para poner fin a los conflictos y realizó importantes reformas por las que fue reconocido en la posteridad, como la abolición de las deudas, la devolución de la libertad a los hombres y mujeres que habían sido esclavizados y una nueva repartición de las tierras, por citar algunos ejemplos.¹⁷

No todo el territorio griego estaba conformado por *poleis*. Gran parte estaba dominado por tribus (*ethnea*). Desde el siglo VIII a. C. el mundo griego, así conformado, experimentó un notable crecimiento económico y adquirió una considerable dinámica política y social que hizo posible reestructurar su propio territorio.¹⁸ En siglos posteriores estas condiciones favorecieron el florecimiento de esta cultura en muchos ámbitos, entre los que destacan el arte y la filosofía hacia el siglo V.

El siglo V a. C. en Grecia se caracterizó por el desarrollo y la consolidación de la democracia¹⁹ y la búsqueda de un sistema de equilibrio capaz de mantener intacto el mundo de las *poleis*, en una época en que Atenas se consolidaba como potencia marítima. También se dio un auge cultural sin precedentes que produjo creaciones únicas en los campos del arte, la literatura y la filosofía; ejemplos de ello son el Partenón y la Acrópolis, la poesía trágica y la aparición de los sofistas, por citar algunos de los más representativos. Atenas contribuyó a este esplendor de las letras y del espíritu debido a que se erigió como centro cultural de todo el

¹⁶ *Ibidem.* p. 31.

¹⁷ *Cfr. Ibidem.* p. 32.

¹⁸ *Cfr. Barceló. Op. cit.* pp. 33 y 34.

¹⁹ Cabe señalar que esta democracia creada por los griegos dista mucho de la idea que se tiene en la actualidad sobre el término; resulta *sui generis* en tanto que sólo podía ejercerla la minoría aristocrática de la población, por lo que se excluía totalmente a las mujeres, los esclavos y los extranjeros.

territorio.²⁰ A esta ciudad acudían los mejores talentos con la esperanza de desarrollar sus facultades y triunfar ante la opinión pública griega.

En cuanto a la organización política, la orientación democrática de Atenas se repitió en un número considerable de *poleis* de la época clásica. Ésta no sólo se manifestaba en los aspectos ideológico, político o institucional, sino hasta en sus proyectos urbanísticos y arquitectónicos.²¹ No es de extrañar, entonces, que las mayores aportaciones de que tenemos noticia se dieran precisamente en esta ciudad, donde el pensamiento filosófico floreció y se nutrió ampliamente gracias a la convergencia de ideas provenientes de pensadores de muchas partes del territorio.

A diferencia de culturas de Oriente, como Egipto y Mesopotamia, con las que los griegos estaban en contacto y en las que había un rey al frente del gobierno, en la *polis* (desde los siglos VIII y VII a.C.) los ciudadanos participaban igualmente en el poder. La importancia e implicaciones de esta organización política, sobre todo en filosofía, han llevado a aseveraciones como ésta que hace Salvador Pániker: “el nacimiento del pensamiento racional en Grecia es indisoluble de la institución de la *polis*”.²² Tal afirmación proviene de su idea de que, si la filosofía se desarrolló en parte hacia el estudio del hombre, el hombre es social y se proyecta en la ciudad; la ciudad a su vez se interioriza en el hombre-ciudadano, y el paradigma de ello se representa en la *polis*.

La *polis* proporcionaba al ciudadano un sentido de pertenencia e identidad y aportaba las pautas de conducta, incluso el ocio (*skholé*) era una actividad compartida y en la que se dialogaba; “para el hombre griego la vida entera es pública: transcurre en el ágora, en la plaza, en el mercado, en la calle [...] la *polis* es, ante todo, un modo de vivir”.²³

A la *polis* también correspondían el teatro, los juegos o competencias, los himnos, los recitales de Homero y los dioses oficiales. Otro aspecto importantísimo de los poemas épicos (que además se encuentra en estrecha relación con la mitología) fue la religión, que afectó a todas las manifestaciones de la civilización griega, desde su forma de organización hasta la mayor parte de sus logros artísticos. La religión formaba parte indisoluble de la vida cotidiana

²⁰ Cfr. *Ibidem*. pp. 73-74.

²¹ Cfr. *Ibidem*. p. 93.

²² Pániker, Salvador. *Filosofía y mística. Una lectura de los griegos*. Barcelona, Anagrama, 1992. p. 45.

²³ *Ibidem*. p. 152.

de la *polis*. El individuo se sentía miembro de la comunidad a través de su participación en ritos comunes organizados en honor de la divinidad protectora. También constituyó uno de los rasgos de identidad colectiva que diferenciaba a los griegos, junto con su lengua, de los demás pueblos.²⁴

Tanto Homero como Hesíodo trataron de describir el panteón griego y esquematizarlo de forma escrita colocando parentescos, cualidades y características a cada dios; hoy se sabe que parte de esta mitología no es de origen griego, sino que tiene relación con las narraciones mitológicas de Oriente Medio.²⁵ Sin embargo, el culto a las divinidades y sus características, que ya habían llegado a fusionarse con el espíritu cívico de la *polis*, fueron criticados por los filósofos jonios (alrededor del siglo IV a. C.), después por los sofistas y finalmente por Platón.

En esta época, la tradición de la mitología griega estaba contenida en la literatura y era la forma oficial de creencia, sin embargo, carecía de ritos precisos. Estos se tomaron de las costumbres procedentes de Eleusis, el último territorio del Ática en anexarse a Atenas. Estos ritos se encontraban ligados estrechamente a dioses agrícolas, para acercar al creyente e introducirlo en los temas de la muerte y la resurrección. Los griegos de esa época asimilaron los ciclos de la cosecha mediante ritos que aseguraban un suelo fértil y cosecha abundante. Así, también los seres humanos que participaban de los ritos se aseguraban el renacimiento en otro mundo después de la muerte. Los detalles sobre estos ritos debían ser mantenidos en secreto bajo pena de muerte.²⁶

Es importante destacar que hablar de religión griega implica varios problemas, comenzando por el hecho de que la misma palabra religión no es de origen griego sino latino. Si quisiéramos pensar en “una” religión griega habría que señalar que se trataba de ritos que practicaban las distintas poblaciones. Por un lado se encontraban los ritos cívicos y políticos que eran la forma oficial de creencia y, por otro, los misterios eleusinos y los de los órficos. Así, en contraste con los ritos que se atenían a la mitología de Hesíodo, los misterios, sobre todo los órficos, desarrollaron una visión complementaria. Según Guthrie, los distintos ritos

²⁴ Cfr. Gómez Espelosín. *Op. cit.* pp. 86-87.

²⁵ Cfr. Pániker. *Op. cit.* p. 24.

²⁶ Cfr. Asimov. *Op. cit.* pp. 74-75.

lejos crear divisiones entre los creyentes, hacían posible que una persona fuera devota de ambos sin problema.²⁷

Orfeo, más que un personaje histórico, era el nombre con que se designa a una mitología complementaria a la de Hesíodo, que no se localizaba en ningún santuario, a diferencia de los misterios de Eleusis.²⁸

La tradición hizo de Orfeo el primer poeta de la Grecia Antigua. Suponiendo que tal personaje haya existido, su antigüedad sería anterior a la de Homero. Contemporáneo de la legendaria expedición de los argonautas, Orfeo habría aprendido en Egipto buena parte de sus ideas. [...] Orfeo es sanador y músico; encanta y domina a los animales salvajes; desciende a los infiernos [por Eurídice]; su cabeza cortada se conserva y sirve de oráculo.²⁹

El orfismo rechazaba la forma de creencia que separa a los hombres de los dioses, algunas de sus creencias se resumen a continuación:

El contexto mitológico del misterio órfico es, pues, el de la muerte y resurrección; y la finalidad de los iniciados es asegurar su inmortalidad a través de un camino ascendente de liberación. Partiendo de la idea de pecado original y del cuerpo como prisión impura del alma, se introduce así el mecanismo de la transmigración, y un complicado ritual de purificación.³⁰

La doctrina de la transmigración de las almas, que fuera retomada por los pitagóricos, apareció hacia el siglo VI a. C. y también viene ligada con la figura de Orfeo. También procede del orfismo la creencia de una retribución en el más allá, de acuerdo a las acciones en la vida material, lo que conlleva una cierta conciencia de pecado y una vía de expiación a través de sacrificios y purificaciones.³¹ Estas creencias, como se verá en el siguiente capítulo, tienen eco en el diálogo *Fedón*, en el que se narra un escenario previo a la muerte de Sócrates.

Los ritos eran imprescindibles debido a que la ascensión de las ciudades estado venía acompañada de la invocación de divinidades protectoras que estaban en estrecha relación con cada *polis*; en Atenas, por ejemplo, esta divinidad protectora era Palas Atenea; era, ante todo, una religión cívica. Pero los misterios, sobre todo el orfismo que enseñaba el repliegue hacia

²⁷ Cfr. Guthrie, W. K. C. *Orfeo y la religión griega. Estudio sobre el movimiento «órfico»*. Madrid, Siruela, 2003. pp. 58-59.

²⁸ Cfr. Pániker. *Op. cit.* pp. 25-27.

²⁹ *Ibidem.* p. 25.

³⁰ *Ibidem.* p. 26.

³¹ Cfr. *Ibidem.* pp. 30-31.

la interioridad, tuvieron gran influencia en la escuela pitagórica y aún pueden encontrarse rastros de ella en los diálogos de Platón. Por lo anterior, algunas creencias propias de esta religión serán retomadas en la explicación de los temas del siguiente capítulo, recordando que hablar de religión en ese contexto implicaría tener constancia de la existencia de los distintos ritos.

Es importante destacar que dentro de la religión oficial había apertura en tanto que cada individuo podía creer lo que quisiera siempre que evitara expresar opiniones completamente contrarias a las divinidades o dudara de su existencia. De otro modo se recurría al destierro, puesto que el culto garantizaba la prosperidad de la *polis* y, por tanto, constituía una obligación cívica para todos. Fiestas, sacrificios y banquetes de culto eran celebraciones sociales y a la vez políticas, en las que la comunidad de ciudadanos se transformaba en una comunidad de culto y se aseguraba tanto su propia solidaridad como la buena armonía de los dioses.³²

Lo anterior resulta de gran importancia también para el desarrollo del pensamiento filosófico pues, por ejemplo, gran parte de lo que se sabe sobre la escuela pitagórica guarda relación con el orfismo y, como mencioné, aún pueden encontrarse rastros de él en Platón. El conocimiento de estos aspectos será de gran importancia para desarrollar el concepto de armonía y las concepciones sobre el alma que tenían Pitágoras y Platón.

Gracias al resurgimiento de la escritura podemos tener noticias no sólo de este último filósofo, sino también de la forma de vida y la ética que quedó plasmada en los poemas homéricos y que sirvió para la educación de la nobleza. Además, lo que podemos conocer sobre la historia y la filosofía anterior a Platón se basa en los testimonios que se han conservado: los escritos, las expresiones artísticas y los restos arqueológicos.

³² Cfr. Barceló. *Op. cit.* p. 28.

Contexto filosófico.

Dejando los aspectos estrictamente históricos y pasando a los más filosóficos, es importante mencionar que la tradición de la historia en este campo considera como filósofos a los primeros pensadores griegos, aunque el término filosofía no aparece como tal antes del siglo V a. C. Estos pensadores aparecieron a principios del siglo VI en la periferia de la zona de influencia griega. Todos ellos propusieron una explicación racional del mundo, ya que antes sólo existían cosmogonías de tipo mítico. Estos mitos estaban destinados a devolver al pueblo el recuerdo de sus antepasados y a vincularlo con las fuerzas cósmicas y las generaciones de los dioses. Su objetivo era la comprensión de la creación del mundo, el hombre y el pueblo/ciudad.³³

Ya se dijo que a la par del florecimiento del pueblo griego en cuanto a lo social, lo económico y lo político, también se dio un florecimiento en la cultura y las artes. Fue así como la filosofía griega alcanzó su máximo auge hacia el siglo V en Atenas, aunque desde siglos anteriores existían escuelas filosóficas en las regiones circundantes. Los alumnos de una escuela filosófica se agrupaban viviendo una vida en común, compartiendo costumbres y modos de pensamiento. Estas circunstancias, en palabras de Abbagnano, promovían que la investigación filosófica de entonces no encerrara al individuo en sí mismo, sino que le exigía una concordancia de esfuerzos, una solidaridad efectiva y sólida entre quienes se dedicaban a ella,³⁴ promoviendo en todo momento el diálogo y no las meras reflexiones ensimismadas producto del razonamiento individual.

Es muy complicado seguir la línea de las distintas escuelas filosóficas y pretender hacer una división de ellas, en parte, por la complejidad y variedad de los temas que fueron objeto de sus estudios, los lugares en que se asentaron y sus distintos periodos de auge. A pesar de lo anterior, para no hacer una exposición exhaustiva de ellas y como un recurso didáctico, he recurrido a una división en periodos, para ofrecer un panorama general, hecha por el historiador de la Filosofía y la Pedagogía Nicola Abbagnano, quien toma como criterio de clasificación la actitud que cada escuela de pensamiento adoptó ante lo que él llama “el problema fundamental de la búsqueda”, aunque se entiende que pueden existir otros criterios

³³ Cfr. Hadot, Pierre. *¿Qué es la filosofía antigua?* México, Fondo de Cultura Económica, 2000. pp. 21-22.

³⁴ Cfr. Abbagnano, Nicola. *Historia de la filosofía*. Tomo I. Barcelona, Montaner y Simón, 1978. pp. 7-8.

diferentes. De acuerdo a lo anterior distingue varios periodos entre los que destacan cinco, pero con el fin de exponer lo más relevante del contexto filosófico previo a Platón sólo se incluirán las aportaciones más notorias de los filósofos más representativos de los tres primeros, los dos últimos periodos sólo se incluyen, como se dijo, para dar un panorama general:³⁵

- I. Periodo cosmológico. Comprende las escuelas presocráticas, a excepción de los sofistas. Es un periodo que está dominado por el problema de hallar la unidad que garantiza el orden del mundo y la posibilidad del conocimiento humano [estudia los principios que componen y rigen la naturaleza así como el funcionamiento del universo].
- II. Periodo antropológico. Comprende a los sofistas y a Sócrates. Está dominado por el problema de hallar la unidad del hombre en sí mismo y con los demás hombres, como fundamento y posibilidad de la formación del individuo y de la armonía de la vida en sociedad.
- III. Periodo ontológico. Comprende a Platón y Aristóteles. Está dominado por el problema de hallar en la relación entre el hombre y el ser la condición y la posibilidad del valor del hombre como tal y de la validez del ser como tal. Este periodo, que es el de plena madurez del pensamiento griego, vuelve a proponer en sus síntesis los problemas de los dos períodos precedentes.
- IV. Periodo ético. Comprende el estoicismo, el epicureísmo, el escepticismo y el eclecticismo. Está dominado por el problema de la conducta del hombre y está caracterizado por una disminución consciente del valor teórico de la búsqueda.
- V. Periodo religioso. Comprende a las escuelas neoplatónicas y afines. Está dominado por el problema de encontrar para el hombre el camino de su reunión con Dios, considerado como el único camino de la salvación.

Los primeros pensadores griegos y la filosofía en sentido estricto comenzaron en Jonia, la parte de Grecia culturalmente abierta que practicaba el comercio y fundaba ciudades coloniales, las mismas tierras donde nacieron los poemas homéricos. Aquí surgieron el arte, la literatura y la filosofía de manera desinteresada, desligados de la vida práctica y la utilidad inmediata. Su origen se sitúa en las ciudades portuarias de Asia Menor como Mileto, Colofón y Éfeso.³⁶

³⁵ *Ibidem.* p. 8.

³⁶ Cfr. Xirau, Ramón. *Introducción a la historia de la filosofía*. México, UNAM, Coordinación de Humanidades, 2002. pp. 24-25.

Los principales conceptos de los primeros filósofos fueron los de *physis*, naturaleza, *arjé*, principio u origen, *logos*, concepto y argumento, orden, razón y lengua, y *cosmos*, el mundo ordenado.³⁷ A partir de esto se puede entender por qué este periodo comprende a los primeros pensadores que se dedicaron al estudio de la naturaleza y trataron de encontrar ese orden que rige el universo. Con una pretensión de universalidad, estos filósofos quisieron dar una explicación racional que englobara a todos los hechos, todos los pensamientos y todas las acciones.³⁸ Esta indagación acerca de los principios que rigen la naturaleza y las formas en que el ser humano llega a su conocimiento fueron tratadas por Platón en los diálogos. Sería difícil creer que este filósofo no se vio influenciado por la filosofía anterior a él, por lo tanto, he incluido de manera muy breve algunas aportaciones de filósofos de este periodo.

Los presocráticos descubrieron que el conocimiento de este mundo se encontraba expuesto a la amenaza del error y, debido a que se ocupaban de la naturaleza, también fueron llamados filósofos físicos. Por la importancia que tuvieron estos primeros filósofos para el pensamiento griego, y por la relación que guardan con la manera en que Platón trató los temas del alma y la armonía en distintos diálogos, a continuación mencionaré, aunque de manera bastante resumida, los argumentos principales de algunos de estos filósofos.

Los primeros filósofos jonios, Tales, Anaximandro y Anaxímenes, optaron por la unidad, pretendiendo explicar todas las cosas como modificaciones de un solo principio. Tales de Mileto es considerado, por algunos autores, como el primer filósofo de Grecia, se ocupó en preguntarse sobre el principio físico y metafísico de todas las cosas y logró llegar a una solución que puede resumirse de la siguiente manera: 1. La tierra flota sobre las aguas. 2. El agua es el origen de todas las cosas. 3. Todas las cosas están llenas de dioses.³⁹

Anaximandro fue discípulo de Tales y el primer filósofo en interrogarse acerca del *arjé* (principio). Consideró que el verdadero origen había que encontrarlo en el *ápeiron*, es decir, lo indefinido y lo informe.⁴⁰ Con este término llegó a la conclusión de que sólo una materia infinita e indeterminada puede transformarse en las distintas cosas que conforman el universo.

³⁷ Cfr. Abbagnano, Nicola. *Op. cit.* p. 11.

³⁸ Cfr. Xirau. *Op. cit.* pp. 19 y 26.

³⁹ Cfr. Pérez Alcocer, Antonio. *Introducción Histórica a la Filosofía*. México, Jus, 1971. pp. 13-14 y Xirau. *Op. cit.* pp. 19-20. Este autor agrega que Aristóteles explicó que esta última afirmación se refiere a que estos dioses, de los que habla Tales, representan simbólicamente a las fuerzas activas de la naturaleza.

⁴⁰ Cfr. Xirau. *Op. cit.* pp. 21-22.

En contraposición, su discípulo Anaxímenes, creyó que el origen de todo debía buscarse en el aire, es decir, que consideraba que todas las cosas se debían a diversos grados de dilatación del aire, estableciendo que un cambio cualitativo puede dar lugar a una diversidad cuantitativa.⁴¹

Ya hacia finales del siglo VI, Heráclito dejó obra escrita de la cual aún se conservan algunos fragmentos. En ellos pueden vislumbrarse, de manera alegórica, lo que serían las tres vertientes de la filosofía posterior: la teoría del conocimiento, la metafísica y la moral. El tema central de su pensamiento radicaba en la creencia de que la realidad es un flujo inteligente y dividido que produce las cosas en continua mutación, por lo tanto, nada es estable.⁴² Además de lo anterior, logró distinguir entre dos maneras de llegar al conocimiento: una verdadera, que obedecía al *logos* o razón y otra falsa, que se apoya sólo en los sentidos o en un mal entendimiento de ellos. Como se verá más adelante, estas dos formas de conocimiento fueron ampliamente tratadas por Platón en varias de sus alegorías, pues dentro de su concepción de la realidad y el conocimiento de la misma, hizo una marcada preferencia por la aquella forma que apela a la razón y la situó muy por encima de la que se atiene a los sentidos.

Otro filósofo imprescindible para la comprensión de los conceptos que competen a esta investigación es Pitágoras, quien fundó una sociedad de carácter religioso hacia la segunda mitad del siglo VI, en la cual se enseñaban disciplinas científicas y filosóficas dentro de una escuela ubicada en la ciudad de Crotona en el sur de Italia. A diferencia de filósofos anteriores, que estuvieron muy interesados en la materia o sustancia de la cual están formadas las cosas, Pitágoras destacó el concepto opuesto a la materia: la forma, es decir, que para él la distinción entre las cosas residía en la forma, es decir, el número, por tanto el sentido de su doctrina residía en la creencia de que todo es número.⁴³

Las aportaciones de este filósofo fueron muy importantes, entre otras cosas, porque sus discípulos tuvieron gran influencia en la filosofía posterior; incluso, uno de ellos fue maestro de Platón. Debido a la importancia de esta relación y a que en muchos aspectos la filosofía de Platón está emparentada con el pensamiento pitagórico, se ahondará más en la filosofía de esta

⁴¹ Cfr. Pérez Alcocer. *Op. cit.* p. 14.

⁴² Cfr. *Idem* y Xirau. *Op. cit.* p. 24.

⁴³ Cfr. Hirschberger, Johannes. *Breve historia de la filosofía*. Barcelona, Herder, 1982. p. 18.

escuela y en algunos aspectos que relacionan a ambos filósofos, Pitágoras y Platón, en el segundo capítulo de esta investigación.

Ya hacia el siglo V, Leucipo y, posteriormente, Demócrito tuvieron la hipótesis de que la naturaleza está formada por partículas diminutas e indivisibles, eternas e inmutables, que este último denominó *átomos*. Ambos supusieron que todo está formado por una misma sustancia material. A diferencia de estos dos filósofos, Empédocles consideró que el mundo estaba formado por los cuatro elementos que, combinándose, formaban todas las cosas de nuestra experiencia: fuego, tierra, aire y agua; de cuya unión, nacida del amor, surgía la vida y de cuya desunión, nacida del odio, provenían la destrucción, la ruina y la muerte, como lo ejemplifica el siguiente fragmento:

El fuego, el agua, la tierra y la inmensidad del aire, aparte de ellos y como su igual, el Odio funesto y entre ellos, el Amor, semejante en extensión y profundidad. Amor. Amor que enlaza. Este se manifiesta en la masa de los miembros de los mortales: ya, en efecto, se reúnen en el Uno a impulsos del Amor todos los miembros del cuerpo en la cumbre de la vida floreciente, como se dispersan de nuevo por el Odio funesto, vagando cada uno por sí en torno al torbellino de la existencia.⁴⁴

Por su parte, Anaxágoras, quien fuera probablemente maestro de Sócrates, pensaba como Leucipo y Demócrito en tanto que el mundo está formado por partículas indivisibles, pero consideró que éstas eran más bien de orden espiritual y, por tanto, estaban regidas por el espíritu (*nous*). Llegó a la conclusión de que todas las cosas que tienen vida están gobernadas por este espíritu, una especie de inteligencia ordenadora.⁴⁵

Recordando los periodos vistos anteriormente, durante el siglo V el interés de los filósofos se centró principalmente en el hombre. De ahí el nombre de periodo antropológico, cuyos representantes son los sofistas y Sócrates. La labor educativa de los sofistas respondía a las necesidades de la población aristócrata de ese entonces ya que, cuando Atenas se constituyó bajo la democracia, los ciudadanos tuvieron interés en intervenir en los negocios públicos y en prepararse para la discusión y la oratoria. Fue así como surgieron los sofistas, que no formaban una escuela filosófica específica, sino que eran maestros que enseñaban a

⁴⁴ Empédocles. *Sobre la naturaleza de los seres*. Traducción y prólogo de José Barrio Gutiérrez. Buenos Aires, Aguilar, 1964. Fragmentos 17: 18-20 y 18-20: 5.

⁴⁵ Cfr. Xirau. *Op. cit.* pp. 38-39.

tener una actitud crítica ante los mitos, las creencias y las instituciones sociales, todo a la luz de la razón,⁴⁶ además de conocimientos de cultura general. Esta actitud los llevó, más que a buscar la verdad, a enseñar cómo discutir y vencer en las polémicas.⁴⁷ Debido precisamente a este hecho, y a que cobraban por sus enseñanzas, fueron duramente criticados por Sócrates y Platón.

La palabra sofista originalmente significa sabio, pero estos sofistas eran sobre todo maestros que, de ciudad en ciudad, se hacían pagar por sus enseñanzas. Maestros de los hombres de Estado y de los futuros políticos, a quienes enseñaban la retórica, de la cual fueron fundadores. Dentro de esta enseñanza se preocuparon más por la fuerza que tienen las palabras para llegar al fin práctico del convencimiento, en vez de centrarse en la validez o exactitud de sus razonamientos, es decir, se preocupaban más por la forma del razonamiento que por su contenido, más por su efectividad que por su justeza. A pesar de lo anterior, el interés que tuvieron por las formas lingüísticas les condujo a analizar el lenguaje, a estudiar las figuras retóricas y preparar las vías del pensamiento lógico. De esta manera los sofistas contribuyeron en gran medida a formar un espíritu crítico, principio de todo pensamiento riguroso.⁴⁸

La importancia de Atenas como centro filosófico se dio con Sócrates, Platón y Aristóteles, ya que los presocráticos vivían, en su mayoría, en las regiones periféricas de Grecia y los sofistas también provenían de distintos lugares. Con la concepción de la filosofía que desarrollaron estos filósofos se deja ver que la indagación aislada y fragmentaria pasó a segundo término, pues ahora lo que les interesaba eran los conceptos cuyo valor no está dado y explicado de una vez, sino que implica la posibilidad de poseer la fuerza de explicarse a uno mismo. Con ellos el saber no es más intuición, sino dialéctica.⁴⁹

Aunque la temática de esta investigación destaca algunas semejanzas entre las filosofías de Pitágoras y Platón, sin duda la influencia más inmediata, y quizá la más importante para este último, fue Sócrates. Este filósofo es considerado como el inventor de la ciencia moral y

⁴⁶ Cfr. Pániker. *Op. cit.* p. 131.

⁴⁷ Cfr. Pérez Alcocer. *Op. cit.* p. 16.

⁴⁸ Cfr. Xirau. *Op. cit.* pp. 40-41.

⁴⁹ Cfr. De Ruggiero, Guido. *Storia della filosofia*. Bari, Laterza, 1974. p. 195.

de los conceptos universales.⁵⁰ No escribió nada y lo que se conoce de él, en gran parte, es gracias a lo que escribió Platón, de ahí el conocimiento de que su filosofía era más práctica que teoría.

La búsqueda filosófica del qué y el por qué de las cosas y, especialmente, de los valores morales y la virtud, habían venido a ser para él una verdadera forma de existencia. En esta búsqueda había dos características, la mayéutica como método de conocimiento basado en el diálogo y la pregunta que, muchas veces, conduce a la *aporía*⁵¹ y la ironía. En este sentido Sócrates puede considerarse como un importante educador, no sólo por su método del diálogo como forma de enseñanza y para tratar con los jóvenes, sino sobre todo por su arte de promover a ver y vivir el bien moral en el cual creía firmemente.

Este filósofo fue maestro de Platón y quizá la fuente de inspiración más importante para la creación de sus diálogos, en los cuales muchas veces tiene un papel central. La muerte de Sócrates fue un acontecimiento muy importante en la vida de Platón, pues los atenienses lo habían acusado de impiedad religiosa y relativismo moral.⁵² Lo del relativismo moral era claramente injusto, aunque sí era cierto que la influencia de Sócrates sobre algunos jóvenes resultaba subversiva. Dentro de su forma de filosofar, Sócrates creaba el hábito de cuestionar todo, incluso la opinión pública.⁵³ Pero fue respetuoso de las leyes hasta el momento de su muerte, esto lo llevó a aceptar su sentencia, por la fidelidad a las leyes de su ciudad.

Sócrates reaccionó contra la perversión sofística, pues consideró sus deberes morales y políticos el defender los derechos de la libre conciencia individual.⁵⁴ Este filósofo nació en Atenas aproximadamente en el año 470 a. C. y vivió siempre en esta ciudad, aunque se mantuvo alejado de la política activa. En el diálogo de Platón *Apología* se deja ver que Sócrates, al defenderse durante su propio juicio, exaltó su misión educativa, además de criticar

⁵⁰ Cfr. Pérez Alcocer. *Op. cit.* p. 17. El autor atribuye esta aseveración a Platón y Aristóteles.

⁵¹ Esta palabra se refiere al momento en que un diálogo queda sin salida y no hay más camino que abandonar lo sabido hasta entonces para poder aprender algo nuevo. Este concepto es utilizado en el diálogo *Menón* escrito por Platón. Cfr. *Ibidem.* pp.17-18.

⁵² Pániker también asevera que probablemente lo más atinado sea considerar a Sócrates en el marco de referencia de los sofistas, pues así fue visto por sus contemporáneos; además, es complejo determinar cuál sería la imagen más fiable del filósofo (la de Platón, Aristóteles, Jenofonte o Aristófanes, etc.). Cfr. Pániker. *Op. cit.* p. 130.

⁵³ Cfr. *Idem.*

⁵⁴ Cfr. Abbagnano. Nicola y A. Visalberghi. *Historia de la pedagogía.* México, Fondo de Cultura Económica, 2008. p. 64.

duramente la labor de los sofistas ya que él, por ejemplo, no recibía remuneración por sus enseñanzas.

Después de estos aspectos, y para abordar lo relacionado con la vida y producción filosófica de Platón es preciso, ahora que ya se han ubicado aspectos relevantes de los contextos histórico y filosófico anteriores a él, estudiar algunas características de esta educación, haciendo un pequeño recorrido por los aspectos que incluía la formación de los jóvenes atenienses hasta el siglo V. Se trataba de una educación reservada a los varones de la clase aristócrata de Atenas, de la cual formó parte Platón.

Educación del joven ateniense.

Desde los tiempos de Homero, los griegos creían que la educación y la cultura no son un arte formal o una teoría abstracta distintos de la vida espiritual de un pueblo. Para ellos esos valores tomaban cuerpo en la literatura, expresión real de toda cultura superior.⁵⁵ En la literatura se deja ver la manera en que una comunidad conserva y transmite los elementos que la caracterizan mediante una actividad consciente, cuyo objetivo es elevar las capacidades del hombre y provocar un cambio en él: la educación.

Como el hombre es un ser social, esta educación pertenece a la comunidad, ya que su estructura descansa en leyes y normas. Precisamente, para los griegos, la educación fue una parte del arte de gobernar. La meta de ésta debía ser el tipo de felicidad que surge de la capacidad de un individuo para orientar su conducta de acuerdo con principios racionales descubiertos gracias al diálogo. Su concepción de la educación no estaba separada de su concepción de la naturaleza. Consideraron las cosas de manera tal que ninguna de ellas les pareció como una parte separada y aislada del resto, sino como un todo ordenado en una conexión viva por la cual cada cosa alcanzaba su posición y su sentido; de ahí que la filosofía griega se hallara estrechamente conectada con su arte y su poesía.⁵⁶ Con esto, no sólo

⁵⁵ Jaeger. *Op. cit.* pp. 2-4. Este autor entiende por cultura a la totalidad de manifestaciones y formas de vida que caracterizan a un pueblo; en este marco, la escritura conforma un criterio para diferenciar a una cultura de una civilización.

⁵⁶ *Cfr.* Ulich, Robert. *Educación en la cultura occidental*. Buenos Aires, Paidós, 1970. pp. 29-31.

formularon cuestiones de pensamiento y educación propias a su cultura, sino que sirvieron de ejemplo para otros pueblos.

Los datos sobre educación en esta época tienen como fuente principal la obra de Homero, personaje de cuya existencia y fiabilidad ya se habló anteriormente. En sus escritos se describe una aristocracia de guerreros, en cuyo centro se encontraba situado el rey rodeado de una corte, la cual estaba conformada por el consejo de grandes vasallos que eran hombres de edad honrados y cuya experiencia les confería una cierta importancia en los consejos y asambleas señoriales. También se encontraba un grupo de jóvenes que prometían fidelidad al rey a cambio de futuros beneficios. Servían las mesas en los festines reales, componían cortejos, cantaban y, algunas veces, danzaban.⁵⁷

En los poemas de Homero se manifiesta la peculiaridad de la educación de la cultura helénica. La educación que se proporcionaba remitía a la adquisición y transmisión de la *areté*, es decir, la excelencia del cuerpo y del carácter: conocimiento, conducta cortesana y heroísmo guerrero.⁵⁸ Era impartida por los adultos en el grupo social mismo. En él se ejercitaban para adquirir ciertas cualidades propias a un pueblo guerrero, entre las que destacaban fuerza física, valentía, sentido del deber y del honor; todo esto debido a una necesidad social de la época, por el periodo que se vivía entre constantes invasiones y luchas entre los pueblos.

La educación que se proporcionaba era muy competitiva, alimentada por el ejemplo de los héroes míticos como una constante para que el individuo se esforzara cada vez más por asemejarse a estos semidioses antiguos. Es comprensible en esta época, cuando aún las leyes y el pensamiento ético se regían por preceptos religiosos y la sabiduría de los mitos transmitida oralmente, que la guía para la acción la constituían la experiencia y el modelo.

La educación en Atenas obedecía a los ideales propios de la cultura aristócrata. Esto no quiere decir que no se llevaran a cabo procesos educativos fuera de esta clase social, ya que

⁵⁷ Cfr. Sotelo Linares. *Op. cit.* p. 28.

⁵⁸ Cfr. Jaeger. *Op. cit.* pp. 50-55 y Abbagnano, Nicola. *Historia de la pedagogía.* pp. 33-36. Jaeger considera, incluso, que la épica es la raíz de toda la educación superior en Grecia. En los poemas, por ejemplo, Fénix educa a Aquiles en la ética del honor propia a una sociedad de guerreros, para la cual lo importante era conseguir la fama mediante la voluntad de ser siempre el mejor, superior a los demás. Telémaco (hijo de Odiseo), por su parte, es educado por sabios ancianos en el amor a la reflexión y a la moderación, la conciencia de los propios límites y el respeto por los demás.

también se educaba a la clase baja, las mujeres y los esclavos, pero siempre en el entorno doméstico u otros espacios destinados para ello. Sin embargo, el legado más importante que se tiene sobre la educación de esta época obedece en su mayoría a un ideal de ser humano, una imagen formada por rasgos característicos y atributos de eficacia: ser fuerte, hábil, valiente, rico y bien parecido.

A fin de mostrar ante la sociedad estos atributos se organizaban las competiciones deportivas (*agones*), los simposios, banquetes y demás reuniones públicas. Todo ciudadano bien educado podía obtener prestigio y reconocimiento social mediante su participación en estas actividades. De este modo, la mentalidad, cultura e ideales aristocráticos influyeron en la ciudadanía de la *polis*, ya que ellos concentraban los cargos políticos y administrativos. Esta forma de enseñanza repercutiría en el posterior desarrollo de la educación en toda Grecia, pero principalmente en Atenas.⁵⁹

En las civilizaciones antiguas, como en Egipto, la educación estaba dirigida a formar escribas y guerreros. En Grecia, además de lo anterior, se buscaba también la educación del ciudadano. Gracias a la obra de Homero sabemos que esta educación comprendía deportes y ejercicios caballerescos, equitación, lanzamiento de jabalina y lucha, y actividades artísticas como el canto y el tañimiento de la lira.⁶⁰ Esta formación que comprende los aspectos físicos y artísticos fue muy importante desde épocas anteriores a Platón. Por el contenido de sus diálogos se puede notar la importancia que tuvieron también para este filósofo, especialmente en la *República*, como se verá más adelante.

En Atenas durante el siglo VI a. C. la educación físico deportiva estaba reservada a los nobles, que la recibían sobre todo en familia; pero ya a principios del siglo V los muchachos acudían a las clases de gimnasia en la *palestra* a cargo del *paidotriba*. Además, entre la población se difundió la educación musical impartida por el *citarista*. Junto a estos dos maestros apareció el *gramático* o *didáskalo*, que enseñaba a leer y escribir y quizás también a hacer cuentas.⁶¹ Todos ellos eran maestros privados que daban una enseñanza colectiva. El pedagogo era un simple esclavo que tenía como tarea acompañar a los muchachos a la

⁵⁹ Cfr. Barceló. *Op. cit.* pp. 156-157.

⁶⁰ Cfr. Abbagnano, Nicola. *Historia de la pedagogía.* pp. 30-33 y 39.

⁶¹ Cfr. *Ibidem.* pp. 45-46.

palestra o *didaskaléia*, para vigilar su comportamiento y cuidar su vestuario, entre otras cosas; colaboraba en la educación moral pero escasamente en la intelectual.

Como puede verse, esta educación que recibía la aristocracia y, por consiguiente, la que recibió Platón, proporcionaba formación artística, intelectual y física. Era la educación tradicional de Atenas en esa época, en ella, como se verá más adelante, subyacía una concepción de armonía en la formación de los jóvenes, pues contemplaba el estudio de la música y la práctica de ejercicios físicos para que el individuo se desarrollara mejor. En la *República*, Platón dedica varios fragmentos a destacar las ventajas de esta educación.

Otro tipo de educación muy distinta puede apreciarse en la obra de Hesíodo *Los trabajos y los días*, en la que ofrece una serie de consejos morales y prácticos referidos a la humilde fatiga y el esfuerzo cotidiano del campesino, el pastor y el navegante. Esta exaltación del trabajo manual sólo aparece en este poeta. Cabe recordar que dentro de la ética aristocrática no estaba bien visto lo ganado mediante el trabajo manual. Según Jaeger, Hesíodo expresa otro tipo de heroísmo en la “lucha tenaz y silenciosa de los trabajadores con la dura tierra y los elementos, y disciplina cualidades de valor eterno para la formación del hombre”.⁶²

La educación ateniense era esencialmente privada, aunque el Estado vigilaba su eficacia. Al parecer había leyes por las que los padres tenían la obligación de hacer que se instruyera a sus hijos en música y gimnasia y exigía a todos los muchachos que aprendieran el alfabeto y la natación.

No se tiene certeza de los mecanismos por los cuales aprendían los niños y jóvenes atenienses, es decir, si se servían de materiales o utensilios. Algunos datos nos los brinda Platón en su diálogo *Protágoras*, que a grandes rasgos se refiere a la enseñabilidad de la virtud y la educación. En este diálogo menciona la forma en que los niños aprendían a escribir: “como los maestros de escritura escriben con el estilete para los niños que aún no saben escribir las letras y les dan un pizarrón y los obligan a escribir según el trazo de las letras”.⁶³ También asevera, en palabras de este sofista, que “la nana, la madre, el pedagogo y el padre mismo se esfuerzan para que el niño sea lo mejor posible, enseñándole y mostrándole en cada

⁶² Jaeger, *Op. cit.* p. 67. Este autor ahonda más sobre los aspectos educativos de la obra de Hesíodo en su capítulo “Hesíodo y la vida campesina”.

⁶³ Platón. *Protágoras*, 326d.

acto y discurso que esto es justo y esto es injusto, esto bello y esto feo, [...] si obedece de suyo, bien; pero si no, tratan de enderezarlo [...] con amenazas y golpes”.⁶⁴

Dentro de la filosofía y la retórica surgieron los sofistas, que se dedicaron completamente a enseñar; consiguieron hacer de la enseñanza su oficio y supieron aprovechar el hecho de que la educación tradicional ya no era suficiente en el periodo de máxima expansión democrática.⁶⁵ A ellos se les confiaba la educación de los jóvenes de buena familia. Sofista era el que hacía sabios a los otros, que instruye o adoctrina. Estos personajes jugaron un papel muy importante para la educación de Grecia aunque fueron criticados por Sócrates y Platón quien, además, tituló algunos de sus diálogos con nombres de sofistas distinguidos de la época, como *Protágoras*⁶⁶ y *Gorgias*.

En ese momento la *areté* se había sintetizado en el concepto de *kalokagathía* que significa unión de belleza y fuerza física y de valor y armonía espiritual.⁶⁷ En este concepto entraba también “el arte del habla que conquista fama”, es decir, la habilidad de persuadir con la palabra. Los nuevos tiempos exigían a los varones cualidades relevantes y conocimientos extensos para participar en las asambleas y destacar en la vida política y social.

Hasta entonces los jóvenes eran formados para la excelencia mediante el ejemplo y el ejercicio de habilidades. Los sofistas, en cambio, inventaron la educación en un medio artificial; fueron verdaderos profesionales de la enseñanza.⁶⁸ Cobraban un sueldo por sus enseñanzas, que iban desde instruir a los jóvenes para sobresalir en la retórica y así poder defender con la misma habilidad el pro y el contra de una afirmación, hasta conocimientos de cultura general. Se podría decir que sus atribuciones corresponden en parte a lo que realizan los pedagogos hoy en día pero, aunque esta afirmación es debatible, no se profundizará en ello debido a que no representa un punto central para el tema de investigación.

Los sofistas no fundaron escuelas permanentes, pero daban cursos por una remuneración y hacían publicidad para atraer a los auditores dando conferencias públicas en

⁶⁴ *Ibidem*. 325d.

⁶⁵ Cfr. Abbagnano, Nicola. *Historia de la pedagogía*. p. 58.

⁶⁶ Protágoras fue el primero en llamarse “sofista”, era “profesional”, es decir, profesor ambulante de educación superior, cobrando por la instrucción. Viajó con éxito por toda Grecia, ganando mucho dinero. *Apud. Menón* 91d.

⁶⁷ Cfr. Jaeger. *Op. cit.* pp. 263-264.

⁶⁸ Cfr. Hadot. *Op. cit.* pp. 25-26.

las cuales ponían de relieve su saber y su habilidad. Traían ideas y conocimientos novedosos a Atenas de otras partes de Grecia.

Aprovecharon, además, filosofías ya elaboradas para examinar y criticar, mediante la razón, los mitos, las creencias y las instituciones políticas y sociales. A diferencia de las escuelas filosóficas precedentes, cuya indagación se dirigía a la naturaleza en general; a los sofistas les interesó el hombre, la sociedad y sus problemas. De acuerdo con Abbagnano, con los sofistas el término *paideia* llegó a significar cultura en general, más allá de la educación de los niños, puesto que el hombre continúa educándose después de esta etapa.⁶⁹

Al igual que lo sofistas, Sócrates, tuvo interés en los problemas del hombre. Sin embargo, consideraba que los sofistas enseñaban el arte de gobernar, que implicaba lucirse en las asambleas, pero no lo relativo a conocer en qué residía el bien de la ciudad y los hombres que la componían. Pretendían enseñar virtud, pero para Sócrates la virtud implicaba una conciencia del bien. Creía que la virtud no puede ser enseñada desde fuera, como pretendían hacer los sofistas, pues no se puede transmitir con palabras, sino que se suscita mediante una acción educativa que se articula mediante el diálogo⁷⁰ y que en última instancia debe llevar al autoconocimiento. La ironía servía como herramienta para someter a juicio una idea y la mayéutica como método de razonamiento basado en la pregunta. De este modo, el diálogo era indispensable para llegar a la formulación de la verdad, además del conocimiento de uno mismo, de los propios límites y la ignorancia. Platón se hizo eco de estas ideas, a tal punto que no es de extrañar que sus escritos estén elaborados a manera de diálogo, en vez de estructurarlos como discurso, tal como lo hubiera hecho un sofista.

Lo anterior es muy importante y será retomado más adelante. Es destacable el hecho de que los sofistas educaban a los individuos para la vida pública y les enseñaban a dar discursos y a defender sus argumentos. La finalidad de la educación para Sócrates y Platón, en cambio, aspiraría al tipo más elevado de conocimiento que, si recordamos la frase del oráculo “conócete a ti mismo”, debería llevar al individuo al conocimiento de sí, a la búsqueda de esa armonía entre él y su entorno. En este sentido, los escritos de Platón a manera de diálogo buscan dar cuenta del proceso dialéctico, el camino que propone para llegar al verdadero conocimiento.

⁶⁹ Cfr. Abbagnano, Nicola. *Historia de la pedagogía*. pp. 61-62.

⁷⁰ Cfr. *Ibidem*. p. 65.

El legado del pensamiento de Sócrates fue conocido posteriormente gracias a las referencias y escritos de sus discípulos. Lo que sabemos ahora de sus ideas y la forma en que vivía, en su mayoría, se debe gracias a lo escrito en los diálogos de Platón, el más reconocido de sus discípulos y uno de los más importantes de la Antigüedad.

Si Sócrates cumplió una importante función educativa al despertar en sus discípulos la búsqueda de la verdad siempre encaminada al bien, mediante el diálogo y el reconocimiento de la propia ignorancia, poniendo al hombre y la ética como centro de su indagación filosófica; su discípulo, Platón, no sólo siguió desarrollando las ideas de su maestro, sino que las llevó a otro nivel. Continuó con sus propios conceptos y abarcó una gran cantidad de temas filosóficos a la par que condujo una escuela, la Academia, y concibió un ideal de Estado plasmado en la *República* y las *Leyes*.

Platón y la Academia.

Platón nació alrededor del año 428 a. C. en Atenas y falleció en el 347 a. C. a la edad de ochenta y un años en la misma ciudad. Era hijo de Aristón y Perictione, descendiente de una familia aristócrata. Su nombre original era Aristocles, pero fue conocido como “Platón”, un sobrenombre que aludía a su vigoroso físico y lo designaba como “el de anchas espaldas”.⁷¹ Recibió una educación propia para los jóvenes de la aristocracia de su época. Conoció a Sócrates cuando tenía dieciocho años, se hizo su discípulo y permaneció a su lado hasta la muerte de su maestro. Sócrates ejerció una fuerte influencia en Platón. Cabe recordar que en gran parte de sus escritos lo coloca como la figura principal.

En sus inicios hubiera deseado entregarse a la política. Platón fue simpatizante del gobierno oligárquico, sin embargo, perdió todo el respeto por él cuando vio que este gobierno de Atenas condenó a Sócrates. De hecho, Platón tenía apenas veintinueve años cuando su maestro fue ejecutado y siguió muy de cerca todo el proceso. Por esto, cuando el gobierno democrático tuvo el poder en Atenas puso en él sus esperanzas.⁷²

⁷¹ Cfr. Xirau. *Op. cit.* p. 51.

⁷² Cfr. *Ibidem.* pp. 51-52.

Pero al ser los demócratas quienes ejecutaron a Sócrates se desilusionó mucho. Comprendió que era necesario cambiar la raíz de las condiciones de vida en la sociedad y que ésta era la tarea de la filosofía. Por ello abandonó Atenas y se fue a Megara, donde asistió a las clases de Euclides quien también fuera discípulo de Sócrates. Después viajó a Egipto, donde se cree que aprendió cuestiones de ciencia y mitología. Posteriormente se dirigió a Siracusa, al sur de Italia, para ayudar y aconsejar al rey Dionisio el Viejo. Sin embargo, éste no fue capaz de seguir sus consejos. Fue apresado por unos piratas y vendido como esclavo en la isla de Egina. Después de que fuera vendido, fue reconocido y rescatado por Anníceris de Cirene, pero cuando se supo de quién se trataba este dinero se devolvió y se destinó para fundar la Academia en su regreso a Atenas. Se llamó así porque fue fundada en el gimnasio del héroe Academo, a unos tres kilómetros al noroeste de la ciudad.⁷³

Es difícil saber a ciencia cierta en qué consistían los estudios de la Academia. Se dice, por ejemplo, que se organizó como el modelo de comunidades pitagóricas y se trataba de una escuela de justicia, medida, matemática y virtud, además de filosofía y gimnasia.⁷⁴ Aunque, de hecho, no se cree que Platón hubiera dado lecciones formales, la Academia llegó a constituirse como la primera escuela de filosofía organizada de manera formal; contaba, además, con alojamiento para estudiantes, museo, biblioteca, normatividad, etc. Se cree que la manera más importante de enseñanza era la conversación viva, ya que de todos los años de actividad en ella no se sabe a ciencia cierta si se basaba en el contenido de los diálogos.

Sergio Pérez menciona que es notable el hecho de que no se sepa con certeza el contenido de la enseñanza de Platón, pero brinda pautas para pensar que tanto la lectura como la escritura fueron importantes para sus discípulos:

Durante su existencia, la Academia mantuvo una notable continuidad, expresada en una serie de excepcionales personalidades filosóficas que dejaron un importante legado escrito. Es razonable, entonces, suponer que la lectura y la escritura eran prácticas comunes en la instrucción ofrecida por la Academia. [...] No sabemos si los diálogos fueron la base de una biblioteca de la escuela, pero no cuesta mucho imaginar que los estudiantes debieron leer y meditar los escritos del fundador. [...] Sin embargo, al lado de esta actividad textual también existió una intensa enseñanza oral destinada a la formación espiritual de los discípulos. Varios elementos permiten suponerlo. El primero de ellos es el intenso influjo que Platón

⁷³ Cfr. *Ibidem*. p. 52 y Abbagnano, Nicola. *Historia de la pedagogía*. p. 71.

⁷⁴ Cfr. Abbagnano. *Op. cit.* p. 71.

recibió del método y de las concepciones socráticas. [...] la enseñanza de la filosofía debía incluir una buena parte de preparación para la discusión y la argumentación, es decir, para la habilidad en los ejercicios dialécticos.⁷⁵

James Bowen, por su parte, asevera que Platón descalificaba las lecciones formales y la costumbre de registrarlas por escrito, por considerar que las notas no eran de ayuda para la memoria. Si lo que se buscaba era la verdad, no era necesario recurrir a métodos memorísticos que aparentan dar conocimiento pues éste debería llevar al autoconocimiento. Una vez descubierta esta verdad ya no se podría olvidar.⁷⁶ Así lo expresa también en la segunda parte de su diálogo *Fedro*, donde critica la costumbre de poner los discursos por escrito, cuando lo que cuenta es dejar conocimiento en el alma de los oyentes y no en papel, considera que no es censurable escribir, sino escribir mal.⁷⁷

De todo lo anterior se puede deducir que las enseñanzas en la Academia debieron seguir las mismas pautas que sus diálogos, es decir, una serie de preguntas y respuestas orales. Para Platón, la dialéctica constituye el más importante y profundo de los métodos educativos.⁷⁸ Mediante el diálogo una persona podría adquirir la capacidad para responder a lo que se le cuestionara de la manera más adecuada y efectiva. Esta concepción guarda estrecha relación con su teoría del conocimiento plasmada en alegorías como la de la línea seccionada y la caverna, ambas contenidas en la *República*.

Platón vivió en Atenas hasta el resto de sus días consagrado exclusivamente a la enseñanza y a sus escritos. La exigencia educativa fue desde un principio el verdadero motor de la especulación platónica y en lo que también continuó idealmente el pensamiento socrático. En esta escuela, que tuvo como base inicial la perspectiva platónica acerca del mundo, el conocimiento, la política y la educación, se formaron filósofos destacados dentro de la historia. Quizá el más importante fue Aristóteles. De hecho la actividad filosófica de la

⁷⁵ Pérez Cortés, Sergio. *Palabras de filósofos. Oralidad, escritura y memoria en la filosofía antigua*. México, Siglo XXI editores, 2004. pp. 126-127.

⁷⁶ Cfr. Bowen, James. *Historia de la educación occidental*. Barcelona, Herder, 1990. p. 148. Apud. Platón, *Carta séptima*, 341b-e, 344a-345a y *Fedro*, 275a-b.

⁷⁷ Giovanni Reale destaca la confrontación que hace Platón de la escritura con la oralidad dialéctica. A este respecto Cfr. Reale, Giovanni. *Platón. En búsqueda de la sabiduría secreta*. Barcelona, Herder, 1998. pp. 125-149. Vid. Platón. *Fedro*, 269 y ss.

⁷⁸ Cfr. Bowen. *Op. cit.* p. 149.

Academia duró casi novecientos años hasta su clausura en el año 529 d. C. por el emperador bizantino Justiniano, aduciendo que “enseñaban conocimientos paganos y perversos”.⁷⁹

La obra de Platón.

A la par de la enseñanza formal en la Academia, Platón dispuso de otro medio para la difusión de sus pensamientos: sus diálogos escritos. Éstos, por su estructura, dejan entrever que si en la Academia se favorecía la formulación de preguntas y respuestas orales, y debido a que todos ellos tratan de cuestiones filosóficas, muy probablemente concentraban el contenido de las enseñanzas de esta institución.

El pensamiento platónico presentado en los diálogos resulta difícil de interpretar, debido a que los temas que trata están entremezclados y en ocasiones pueden parecer contradictorios, situación que algunos autores describen más bien como una prueba de la evolución del pensamiento de este filósofo. Sin embargo, no es la finalidad de esta investigación abundar en el contenido de los diálogos ni clarificar estas cuestiones, sino analizar aquellos que, por el tema que abordan, resultan más pertinentes a la temática planteada.

La obra escrita de Platón es extensa y consta de alrededor de cuarenta y tres escritos, entre diálogos comprobados, cartas, diálogos dudosos y diálogos apócrifos. En ellos trata temas muy variados como la virtud, el amor, la justicia, la política, la ética y la educación, entre otros. La clasificación de ellos ha obedecido un criterio cronológico y suelen dividirse de la siguiente manera: los de juventud donde suele exponer las ideas de Sócrates, los de la madurez, los diálogos críticos y los de su vejez. De hecho, la primera acción de Platón como filósofo fue publicar el discurso de defensa de Sócrates ante el jurado con su diálogo *Apología*, posteriormente volvió a retomar el tema de la muerte de Sócrates, pero desde otra perspectiva e incluyendo cuestiones sobre el alma, en su diálogo *Fedón*.

Platón exponía por escrito su pensamiento educativo, las ideas y los métodos socráticos en sus diálogos. Los primeros dan a entender que este filósofo admitía la utilidad del método socrático para poner de manifiesto las opiniones y los prejuicios y para revelar la existencia

⁷⁹ González Urbaneja, Pedro Miguel. *Platón y la Academia de Atenas*. Madrid, Nivola, 2006. p. 227.

de creencias carentes de base sólida en sus interlocutores, gracias a su insistencia en delimitar los conceptos. Estos primeros diálogos están contruidos según el estilo erístico, un método de enseñanza con que pretendían aguzarse los sentidos del estudiante a base de preguntas.⁸⁰ Este método fue, sin duda, el preferido de Sócrates.

Es probable que el contenido de algunos diálogos esté inspirado en sesiones auténticas de las que Platón extrajo el material para reconstruir, en forma escrita y dramática, esos ejercicios erísticos, ampliando las respuestas que usualmente serían breves para darle un carácter de diálogo.⁸¹ En muchos de estos diálogos Sócrates es la figura principal y el que interroga y, aunque no se puede saber a ciencia cierta dónde terminan las ideas de Sócrates y comienzan las de Platón, es muy probable que este último introdujera muchas de sus propias experiencias y concepciones, de modo que en ocasiones la figura de Sócrates parece ser más bien un recurso.

En sus primeros diálogos se dedica a la indagación moral y busca definiciones universales, referidas a los conceptos básicos de la ética.⁸² En ellos se aprecia que Sócrates cuestiona a sus interlocutores hasta que estos caen en la cuenta de su ignorancia. En este punto resalta el término de *aporía*, comentado anteriormente, en donde el diálogo queda sin salida, por lo que el interrogado debe renunciar a lo que sabe hasta el momento para seguir en la búsqueda del saber.

Del cuestionamiento sobre la definición de la virtud de los primeros diálogos, se avanza en diálogos posteriores hacia el problema de la relación entre las virtudes y su fundamentación en una unidad,⁸³ para pasar al tema de la enseñabilidad de la virtud. Por último, en sus diálogos de la vejez madura e integra muchos de sus planteamientos anteriores, el ejemplo más claro se encuentra expuesto en la *República*.

Todos los diálogos se refieren de alguna forma a la dialéctica, y por otra parte muchos de ellos tratan de la educación. La *República* es quizá su obra más notable, pues en ella se

⁸⁰ La modalidad más habitual de los juegos erísticos consistía en obligar al interrogado a limitarse a respuestas muy sencillas mientras el interrogador se esforzaba por conducir a su adversario a un callejón sin salida o a una contradicción. *Cfr.* Bowen. *Op. cit.* p. 151-152.

⁸¹ *Cfr. Idem.*

⁸² *Cfr.* García Gual, Carlos. "Platón", en Camps, Victoria (comp.). *Historia de la ética. Vol. I De los griegos al Renacimiento.* Barcelona, Crítica, 1999. p. 95.

⁸³ *Cfr. Ibidem.* p. 96.

encuentra la mayor parte de sus teorías y desarrolla numerosos preceptos sobre metafísica, la idea del bien, el conocimiento científico y una serie de formulaciones teológicas, además de un amplio desarrollo de formulaciones estéticas, políticas, antropológicas, éticas, sociales y educativas.⁸⁴ Todo ello se encuentra enmarcado en su ideal político-educativo, en el cual la formación de filósofos o futuros gobernantes es un tema central.

En este punto me parece indispensable tratar de explicar algunos elementos de la teoría del conocimiento de Platón que resultan necesarios para la comprensión de su filosofía y de sus ideas sobre educación. Para ello me he basado en dos alegorías contenidas en la *República*, así como fragmentos del diálogo *Timeo*. Uno de los temas de estas alegorías es lo referente a la doctrina platónica de las ideas. Una guía para entenderla nos la proporciona Aristóteles, puesto que da una explicación en la que interpreta una semejanza entre el pitagorismo y el platonismo en su concepción sobre las cosas sensibles:

En efecto, los pitagóricos dicen que las cosas existen “por imitación” de los números, mientras Platón <dice que> “por participación”, <con lo cual sólo> cambia el nombre. / <Platón> habló de manera similar a los pitagóricos... y también <dijo> que los números <existen> aparte de las cosas sensibles, mientras ellos <es decir, los pitagóricos,> afirman que las cosas mismas son números.⁸⁵

González Urbaneja, en el texto citado sobre Platón, parafrasea este pasaje de Aristóteles, incluyendo a las ideas, y menciona: “los pitagóricos dicen que los seres son imitaciones de los números o existen por imitación de los números; Platón, cambiando el nombre, dice que son por participación de la idea”.⁸⁶ Y sobre la definición de idea, agrega:

Platón, aprobando la manera de pensar de Sócrates en su búsqueda primaria de lo general, pensó que las definiciones debían recaer sobre toda clase de seres que no fuesen sensibles ya que [los sensibles] siempre están en mutación. Y así llamó ideas a estos seres; todas las cosas sensibles quedaban fuera de ellas y recibían en ellas sus nombres, porque gracias a su participación de las ideas, los objetos de un mismo género recibían así un mismo nombre.⁸⁷

⁸⁴ Cfr. Bowen. *Op. cit.* p. 149. Este autor afirma que algunos, especialmente la *República* y las *Leyes*, se ocupan explícitamente de la educación en tanto que actividad dialéctica.

⁸⁵ Aristóteles. *Metafísica*, I 6, 987b citado en Eggers Lan, Conrado. *Los filósofos presocráticos*. Tomo I. Madrid, Gredos, 1978. p. 230.

⁸⁶ González Urbaneja. *Op. cit.* p. 39.

⁸⁷ *Ibidem.* p. 38.

Quizá la influencia de Aristóteles haya dado origen a concepciones tales como la que hace Whitehead, en la que integra esta visión que relaciona pitagorismo y platonismo: “El mundo platónico de las ideas es la forma revisada y refinada de la doctrina pitagórica de que el número es la base del mundo real”.⁸⁸

Platón da una gran importancia a las ideas pues, mientras las cosas sensibles se encuentran sujetas y cambios y por lo tanto no representan la verdad, las relaciones en el mundo ideal son inmutables, perfectas y eternas; establecen verdades absolutas, hacia donde se debe orientar el estudio del filósofo. Lo que pertenece al mundo de las ideas no puede ser experimentado por los sentidos, es inteligible y, por ello, sólo puede ser conocido mediante la razón.

Pues bien, Platón en el libro VI de la *República* refiere dos alegorías, la segunda de ellas es la *alegoría de la línea*,⁸⁹ en la que explica a grandes rasgos “que los objetos sensibles no son más que imitaciones de unas realidades inmutables y eternas -las ideas- que resultan accesibles sólo a la parte inteligente del alma”.⁹⁰ Para ello utiliza como ejemplo una línea seccionada en dos para representar el mundo sensible y el inteligible. Sócrates dice a su interlocutor:

- Toma ahora una línea dividida en dos partes desiguales; divide nuevamente cada sección según la misma proporción, la del género de lo que se ve y otra la del que se entiende, [...] así tenemos primeramente, en el género de lo que se ve, una sección de imágenes. Llamo ‘imágenes’ en primer lugar a las sombras, luego a los reflejos en el agua y en todas las cosas que, por su constitución, son densas, lisas y brillantes. [...] Pon ahora la otra sección de la que ésta ofrece imágenes, a la que corresponden los animales [...] así como todo lo que crece, y también el género íntegro de cosas fabricadas por el hombre.

[Sección de lo inteligible] en la primera parte de ella, el alma, sirviéndose de las cosas antes imitadas como si fueran imágenes, se ve forzada a indagar a partir de supuestos, marchando no hasta un principio sino hacia una conclusión. Por otro lado, en la segunda parte, avanza desde un principio no supuesto, partiendo de un

⁸⁸ A. Whitehead. *Las matemáticas en la historia del pensamiento*. Vol. I. p. 332 citado en *Ibidem*. p. 35.

⁸⁹ *Vid.* Platón. *República*, Diálogos, Tomo IV. Introducción, traducción y notas de Conrado Eggers Lan. Madrid, Gredos, 1998. 509d-511e. No es que Platón llamara a estos relatos alegorías, pero es el término con que se conocen comúnmente y que da cuenta de los elementos que utilizó este filósofo para el tratamiento y explicación de algunos temas de su pensamiento. En la edición de este diálogo Eggers llama alegorías tanto a la del sol y de la línea (al final del libro VI) como a la de la caverna (al principio del libro VII). *Cfr.* Eggers Lan, Conrado, “Introducción” en Platón. *República*. *Op. cit.* pp. 29-30.

⁹⁰ *Cfr.* González Urbaneja. *Op. cit.* p. 60.

supuesto y sin recurrir a imágenes [...] efectuando el camino con Ideas mismas y por medio de Ideas.⁹¹

Esta alegoría que concluye al final del libro VI, establece los diferentes grados o niveles de conocimiento (en boca de Sócrates: afecciones que se generan en el alma), en relación a su aproximación con la verdad absoluta, que en última instancia recibe su fundamento en la idea suprema del Bien, que es la “que aporta la verdad a las cosas cognoscibles y otorga al que conoce el poder de conocer. [...] [Es la] causa de la ciencia y la verdad”.⁹²

Al tipo de conocimiento correspondiente al primer segmento, el de las imágenes, sombras y reflejos, lo nombra *eikasía* (conjetura o figuración). El siguiente segmento representa los objetos materiales, sensibles y visibles de los cuales son imágenes los precedentes, cuyo conocimiento denomina *pistis* (creencia), que se identifica con la física. Ambos conocimientos, la conjetura y la creencia, es lo que Platón denomina *doxa* (opinión).⁹³

Sin embargo, en el mundo de lo inteligible se encuentra el conocimiento al que se debe aspirar, pasando de las imágenes de las cosas sensibles, es decir, de aquello que podemos conocer mediante la experiencia, a lo que se nos revela sólo por medio del uso de la razón. El conocimiento supremo debería entonces seguir el camino que propone, pues lo que se conoce, en principio, llega a nosotros gracias a los sentidos. Lo importante para Platón sería no quedarse en estas formas de conocimiento, sino avanzar con miras a lograr al más alto grado.

Los objetos matemáticos (según los ejemplos que usa sobre geometría y cálculo) son objeto de la hipótesis, cuyo conocimiento es la *diánoia* (pensamiento discursivo). Y por último, al más alto grado de conocimiento, la *nóesis* (inteligencia), corresponden los principios o ideas. El conjunto de estos conocimientos, propios de la realidad inteligible, es lo que Platón llama *epistéme* (ciencia).⁹⁴

En el *Timeo* hace algo que pareciera una crítica a la sofística al afirmar que algunos no diferencian la opinión de la inteligencia y pretenden que el conocimiento de lo que se percibe

⁹¹ Platón. *República*, 509e-510b.

⁹² *Ibidem*, 508e.

⁹³ Cfr. González Urbaneja. *Platón*. p. 61. *Apud*. Platón. *República*, 511d-e. Esta división del modelo inteligible, que es siempre inmutable, y el segundo como imagen del modelo anterior, que deviene y es visible, también puede encontrarse en *Timeo* 48e.

⁹⁴ Cfr. *Idem*.

a través del cuerpo es lo más firme: la inteligencia “surge en nosotros por medio de la enseñanza razonada y la otra [es decir, la opinión] es producto de la persuasión convincente. Mientras la primera va siempre acompañada del razonamiento verdadero, la otra es irracional [...] aunque cualquier hombre participa de ésta última, de la inteligencia sólo los dioses y un género muy pequeño de hombres”.⁹⁵

Para abundar más sobre este aspecto del conocimiento, el libro VII de la *República* comienza con la siguiente alegoría, de la caverna,⁹⁶ en la que explica la manera en que el alma, de acuerdo a su educación (o falta de ella), puede transitar de las tinieblas a la luz, es decir, de la ignorancia al verdadero conocimiento. Sócrates continúa con el discurso:

[...] compara nuestra naturaleza respecto de su educación y de su falta de educación con una experiencia como ésta. Representate hombres en una morada subterránea en forma de caverna, que tiene la entrada abierta, en toda su extensión, a la luz. En ella están desde niños con las piernas y el cuello encadenados, de modo que deben permanecer allí y mirar sólo delante de ellos.⁹⁷

Se supone que, si estas personas no podían mover la cabeza, sólo percibían las sombras proyectadas por el fuego en la pared que tienen frente a sí y considerarían que esas sombras son la realidad, en lugar de los objetos de que provienen. Si alguno de ellos lograra liberarse e ir hacia la luz de donde provienen las sombras, podría mirar los objetos y estaría más próximo a lo real. Platón hace aquí un recordatorio de los grados de conocimiento expuestos en la alegoría de la línea, pues Sócrates asegura que este “recién liberado” tardaría en acostumbrarse a la luz:

[...] en primer lugar miraría con mayor facilidad las sombras, y después las figuras de los hombres y de los otros objetos reflejados en el agua, luego los hombres y los objetos mismos. A continuación contemplaría de noche lo que hay en el cielo y el cielo mismo, mirando la luz de los astros y la luna más fácilmente que, durante el día, el sol y la luz del sol. [...] Finalmente, pienso, podría percibir el sol. [...] Después de lo cual concluiría, con respecto al sol, que es lo que produce las estaciones y los años y que gobierna todo en el ámbito visible y que de algún modo es causa de las cosas que ellos han visto. [...] Y si se acordara de su primera

⁹⁵ Platón. *Timeo*. Diálogos, Tomo VI. Introducción, traducción y notas de Ma. Ángeles Durán y Francisco Lisi. Madrid, Gredos, 1992.51d-e.

⁹⁶ Vid. Platón. *República*, 514a-519b.

⁹⁷ *Ibidem*, 514a-b.

morada, del tipo de sabiduría existente allí y de sus entonces compañeros de cautiverio, ¿no piensas que se sentiría feliz del cambio y que los compadecería?⁹⁸

Con tal descubrimiento, este hombre del que habla Sócrates rehusaría retornar a su anterior modo de vida pues, al tratar de describir a sus compañeros lo que ha visto, lo creerían ridículo y no considerarían que vale la pena subir como él. Ésta sería la suerte de alguien que hubiera podido contemplar lo real, entre aquellos que no son capaces de ver más que las sombras de lo real. Pero el descubrimiento último no se remontaría solamente a contemplar lo real, sino a algo más importante que lo haría cambiar radicalmente su modo de actuar y su preocupación por el conocimiento.

[...] compara, por otro lado, el ascenso y contemplación de las cosas de arriba con el camino del alma hacia el ámbito de lo inteligible, [...] lo que a mí me parece es que lo que dentro de lo cognoscible se ve al final, y con dificultad, es la Idea del Bien. Una vez percibida, ha de concluirse que es la causa de todas las cosas rectas y bellas, que en el ámbito visible ha engendrado la luz y al señor de ésta, y que en el ámbito inteligible es señora y productora de la verdad y de la inteligencia, y que es necesario tenerla en vista para poder obrar con sabiduría tanto en lo privado como en lo público. [...] [Por lo tanto] no hay que asombrarse de que quienes han llegado allí no estén dispuestos a ocuparse de los asuntos humanos, sino que sus almas aspiran a pasar el tiempo arriba.⁹⁹

Después de esto, Sócrates hace una especie de crítica a los sofistas, pues considera que la educación no es como éstos la proclamaban. Para él, no se trata de poner la ciencia en el alma dado que ésta ya tiene el poder de aprender y el órgano para ello en cada persona, a saber, el razonamiento. La educación, se podría concluir, consistiría en hacer que este órgano se volviera más eficaz, conduciéndose hacia la verdad y la Idea del Bien. Esta educación, además, debería procurar que las “excelencias del alma” tuvieran correspondencia con las del cuerpo,¹⁰⁰ o dicho de otra manera, que estuvieran en armonía, misma que debía reflejarse en el modo de vida con el ejercicio de la filosofía.

Esta aseveración de Platón guarda relación con sus ideas sobre la reminiscencia, es decir, la creencia de que el alma puede recordar conocimientos que haya adquirido en vidas

⁹⁸ *Ibidem*, 516a-c.

⁹⁹ *Ibidem*, 517b-d.

¹⁰⁰ *Cfr. Ibidem*, 518d.

pasadas; al parecer fue una creencia heredada de los pitagóricos y de culturas de Oriente, pero de eso se hablará más a fondo en el siguiente capítulo.

El tema de la reminiscencia se deja ver en algunos de los diálogos, por ejemplo, en *Fedón* como una justificación del origen del conocimiento. Este tema ya había sido tocado en el diálogo *Menón*, que Cebes, uno de los interlocutores de Sócrates, recuerda:

[...] tú [Sócrates] sueles con tanta frecuencia repetir [el argumento] de que el aprender no es sino recordar [...] [por lo que será necesario] que nosotros hayamos aprendido en un tiempo anterior lo que ahora recordamos. Más esto es imposible, a no ser que existiera nuestra alma en alguna parte antes de llegar a estar en esta figura humana.¹⁰¹

Sócrates responde con el siguiente argumento:

[...] antes de que nosotros empezáramos a ver, a oír y a tener las demás percepciones, fue preciso que hubiéramos adquirido ya de algún modo el conocimiento de lo que es [por ejemplo] lo igual en sí, si es que a esto íbamos a referir las igualdades que nos muestran las percepciones de las cosas. [...] ¿no sabíamos ya antes de nacer [...] no sólo lo que es igual en sí? [...] lo bello en sí, lo bueno en sí, lo justo en sí [...] de suerte que es necesario que hayamos adquirido antes de nacer los conocimientos de todas estas cosas. [...] ¿no será lo que llamamos aprender el recuperar un conocimiento que era nuestro?¹⁰²

Por último, es preciso decir que la *República* es un diálogo muy importante ya que en él la educación vista como formación, o modelación del hombre de acuerdo a un ideal, implica el estudio de la música y la gimnasia, que para Platón constituía la antigua educación, es decir, la educación tradicional de su ciudad. El término de armonía aplicaba para los dos aspectos de esta educación y no se refería únicamente a la música, como podría pensarse, sino que adquiría una dimensión mayor que abarcaba al ciudadano, la ciudad y el universo mismo.

La educación del joven ateniense, que tenía en cuenta los aspectos mencionados, se basaba en un modelo que obedecía en gran medida los ideales plasmados en los poemas homéricos, fruto del desarrollo que tuvo el pueblo griego en las artes y la filosofía. Quienes se dedicaban a la filosofía llevaban un modo de vida conforme a ella, muchas veces formaban parte de una comunidad filosófica. El resurgimiento de la escritura permitió que una parte de

¹⁰¹ Platón. *Fedón*. Introducción, traducción y notas de Luis Gil Fernández. Madrid, Alianza Editorial, 1998. 72e-73a.

¹⁰² *Ibidem*, 75b-e.

ese legado se conservara y que la obra de Platón se convirtiera en un referente importantísimo para el estudio de la filosofía griega.

Por otro lado, en cuanto a la armonía y su relación con la educación, cabe destacar que ya desde los pitagóricos la palabra armonía guardaba relación con el individuo, los números, la geometría, la astronomía y, por supuesto, la música. Estaba muy presente en su forma de vida como sociedad religiosa y de aprendizaje. La concepción platónica en torno a este término obedece en gran medida, como se verá, al pensamiento pitagórico.

Para fines de esta investigación se puede prescindir de polemizar esta aseveración. Sin embargo, para lograr una aproximación de lo que significaba el término de armonía para los griegos de Atenas en el siglo V y para Platón, será necesario hacer un estudio de las dimensiones a que se aplicaba este concepto que era muy importante dentro de su ideal de formación. En la Academia, por ejemplo, ponderaba el estudio de las matemáticas como algo indispensable y la idea de que los ciudadanos debían ser armoniosos en cuerpo y espíritu para que sirvieran a una mente útil.

Capítulo II. La concepción griega de la armonía.

Si se os pregunta, ¿en qué consiste la dicha? Decid: en estar de acuerdo consigo mismo. Una cítara bien afinada es armoniosa. Un alma bien armonizada es feliz. La armonía es el alma del universo.¹⁰³

Pitágoras.

Para los griegos de las primeras escuelas filosóficas los conceptos y conocimientos científicos no estaban separados de sus concepciones éticas, metafísicas y religiosas. Por el contrario, todo el conocimiento se reflejaba en el estilo de vida por ellos adoptado. Para ellos, el individuo no estaba visto como algo fragmentado sino que era concebido como una unidad reflejo del orden universal (*cosmos*) opuesto al caos.

El ideal de educación no era ajeno a esta concepción, pues buscaba precisamente que el individuo reflejara, tanto en su cuerpo como en su alma, cualidades relacionadas con valor y belleza. Es posible que los griegos tuvieran contacto con culturas de oriente (Egipto, Fenicia, Babilonia y tal vez la India), para las cuales la relación del individuo con su entorno (la comprensión y cuidado de éste), le procuran un estado de equilibrio físico y espiritual, nociones que permiten hacer otra lectura de los griegos, en este caso de Pitágoras y Platón, más que desde lo racional, desde lo místico.¹⁰⁴

El concepto de armonía se inserta en este marco de concepción del *cosmos* como un universo ordenado, del individuo como reflejo de éste, de la *polis* y la arquitectura que la compone como aportación al total de la creación; de los números como formas abstractas de expresión de las realidades y los fenómenos, cuyo impacto se da también en la música y el estudio de la relación entre los distintos sonidos que la conforman.

Como se verá, la armonía era un término muy importante y vasto para esta cultura, ya que, a diferencia de la actualidad, donde este concepto remite inmediatamente a la música, abarcaba distintas esferas y disciplinas, ya que, como se ha dicho, los conocimientos formaban

¹⁰³ Fragmentos de los *Consejos del maestro*, tomado de: Maynadé, Josefina. *Pitágoras (El maestro de la armonía)*. México, Orion, 1975. pp. 135 y 137.

¹⁰⁴ A este respecto, Salvador Pániker hace un interesante análisis del pensamiento griego en esta línea. Este autor pone como ejemplo la obra de Pitágoras, que es inseparable de la tradición órfica, y a su vez, de posturas claramente orientales. *Cfr. Pániker. Op. cit.* p. 74.

un cuerpo y no estaban diseminados. La armonía expresaba la relación perfecta entre las partes y el todo.

La noción actual de armonía y sus reglas aplicadas en la música nacen de la forma musical coral. Responde al desarrollo de la música vocal al pasar de la monodia a la polifonía,¹⁰⁵ que apareció en la iglesia luterana (siglo XVI) a manera de cantos homofónicos, es decir, obras a cuatro voces al mismo tiempo, en una construcción vertical de acordes.¹⁰⁶ Desde entonces se comienzan a desarrollar las reglas para la construcción de armonías aplicadas a obras vocales, es decir, las pautas a seguir para la correcta construcción de acordes.

Lutero, fomentó el papel de la música en los actos litúrgicos dando lugar a una creación específica coral, para órgano y para el canto de los fieles, que en la misa romana estaban obligados a permanecer mudos. Para que éstos entendieran lo que cantaban, inventó sencillos himnos en lengua vernácula (alemán, en su caso) que se conocen como «corales».¹⁰⁷

Pero en la cultura griega, donde el término *armonía* fue muy utilizado, su significado se aplicaba a muchos ámbitos. Su etimología deriva del verbo *armottein*, que significa “juntar”; tanto en la música, la geometría, la física, la arquitectura y hasta en la filosofía.¹⁰⁸ En este sentido, el término armonía remitía a la consonancia entre las partes que conforman un todo, es decir, la adecuada correspondencia de proporciones que harían de un elemento agradable a los sentidos.

En el capítulo anterior, en el contexto filosófico se abordaron algunas corrientes de pensamiento significativas y los conceptos que estudiaron. Para el desarrollo del tema y entender el concepto que nos ocupa es imprescindible retomar a Pitágoras, pues fue él quien

¹⁰⁵ Durante los primeros siglos de nuestra era y la Edad Media las obras vocales eran exclusivas de la iglesia católica y siempre sobre textos religiosos; en ellos la forma imperante era el canto gregoriano a una sola voz o monodia. No fue sino hasta el final de este periodo cuando se comenzaron a crear obras en las que interactuaban varias voces al mismo tiempo, creando así la polifonía.

¹⁰⁶ Los acordes son el resultado de tocar al mismo tiempo o simultáneamente una serie de notas; la polifonía coral casi siempre es a cuatro voces: soprano, contralto, tenor y bajo.

¹⁰⁷ Velazco, J. L. *El arte musical en la misión. Lutero y la música*. Disponible en <<http://www.lacruzdecristo.com.ar/luteroylamusica.html>> [Consulta: 6 de junio, 2010]. En este artículo se menciona que Lutero cantaba (era tenor), tocaba el laúd, la flauta, componía música y escribía himnos. Tal vez su mayor influencia se haya dado en Bach, pues la mayoría de las cantatas de este compositor empiezan con un coro introductorio, muchas veces sobre uno de esos corales luteranos.

¹⁰⁸ Cfr. González Ochoa, César. *La música del universo. Apuntes sobre la noción de armonía en Platón*. México, UNAM, Instituto de Investigaciones Filológicas, 1994. p. 10.

introdujo los estudios (*mathémata*) que incluían los números, la música, los astros y, al parecer, el primero en destacar las habilidades educadoras de la armonía y la belleza. Además, fundó una escuela de filosofía, en la cual se llevaba un modo de vida específico (acorde a lo antes descrito, llamado pitagórico) en el marco de una sociedad religiosa.

Existe discusión sobre si este filósofo dejó o no escritos. Incluso se cuestiona su existencia ya que, por ejemplo, Aristóteles para referirse a la escuela siempre usa el término pitagóricos, pero nunca menciona la figura de Pitágoras.¹⁰⁹ Además los biógrafos de este filósofo escribieron varios siglos después de su muerte; por estas limitaciones, resulta difícil hacer una distinción entre la historia y la leyenda. Uno de sus escritos más difundidos son los *Versos Áureos*, que tal vez fueron recopilaciones de sus preceptos hechas por sus discípulos.¹¹⁰

En lo que se refiere a la armonía antes de Platón, Pitágoras es quizá la referencia más directa ya que, entre los filósofos que proponían explicaciones racionales del mundo y estaban preocupados por los principios de la naturaleza, su escuela de pensamiento “inspiró un poderoso movimiento en el que se mezcló lo científico, lo místico, lo religioso y lo político, que ha dado origen al idealismo filosófico, [...] particularmente acentuado en Platón y sus seguidores”.¹¹¹ Como se verá, la relación de este filósofo con el término de armonía constituye un referente muy importante y existen coincidencias de pensamiento entre estos dos filósofos separados por poco más de un siglo.

¹⁰⁹ Cfr. Eggers Lan. *Op. cit.* p. 149.

¹¹⁰ Alfredo Llanos condena la noción de que Pitágoras no realizó escritos (tal vez apoyado en el testimonio de Diógenes Laercio VIII, 6-7) y asegura que dejó tres: *Sobre la educación*, *Sobre la política* y *Sobre la naturaleza*. Sin embargo, lo que se sabe de Pitágoras, tal vez habría que adjudicárselo a su escuela y discípulos, como Filolao, Arquitas y Eurito, entre otros. Cfr. Llanos, Alfredo. *Los presocráticos y sus fragmentos*. Buenos Aires, Juárez Editor, 1968. pp. 82-83. Por otro lado se encuentran los cuatro discursos que debió dar Pitágoras a su llegada a Crotona, mencionados por Jámblico en su *Vita Pitagorae* VIII 37-45, citado en Eggers Lan. *Op. cit.* pp. 169-180.

¹¹¹ Llanos. *Op. cit.* pp. 82-83.

La escuela pitagórica.

Pitágoras “Nació tal vez al comienzo del siglo VI a. C. [vivió del 585 al 530 a. C. aproximadamente] en Samos, isla del mediterráneo oriental”,¹¹² al suroeste de la costa de la actual Turquía. Según Josefina Maynadé, era una isla medio griega y medio asiática por su constitución, su geografía, su carácter y su cultura.¹¹³ Fundó en Crotona, en el sur de lo que hoy es Italia, una escuela filosófica que, incluso, llegó a consolidarse como fuerza política y estuvo conformada por una asociación de más de trescientas personas. Existen escritos que aseguran que antes de llegar a esta ciudad recorrió varios lugares y aprendió de distintas culturas, por ejemplo, Egipto y Babilonia, donde se dice que pasó tiempo con los sacerdotes y fue iniciado en los ritos bárbaros, respectivamente.¹¹⁴

Al respecto de su llegada a esta ciudad se dice que:

[...] apareció como un hombre que había viajado por muchos lugares, [...] de aspecto noble y muy agradable [...]. Produjo en el Estado de Crotona tal efecto que, después de conmover las almas de los ancianos gobernantes con largos y bellos discursos, éstos lo invitaron a pronunciar exhortaciones adecuadas a la edad de los jóvenes y a los niños congregados en los colegios, y luego a las mujeres [...] Al suceder estas cosas, creció grandemente su fama, y ganó muchos discípulos de esa ciudad, no sólo hombres sino también mujeres [...] así como muchos reyes y gobernantes de países bárbaros vecinos.¹¹⁵

En este punto me parece importante destacar algunos aspectos de los discursos pronunciados en Crotona, contenidos en la obra de Jámblico sobre la vida de Pitágoras, debido al contenido educativo que de ellos se puede extraer y porque brindan pautas para entender la concepción educativa de este filósofo y su relación con el término que nos ocupa en este capítulo.

Pocos días después de su llegada a Crotona [...] visitó la escuela. [A] los jóvenes [...] les dirigió unas palabras, por medio de las cuales los exhortó a estimar más a los más ancianos. Mostró que, tanto en el universo como en la vida, en los Estados y en la naturaleza, es más venerado lo que precede en el tiempo que lo que le sigue [...] Dijo estas palabras con el propósito de inducirlos a que valoraran más a sus progenitores que a sí mismos [...] Y declaró que, en el trato mutuo, obrarían más

¹¹² *Idem.*

¹¹³ *Cfr. Maynadé. Op. cit. p. 16.*

¹¹⁴ *Cfr. Eggers Lan. Op. cit. pp. 164-165 y 189.*

¹¹⁵ Porfirio. *Vida de Pitágoras*, 18-19. Citado en *Ibidem.* p. 167.

afortunadamente si jamás se erigían en enemigos de sus amigos, y si se hacían lo más rápidamente posible amigos de sus enemigos [...] A continuación habló sobre la moderación, afirmando que la edad de los adolescentes pone a prueba su naturaleza en la época en que sus deseos alcanzan mayor fuerza. [...] Sólo esa virtud, les reveló, abarcaba tanto los bienes del cuerpo como los del alma, preservando la salud y el deseo para las mejores realizaciones vitales. [...] También exhortó a los jóvenes respecto de su formación integral [que incluye el ejercicio del raciocinio y del cuerpo]. [Pitágoras] sobresalía entre todos por su amor a la sabiduría. En efecto, se dio a sí mismo este nombre <el de filósofo>, en lugar del de sabio.¹¹⁶

Como puede verse, la educación integral y la forma de vida moderada (con ejercicio de actividades propias para el cuerpo y el alma) es muy importante para este filósofo; incluso, considera que esto hace diferentes a unos de otros, es decir, a los hombres de los animales, a los filósofos de los hombres comunes y, en fin, a los más aventajados en cada género de actividades. Se dice que después de pronunciar este discurso a los jóvenes, éstos narraron a sus padres lo que el filósofo les había dicho:

[...] el Consejo de los Mil invitó a Pitágoras y, tras elogiarlo [...] le preguntaron si tenía algo de provecho que decir a los crotoniatas, para hacérselo saber a los que presidían el gobierno. En primer lugar, les aconsejó erigir un templo a las Musas, a fin de preservar la armonía existente. Todas estas diosas, en efecto, llevan el mismo nombre y tradicionalmente han sido consideradas juntas [...] en conjunto el coro de las Musas es uno y el mismo y abarca concordia, armonía, ritmo y todo lo que produce consenso. Y les indicó que el poder de ellas alcanza no sólo a las cosas más bellas que se pueda contemplar, sino también a la concordia y armonía de los seres. [Después habló sobre la forma en que debían comportarse los miembros del Consejo] Debían administrar sus propias casas de modo que se pudiera comparar sus decisiones políticas con las privadas. [...] En cuanto a orden y templanza debían convertirse en paradigma para los de su casa y para los conciudadanos.¹¹⁷

Se dice que después de escuchar a Pitágoras, los miembros del Consejo erigieron un templo a las Musas y le pidieron que hablara también a los niños y a las mujeres. Resalta la importancia dada a las musas como portadoras de la armonía, misma que hace extensiva a la forma de vida, por lo que exhorta a los integrantes del Consejo a llevar en “armonía” los

¹¹⁶ Jámblico, *Vita Pitagorae*, VIII 37-45. Citado en *Ibidem*. pp. 169-172. Este autor asevera más adelante que la palabra griega correspondiente a “formación integral” es *paideia* (p. 177).

¹¹⁷ *Ibidem*. pp. 173-176. Sobre las musas y el término música se hablará más a fondo en el tercer capítulo de esta investigación.

asuntos de su casa y de su ciudad, pues eran ejemplo para los demás y debía relucir la nobleza de su carácter. De este tema habló también a los niños en los siguientes términos:

Debían poner atención en la formación integral [*paideía*] la cual llevaba ese nombre por la edad de ellos [*pais*-niño]. Para el niño que obrara bien sería fácil conservar la nobleza de carácter toda la vida; [...] deberían ser merecedores del amor de éstos [los dioses, quienes los cuidan durante esta edad] y ejercitarse en el escuchar a fin de capacitarse para el hablar; además, para disponerse a marchar hacia la vejez, debían ponerse en movimiento y seguir a los que ya habían andado ese camino y no contradecir en nada a los mayores.¹¹⁸

En este pasaje destaca el hecho de que los más amados por los dioses son precisamente los niños, porque son los más puros y por esta causa los dioses Apolo y Eros eran representados como niños. A pesar de la importancia que tiene la educación en esta edad, Eggers Lan destaca que el discurso no abunda más allá de la importancia de obrar bien, saber escuchar y obedecer a los mayores, sino que se limita a asignar a los dioses, en especial a Apolo, un papel importante ante los niños.

Por otro lado, al dirigirse a las mujeres, habló en el sentido de la devoción y el ofrecimiento de sacrificios. Las exhortó a valorar la conducta virtuosa y a procurar “hablar bien a lo largo de toda su vida y a ver que los demás pudieran hablar bien de ellas”.¹¹⁹ Como puede verse, Pitágoras habló a los distintos estratos de la sociedad de Crotona (jóvenes, gobernantes, niños y mujeres), en los términos que correspondía a cada uno, resaltando las responsabilidades individuales que, en conjunto, procurarían bienes para la comunidad.

Ahora, después de haber rescatado algunos temas de la llegada de Pitágoras a Crotona pasaré a exponer aspectos de la escuela que fundó en este lugar. Sobre las enseñanzas que ahí se daban ha habido discusiones, pues “lo que decía a sus discípulos no hay nadie que lo sepa con certeza, y guardaban entre ellos un silencio nada común”.¹²⁰ Sin embargo, hay testimonios de que practicaban un modo de vida que los diferenciaba del resto de los hombres.

Al parecer, las enseñanzas de la escuela pitagórica estaban encaminadas a lograr en los individuos ciertas características, superando grados de conocimiento y sosteniendo un modo

¹¹⁸ Jámblico, *Vita Pitagorae*, X 51-53. Citado en *Ibidem*. pp. 176-178.

¹¹⁹ Jámblico, *Vita Pitagorae*, XI 54-57. Citado en *Ibidem*. p. 179.

¹²⁰ Porfirio. *Vida de Pitágoras*, 19. Citado en *Ibidem*. pp. 203-204.

de vida específico. Este conocimiento no sólo era el ideal de formación, sino que era necesario en el camino hacia lo divino ya que, para Pitágoras, este camino debía pasar forzosamente por la filosofía (y, con ello, lo concerniente a los números, pues era parte esencial, como se verá más adelante).

En palabras de Josefina Maynadé, el “ideal era forjar una nueva juventud helena, [...] para una [...] enseñanza que abarcara el aspecto físico, mental y espiritual del individuo. Una pedagogía [...] basada en la belleza y en la armonía”.¹²¹ Esta autora asevera que Pitágoras concedía a la belleza el papel de maestra tácita de su escuela, por lo que inserta el término de Pedagogía de la belleza en el capítulo XII de su libro. Menciona que esta “forma integral de pedagogía lograba un incremento de belleza, elegancia y salud; además ejercía un influjo benéfico en sus emociones y pensamientos. Porque el ideal del pitagórico era la elegancia, pero en su forma más completa, del cuerpo y el espíritu”.¹²²

Pues bien, se dice que en esta escuela convivían jóvenes de ambos sexos y el modo de vida implicaba la colaboración entre sus miembros. Los recién llegados entraban a un primer grado que era el de los *acusmáticoi*¹²³ o “silenciosos”; periodo durante el cual debían guardar el más absoluto silencio (dos o tres años, aunque algunos autores afirman que eran hasta cinco años) con el fin de que aprendieran a obedecer, escuchar, observar y recordar, ejerciendo dominio sobre sus impulsos.¹²⁴ Al parecer, seguían sentencias orales o instrucciones pero sin una descripción rigurosa;¹²⁵ “escuchaban los discursos, y nunca veían Pitágoras hasta que aprobaban el examen; desde entonces se volvían <miembros> de su casa y participaban del mirarlo”.¹²⁶

El segundo grado lo conformaban los *matematicoi* o “matemáticos”.¹²⁷ Durante este periodo los discípulos se concentraban en el estudio de las artes basadas en los principios

¹²¹ Maynadé. *Op. cit.* p. 52.

¹²² *Ibidem.* p. 91.

¹²³ *Akoúsmata* (plural de *akoúsma*) proviene del verbo *akoúō* “escuchar”, también “ser alumno de”. A este respecto *Cfr.* Eggers Lan. *Op. cit.* p. 223. Este autor traduce el término como sentencias orales, en las que consistía la filosofía de estos nuevos pitagóricos.

¹²⁴ *Cfr.* Maynadé. *Op. cit.* pp. 96-97.

¹²⁵ *Cfr.* Porfirio. *Vida de Pitágoras*, 37. Citado en Eggers Lan. *Op. cit.* p. 225.

¹²⁶ Diógenes Laercio, VIII 10. Citado en *Ibidem.* p. 214.

¹²⁷ Eggers afirma que la división de los pitagóricos entre *acusmáticos* y *matemáticos* no debe datar del tiempo de Pitágoras, aunque es probable que sí hubiera una diferenciación entre los más avanzados, que ya habían aprendido más, y los novatos. *Cfr. Ibidem.* p. 225.

matemáticos y las ciencias. Aprendían la importancia de los números como sustentadores de las leyes armónicas y rítmicas del universo y sus relaciones con las ideas y los símbolos. “El primer día del segundo grado era de fiesta porque en él un pitagórico nacía a la palabra. [...] [Ya había aprendido que] sólo se debía hablar cuando la palabra es más valiosa que el silencio”.¹²⁸

Aristóteles en su *Metafísica* menciona que estos pitagóricos matemáticos:

[...] creyeron que los principios de ellas [las matemáticas, en términos de números] eran principios de todas las cosas existentes [...] y tras ver en los números las propiedades y relaciones de la escala musical [...] supusieron que los elementos de los números eran los elementos de todas las cosas existentes, y que todo el cielo era armonía y número. [...] consideraban que el número era principio, tanto en cuanto materia de las cosas existentes como en relación con <sus> propiedades y estados.¹²⁹

De esta manera, distinguió cuando menos tres grupos (que ya fueron contemporáneos a Platón): los que veían en los números los principios del cosmos de un modo formal (como en la escala musical); los que los veían de un modo material (lo par-limitado y lo impar-ilimitado); y los que establecen diez principios y sus contrarios.¹³⁰

En este punto me parece importante hacer un paréntesis para destacar el hecho de que los pitagóricos adjudicaban a los números atributos o virtudes y un significado místico, pues creían que en los números se condensaba la esencia del universo.

[Por principio de cuentas] se supone [...] que los primeros pitagóricos no distinguían realmente los números de los puntos geométricos, entendidos naturalmente como puntos extensos o esferas minúsculas. [...] [Los] pitagóricos generan las figuras geométricas según el mínimo de puntos necesarios para definir cada una de ellas. Un único punto [...] es el generador de todas las dimensiones, dos puntos engendran una recta [...], tres puntos no alineados determinan un triángulo [...] y cuatro puntos no coplanarios determinan un tetraedro. [...] Esto dio a la aritmética una forma geométrica que se mantuvo durante casi todo el ciclo griego.¹³¹

¹²⁸ Maynadé. *Op. cit.* pp. 97-98.

¹²⁹ Aristóteles. *Metafísica*, I 5, 985-986a. Citado en Eggers Lan. *Op. cit.* pp. 226-228.

¹³⁰ Límite-infinito, impar-par, uno-multiplicidad, derecha-izquierda, macho-hembra, en reposo-en movimiento, recto-curvado, luz-tiniebla, bueno-malo, cuadrado-oblongo. A este respecto *Cfr. Ibidem.* p. 228. Incluí las diez parejas de contrarios porque algunas acepciones sobre armonía, referida al cosmos o a la salud del ser humano, la describen precisamente como la conciliación de los contrarios, como en *Fedón* 86a-c.

¹³¹ González Urbaneja, Pedro Miguel. *Pitágoras. El filósofo del número.* Madrid, Nivola, 2007. pp. 87-89.

De lo anterior se puede percibir la importancia que daban a los números (en especial a los cuatro primeros), pues al ser estos la esencia y expresión de la realidad, constituían para ellos los elementos de los que están formados todos los seres. La década o *tetractys* (que se forma por la suma de los cuatro primeros números naturales) fue considerada por los pitagóricos como sagrada (al igual que el pentagrama o estrella de cinco picos de la cual se hablará en el siguiente apartado) y le atribuían propiedades místicas y mágicas. Adjudicaron a cada número que la integra atributos especiales, como se muestra de manera resumida en el siguiente cuadro:¹³²

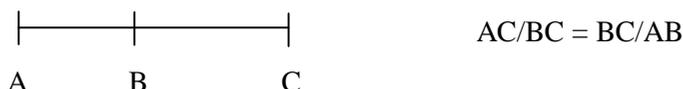
<i>número</i>	<i>atributos</i>
1	Mónada (unidad), generador de todos. Demiurgo. Número de la razón.
2	Díada (diversidad, opinión, dualidad). Principio femenino.
3	Tríada (armonía = unidad + diversidad, $1 + 2 = 3$). Principio masculino.
4	Ley universal e inexorable. Símbolo de la justicia y de la sensación.
5	Símbolo del matrimonio ($2 + 3 = 5$), del triángulo divino o del pentalfa.
6	Símbolo de la procreación ($[2 + 3] + 1 = 6$). Primer número perfecto.
7	Símbolo de la virginidad, de la voz, de la luz y del arcoíris.
8	Símbolo de la amistad, la plenitud y la reflexión.
9	Símbolo del amor y de la gestación.
10	<i>Tetractys</i> , símbolo de Dios y del universo, emblema supremo, suma de las dimensiones geométricas, fundamento de todo. Anagrama místico del juramento pitagórico. Depositario de la escala musical.

Además de lo concerniente a los números, mencionado anteriormente, en este grado estudiaban uno de los conocimientos más importantes: el “número de oro” (o también llamado por otros autores “sección” o “proporción áurea”), que daba la clave de la solución matemática de las proporciones estéticas de las formas. Este conocimiento fue ampliamente utilizado en

¹³² Tomado de *Ibidem*. p. 92.

la escultura, la arquitectura, la pintura y la poesía, no sólo en la época de Pitágoras, sino que influyó en la Edad Media y el Renacimiento. Aún en la actualidad, se ha descubierto esta proporción en múltiples expresiones de la naturaleza y se utiliza en el diseño.

Se trataba, a grandes rasgos, de la subdivisión de un segmento en media y extrema razón. O dicho de otra manera, “significa que un segmento se puede dividir de manera que la relación entre la longitud total y la parte mayor es igual a la existente entre ésta y la parte menor.”¹³³



Esta subdivisión [...] era tan familiar y habitual para los antiguos griegos que no sintieron la necesidad de darle un nombre concreto para designarla, se llamaba *división de un segmento en media y extrema razón* o, de forma sucinta y lacónica, *la sección*. Desde los tiempos de Luca Pacioli se le denomina *la divina proporción*, y desde los tiempos de Leonardo Da Vinci y Kepler [...] *la sección áurea*.¹³⁴

Se ha encontrado que la sección áurea está presente en el arte sacro y la arquitectura de muchas culturas como en Egipto, la India, China, el Islam y Grecia (expresamente en el Partenón); que persiste en la arquitectura gótica de la Edad Media y resurge en el Renacimiento. Esta proporción constituye uno de los métodos de composición de obras de arte más utilizados a lo largo de la historia del arte.¹³⁵

Después de este paréntesis sobre temas que se supone estudiaban los pitagóricos matemáticos, y siguiendo con los grados, en el tercero, llamado *teofánico*, se estudiaba el *Hieroùs-Logós*¹³⁶ o la “Palabra sagrada”. En él, se acercaban al estudio de las civilizaciones pasadas y antiguas sabidurías, sus lenguas y libros sagrados. El cuarto grado, de los *politicoi* o “políticos”, lo conformaban aquellos discípulos consagrados al servicio de la comunidad. En

¹³³ Neufert, Ernst. *Arte de proyectar en arquitectura*. Barcelona, Gustavo Gili, 2006. p. 44.

¹³⁴ González Urbaneja. *Pitágoras*. p. 186.

¹³⁵ Cfr. *Ibidem*. p. 192.

¹³⁶ En la obra citada de Guthrie sobre el orfismo, se menciona que a Orfeo se atribuían ciertos poemas con el título principal de *hieròs logós* y que, por ejemplo, se hayan citados en la obra de Heródoto en conexión con el ritual órfico. Cfr. Guthrie. *Op. cit.* p. 66.

él aprendían a fondo la historia y tradiciones nobles y las leyes, todo a la luz de la filosofía y la moral pitagóricas.¹³⁷

Las lecciones se encaminaban a que los discípulos más adelantados se situaran, según sus aptitudes, en cargos públicos sirviendo como pedagogos, oradores, diputados, artistas, juristas, legisladores o gobernantes.¹³⁸ Servían de este modo a la comunidad como individuos bien formados, completos y armónicos. Se dice, incluso, que en esa época de esplendor era motivo de orgullo poseer como legisladores, oradores, pedagogos, artistas, etc., a los pitagóricos.

Acompañaban a las lecciones, prácticas encaminadas al logro del bienestar del cuerpo y el alma. Se practicaban ejercicios colectivos, la música y los bailes; seguían consejos sobre el reposo, el sueño, la dieta en los alimentos y la moderación en todos los goces. Al parecer no había entre ellos prohibiciones, pero se sabe que no comían carne porque atentaba en contra de su respeto por todo ser viviente (ya que los consideraban como semejantes). Además, y a diferencia de otras culturas que tenían prácticas semejantes, no desdeñaban al cuerpo, sino que procuraban regirlo y embellecerlo. Este fragmento de los Versos Áureos es muy ilustrativo al respecto: “Jamás descuides la salud del cuerpo. Dale con medida comida, bebida, ejercicio y descanso, ya que armonía es todo aquello que no perjudica”.¹³⁹

Como puede verse, había una tendencia a la belleza importantísima. Estas prácticas buscaban lograr que los discípulos, con los ejercicios, la danza y la música, adquirieran gracia, elegancia y equilibrio en su comportamiento, sus acciones, modales y cortesía en el trato con los demás, y hasta en el modo de hablar y andar. Creían que la música, sobre todo, ejercía una influencia muy importante en el equilibrio emocional y tenía el poder, de acuerdo a la manera en que fuera empleada, de animar o atenuar diversas emociones.¹⁴⁰

Ya antes de Pitágoras las nociones de alma, medida, armonía y equilibrio habían sido tomadas en cuenta por algunos filósofos, y se les empezaron a conferir a las virtudes heroicas una nueva dimensión. En este contexto, la aptitud física, más que servir para la supervivencia,

¹³⁷ Cfr. Maynadé. *Op. cit.* pp. 100 -102.

¹³⁸ Cfr. *Ibidem.* pp. 94 y 102-103.

¹³⁹ Cfr. Vasconcelos, José. *Pitágoras, una teoría del ritmo.* México, Jomar Arte y Literatura, 1986. pp. 18-19.

¹⁴⁰ Se dice que Pitágoras conocía la acción benéfica de la música y aplicó los tonos musicales al tratamiento de enfermedades físicas y psíquicas, componiendo melodías capaces de neutralizar depresiones, arrebatos de cólera y todo tipo de alteraciones emocionales.

se hacía un fin en sí misma basada en los ideales de formación de acuerdo a un modelo dado, para un desarrollo adecuado y armonioso del cuerpo. Ya se dijo que la moderación se aplicaba a la salud, el reposo y los goces, pero también se podía extender tanto a la vida social como a la política.¹⁴¹

Pitágoras y los mathémata.

Por el legado que se conoce de la escuela que fundó y por situar a los números como centro de su filosofía, se puede entender la importancia que tuvo este filósofo en la historia del pensamiento griego. Pero para continuar, resulta necesario explicar el concepto de *mathémata* para identificar la importancia que éstos tuvieron dentro del pensamiento pitagórico. Fueron, incluso, parte de su religión, porque creían que al revelar la armonía del mundo, expresada en la armonía de los números y sus relaciones, se encontraría un camino hacia la unión con lo divino.

*Mathema*¹⁴² [derivada del verbo conocer o aprender –*mathein*] significaba en griego *lo que se ha aprendido o entendido, o conocimiento adquirido*, incluso, forzando un poco la semántica, *conocimiento que se puede adquirir o conocimiento que se puede aprender*, es decir, *conocimiento que se puede adquirir por aprendizaje*; pero bien entendido que *mathema* no se refiere a un tipo determinado o específico de conocimiento sino a *todas las formas de conocimiento*, antes de que el término derivado *matemáticas* adquiriera el sentido más especializado que nosotros le damos actualmente.¹⁴³

Empédocles en uno de sus fragmentos utiliza el término en este sentido: “Vamos, escucha mi discurso: porque el estudio [*mathe*] aumenta la sabiduría.”¹⁴⁴

¹⁴¹ Cfr. Bowen. *Op. cit.* pp. 128-130.

¹⁴² Referencias al vocablo *mathe* entendido como *that wick is learnt, lesson*, en distintos autores griegos pueden encontrarse en Liddell, Henry George and Robert Scott. *Greek-English Lexicon*. Oxford, University Press, 1983. p. 1072.

¹⁴³ González Urbaneja. *Platón*. pp. 21-22. Este autor asevera que la denominación misma de *matemáticas* y *matemáticos* en la mayoría de las lenguas europeas es de origen griego.

¹⁴⁴ Empédocles. *Op. cit.* Fragmento 17: 14.

En los orígenes del pensamiento racional del pueblo griego, las matemáticas y la filosofía no sólo tenían implicaciones recíprocas, sino que guardaban un origen común, por lo que no se encontraban, como en la actualidad, diferenciadas como disciplinas. Actualmente la palabra matemáticas¹⁴⁵ nos remite inmediatamente al estudio de los números, pero en este contexto no debe confundirse con *arithmetiké* y *geometriké* que para los griegos eran las que se encargaban de los números (*aritmós*) y su cálculo.

En este pasaje de la *República* se puede ver la relación entre los términos antes mencionados, donde el arte del cálculo y la aritmética son, para Sócrates, importantes en la formación del guerrero y el filósofo:

- Sería conveniente, Glaucón, establecer por ley este estudio y persuadir a los que van a participar de los más altos cargos del Estado a que se apliquen en el arte del cálculo, pero no como aficionados, sino hasta llegar a la contemplación de la naturaleza de los números por medio de la inteligencia; [...] con miras a la guerra y a facilitar la conversión del alma desde la génesis hacia la verdad y la esencia.¹⁴⁶

Para los pitagóricos la actividad intelectual concerniente a los números (en relación al término de *mathema*, vinculado al significado de conocer o aprender) no se refería a un ámbito específico del saber, sino al saber en sí, por lo que podía abarcar conocimientos de muchas áreas, desde la aritmética, la geometría, la música, la astronomía y la ética, en fin: la filosofía. El filósofo neoplatónico Proclo escribe:

El nombre de matemáticas dado a una ciencia de razonamiento creemos que proviene de los pitagóricos, los cuales comprendieron que todo lo que se llama *mathema* es una reminiscencia depositada en las almas desde afuera, como las imágenes que, emanadas de los objetos sensibles, se impregnan en la imaginación, no formada por episodios, como el conocimiento de opinión, sino sugerida desde dentro por el conocimiento razonado volviéndose sobre sí mismo.¹⁴⁷

La visión filosófico-religiosa de la doctrina pitagórica se encontraba en estrecha relación con su visión del universo como un *cosmos*, como un universo ordenado (en contraposición al caos) regido por la armonía a través de leyes asequibles a la razón. Es así

¹⁴⁵ Debido a la noción tan arraigada que tenemos sobre este concepto en la actualidad, y para evitar confusión, he preferido utilizar en adelante los términos aritmética y geometría para referirme a las disciplinas que estudian los números, en vez de matemáticas que, aunque las engloba, corresponde a un término del siglo XVII.

¹⁴⁶ Platón. *República*, 525b-c.

¹⁴⁷ Proclo, prólogo de su Comentario al Libro I de los *Elementos* de Euclides. Citado en González Urbaneja. *Platón*. p. 23.

como la búsqueda de esta armonía universal constituía, para ellos, el camino ideal para la consecución de la perfección humana y, por ende, su ideal de formación debía obedecer a este principio. El tipo de educación que ofrecía fue muy apreciado en su época y se dice que los aspirantes debían aprobar un proceso de selección.¹⁴⁸

La filosofía de Pitágoras no sólo fue innovadora por la importancia que daba a los números y sus relaciones para explicar la naturaleza, sino que pareciera emparentada con concepciones de culturas de oriente, tal vez producto de la cercanía de su lugar de nacimiento con estos territorios y los viajes que realizó por ellos. Este testimonio de Porfirio sobre Pitágoras ilustra al respecto, pues dice que a pesar de que sus doctrinas no pueden saberse con certeza (por el silencio que guardaban sus discípulos), las cosas más importantes llegaron a ser conocidas por todos:

En primer lugar [Pitágoras], dice que el alma es inmortal; después, que se transformaba en otras especies vivientes [lo que haría a todos los seres semejantes], y además de esto, que periódicamente lo que ha sucedido se repite, y nada es absolutamente nuevo, y que todos los que han llegado a ser animados deben ser considerados del mismo género. Se narra que Pitágoras fue el primero en introducir estas doctrinas en Grecia.¹⁴⁹

Al parecer, los pitagóricos consideraron al universo como un todo y al hombre como una parte de él. En consecuencia, la esencia del hombre, el alma, es inmortal, porque es un pequeño fragmento del alma del universo y, aunque temporalmente viva prisionera en un cuerpo perecedero,¹⁵⁰ a través de consecutivos procesos de purificación va transmigrando de cuerpo en cuerpo (de hombre o de animal), hasta desprenderse totalmente de toda impureza carnal y escapar del ciclo de la reencarnación. Se funde entonces con el alma universal, a la que por su propia naturaleza pertenece.¹⁵¹

¹⁴⁸ Porfirio (54-55) menciona una ocasión en que Pitágoras examinó la fisonomía de un hombre llamado Cilón y que, al darse cuenta de cómo era a través de sus rasgos corporales le ordenó que se fuera. Este ejemplo ilustra la creencia de que los aspirantes debían pasar un examen fisiognómico y, por otro lado, que los años de silencio en el grado de los *acusmáticoi* también eran un examen de admisión o especie de noviciado. *Cfr.* Eggers Lan. *Op. cit.* pp. 196, 226-227.

¹⁴⁹ Porfirio. *Vida de Pitágoras*, 19. Citado en *Ibidem*. pp. 203-204.

¹⁵⁰ De acuerdo con Pániker, esta concepción del universo que se revela al intelecto y no a los sentidos, la consideración del cuerpo como una especie de cárcel para el alma, la teoría de la reminiscencia y el examen de conciencia procede de Pitágoras, quien a su vez lo retomó de la tradición órfica, el tronco común con Oriente. A este respecto *Cfr.* Pániker. *Op. cit.* p. 78.

¹⁵¹ *Cfr.* González Urbaneja. *Pitágoras*. p. 71.

En esta finalidad, según palabras de Pániker “hay un empuje religioso en el pitagorismo, un proyecto de liberar al hombre de sus cadenas *karmáticas* por la vía de ciertas purificaciones. [Y descubrieron] que no hay mejor purificación que el ejercicio *desinteresado* de la ciencia.”¹⁵² Es así como la filosofía pitagórica apunta precisamente en este sentido, al creer que el proceso antes descrito podía acelerarse mediante el uso de la razón para la obtención de conocimiento, es decir, la filosofía.

La armonía de los números.

Como puede verse, el ejercicio filosófico de la escuela pitagórica tenía un fin definido. El modo de vida que llevaban buscaba la armonía y la belleza en todos los sentidos y se dedicaban a los *mathémata* en diversas áreas, pues todo el conocimiento era visto en conjunto y formaba parte de su religión. Creían que si podían penetrar en el secreto de la armonía de los números podrían comprender también al universo, ya que los números se inscriben en una realidad perfecta del cual nuestro mundo es un reflejo. A este respecto es notable la semejanza que guarda con la concepción platónica de la realidad o teoría platónica de las ideas, esbozada en el capítulo anterior.

Una de las aportaciones de Pitágoras en esta línea se encuentra en el fundamento matemático de la consonancia musical. Este descubrimiento lo llevó a pensar que los fenómenos podían ser explicados en términos numéricos, en este sentido se puede entender que la aritmética y la geometría estuvieran para él vinculadas con la música pues, vista de esta manera, se convierte en una rama de los *mathémata*, al igual que la astronomía, pues todas estas disciplinas tienen que ver con los números. La educación en este sentido no fue tratada exclusivamente por la escuela pitagórica, pues Platón también la retomó en la *República*, en ella, explica la función e importancia de cada uno de los *mathémata*.

Más aún, dentro de su concepción de la realidad y el universo, “la concordancia de las proporciones aritméticas, geométricas y musicales y su extrapolación al cosmos determina que los astros emitan en sus movimientos unos tonos musicales armoniosos, cuya combinación

¹⁵² Pániker. *Op. cit.* p. 77.

produce una prodigiosa melodía permanente, *la música de las esferas*".¹⁵³ Al parecer, Pitágoras decía ser el único en poseer la capacidad para distinguir esta melodía, pues el resto de las personas, por estar tan acostumbradas a ella, dejaban de notarla. Este fragmento de Porfirio lo menciona: "<Pitágoras> prestó atención a la armonía del universo, tras advertir la armonía universal de las esferas y de los astros que se mueven según éstas, que nosotros no escuchamos a causa de la pequeñez de <nuestra> naturaleza".¹⁵⁴ El individuo, y su educación, debían ser acordes con esta concepción, dado que, al ser éste un microcosmos buscaría estar en consonancia con el macrocosmos.

A este respecto, considero necesario ahondar un poco más sobre la cosmología pitagórica, con el fin de comprender más a detalle la implicación de esta armonía de las esferas (y su relación con el número diez) y pasar después a sus aportaciones en cuanto a la acústica, que serían de gran importancia para el estudio de la música.

Así pues, en el sistema cosmológico pitagórico, el carácter sagrado de la *década* establece que la perfección del cosmos obliga a que el número de cuerpos en órbita debe llegar a la perfección numérica de la *década*, y como los cinco planetas conocidos [en esa época], la Luna, el Sol, la esfera de las estrellas fijas y la propia Tierra (que se movía circularmente también alrededor de una especie de corazón inmóvil de fuego, *el fuego central*, situado en el centro del universo) suman nueve, añadieron a su doctrina ("*de modo que toda su teoría fuera coherente*", como dice Aristóteles) lo que llamaron la anti-tierra, que supusieron que estaba hacia el interior, alineada con la Tierra y con el fuego central. [...] El sol no era el centro del cosmos [...] sino que era una especie de cristal reflector que recogía la luz y el calor del fuego central, en torno al cual giraba con un período de un año. Las estrellas fijas permanecían estacionarias, mientras que la Tierra mantenía, durante su movimiento, el mismo hemisferio deshabitado hacia el fuego central, de modo que sus habitantes no podían ver jamás ni el fuego central ni la anti-tierra. [...] [Este] sistema proporcionaba una explicación plausible de los eclipses. La raíz de la cosmología de Pitágoras [...] estriba en que en sus mentes ocupa siempre el primer lugar la necesidad inalienable de la conservación de la *armonía matemática* que debe presidir, con finalidad religiosa, toda elucubración sobre el descubrimiento del perfecto *cosmos* (orden) del mundo, a fin de reproducirlo en la propia alma.¹⁵⁵

¹⁵³ González Urbaneja. *Pitágoras*. p. 81.

¹⁵⁴ Porfirio. *Vida de Pitágoras*, 30-31. Citado en Eggers Lan. *Op. cit.* p. 163.

¹⁵⁵ González Urbaneja. *Pitágoras*. pp. 147-149.

Su concepción sobre esta armonía presente en los números, que aplicó a toda clase de conocimientos, fue el resultado del estudio de las leyes cuantitativas de la acústica. Encontró una correlación entre los sonidos armónicos o consonantes y los números. Se cuenta que Pitágoras, pasando cerca de donde trabajaba un herrero, escuchó los tonos emitidos por el golpe de los martillos, notó que la altura del tono estaba relacionada con el tamaño del martillo. Posteriormente, aplicó este conocimiento al monocordio (instrumento musical de una sola cuerda). Encontró que la altura del tono cambiaba dependiendo de la longitud a la que se tañía la cuerda.

Los pitagóricos trataron de establecer una relación entre la armonía de los números y la armonía musical. Pitágoras observó que el sonido de una cuerda (unidad) puesta a vibrar resultaba ser una octava [*diapason*] más agudo que el de dicha cuerda reducida a la mitad [1/2]. Si ponía en vibración los 2/3 de la cuerda la nota escuchada era una quinta [*diapente*] más aguda y si hacía vibrar las 3/4 partes de la cuerda la nota escuchada era una cuarta [*diatesseron*] más aguda. En definitiva, lo que hacía era justificar matemáticamente los sonidos que ya se usaban.¹⁵⁶

Fue así como halló una constancia entre las notas que podía ser explicada numéricamente. El descubrimiento fue muy importante puesto que el estudio de las relaciones numéricas en los tonos musicales lo llevó a atribuir ciertas cualidades a los distintos tipos de melodías, incluso, Platón en la *República* explica su posición con respecto a las melodías y el tipo de influjo que tendrían en los individuos, lo que lo llevó a preferir unas sobre otras.

La importancia de la música en la escuela de Pitágoras tenía raíces aún más profundas, pues “estaba omnipresente en las actividades de la comunidad pitagórica. Cumplía funciones de purificación, catarsis y terapia. La música simbolizaba para los pitagóricos la armonía del cosmos y era un medio para lograr el equilibrio interno en el espíritu del hombre”.¹⁵⁷ Ya antes

¹⁵⁶ Buide, Benito. *Representación matemática de los intervalos*. Revista de divulgación musical. Disponible en <http://www.relafare.eu/paginas/mostrar_noticias.php?action=fullnews&id=14 > [Consulta: 11 de junio, 2010]. El descubrimiento de estos intervalos, es decir, de la explicación numérica de la distancia entre las notas fue importante para el desarrollo de la música occidental, aunque debe tenerse cuidado con pretender trasladar a un sistema moderno de notación musical la de los griegos, de la cual casi no quedan vestigios. El sistema utilizado actualmente para definir los intervalos no toma en cuenta, por ejemplo, los microintervalos, como sí lo hace la música oriental, con la cual se piensa que estaba muy relacionada la música griega. A este respecto *Cfr.* Chuaqui. *Op. cit.* p. 13.

¹⁵⁷ González Urbaneja. *Pitágoras*. pp. 136 y 235.

se mencionó que Pitágoras atribuía a la música la capacidad de influir en el ánimo y la salud de las personas.

En esta concepción Pitágoras hizo algo así como una fusión de la racionalidad griega con la mística oriental, por una visión naturalista del mundo que exigía el respeto a los demás seres vivos.¹⁵⁸ Aunque, esto no debería extrañarnos, si recordamos que en esa época había un constante intercambio de conocimientos entre las poblaciones y con otros pueblos. Por un lado se encontraba el estudio racional de la congruencia entre los números, las formas y las notas musicales, por otro, el lenguaje poético y las ideas orientales sobre el alma (inmortalidad, transmigración, etc.), los astros y la divinidad. La palabra armonía, como ya se dijo, era un concepto amplio que significaba acoplamiento o adecuación de las cosas entre sí y, con lo referido anteriormente, me atrevo a decir que Pitágoras parece haberlo conseguido en su filosofía.

A pesar de lo anterior, es difícil saber a ciencia cierta si la música griega de entonces estaba a la altura del resto de las artes. Carmen Chuaqui destaca el hecho de que las obras literarias que conocemos (los himnos, la mayor parte de la poesía, las tragedias y comedias) para un griego de entonces hubieran sido impensables sin el acompañamiento musical que les era propio.¹⁵⁹ Además, salvo los tratados sobre armonía que se conservan, como el de Aristóxeno, todo lo anterior hace muy difícil el conocimiento del arte musical griego.

La influencia de este filósofo no sólo alcanzó a Platón. Sobre esto ya algunos autores han escrito, muchas veces destacando la importancia del legado de Pitágoras en este filósofo. José Vasconcelos, incluso, asevera que el filósofo de Samos ya había realizado el ideal de Sócrates expresado antes de morir en el *Fedón*: hacer una filosofía que fuese música; hallar la expresión conjunta de la belleza y la verdad.¹⁶⁰ Más adelante sus aportaciones fueron retomadas por matemáticos del Renacimiento, como Luca Pacioli, quien rescató esta imagen del universo como un macrocosmos concebido armónicamente, y al hombre y su visión del arte como un microcosmos, reflejo del orden universal.¹⁶¹ Luca Pacioli, en su obra *La divina*

¹⁵⁸ Cfr. *Ibidem*. pp. 236-237.

¹⁵⁹ Cfr. Chuaqui. *Op. cit.* p. 10.

¹⁶⁰ Cfr. Vasconcelos. *Op. cit.* p. XVI.

¹⁶¹ Cfr. González Urbaneja. *Pitágoras*. pp. 196 y 203.

proporción, retomó la visión filosófica, teológica y estética del neopitagorismo y el neoplatonismo para sus aportaciones a la geometría.

También el *pentagrama* o estrella de cinco picos, símbolo sagrado para los pitagóricos y cuya construcción y cualidades fueron ampliamente estudiadas por ellos, fue acogido como emblema y motivo decorativo de muchas expresiones artísticas; se le han atribuido, incluso, cualidades mágicas.

Buena parte de las aportaciones a la geometría pitagórica sobre poliedros y la sección áurea estuvieron relacionadas con el pentágono regular. [...] [Descubrieron, por ejemplo, que el pentágono estrellado o] *pentagrama* [...] se construye a base de tres triángulos isósceles iguales. [...] Por otra parte, el triángulo isósceles [...] tiene una propiedad muy especial: los lados iguales están en *proporción áurea* con el lado menor. [...] [Incluso] en el *pentagrama*, cualquier segmento es *sección áurea* del inmediatamente mayor.¹⁶²

El estudio de los números, sus cualidades y relaciones no fue un ejercicio ajeno al resto de las disciplinas, sino que permitió una interpretación de la realidad en la que la armonía de los elementos que conforman el universo es la que permite que todos ellos se ordenen. En el pitagorismo el individuo, a imitación del universo, debía ser armonioso y bello. Las ideas sobre proporción, belleza y armonía se encontraban ligadas con las nociones de números implícitas en ellas, por ello no es de extrañar que Platón otorgara importancia a los *mathémata* y, en especial, a la geometría. Si alguien no estaba educado en geometría no podría entrar en la Academia ni entender muchos de los planteamientos de la filosofía de su fundador.

Por otro lado, en lo que posteriormente se conoció en educación como “artes liberales”, los *mathémata* de Pitágoras guardaron gran correspondencia con el *quadrivium*: la aritmética, estudia los números en reposo; la geometría, estudia las magnitudes en reposo; la música, estudia los números en movimiento; y la astronomía, estudia las magnitudes en movimiento. Se atribuye al pitagórico Arquitas de Tarento la clasificación de estas cuatro ramas del *quadrivium*. Fue maestro de geometría de Platón, a quien inculcó una reverencia casi sagrada a las matemáticas.¹⁶³ Este es un punto muy importante, porque brinda una pauta para entender

¹⁶² *Ibidem.* pp. 200-202. En este texto se menciona que el simbolismo del *pentagrama* no es privativo de la escuela pitagórica, pues existen vestigios de su uso, por ejemplo, en Mesopotamia (2600 a. C.) e Israel (500 a. C.).

¹⁶³ *Cfr. Ibidem.* p. 82 y del mismo autor *Platón.* p. 28-29. Además de tomar clases con Arquitas, se cree que Platón tuvo contacto con los escritos de Filolao (también pitagórico) y que conoció al geómetra Teodoro de

la relación e influencia que pudo haber tenido Pitágoras en Platón. Con esto, paso de aspectos meramente pitagóricos a la armonía platónica.

La armonía en Platón.

Como se mencionó en el capítulo anterior, los temas planteados en los diálogos de Platón se encuentran entremezclados y resulta complicado estudiarlos de manera separada. En lo que tiene que ver con armonía, este término fue utilizado por el filósofo en sus indagaciones sobre el sistema astronómico, la educación, el arte de gobernar, el alma del individuo, etc. Al igual que Pitágoras, tomó en cuenta el sistema de armonía musical para dilucidar algunos de sus cuestionamientos.

En el terreno de la música antigua, la armonía se consideraba como la forma en que se articulan los elementos, es decir, los sonidos y los intervalos entre notas. Las aportaciones que hicieron al respecto influyeron, incluso, la música de los primeros siglos de nuestra era (canto gregoriano) y aún algunas obras tempranas del Renacimiento; sin embargo, cayeron en desuso cuando se comenzaron a utilizar las tonalidades mayores y menores.

Los griegos usaron las *primeras letras* de su alfabeto (*notación alfabética*) para *identificar* y representar los *Tonos* o sonidos musicales y los agruparon en *Tetracordes* o sea, grupos de *cuatro sonidos* sucesivos [...]. Así conformaron sus primitivas escalas. [...] Mediante la combinación de los Tetracordes en diferentes formas a partir de cada *grado* o sonido, los griegos crearon nuevos *grupos diferentes de sonidos o escalas* para sus distintas composiciones o creaciones musicales, a cada una de las cuales corresponde, lo que ellos llamaron, un *Modo*. [...] Estos Modos son equivalentes o parecidos a nuestras *Escalas mayores y menores* de hoy.

Los *modos* están compuestos por *dos* (2) *tonos* y *un* (1) *semitono* y pueden diferenciarse entre ellos, por el lugar que ocupan los *semitonos* en cada uno. Los siete (7) *Modos Griegos* más usuales son: el *Modo Hipodórico*, llamado más tarde *Eólico* o escala de La; el *Modo Hipofrigio*, más tarde *Jonio*, o escala de Sol; el *Hipolidio* o escala de Fa; el *Modo Dórico* o escala de Mi; el *Modo Frigio* o escala de Re; el *Modo Lidio* o escala de Do; y el *Modo Mixolidio*, más tarde *Hiperdorio*, o

Cirene a quien visitó después de la muerte de Sócrates. Jaeger cuestiona algunos de estos encuentros que la tradición atribuye a Platón; a este respecto *Cfr. Jaeger. Op. cit. p. 709.*

escala de Si. A cada uno de estos Modos, los griegos y principalmente los filósofos, atribuían una connotación, *Carácter Moral o Ethos* particular.¹⁶⁴

César González asevera que el origen de los *modos* se dio debido a que en la música griega se encontraban mezcladas diversas corrientes que provenían de diferentes lugares de oriente y occidente de Grecia continental, así como los territorios de Asia Menor.¹⁶⁵ La música modal se determinaba por “un grupo de cinco o siete notas predeterminadas que constituyen una unidad orgánica, la cual sirve de sustento para la creación de una melodía, con sus correspondientes variaciones, ornamentos e improvisaciones”.¹⁶⁶

Al parecer, los griegos percibieron que la tonalidad propia de cada *modo* determinaba el carácter de la música, por lo que las distintas melodías podían ser, por ejemplo, festivas, elegantes o melancólicas. Cada *modo* tiene características expresivas propias y, en la actualidad, las obras escritas en Re o Sol menor suelen emplearse en obras de carácter luctuoso (como los Réquiem) y las tonalidades en Do aportan una elegancia particular. Buena parte de las obras escritas para cuerdas suele estar en tonalidad de Re Mayor, pues es particularmente apropiada para estos instrumentos y aporta una gran vitalidad.

Si ya con Pitágoras se mencionó que éste atribuía a la música la capacidad de influir en las emociones, no es extraño que Platón manifestara preferencia por determinados *modos* de carácter más encendido, sobre otros. Esta noción de armonía, según el descubrimiento de Pitágoras, estaba directamente relacionada con el número. En este marco “el número era, pues, en resumen, responsable de la armonía, el principio divino que regía la estructura del mundo”.¹⁶⁷ Vista de esta manera, la armonía basada en la relación de los números alcanzaría la concepción de armonía celeste.

¹⁶⁴ Pérez-Perazzo, Jesús Ignacio. *La música en la Antigua Grecia o el Preámbulo de la Música Occidental*. Disponible en <http://www.histomusica.com/hitos/20_grecia.html> [Consulta: 31 de mayo, 2010]. El autor menciona que esta información se basa en las teorías de Aristóxeno (siglo IV a. C.) y Cleónides. El primero fue uno de los más grandes musicógrafos de la antigua Grecia y autor de uno de los tratados de música de más vieja data. Según Jaeger, Aristóxeno fue historiador de la música y escribió una obra llamada *Sobre la música*, en cuyo segundo libro trataba la teoría platónica del *ethos* en la música. Cfr. Jaeger. *Op. cit.* p. 1047.

¹⁶⁵ Cfr. González Ochoa. *Op. cit.* pp. 75-76 y 101. Geográficamente, comprende musicologías de muchas culturas, desde la India hasta la España musulmana y la costa norte de África. Se dieron con el surgimiento de la civilización urbana en Mesopotamia y Egipto. A este respecto Cfr. Chuaqui. *Op. cit.* p. 17.

¹⁶⁶ *Ibidem.* p. 13.

¹⁶⁷ González Ochoa. *Op. cit.* p. 44.

Tanto Pitágoras como Platón daban mayor importancia a las relaciones numéricas que sustentan la armonía sobre la apreciación de los sentidos. Esta postura se relaciona con los tres grandes sistemas de afinación de la antigüedad que son: el pitagórico (basado en la octava y la quinta); el de Aristóxeno, según el cual eran más importantes las apreciaciones de los músicos que los resultados de los cálculos numéricos y, por tanto, el juicio del oído es superior a las razones aritméticas; y el de Claudius Ptolemaeus, cuyo principio de afinación era que ésta es mejor cuando el oído y la razón están de acuerdo.¹⁶⁸

Para Platón, la percepción por nuestros sentidos de la armonía (tanto en la música – oído, como en la arquitectura –vista), es posible ya que tiene que ver con nuestra propia naturaleza y la relación con la armonía del cosmos, de la que formamos parte.

Platón consideraba a la música y a la arquitectura como hermanas, ya que ambas eran hijas del número. [...] La belleza [no] pertenece al mundo de las realidades empíricas; [sino que] las armonías que percibimos son indicios de la armonía superior. [...] Las proporciones más simples y las más agradables son las que se establecen entre los cuatro primeros números; son las que gustan al ojo y al oído, y son las que encontramos en ese poliedro perfecto que es el cubo.¹⁶⁹

Cuando hablé de la sección áurea mencioné que ésta daba la clave de la solución matemática de las proporciones estéticas de las formas y que fue ampliamente utilizada por los griegos; pues bien, la arquitectura griega no fue ajena a este conocimiento dado que:

[...] según Vitrubio,¹⁷⁰ descansa en los principios de *taxis*, *diathesis*, euritmia [proporción], simetría, conveniencia y economía. *Taxis*, que significa orden, es la determinación de las diferentes partes y su orden en la totalidad del edificio, según su uso y dimensión. Esta distribución está determinada por una cantidad proporcional, que es una escala tomada de las partes del edificio mismo. *Diathesis*, nombre del segundo principio, significa, en términos generales, separar las mercancías unas de otras para su venta, o las cláusulas de un contrato, o los pasajes de un discurso. [...] En palabras de Vitrubio, “es el ensamble de los detalles y, a

¹⁶⁸ Cfr. *Ibidem*. pp.85-86.

¹⁶⁹ *Ibidem*. p. 51.

¹⁷⁰ A Vitrubio se atribuye la síntesis de las proporciones humanas en el *homo ad quadratum* y el *homo ad circulum*, cuya representación más conocida es la elaborada por Leonardo Da Vinci. En él, las proporciones del cuerpo humano perfecto debían ser el reflejo del orden y la armonía cósmicos. Apareció por primera vez en 1511, como ejemplo de las proporciones ideales del cuerpo del hombre, que puede inscribirse tanto en un círculo como en un cuadrado. El círculo está centrado en el ombligo y el cuadrado en los genitales. Las proporciones ideales del cuerpo corresponden a la razón áurea entre el lado del cuadrado y el radio del círculo. Cfr. González Urbaneja. *Pitágoras*. p. 194.

partir de este ensamble, el efecto elegante de la obra y sus dimensiones, junto con una cierta calidad y carácter”. [...] Con la euritmia se produce la apariencia agradable; es el adecuado despliegue de los detalles en su contexto, el cual “se alcanza cuando los detalles de la obra son de una altura adecuada a su anchura, de una anchura adecuada a su longitud; en una palabra, cuando todo tiene una correspondencia simétrica”.¹⁷¹

Esta simetría, por lo tanto, sería el resultado de la armonización de todas las partes de un edificio, es decir, el resultado de que cada una de las partes esté en proporción con el todo, noción que también podría aplicarse a la música.

Trasladada a las virtudes, la concepción de armonía se asociaba a la templanza (*sofrosyne*), y se aplicaba tanto al individuo como a la colectividad. “El equilibrio y la armonía se consiguen cuando todo y todos se ajustan al orden general; dicho en términos musicales, cuando todos se afinan”.¹⁷² En este sentido, la templanza como virtud vendría a ser ese concierto entre todos los ciudadanos, la armonía.¹⁷³ En algunos de sus diálogos se puede notar la importancia que el término de armonía tiene dentro de su concepción. Su obra da cuenta de la visión sistemática del mundo, que está ampliamente tratada en el diálogo *Timeo*.

César González menciona que esta “afinación” entre seres humanos también se debía dar entre ellos y su entorno, con los dioses y, en fin, en todo el cosmos. Si esto se lleva al terreno de la sociedad y la política, lo ideal sería que el Estado llevara una buena legislación y, antes, que la familia se condujera con prudencia. Vista de este modo, la noción de proporción no se aplica solamente a la música, la geometría o la astronomía, sino que se aplica a la política y la moral.¹⁷⁴

Esta idea de proporción que lleva a geometrizar la realidad y la naturaleza del ser humano llevaron a Platón, como se ha dicho, a abarcar lo físico, lo moral, lo estético y lo político, pues la geometría le sirvió como elemento interpretativo en su obra para aplicarla a otros campos.¹⁷⁵ Esta concepción lo llevó a considerar que las estructuras geométricas están presentes no sólo en el alma del hombre, sino también en el mundo.

¹⁷¹ González Ochoa. *Op. cit.* p. 52. *Apud.* Vitruvius, *On Architecture*, Libro I, ii 2-3.

¹⁷² *Ibidem.* p. 16.

¹⁷³ *Cfr. Ibidem.* pp. 12-13.

¹⁷⁴ *Cfr. Ibidem.* p. 51.

¹⁷⁵ *Cfr.* González Urbaneja. *Pitágoras.* p. 28.

Un hecho muy importante, sin embargo, es que Platón rechazó la finalidad inmediata de la aritmética y la geometría ya que, como disciplinas desinteresadas, estaban destinadas a incentivar la abstracción y así contribuir a formar mentes mejor dispuestas al estudio de la filosofía.¹⁷⁶

Esta postura fue muy importante, según parece, en la Academia. En ella se desarrolló una gran libertad intelectual, con el diálogo como parte fundamental de la educación a diferencia del pitagorismo, donde imperaba el silencio y hermetismo característico de la vida en común de sus integrantes:

[...] la Academia organizaba conferencias públicas, de asistencia libre, haciéndose famosas las que impartía Platón, que, con títulos alusivos al bien y a la justicia atraían una gran cantidad de personas, que, a veces, sufrían una gran decepción cuando más que de cuestiones éticas y políticas, se hablaba de temas geométricos (según relata Aristógeno, discípulo de Aristóteles, en *Elementa Harmonica* II) [...] [Incluso] es casi legendario el hecho de que en el frontispicio de la Academia había una inscripción que rezaba: “*No entre nadie ignorante en geometría*”.¹⁷⁷

Este hecho da cuenta de la importancia que Platón daba a la geometría dentro de su escuela pues veía en ella la capacidad de elevar el alma de las cosas materiales hacia la contemplación de las ideas. A partir de esto se puede pensar que su enseñanza adquirió una trascendencia filosófica en la Academia.

Estudiar lo anterior presenta dificultades y trataré de ir por partes, por un lado, debido a que el concepto de alma en Platón se encuentra expuesto de diversas maneras en varios de sus diálogos. A pesar de lo anterior, me he centrado sólo en algunos aspectos de cuatro de ellos: *Fedón*, *Fedro*, *Timeo* y *República*, con los cuales, considero, se podrá clarificar el concepto para relacionarlo con el de armonía y con el ideal educativo de Platón; información que

¹⁷⁶ Cfr. *Ibidem*. pp. 30-34, 52, 199-200, 205-208. Las matemáticas tienen la misión pedagógica de formar mentes bien hechas para cumplir con el fin propedéutico de servir de introducción al estudio de la filosofía, así como el aprovechamiento en las cuatro disciplinas (aritmética, geometría, música y astronomía) es imprescindible para llegar a la dialéctica. En este texto se menciona, además, que algunos autores han criticado esta postura de Platón, por considerar que con ella se dio un retroceso en las matemáticas (entendidas en el sentido moderno del término) al condenar la búsqueda de fines prácticos. Que él y sus discípulos contemplaron el mundo con ojos de poeta en vez de contemplarlo con ojos de científico y, por ende, que fue una terrible pérdida para la ciencia que combinara las matemáticas con la Teología; en resumen, que rechazó la ciencia sustituyéndola por la fe. Todas éstas son aseveraciones por demás polémicas.

¹⁷⁷ *Ibidem*. p. 31.

complementa lo expuesto en el primer capítulo sobre la teoría de platónica de las ideas y del conocimiento.

Alma y armonía.

Navegar entre el contenido de los diálogos y seguir una idea es, a menudo, difícil, pues las historias suelen presentar giros, quedarse en suspenso o pasar someramente un tema. Para desarrollar el contenido de este apartado me he auxiliado, además de los fragmentos de los diálogos, de las pautas que ofrecen los estudios introductorios, pues clarifican y explican aspectos de historia, lenguaje y cultura que permiten una interpretación más completa de los textos.

Dentro de los aspectos que debía abarcar la educación en Atenas, se mencionó que comprendían tanto el estudio de la gimnasia, para el cuerpo, como el de la música, para el alma. A partir de ello me parece pertinente rescatar algunos puntos sobre la noción platónica del alma, pues resulta necesaria para la comprensión de gran parte de su filosofía, del término armonía y, por supuesto, de lo que propone en la educación. Para introducir la noción del alma que es tratada en algunos diálogos de Platón me he auxiliado de un texto que clarifica las implicaciones del término *psijé* para los griegos, desde Homero, en comparación con la noción que tenemos del alma.

Nuestra idea del alma tiene atributos tanto escatológicos como psicológicos, y la utilización de la palabra griega *psiqué* en términos modernos implicaría que los griegos tenían el mismo concepto moderno del alma. Sin embargo, si prestamos atención a la épica de Homero, veremos que la palabra *psiqué* carece de cualquier connotación psicológica. En Homero, la *psiqué* también puede emprender el vuelo durante un desvanecimiento o abandonar el cuerpo a través de una herida [...] los griegos de Homero todavía no tenían “conciencia de un concepto que hiciera referencia al todo psíquico o de cualquier noción que pudiera corresponderse con nuestra palabra alma” [...] esta carencia [de contenido psicológico] es común al concepto de alma de la mayoría de los pueblos “primitivos”.¹⁷⁸

Ya para la época de Platón este concepto fue adquiriendo otros atributos y, en lo que respecta a este filósofo, existen diferentes versiones de su concepción del alma a lo largo de

¹⁷⁸ Bremmer, Jan N. *El concepto de alma en la antigua Grecia*. Madrid, Siruela, 2002. p. 17.

sus diálogos. *Fedón* es un diálogo “emparentado” con la *Apología* en cuanto a los argumentos de la actitud que tiene Sócrates sobre su muerte (ante la que se muestra sereno y confiado); representa una conversación entre él y otros discípulos cercanos, lo que le otorga un aire de despedida y de defensa de su ideal filosófico, pues tiene la esperanza en un más allá venturoso. Se podría decir que la parte fundamental del diálogo se centra en la discusión de argumentos sobre la inmortalidad del alma, aunque también se deja entrever un esbozo de la doctrina de las ideas,¹⁷⁹ la formulación de un ideal de vida y lo que podría llamarse una teoría del conocimiento.

Considero que, para tratar a Platón en temas de Filosofía de la educación, es de gran importancia tener nociones de estos últimos aspectos, pues son temas recurrentes en los estudios de su filosofía y, además, importantes para la comprensión de su concepción educativa. En *Fedón* la discusión empieza con la paradoja de que la muerte es un bien al que debe aspirar el filósofo. Sócrates la justifica ayudándose de creencias órficas según las cuales los hombres están en una especie de prisión del cuerpo. Tiene la esperanza de que al morir llegará junto a los dioses y otros hombres, dado que la muerte no es otra cosa que la separación del cuerpo y el alma (que por fin puede liberarse de su prisión).¹⁸⁰

[Sócrates sostiene:] es natural que no me duela ni me irrite el abandonar a vosotros ni a mis amos de aquí, puesto que pienso que he de encontrarme allí, no menos que aquí, con buenos amigos y compañeros. [...] [Pero Cebes señala que] lo relativo al alma produce en los hombres grandes dudas por el recelo que tienen de que, una vez que se separe del cuerpo, ya no exista en ninguna parte, sino que se destruya y perezca [...] y que tan pronto como se separe del cuerpo y de él salga, [se disipará] como un soplo o como el humo.¹⁸¹

Ya al hablar de Pitágoras se mencionó la influencia de la religión de los misterios, y que de ésta se desprendían las concepciones que tenía en torno al alma; pues bien, en el diálogo que ahora trato existe un testimonio en boca de Sócrates sobre su conocimiento del orfismo:

¹⁷⁹ En este diálogo Sócrates menciona dos tipos de realidades, una invisible y otra visible; la primera siempre se encuentra en el mismo estado, mientras que la visible nunca lo está. *Cfr.* Platón. *Fedón*, 79a.

¹⁸⁰ *Cfr.* Gil Fernández, Luis. “Introducción”, en Platón. *Fedón*. *Op. cit.* pp. 11-12.

¹⁸¹ Platón. *Fedón*, 70a. En la versión que cito de este diálogo existe una nota que hace referencia a que la concepción del alma, como un soplo que se exhala al morir, es correspondiente a la que se encuentra en los poemas homéricos.

[...] es muy posible que quienes nos instituyeron los misterios no hayan sido hombres mediocres, y que, al contrario, hayan estado en los cierto al decir desde antiguo, de un modo enigmático, que quien llega profano y sin iniciar al Hades yacerá en el fango, mientras que el que allí llega purificado e iniciado habitará con los dioses.¹⁸²

La purificación, propia de las antiguas tradiciones órficas, estaba encaminada a separar el alma lo más posible del cuerpo y el acostumbrarla a concentrarse y recogerse en sí misma. Aunado a lo anterior, la creencia en la reencarnación queda patente cuando Sócrates menciona que existe una antigua tradición según la cual las almas de los muertos, después de permanecer un tiempo en el Hades, vuelven al mundo, naciendo de los muertos.¹⁸³ El testimonio de creencias de este tipo ha hecho que se relacione al pensamiento griego con tradiciones de oriente, como Egipto y la India, por su parecido con lo que conocemos hoy como hinduismo, budismo y otras tradiciones.

Después de hablar sobre la inmortalidad del alma y la reminiscencia, Simmias¹⁸⁴ introduce el concepto de armonía ligado al alma:

[...] la armonía es algo indivisible, incorpóreo, completamente bello y divino que hay en la lira afinada, pero [...] la lira en sí y las cuerdas son cosas materiales [...] emparentadas con lo mortal [y pueden romperse] en tanto que la armonía, en cambio, [...] tiene la misma naturaleza que lo divino e inmortal. [...] [El alma] estando en nuestro cuerpo, valga la palabra, tensado y sostenido por lo caliente y lo frío, lo seco y lo húmedo y algunos opuestos similares, nuestra alma es la mezcla y la armonía de éstos, una vez que se han mezclado bien y proporcionalmente entre sí. Así, pues, resulta que el alma es una especie de armonía.¹⁸⁵

Esta concepción del alma como armonía se cuestiona más adelante en el diálogo, pues se confronta con la reminiscencia, para la cual el alma debe ser anterior al cuerpo. A pesar de ello, no se abunda más sobre este cuestionamiento en el diálogo y rápidamente se pasa a otras consideraciones. La idea de la reminiscencia es importante para la educación, pues Sócrates asevera que el alma de los individuos ya posee el conocimiento y que sólo hay que recordarlo.

¹⁸² *Ibidem*, 69c.

¹⁸³ *Cfr. Ibidem*, 67c y 70c.

¹⁸⁴ En una nota de este personaje se asevera que fue discípulo del pitagórico Filolao.

¹⁸⁵ Platón. *Fedón*, 86a-c. Luis Gil Fernández comenta en este pasaje que no se trata de una simple opinión de Simmias, sino de una teoría médica sobre la constitución del alma en relación con la doctrina empedoclea de los cuatro elementos.

Sin embargo, he optado por rescatar los elementos más importantes sin profundizar en el debate, pues considero más provechoso pasar ahora al contenido del siguiente diálogo: *Fedro*.

El primer punto en este diálogo es un debate sobre el amor, entre un discurso de Lisias (que trae por escrito Fedro) y la opinión de Sócrates al respecto. Con este tema como pretexto se pasa después a hablar del alma, pues el amor, en la filosofía platónica, es el que da impulso al alma hacia las cosas bellas; “el amor así sublimado es el fundamental empuje hacia la filosofía.”¹⁸⁶

Por el tema que plantea al inicio, este diálogo se relaciona con *El Banquete*, en cuanto a la utilidad salvífica del amor:

La teoría platónica del amor se implica [...] en una teoría del alma. La divina locura del *eros*, tal como la formula Sócrates [...] tiene por misión la de elevar al hombre al mundo inteligible de las ideas, la de hacer recuperar a su alma las alas perdidas, la de reintegrarla [...] a su propia naturaleza.¹⁸⁷

Sócrates define al amor en los siguientes términos:

[...] el amor es una especie de deseo. [...] Preciso es de nuevo distinguir que en cada uno de nosotros hay dos principios rectores o conductores, que seguimos doquiera que nos guíen: el uno es un apetito innato de placeres, el otro un modo de pensar adquirido que aspira a lo mejor. A veces tienen ambos en nosotros un mismo sentir, otras, en cambio, están en pugna. En ocasiones es uno el que domina, en otras el otro. Si es ese modo de pensar que guía hacia lo mejor mediante el razonamiento el que detenta la victoria, se da a ésta el nombre de templanza. En cambio, si es el apetito que arrastra irracionalmente hacia los placeres lo que en nosotros domina, se aplica a este dominio el nombre de intemperancia.¹⁸⁸

Para tratar la naturaleza del alma emplea un lenguaje alegórico que, por hacer una tripartición de la misma, recuerda a las partes del alma tratadas en el libro IV de la *República*: la parte reflexiva, la pasional y la de los apetitos. En este último diálogo no sólo describe las partes del alma, sino la educación propia a cada una de ellas. En *Fedro* utiliza como imágenes una biga o carro alado, que es conducido por un auriga que tiene a su cargo dos caballos, uno noble y disciplinado junto a otro de mala casta e indómito.¹⁸⁹ Luis Gil Fernández, en su

¹⁸⁶ Gil Fernández. *Op. cit.* p. 148.

¹⁸⁷ *Ibidem.* p. 154.

¹⁸⁸ Platón. *Fedro*. Introducción, traducción y notas de Luis Gil Fernández. Madrid, Alianza Editorial, 1998. 237d-e.

¹⁸⁹ *Cfr. Ibidem.* 246a-b.

introducción a este diálogo, asevera que “Platón se mueve entre distintas concepciones del alma, especialmente entre la órfico-pitagórica, que la tenía por algo divino, simple, puramente racional y divorciado de toda función física, y otra, procedente de la filosofía natural, que la consideraba como el principio de la vida y del movimiento”,¹⁹⁰ como puede leerse en este pasaje:

Toda alma es inmortal, pues lo que siempre se mueve es inmortal. Pero aquello que mueve a otro y por otro es movido, por tener cesación de movimiento, tiene cesación de vida. Únicamente, pues, lo que se mueve a sí mismo, como quiera que no se abandona a sí mismo, nunca deja de moverse, y es además para todas las cosas que se mueven la fuente y el principio del movimiento. [...] Así, pues, el principio del movimiento es lo que se mueve a sí mismo. [...] Y habiéndose mostrado inmortal lo que se mueve a sí mismo, no se tendrá vergüenza en afirmar que es eso precisamente la esencia y la noción del alma.¹⁹¹

Ligada a esta concepción sobre el alma se encuentra una justificación para la reminiscencia, cuando sostiene que el alma que llega a la tierra tiene las “alas rotas”, pero al observar la belleza que existe en las cosas sensibles evoca la contemplación de la belleza en sí, que una vez realizó. Si el alma se entrega al estudio de la filosofía o si tuvo iniciación en los misterios podrá dominar de mejor manera al caballo indómito y alcanzará más fácilmente la contemplación antes descrita, pues se impondrá la mejor parte del alma, atrayendo un destino mejor. Este fragmento del diálogo resume lo dicho:

[...] si se imponen las partes mejores de la mente conduciéndoles a un régimen ordenado de vida y al amor de la sabiduría, pasen ambos la vida [a saber, alma y cuerpo] de aquí en la felicidad y en la compenetración espiritual, dueños de sí mismos y moderados, tras haber dominado aquella parte del alma en la que está innato el vicio y liberado aquella otra en la que está innata la virtud.¹⁹²

En el diálogo se explica que de lo anterior se desprenden dos caminos: quienes se dejaron llevar por la parte mejor del alma, se convertirán en seres alados y se liberarán del ciclo de reencarnaciones y formarán parte del cortejo de los dioses, mientras que quienes llevaron un régimen de vida vulgar (en el cual domina la peor parte del alma), morirán sin poder recuperar sus alas. Puede verse que el ejercicio de la filosofía y llevar un modo de vida

¹⁹⁰ Gil Fernández. *Op. cit.* p.161.

¹⁹¹ Platón. *Fedro*, 245c-e.

¹⁹² *Ibidem*, 256a-b.

que buscara estar acorde con la mejor parte del alma, podría ser de gran importancia para plantear los medios y los fines de la educación para Platón.

Esto también influiría de manera decisiva en el ciclo de reencarnaciones, es decir, la forma que adquiere el cuerpo de una persona según la conducta moral de su alma. Para explicar esto, Platón hace una división en grados; el que llevara una vida justa alcanzaría un destino mejor, mientras el que hubiera vivido en la injusticia, uno peor.

Hay, por consiguiente, una escala de valores en la tipología humana que corresponde a nueve grados, quedando incluidos en el primero los filósofos [amantes de la sabiduría o la belleza, cultivadores de las Musas] y en el último el tirano.¹⁹³ [...] Los adivinos y los poetas [o cualquier otro dedicado al arte de la imitación] quedan en los más bajos escalones, así como los artesanos y agricultores, en tanto que los reyes justicieros y los guerreros tienen reservados los más altos, ocupando el lugar intermedio los médicos y los que se dedican al cuidado del cuerpo [como los maestros de gimnasia].¹⁹⁴

En cuanto al concepto de armonía, escasamente se menciona en el diálogo. No obstante, se puede interpretar que el modo de vida que obedece a la mejor parte del alma hará, por consiguiente, que el cuerpo sea reflejo de ésta. Sin embargo, ateniéndome a lo expuesto hasta ahora sobre la noción de armonía en el contexto de la filosofía griega, me atrevo a decir que Sócrates, en el final de este diálogo, alude a una concepción de la armonía que existe en el hombre y que considera al cuerpo y al alma. Así se lee en la oración final para agradecer a los dioses del lugar haber llegado a feliz término su conversación con Fedro: “Oh, Pan querido, y demás dioses de este lugar concededme el ser bello en mi interior. Y que cuanto tengo al exterior sea amigo de lo que hay dentro de mí”.¹⁹⁵

Pues bien, después de haber expuesto algunos aspectos sobre el alma y el conocimiento en estos dos diálogos de Platón, es preciso adelantar que en el *Timeo* las explicaciones se encuentran llenas de tintes matemáticos (especialmente geométricos), que dificultan la interpretación del contenido, pues, al parecer, este diálogo se encontraba dirigido a personas que ya tenían conocimiento sobre muchos temas de la filosofía platónica.

¹⁹³ Cabe mencionar que en esa época se entendía al gobernante tiránico como un hombre que se había apoderado del gobierno por la fuerza o la astucia y que generalmente gobernaba a favor de las clases populares. *Cfr.* Sotelo Linares. *Op. cit.* p. 32.

¹⁹⁴ Gil Fernández. *Op. cit.* p. 163. *Vid.* Platón. *Fedro*, 248d-e.

¹⁹⁵ Platón. *Fedro*, 279b.

En el *Timeo*, Platón utiliza un relato mítico¹⁹⁶ que, por contener al principio un resumen hecho por Sócrates de una conversación sobre el estado ideal, se ha relacionado con la *República*. El interlocutor de este diálogo provenía de Lócride. Se supone que fue un político notable y ocupó cargos públicos importantes, además, en opinión del mismo Sócrates, había llegado a la cima del conocimiento filosófico.¹⁹⁷ Aunque no se menciona si era afín a alguna tradición filosófica, por su lugar de procedencia es posible que perteneciera a la tradición pitagórica.

De acuerdo a la estructura, el diálogo se dirige primero a explicar la creación del hombre y en segundo término constituye una cosmología. Así lo explican María de los Ángeles Durán y Francisco Lisi en su introducción al diálogo:

[*Timeo*] Forma parte de un proyecto político. Sobre todo, procura poner en claro la analogía existente dentro del mundo de las ideas y este mundo y entre este mundo (macrocosmos) y el hombre (microcosmos). [...] Platón pone su cosmogonía en relación con la *República* porque en ésta se explica la relación hombre-*pólis* y en aquélla la del hombre y el mundo.¹⁹⁸

Por la forma en que maneja la geometría dentro del diálogo se ha vinculado con la doctrina pitagórica; incluso existen fuentes que insinúan que el contenido de este diálogo fue copiado por Platón de un texto pitagórico comprado a Filolao.¹⁹⁹ Esta suposición puede deberse a que en este diálogo se expone la asociación que presuntamente habría hecho Pitágoras entre los cuatro primeros poliedros (tetraedro, cubo, octaedro e icosaedro) y los cuatro elementos naturales primarios (fuego, tierra, aire y agua).

En el diálogo se lee:

[...] antes de que el universo fuera ordenado a partir de ellos, los distintos elementos ocupaban diferentes regiones. Antes de la creación, por cierto, todo esto carecía de proporción y medida. Cuando dios se puso a ordenar el universo,

¹⁹⁶ Durán, Ma. Ángeles y Francisco Lisi. "Introducción", en Platón. *Timeo*. Madrid, Gredos, 1992. p. 147, destacan que, en este contexto, el mito no está contrapuesto al *logos*, sino que el mito es una de las formas que puede asumir el *logos*, por lo que dista mucho de la concepción (en sentido común) que le adjudicamos.

¹⁹⁷ Vid. Platón. *Timeo*, 20a.

¹⁹⁸ Durán, Ma. Ángeles y Francisco Lisi. *Op. cit.* p. 146.

¹⁹⁹ En el texto de Eggers Lan. *Op. cit.* p. 202, existen testimonios de Jámblico. *Vida de Pitágoras*, XXXI 199 y Diógenes Laercio. VIII 85, que afirman que antes de Filolao no había aparecido ningún escrito pitagórico. La supuesta compra del escrito por Platón se habría dado en Sicilia, cuando este filósofo fue a visitar a Dionisio.

primero dio forma y número al fuego, agua, tierra y aire [...] dios los compuso tan bellos y excelsos como era posible”.²⁰⁰

Puede notarse la incidencia del dios como creador del universo a partir de los elementos primarios (considerados por Platón como cuerpos que poseen profundidad) y sus equivalentes en los poliedros, pues para este filósofo las figuras mencionadas eran las más perfectas y bellas. Otra vez surge la noción de la relación entre los números y la belleza de los objetos, que ya habían tratado los pitagóricos. Si este pensamiento estaba presente en la filosofía de éstos y en la de Platón, es muy probable que implicara un esfuerzo consciente por llevar un modo de vida y una educación que atendiera a estos principios.

Más adelante en el diálogo encontramos ideas referentes a la belleza que tomó en cuenta el creador para hacer al mundo:

Como el dios quería asemejarlo lo más posible al más bello y absolutamente perfecto de los seres inteligibles, lo hizo un ser viviente visible y único con todas las criaturas vivientes que por naturaleza le son afines dentro de sí. [...] Ciertamente lo generado debe ser corpóreo, visible y tangible [...] por lo cual el dios, cuando comenzó a construir el cuerpo de este mundo lo hizo a partir del fuego y de la tierra. Pero no es posible unir bien dos elementos aislados sin un tercero, ya que es necesario un vínculo en el medio que los una. El vínculo más bello es aquél que puede lograr que él mismo y los elementos por él vinculados alcancen mayor grado de posible unidad. La proporción es la que por naturaleza realiza esto de manera perfecta. [...] Así, el dios colocó agua y aire en el medio del fuego y la tierra y los puso, en la medida de lo posible, en la misma relación proporcional mutua. [...] Por esta causa y a partir de tales elementos, en número de cuatro, se generó el cuerpo del mundo.²⁰¹

Si ponemos atención, esta noción de belleza aplicada a la creación está directamente relacionada con el término de proporción y, tal vez, si nos atenemos a la etimología de armonía (juntar), se podría decir que el creador realizó su obra a partir de su capacidad para “armonizar” los elementos que conforman el universo en unión con él. Pero, según esta concepción geométrica, esto no habría sido posible sin el número, la forma y la medida; por ello le resultó muy adecuada la utilización de los poliedros como explicación de los elementos que conforman el universo. Para Platón, la creación del ser humano también habría atendido a

²⁰⁰ Platón. *Timeo*, 53a-e.

²⁰¹ *Ibidem*, 30d-32c.

estos principios de proporción, por lo que la relación entre éste, el universo y su creador debía buscar la unidad.

Esta concepción aplica también para el alma del universo, pues menciona que fue creada invisible y se entiende que, por contraposición al cuerpo, también incorpórea e intangible: “Mientras que el cuerpo del universo nació visible, ella fue generada invisible, participe del razonamiento y la armonía, creada la mejor de las creaturas por el mejor de los seres inteligibles y eternos”.²⁰²

Después de crear el alma del mundo, el dios encargó a otros dioses que crearan al hombre: “Vosotros haréis el resto, entretejiendo lo mortal con lo inmortal. Engendrad seres vivientes, alimentadlos, hacedlos crecer y recibidlos nuevamente cuando mueran. [...] Una vez que hubo compuesto el conjunto, lo dividió en un número de almas igual a los cuerpos celestes y distribuyó una en cada astro”.²⁰³ Después de que se insiste en cómo el dios creó el universo, al parecer la creación del hombre la encomendó a otros dioses, a su vez, creados por él.

A continuación se encuentran elementos coincidentes entre los dos diálogos antes mencionados y éste, en los cuales se afirma que el destino del alma del hombre depende de su conducta moral. Como en *Fedro*, se alude a una jerarquización de futuros posibles de acuerdo a la conducta del alma en la vida anterior; sin embargo, lo hace desde una perspectiva diferente:

El que viviera correctamente durante el lapso asignado [de vida], al retornar a la casa del astro que le fuera atribuido, tendría la vida feliz que le corresponde, pero si fallara en esto, cambiaría a la naturaleza femenina en la segunda generación; y si en esa vida aún no abandonara el vicio, sufriría una metamorfosis hacia la naturaleza animal semejante a la especie de carácter que se hubiera envilecido.²⁰⁴

Más adelante en el diálogo se explica cómo, cuando cada alma es atada al cuerpo mortal, en un primer momento se vuelve irracional, pero que se va acomodando de tal suerte que las fuerzas a que está sometida, reflejo de las que aplican en el universo, hacen que el poseedor se vuelva prudente y, además, si obtuvo una correcta formación educativa, llega a ser completamente sano; si por el contrario se descuidara y llevara una forma de vida “coja”

²⁰² *Ibidem*, 36e-37a.

²⁰³ *Ibidem*, 41d.

²⁰⁴ *Ibidem*, 42b

regresaría al Hades, como los no iniciados y los insensatos.²⁰⁵ La educación, en este sentido, vendría a hacer algo así como un factor importante para la salvación del alma, pues de otro modo los hombres no podrían recuperar lo que de racional tiene y estarían, en palabras de Timeo, enfermos puesto que “el alma es el único ser al que le corresponde tener inteligencia.”²⁰⁶

Para terminar con este diálogo, aunque su contenido no se agota y aún haré referencia a él en el siguiente capítulo, he extraído un fragmento en el que se destaca la importancia de la armonía y su capacidad para “componer” al alma.

Y acerca de la voz y el oído [...] nos fueron concedidos por los dioses por las mismas razones y con la misma finalidad [como en la astronomía, para la investigación del universo]. Pues el lenguaje tiene la misma finalidad, ya que contribuye en su mayor parte a lo mismo y, a su vez, cuanto de la música utiliza la voz para ser escuchado ha sido dado por la armonía. Ésta, como tiene movimientos afines a las revoluciones que poseemos en nuestra alma, fue otorgada por las Musas al que se sirve de ellas con inteligencia, no para un placer irracional [...] sino como aliada para ordenar la revolución disarmónica de nuestra alma y acordarla consigo misma. También nos otorgaron el ritmo por las mismas razones, como ayuda y en el estado sin medida y carente de gracia en el que se encuentra la mayoría de nosotros.²⁰⁷

Esta idea será retomada por Platón para tratar temas concernientes a la educación hacia el final de este diálogo, así como en *Protágoras* y la *República*. En este último también trata el tema del alma pero desde una visión tripartita (como se mencionó con *Fedro*), según la cual la parte racional se relaciona con la sabiduría y la prudencia, propia de los gobernantes y que se identifica con el oro.²⁰⁸ El alma irascible, relacionada con la valentía y la fortaleza, propias de los guerreros, con la plata; y el alma concupiscible, cuya virtud es la templanza y se relaciona con la producción, es decir, los labradores y artesanos, se identifica con el bronce y el hierro. La virtud propia a todas es la justicia.²⁰⁹ En esta descripción de las partes del alma, Platón condensa los componentes del Estado y otorga a cada una la virtud que le corresponde

²⁰⁵ Cfr. *Ibidem*, 44b-c.

²⁰⁶ *Ibidem*, 46d.

²⁰⁷ *Ibidem*, 47c-d.

²⁰⁸ Según el mito de las clases en el libro III del diálogo. Cfr. Platón. *República*, 414.

²⁰⁹ Cfr. Abbagnano, Nicola. *Historia de la pedagogía*. pp. 80-81. Estas partes del alma se encuentran descritas hacia el final del libro IV. Vid. Platón. *República*, 437b y ss.

según su función; en su ideal de ciudad, considera que cada uno debe realizar la función para la cual ha sido mejor dotado, además cada parte debía tener un tipo especial de educación.

En el diálogo, Platón abunda sobre los aspectos que debe cubrir la educación de los guardianes y, sobre todo, de los filósofos gobernantes. La importancia de esta educación, en conjunción con los estudios (*mathémata*), conduce el sentido del siguiente capítulo ya que, para Platón, las ciencias matemáticas (aritmética, geometría, música y astronomía) permitían que el alma se elevara hacia la auténtica verdad, condición necesaria para que llegara a la intelección de la idea suprema del bien, por el ejercicio de la filosofía.²¹⁰ En la *República* se deja ver que esta tarea no sólo constituía la verdadera finalidad de la filosofía, sino que colaboraría con la educación para que el filósofo gobernante cumpliera su labor.

A lo largo de este capítulo se ha hablado de la importancia de la armonía, del cosmos como un reflejo de ésta y de algunas relaciones numéricas que tanto para Pitágoras como para Platón justificaban la creencia de que las ciencias matemáticas conducen a un mejor entendimiento de la realidad.

Esta creencia no sólo fue defendida por estos filósofos y sus escuelas de pensamiento sino que influyó en el arte y la educación de siglos posteriores, por lo que su conocimiento, a mi parecer, resulta relevante dentro de la Filosofía de la educación. La idea de armonía como la perfecta relación entre el todo y sus partes tiene, para Platón, una trascendencia importantísima, que es la que favorecerá la integración del individuo con su entorno. Para ello, tanto la música como la gimnasia juegan un papel medular en la formación del individuo. Estos aspectos, incluyendo la significación de la música y la gimnasia para los griegos de la época de Platón, serán tratados más a fondo en el siguiente capítulo.

²¹⁰ Cfr. González Urbaneja. *Platón*. p. 59.

Capítulo III. Ideal educativo en la *República*.

Como se vio en el primer capítulo, Platón perteneció a la aristocracia de Atenas del siglo V a. C. y recibió una educación acorde a su condición, como la de todo joven ateniense. La educación como formación de acuerdo a un ideal estaba presente en esta cultura y comprendía distintos ámbitos, desde la formación intelectual hasta la formación física.

La educación de los sofistas, en auge durante la época de Platón, obedecía a las necesidades de una sociedad democrática en la que era necesario que los jóvenes se prepararan para poder destacar en las asambleas y todos los eventos públicos, con el fin de ganar prestigio. Sin embargo, como se mencionó, este tipo de educación fue ampliamente criticado por Platón. Prueba de ello son los testimonios que deja en los diálogos, muchos de los cuales tienen nombres de sofistas importantes de la época.

Las ideas y aportaciones a la educación que hizo Platón pueden rastrearse en mayor medida en su diálogo la *República*, aunque también se dejan ver algunos fragmentos en otros diálogos, por ejemplo, en el *Protágoras*. Con el fin de dar un hilo conductor a este capítulo, he decidido comenzar hablando de las consideraciones que hace Platón sobre los *mathémata*, que influirían enormemente en el *quadrivium* de la Edad Media, para pasar después a tratar de manera más detallada lo concerniente a la música y a la gimnasia.

Para desarrollar este apartado, además de los dos diálogos mencionados, también he utilizado fragmentos de *Timeo* pues, si bien su tema central no es la educación, sí proporciona elementos que lo relacionan con las ideas sobre el Estado ideal, en una visión más geométrica, en el que trata de explicar las relaciones entre los seres y el universo y donde, además, el concepto de armonía tiene un papel muy importante.

El quadrivium platónico.

Las disciplinas matemáticas (aritmética, geometría, astronomía y música) fueron consideradas por Platón no sólo como parte fundamental de la educación intelectual, sino como una propedéutica necesaria para la dialéctica. Acerca de ellas habla en el libro VII de la *República*. Aunque el término *quadrivium* es latino y sirvió para identificar una de las divisiones de las artes liberales durante la Edad Media, lo he utilizado en este apartado por

razones prácticas, en parte por referirse a una organización de conocimientos importante para la educación y, además, por la correspondencia que guarda con los *mathémata* pitagóricos. Para Platón, la dialéctica era la forma más elevada de la actividad educativa y se concebía como el arte de pensar ligado al lenguaje, es decir, como una gramática de las ideas.²¹¹

Como se mencionó anteriormente, esta postura (que da tanta importancia a la formación matemática) de Platón bien pudo deberse a la influencia del pitagórico Arquitas de Tarento, que fue su maestro de geometría. Esta formación intelectual que culmina con la dialéctica tomaba muchos años, pues, en la concepción de Platón, su enseñanza no debía ser prematura, pues antes de los treinta años podría ser incluso perjudicial, si no se había profundizado antes en las disciplinas matemáticas que resultaban, a su vez, imprescindibles para la formación de filósofos gobernantes. Platón mismo lo pone de manifiesto en algunos fragmentos de la *República*, en los que explica la utilidad de cada disciplina.

Por principio de cuentas sitúa a la aritmética, que para él implica la contemplación de la naturaleza de los números sirviéndose de la inteligencia; lo que obliga a razonar sobre los números sin permitir la utilización de números corpóreos o tangibles.²¹² En el diálogo, defiende esta postura en boca de Sócrates:

[...] este estudio del que estamos hablando eleva notablemente el alma y la obliga a discurrir acerca de los Números en sí, sin permitir jamás que alguien discurra proponiendo números que cuentan con cuerpos visibles o tangibles. [...] [Entonces] este estudio ha de resultarnos realmente forzoso, puesto que parece obligar al alma a servirse de la inteligencia misma para alcanzar la verdad misma. [...] Por todos estos motivos no hay que descuidar este estudio, sino que los mejores deben educar sus naturalezas en él.²¹³

De aquí puede entenderse la renuencia de Platón a la utilización de herramientas para auxiliarse en el estudio de esta disciplina, pues para él lo verdaderamente valioso radica en servirse únicamente de la inteligencia para su estudio. Después continúa con la geometría, que además de ser importante para los asuntos de guerra, es significativa ya que conduce a la contemplación más factible de la idea del bien, la esencia. Por si fuera poco, considera que,

²¹¹ Cfr. *Ibidem*. pp. 32 y 34.

²¹² Cfr. *Ibidem*. pp. 72-75.

²¹³ Platón. *República*, 525d-526c. Es importante destacar que en este pasaje el estudio concerniente a los cálculos del que habla Sócrates utiliza el mismo vocablo *mathe*, al que me referí anteriormente; en este caso se refiere más específicamente a la aritmética.

además, facilita el estudio de otras ciencias y admite que existe diferencia entre los que se han dedicado a este estudio y los que no.²¹⁴

[La geometría] se la cultiva apuntando al conocimiento de lo que es siempre [...] [es] algo que atrae al alma hacia la verdad y que produce que el alma del filósofo dirija hacia arriba lo que en el presente dirige indebidamente hacia abajo.²¹⁵

Para Platón el saber geométrico consistía en conocer las formas geométricas que son las más perfectas, lo cual implica experiencia sobre ellas, pero dado que en este mundo no hay objetos que correspondan exacta y fielmente a las formas geométricas, resulta que llegamos a su conocimiento a partir de formas aproximadas y parecidas, “tal conocimiento es un reconocimiento, una reminiscencia, un recuerdo de una experiencia anterior en otra vida”.²¹⁶ A partir de lo anterior, viene el recuerdo de que la entrada de la Academia tuviera la inscripción “no entre nadie ignorante en geometría” y se puede más o menos entender la importancia que daba Platón a esta disciplina.

Después de la geometría, Platón se queja, otra vez en boca de Sócrates, de que no se ha dado tanta importancia al estudio de los cuerpos sólidos, que Aristóteles llamará estereometría.²¹⁷

- Después de la superficie [geometría] hemos tomado el sólido que está en movimiento [astronomía], antes de captarlo en sí mismo; pero lo correcto es que, a continuación de la segunda dimensión, se trate la tercera [sólidos], o sea lo concerniente a la dimensión de los cubos y cuanto participa de la profundidad.²¹⁸

Se puede ver que dentro de su concepción de las disciplinas mencionadas, las considera como una realidad más perfecta que el mundo físico y por tanto deben ayudarse sólo del pensamiento. Estas disciplinas, que se convirtieron eje central de las matemáticas que conocemos hoy en día, permiten transmitir el conocimiento de lo visible a lo invisible, es decir, de los sentidos a la inteligencia. Por ello también condenaba la utilización de herramientas para su estudio. Sin embargo, como ya se mencionó, esta idea ha sido duramente

²¹⁴ Cfr. González Urbaneja. *Platón*. pp. 75-76.

²¹⁵ Platón. *República*, 527b-c.

²¹⁶ González Urbaneja. *Platón*. p. 112.

²¹⁷ Aristóteles. *Analítica posterior*, Libro I, Cap. 13, 78b. Citado en González Urbaneja. *Platón*. p. 76. Eggers Lan, en una nota al respecto de este pasaje de la *República* 528b, menciona que la geometría de los sólidos es nombrada como tal por vez primera en el diálogo pseudo-platónico *Epínomis* 990d, además del texto citado de Aristóteles. Cfr. Eggers. *Op. cit.* p.234.

²¹⁸ Platón. *República*, 528b.

criticada por historiadores de las matemáticas, ya que para ellos constituye un retraso muy importante que se desdénara el uso de instrumentos para auxiliarse en las investigaciones.

Una vez que sitúa los estudios de los números y de especificar que a la geometría sigue la estereometría, continúa con la astronomía. El interlocutor de Sócrates interpreta que este estudio obliga al alma a mirar hacia arriba, sin embargo, éste no lo considera así:

Estos bordados que hay en el cielo están bordados en lo visible, y aunque sean los más bellos y perfectos de su índole, les falta mucho en relación con los verdaderos [...] [cuyos movimientos] son aprehensibles por la razón y por el pensamiento, mas no por la vista. [...] Entonces nos serviremos de problemas en astronomía, como lo hicimos en geometría, pero abandonaremos el cielo estrellado, si queremos tratar a la astronomía de modo de volver, de lo inútil, útil, lo que de inteligente hay por naturaleza en el alma.²¹⁹

Como puede notarse, el cálculo de movimientos y relaciones entre los astros lo pondera en el plano de las ideas, es decir, en términos de números puros y figuras perfectas, accesibles a los ojos de la razón y no de los sentidos;²²⁰ pues considera que el estudiar a la astronomía con los sentidos es una manera “vulgar” de abordarla. Educar, para Platón, no puede basarse en algo imperfecto, como lo son los objetos que percibimos con los sentidos.

Por último, agrega el estudio de la armonía que considera emparentado con la astronomía: “así como los ojos han sido provistos para la astronomía, los oídos han sido provistos para el movimiento armónico, y que se trata de ciencias hermanas entre sí, como dicen los pitagóricos, y nosotros, Glaucón, estaremos de acuerdo”.²²¹ En el *Timeo* se encuentra otra aseveración que justifica lo anterior:

Ciertamente, la vista, según mi entender, es causa de nuestro provecho más importante, porque ninguno de los discursos actuales acerca del universo hubiera sido hecho nunca si no viéramos los cuerpos celestes ni el sol ni el cielo. En realidad, la visión del día, la noche, los meses, los períodos anuales, los equinoccios y los giros astrales no sólo dan lugar al número, sino que éstos nos dieron también la noción del tiempo y la investigación de la naturaleza del universo, de lo que nos procuramos la filosofía.²²²

²¹⁹ *Ibidem*, 529d-530c.

²²⁰ *Cfr.* González Urbaneja. *Platón*. pp. 76-78.

²²¹ Platón. *República*, 530d.

²²² Platón. *Timeo*, 47a-b.

Después del pasaje citado anteriormente de la *República*, Platón hace una crítica a los que buscan con el oído relaciones numéricas entre las armonías, pues considera que anteponen este sentido a la inteligencia y que, en su afán de buscar números en los acordes que oyen, “no se elevan a los problemas ni examinan cuáles son los números armónicos y cuáles no”.²²³ Es decir, que cometen el mismo error que mencionó con la astronomía, pues más que dirigirse hacia el análisis de las relaciones numéricas entre los sonidos (diferente del ejercicio sensorial del oído), habría que buscar que este ejercicio ayudara a elevar el espíritu para identificar los números armónicos que serán de gran utilidad para elevar al alma hacia la búsqueda del bien y lo bello.²²⁴

La voz y el oído, que para Platón nos fueron otorgados para la investigación del universo, como ya se mencionó anteriormente con un fragmento del *Timeo*, ayudan al alma para hacerla “consonante” consigo misma y con el universo.²²⁵ En fin, todos los estudios mencionados tenían una trascendencia que, además de acostumbrar al alma a las indagaciones de los conceptos y las formas ideales, le hacían estar en concierto con el resto del cosmos. Esta concepción implicaría no sólo un ideal de vida, sino de trascendencia que se encuentra emparentado con la concepción filosófica de los pitagóricos.

En el ideal educativo de Platón con respecto a los *mathémata*, como se encuentra en los diálogos por boca de Sócrates, se nota la importancia que dan a la educación en los estudios antes mencionados (y la relación entre ellos), pues consideran que orientan al alma desde el mundo sensible hacia las formas ideales, y le prepara para los estudios filosóficos, “que tienen como fin la búsqueda racional de la verdad y el bien absolutos, en el camino hacia la virtud”.²²⁶

- Ahora bien, pienso que, si el camino a través de todos estos estudios que hemos descrito permite arribar a una relación y parentesco de unos con otros, y a demostrar la afinidad que hay entre ellos, llevaremos el asunto hacia el punto que queremos y no trabajaremos inútilmente. [...] [Estos estudios] no son más que un preludio a la melodía que se debe aprender.²²⁷

²²³ Platón. *República*, 531c.

²²⁴ Cfr. González Urbaneja. *Platón*. p. 79.

²²⁵ *Apud.* Platón. *Timeo*, 47c-d.

²²⁶ González Urbaneja. *Platón*. p. 27.

²²⁷ Platón. *República*, 531d.

La verdadera finalidad de los estudios que describe Platón no se centraba en la mera adquisición de conocimientos, sino en acostumbrar alma a la abstracción para conocer la realidad a través del intelecto, sólo así creía que podía llegarse al conocimiento de las ideas supremas. Conocer mediante los sentidos se prestaba al error, por interpretar la realidad de una manera confusa o engañosa, pero el ejercicio intelectual, dentro de su concepción, sí lo lograba.

Estos estudios que pueden rastrearse desde Pitágoras, Arquitas y Platón, y que guardan correspondencia con las cuatro artes liberales del *quadrivium* tuvieron gran influencia en las universidades medievales y, según palabras de González Urbaneja, han sido el núcleo de la tradición educativa occidental, sobre todo la aritmética y la geometría hasta hace pocas décadas.²²⁸ Pero además de estos estudios Platón hace énfasis en otros aspectos, propios de la formación de los guardianes y los filósofos gobernantes de su ciudad ideal, plasmada en la *República*.

Educación en la República.

Como ya se mencionó en el primer capítulo, los griegos percibieron la naturaleza como un todo ordenado en una conexión viva, en la cual y por la cual cada cosa alcanzaba su posición y su sentido.²²⁹ La educación viene a ser para ellos una cuestión central en tanto remite a la adquisición y transmisión de la *areté*, es decir, la excelencia en todos los sentidos, tanto del carácter como del cuerpo. Platón describió un ideal educativo en el que se ve la relación del individuo con la *polis*, pero esta aportación no fue concebida para ser aplicada de manera inmediata; en el plano ideal, gracias a la justicia, debía imperar la armonía social y política.²³⁰ La relación entre la educación y el Estado debía ser estrecha. Ambos debían estar al servicio del otro, es decir, no podía haber Estado sin educación ni educación sin Estado.

²²⁸ Cfr. González Urbaneja. *Platón*. p. 229.

²²⁹ Cfr. Jaeger. *Op. cit.* p. 9.

²³⁰ Cfr. Bowen. *Op. cit.* pp. 147-148.

La educación para Platón debía “proporcionar al cuerpo y al alma toda la perfección y belleza de que uno y otra son susceptibles”.²³¹ La formación conllevaba un proceso, que debía comprender al cuerpo y al alma. La aspiración a la belleza, en ambos campos, se refería a lo bueno, lo correcto, que es como se entendía el término en la época de Platón. La *areté*, que en la literatura homérica era vista como un regalo divino, dentro de la *polis* pasó a considerarse como virtud o conjunto de virtudes, influenciadas por un tono cívico; tanto el Estado como los individuos debían buscar un cierto equilibrio. Hacia el final del libro I de la *República*, Platón identifica a la justicia como la excelencia del alma. Según esta concepción el alma justa cumplirá su función y vivirá bien.²³²

En palabras de Lorenzo Luzuriaga: “El fin de la educación para Platón es, como para Sócrates, la formación del hombre moral, y el medio para ello es la educación del Estado, en cuanto éste representa la idea de la justicia. El Estado no es, pues, un fin en sí, sino un medio para realizar la justicia y la educación conforme a ella”.²³³

Al inicio del libro VII de la *República* Platón describe los estudios que debe realizar el filósofo-gobernante, cuyo contenido agrupé anteriormente con el título de *quadrivium platónico*, por las correspondencias que guarda con los *mathémata* pitagóricos. Sin embargo, el filósofo aclara más adelante que estos estudios sólo sirven como un preludio a la dialéctica, que es la culminación sobre el conocimiento de la realidad (que ha superado las etapas descritas en las alegorías mencionadas hacia el final del primer capítulo: la línea y la caverna). Para Platón, la dialéctica sólo se revelaría a aquel que ya es experto en los estudios descritos,²³⁴ que debían aprenderse desde niños.

[...] cuando se intenta por la dialéctica llegar a lo que es en sí cada cosa, sin sensación alguna y por medio de la razón, y sin detenerse antes de captar por la inteligencia misma lo que es el Bien mismo, llega al término de lo inteligible como aquel prisionero al término de lo visible [...] todo este tratamiento por medio de las artes que hemos descrito [el proceso de mirar la realidad de la oscuridad a la luz]

²³¹ Luzuriaga, Lorenzo. *Historia de la educación y la pedagogía*. Buenos Aires, Losada, 1994. p. 61 *Apud*. Platón. *Leyes*, Libro VI.

²³² *Vid.* Platón. *República*, 352d y ss.

²³³ Luzuriaga. *Op. cit.* p. 61.

²³⁴ *Cfr.* Platón. *República*, 533a.

tiene el mismo poder de elevar lo mejor que hay en el alma hasta la contemplación del mejor de los entes.²³⁵

Ya hacia el final del libro VII dice cómo deberá ser la educación de estos “dialécticos”, para que lleguen al conocimiento de la idea del Bien y sean capaces de gobernar:

[...] aquel que no pueda distinguir la Idea del Bien con la razón [...] [no poseerá] el conocimiento del Bien en sí ni de ninguna otra cosa buena; sino que, si alcanza una imagen de éste, será por la opinión, no por la ciencia. [...] Pero si alguna vez tienes que educar en la práctica a estos niños que ahora en teoría educas y formas, no permitirás que los gobernantes del Estado y las autoridades en las cosas supremas sean irracionales [...] y les prescribirás que participen al máximo de la educación que los capacite para preguntar y responder del modo más versado.²³⁶

Resulta importante mencionar que Platón, fiel a su condición de aristócrata, considera que la filosofía no debe ser cultivada por otros que no sean *eupátridas* (bien nacidos); sólo esta clase social tiene la capacidad de desarrollar las excelencias del alma, a saber, la moderación, la valentía y la grandeza de espíritu. Aunque esta aseveración es ampliamente debatible (o incluso se esté en total desacuerdo con ella), debe recordarse que la interpretación de un autor no puede deslindarse de su contexto e ideología. En este caso, para Platón está plenamente justificada la educación sólo para una clase privilegiada de la sociedad, así funciona en su concepción del Estado ideal que plantea en este diálogo.

[...] si son personas sanas de cuerpo y alma las que educamos, conduciéndolas a tal estudio y a tal ejercicio, la Justicia misma no nos censurará y preservaremos el Estado y su organización política; pero si guiamos hacia tales estudios a personas de otra índole, haremos todo lo contrario y derramaremos más ridículo aún sobre la filosofía.²³⁷

Por principio de cuentas, dice que no debe obligarse a los niños a aprender, pues en el alma no permanece aquello que se ha aprendido bajo coerción; antes bien se debe procurar que su aprendizaje se desarrolle mediante el juego, como manera de identificar aquello para lo que cada uno es más apto.²³⁸ Cabe recordar que en el ideal de Platón, en lo que concierne a clases sociales que se menciona hacia el final del capítulo anterior, cada individuo debía realizar sólo

²³⁵ *Ibidem*, 532a-c.

²³⁶ *Ibidem*, 534b-d.

²³⁷ *Ibidem*, 536b.

²³⁸ *Cfr. Ibidem*, 536e-537a.

aquella actividad para la cual hubiera sido naturalmente mejor dotado, ello garantizaría que cada uno realizara sólo su función.

Hasta los veinte años la educación que prepara a regentes y guerreros sería la misma, con juegos en la primera infancia. Seguiría una introducción progresiva a la música con declamación de poemas (pero sólo escogiendo aquellos cuyo contenido se apega a los requerimientos de formación, quitando pasajes no educativos) y la gimnasia, pues desde los dieciséis hasta los veinte años se debía procurar una iniciación en la vida militar.²³⁹

[...] a aquellos que sobresalgan entre los que son constantes en los estudios, en la guerra y en las demás cosas prescritas, una vez que hayan pasado los treinta años, a éstos a su vez los [seleccionará] entre los antes escogidos, instituyéndoles honores mayores y examinando, al probar mediante el poder dialéctico, quién es capaz de prescindir de los ojos y de los demás sentidos y marchar, acompañado de la verdad, hacia lo que es en sí.²⁴⁰

Es de suponer que los estudios a que se refiere Platón serían las disciplinas propedéuticas a la dialéctica, es decir, los *mathémata*. Aún para estos jóvenes debía cuidarse su entrada prematura a la dialéctica, pues podrían no tomarla en serio y hacer de ella un juego, tal como lo describe en el siguiente pasaje:

- Y una importante precaución consiste en no dejarles gustar de ella [la dialéctica] cuando son jóvenes; pienso, en efecto, que no se te habrá escapado que los jovencitos, cuando gustan por primera vez las discusiones, las practican indebidamente, convirtiéndolas en juegos, e imitando a los que los han refutado a ellos refutan a otros, gozando como cachorros en tironear y dar dentelladas con argumentos a los que en cualquier momento se les acercan. [...] A una mayor edad, en cambio, un hombre no estará dispuesto a participar en semejante desenfreno, sino que imitará al que esté dispuesto a buscar la verdad más bien que al que hace de la contradicción un juego divertido, y será él mismo más mesurado y hará de su ocupación algo respetable en lugar de desdeñable.²⁴¹

Así, los hombres entre treinta y treinta y cinco años deberían dedicarse de manera muy seria al estudio de la dialéctica. Pasado este tiempo, debían adquirir experiencia como guerreros, a fin de probar su firmeza y escoger a aquellos que continuarían para formarse

²³⁹ Cfr. Abbagnano, Nicola. *Historia de la pedagogía*. pp. 81-82.

²⁴⁰ Platón. *República*, 537d.

²⁴¹ *Ibidem*, 539b-d.

como filósofos.²⁴² Esto quiere decir que un filósofo no empezaba a educarse como tal sino hasta llegar a los cincuenta años.

Y una vez llegados a los cincuenta de edad, hay que conducir hasta el final a los que hayan salido airoso de las pruebas y se hayan acreditado como los mejores en todo sentido, tanto en los hechos como en las disciplinas científicas, y se les debe forzar a elevar el ojo del alma para mirar hacia lo que proporciona luz a todas las cosas; y, tras ver el Bien en sí, sirviéndose de este como paradigma, organizar durante el resto de sus vidas –cada uno a su turno– el Estado, los particulares y a sí mismos, pasando la mayor parte del tiempo con la filosofía pero, cuando el turno llega a cada uno, afrontando el peso de los asuntos políticos y gobernando por el bien del Estado, considerando esto no como algo elegante sino como algo necesario. Y así, después de haber educado siempre a otros semejantes para dejarlos en su lugar como los guardianes del Estado, se marcharán a la Isla de los Bienaventurados, para habitar en ella.²⁴³

Como puede verse, las ocupaciones de los filósofos-gobernantes tenían que ver con muchas cosas; por principio de cuentas implicaba la búsqueda de la excelencia en todos los sentidos, que en otros tiempos se identificaba con el término de *areté* y que ahora implicaría también la armonía entre alma y cuerpo, además de vastos conocimientos sobre los *mathémata*. Sólo alguien con estas características podría hacerse cargo de gobernar, pero además tendría una importante labor educativa, al formar a otros para dejarlos como guardianes del Estado; esto quiere decir que el filósofo-gobernante dejaría un legado para la posteridad, contribuyendo a perpetuar el modelo de formación que es más provechoso para la ciudad ideal de la que habla Platón. Incluso, asevera que cuando estos filósofos terminen sus días irán a la Isla de los Bienaventurados, mientras que el resto de los ciudadanos los recordaría casi como divinidades.

Un hecho importante es que Platón hace la aclaración de que todo lo anterior no vale sólo para los varones, pues también las mujeres, si sus naturalezas las capacitan para ello podrían formarse de acuerdo a estos preceptos.²⁴⁴ Nicola Abbagnano menciona, a este respecto, que Platón otorga en este diálogo un reconocimiento de una mayor dignidad a la

²⁴² Cfr. *Ibidem*, 539d-e.

²⁴³ *Ibidem*, 540a-c.

²⁴⁴ Cfr. *Ibidem*, 540c.

mujer que, en el estado ático y jónico, era objeto de escasa consideración y estaba prácticamente confinada al “gineceo”.²⁴⁵

Por otro lado, Platón insiste en la necesidad de no dedicarse al estudio sin una devoción espontánea y un interés vivo. Cabe recordar que el estudio se ligaba al ocio (*skholé*) y era una característica del modo de vida aristocrático. Hacer filosofía no se remitía al ámbito meramente discursivo, sino que debía estar en estrecha relación con la forma de vida. Los grados de formación que describe van pasando de lo general hacia lo más específico y árido, por lo que sólo se reservaba a aquellos que hubieran sobresalido en etapas anteriores. La música, que comprendía también la poesía, desempeñaba un papel sobresaliente hasta los veinte años. Las implicaciones de este estudio serán detalladas más a fondo en el siguiente apartado, al igual que la gimnasia.

En la *Republica*, Platón no sólo delineó su Estado ideal y la educación que debía proporcionar, sino que reflexionó este aspecto de la cultura unida a la política.²⁴⁶ La Academia fue la expresión de un modelo organizado de educación. Al igual que los pitagóricos, la Academia se hallaba constituida en forma de comunidad de alumnos y maestros, en la que se realizaban estudios de carácter filosófico y político.

La educación, como la sociedad que Platón describe en el diálogo, está basada en la diferenciación de clases sociales y la separación surge de los caracteres y talentos de los individuos, más que de la condición económica. Para Platón lo decisivo en la vida del Estado era la educación, más que las leyes o la forma de gobierno.

El término de armonía que se correspondía directamente con el tipo de educación del Estado ideal se aplicaba a dos ámbitos: la música y la gimnasia. Éstas eran, como ya se dijo, indispensables para la formación de guerreros y gobernantes. Esta armonía haría al individuo coherente con los ideales del Estado, al buscar la justicia y la templanza; de este modo, el ciudadano contribuiría a la armonía de la ciudad y ésta, a su vez, a la del mundo.

Como toda la educación helénica, Platón considera a la gimnástica y a la música como los instrumentos esenciales de la educación, pero asigna a ambas un papel más amplio que la educación tradicional. La música comprende la danza y el canto, las letras y por primera vez

²⁴⁵ Cfr. Abbagnano, Nicola. *Historia de la pedagogía*. p. 82.

²⁴⁶ Cfr. Luzuriaga. *Op. cit.* pp. 59-60.

las matemáticas, en tanto que en la gimnasia incluye no sólo los ejercicios físicos y la higiene, sino también la formación del carácter, el cultivo del valor.²⁴⁷

Música.

La palabra música proviene del vocablo griego *mousiké*, en el sentido amplio de arte de las musas. Los griegos creían que las nueve musas, hijas de Zeus y Mnemosyne, inspiraban en los hombres distintas expresiones artísticas y Homero se dirigió a ellas en los poemas pidiéndoles invocación, doctrina o consejo. Según Walter Otto “ellas nos transmiten la música universal y de ese modo nos hacen patente a los mortales el mundo bienaventurado de los que eternamente son”.²⁴⁸ Estas deidades fueron muy importantes, por ejemplo, para los pitagóricos quienes les erigieron un templo en Crotona.

En la literatura existen varias versiones sobre su número y nombres, pero desde Hesíodo quedaron fijadas de la siguiente manera: Calíope es la musa de la elocuencia y de la poesía épica, Clío, de la historia, Erato es la musa del arte lírico de la elegía, Euterpe es la musa de de la música (aunque suene redundante, pues se refiere, en sentido amplio, a las melodías), Melpómene es la musa de la tragedia, Polimnia, de la retórica, Talía, de la comedia, Terpsícore es la musa de la danza y, por último, Urania es la musa de la astronomía y de la astrología.²⁴⁹

Como puede verse, el término música se aplicaba a otras expresiones artísticas que, aunque están relacionadas, no se incluyen en la concepción que tenemos actualmente sobre música. La noción que tenemos sobre música, en sentido general, se relaciona con la combinación de sonidos agradables al oído (ya sea de la voz humana o de instrumentos), que pretende expresar o comunicar determinadas sensaciones. La definición etimológica es mucho más amplia en tanto que incluye la danza, la historia, la astronomía y diversas expresiones de la literatura.

²⁴⁷ Cfr. *Ibidem*. p. 61.

²⁴⁸ Otto, Walter F. *Las musas. El origen divino del canto y del mito*. Buenos Aires, Editorial Universitaria, 1981, p. 13.

²⁴⁹ Cfr. *Ibidem*. p. 12.

[La música] se convirtió en un arte sumamente elaborado y dotado de profunda significación intelectual. Los pitagóricos habían hecho de ella, durante el siglo VI, uno de sus grandes centros de interés, y de sus investigaciones surgió el estudio de la armonía. Si se consideraba que el análisis matemático del sonido musical nos daba la clave de la estructura del universo, el estudio de tales matemáticas había de ser concebido como un medio de alcanzar una comprensión profunda, e incluso de llegar al conocimiento último. [...] A lo largo del siglo V la música comenzó a vincularse [...] al desarrollo y formación del carácter, en un razonamiento muchas veces implícito pero no por ello menos [...] tributario de las nociones pitagóricas. La práctica de la música, del canto y de la recitación parecía tener que conducir a una especie de equilibrio espiritual interior, que de alguna manera era concebido como cierta manifestación de la misma armonía.²⁵⁰

La música se expresaba a través de la danza, la recitación, la poesía, el teatro, el canto o la ejecución de un instrumento musical, el estudio de la historia e, incluso, de la astronomía. En esa época, las recitaciones en las reuniones solían acompañarse con la melodía de algún instrumento musical como la cítara. La inspiración de las musas, personificaciones deificadas de las artes, era invocada por los griegos para la realización de ciertas actividades, desde declamar un discurso o poema, hasta el relato de los mitos. En el siguiente pasaje, tomado del diálogo *Fedro*, Sócrates invoca el auxilio de las musas para iniciar un discurso que conlleva el relato de un mito:

- Ea, pues, Musas melodiosas, bien sea la naturaleza de vuestro canto, bien el pueblo musical de los Ligures la causa de que hayáis recibido esta denominación, prestadme vuestra ayuda en el mito que me obliga a contar este hombre excelente que veis aquí, a fin de que su compañero, que ya antes le parecía sabio, se lo parezca ahora todavía más.²⁵¹

En el mismo diálogo, atribuye a las musas el provocar cierto influjo de locura en los hombres, sin el cual las expresiones artísticas no alcanzan el grado de perfección que las hace destacar:

Pero hay un tercer estado de posesión y de locura procedente de las Musas que, al apoderarse de un alma tierna y virginal, la despierta y la llena de un báquico transporte tanto en los cantos como en los restantes géneros poéticos, y que, celebrando los mil hechos de los antiguos, educa a la posteridad. Pues aquel que sin la locura de las Musas llegue a las puertas de la poesía convencido de que por los recursos del arte habrá de ser un poeta inminente, será un imperfecto, y su

²⁵⁰ Bowen. *Op. cit.* pp. 127-128.

²⁵¹ Platón. *Fedro*, 237a-b.

creación poética, la de un hombre cuerdo, quedará oscurecida por la de los enloquecidos.²⁵²

Por último, Sócrates utiliza el mito de las cigarras que, cuando mueren, van a notificar a las musas cuáles hombres les rindieron culto y a cuál de ellas:

Así, pues, a Terpsícore le ponen en conocimiento de los que la honran en las danzas, haciéndolos así más gratos a sus ojos; a Erato le notifican los que la honran en las cuestiones del amor; y hacen lo mismo con las demás, según el tipo de honor de cada una. Pero es a la mayor en edad, Calíope, y a Urania, que la sigue, a quienes dan noticia de los que pasan su vida entregados a la filosofía, y cultivan el género de música que ellas presiden. Y éstas precisamente, por ser entre las musas las que se ocupan del cielo y de los discursos divinos y humanos, son las que emiten la más bella voz.²⁵³

En Atenas, los niños se integraban a la comunidad escolar desde los siete años a cargo de maestros privados. Desde esa edad se les preparaba en música, que incluía la poesía, la lectura y la escritura. La poesía, que desde la época de Homero tenía una utilidad moral, también figuró como un elemento indispensable en la educación de todo joven ateniense, puesto que las reuniones masculinas de la época se caracterizaban por los discursos que en ellas se pronunciaban y ser un buen orador o citar correctamente a los poetas era motivo de alabanzas por parte de los asistentes. Este aspecto no sólo complementaba la educación de los jóvenes, sino que los preparaba para la vida social y las relaciones con sus condiscípulos, al mismo tiempo que les aseguraba un lugar digno dentro de los banquetes.²⁵⁴

Un ejemplo de esta concepción lo brinda el mismo Platón en boca de Protágoras, el sofista, en el diálogo que lleva el mismo nombre: “Creo, Sócrates –dijo–, que una parte sumamente importante de la educación consiste para el hombre en ser hábil para la poesía, esto es, en ser capaz de comprender lo dicho por los poetas, lo que está correctamente dicho y lo que no, y saber explicarlo y –al ser preguntado– dar razón de ello”.²⁵⁵

La escritura era otro aspecto muy importante, pues debido al crecimiento de la población y a la importancia que fue adquiriendo Atenas, se hizo indispensable la

²⁵² *Ibidem*, 245a. En este pasaje Sócrates califica de locura a la inspiración de las musas. Con esto me vienen varias cosas a la mente. Me pregunto, por ejemplo, si esta noción sobre la locura que inspiran las musas se podría referir a la inspiración propia del artista, la genialidad, el talento o, incluso, a ninguna de éstas.

²⁵³ *Ibidem*, 259c-d.

²⁵⁴ Cfr. Marrou, Henri-Iréné. *Historia de la educación en la Antigüedad*. México, Fondo de Cultura Económica, 2004. p. 74.

²⁵⁵ Platón. *Protágoras*, 339a.

organización de un aparato burocrático oficial, que planteó la necesidad de saber leer y escribir. Así nacieron ciertos grados públicos relacionados con la escritura, como lo fueron los secretarios o escribas quienes eran designados con el término de *grammateus*. De aquí que las instituciones educativas destinadas a enseñar al niño estos conocimientos florecieran en toda Grecia.²⁵⁶

Es importante mencionar que para Platón poner los conocimientos por escrito no era tan importante como aquellos que se graban en el alma por el uso de la razón. Criticó la oralidad poético-mimética de Homero que había sido el eje de la cultura y la formación moral de los griegos. En la *República* considera que deben ser supervisados los mitos que han de ser contados para la educación de los niños: “debemos supervisar a los forjadores de los mitos, y admitirlos cuando estén bien hechos y rechazarlos en caso contrario”.²⁵⁷ Con esto se refiere al hecho de que en los mitos los dioses suelen ser vengativos o se cometen crímenes, por lo que los niños no serían capaces de discernir lo alegórico de lo que no lo es. El ejemplo de los mitos no debería seguirse si los personajes tienen conductas indignas de su condición, pues crearían la falsa impresión de que no son en nada mejores que los hombres.

Para Platón, lo que se diga de los dioses debe exaltar su bondad:

[cuando] un poeta diga cosas de [otra] índole acerca de los dioses, nos encolerizaremos con él y no le facilitaremos un coro. Tampoco permitiremos que su obra sea utilizada para la educación de los jóvenes; al menos si nos proponemos que los guardianes respeten a los dioses y se aproximen a lo divino, en la medida que eso es posible para un hombre.²⁵⁸

En este diálogo pone muchos ejemplos de poemas, en su mayoría para criticar el contenido, como cuando los héroes se lamentan de su suerte. Asevera que este tipo de poesías no serían benéficas para la formación de los guerreros, porque remiten a conductas que ellos deberían rechazar.

Por último, critica la poesía en tanto que es imitación de la realidad. Si ya con las alegorías había dejado claro que las percepciones que ofrecen los sentidos distan mucho de lo real, la poesía y, en fin, todo arte imitativo, se encuentra a una triple distancia de la realidad, por lo que pierde su valor. Si la poesía sólo es imitativa carece de valor cognoscitivo y de

²⁵⁶ Bowen. *Op. cit.* p.125.

²⁵⁷ Platón. *República*, 377c.

²⁵⁸ *Ibidem*, 385c.

capacidad educativa porque se funda en la opinión. Giovanni Reale, en su libro *Platón. En búsqueda de la sabiduría secreta*, trata el tema²⁵⁹ destacando que en la época en que vivió este filósofo se estaba pasando de la oralidad poético-mimética a la oralidad dialéctica. La escritura de los discursos estaba cobrando fama y difusión, Platón incursionó en la escritura, pero no de discursos sino de diálogos, es decir, que conservó la estructura que para él tenía más utilidad educativa.

Siguiendo con la *República*, después de justificar los criterios para la selección de la poesía que serviría en la enseñanza, Platón trata el carácter de los cantos y las melodías. Por principio de cuentas dice que “la melodía está compuesta por tres elementos, a saber, texto, armonía y ritmo”.²⁶⁰ La armonía y el ritmo deben adaptarse al texto, pero además hace una descripción del carácter que tienen los distintos tipos de armonías correspondientes a los modos griegos de los que se habló en el capítulo anterior. Sócrates dice a su interlocutor:

- Ahora bien, hemos dicho que en los textos no permitiríamos quejas ni lamentos. [...] - ¿Y cuáles son esas armonías quejumbrosas? Dímelo, ya que eres músico. – La lidia mixta, la lidia tensa y otras similares. – Entonces éstas deben ser suprimidas; no son útiles. [...] - Pero también la embriaguez, la molicie y la pereza son por completo inapropiadas para los guardianes. [...]
- ¿Y cuáles armonías son muelles y aptas para canciones de bebedores?
- Algunas armonías jónicas y lidias son consideradas relajantes. - ¿Y podría empleárselas ante varones que van a la guerra? – De ningún modo; y me temo que no te queden ya más que la doria y la frigia.²⁶¹

Aunque Sócrates admite en el diálogo no saber nada de armonías, sí deja en claro sus preferencias según las que escogerían las melodías aptas para los guardianes, como los tonos y modulaciones propias a un varón valiente que, a pesar de sufrir un infortunio, lo soportara con firmeza; o como la armonía para imitar a un hombre que actúa con moderación.²⁶² Estas armonías debían, además, seguir el ritmo, propio de un modo de vida ordenado y valeroso; y éste, a su vez, debía adaptarse a una buena dicción. Sócrates pregunta a su interlocutor:

- Y la manera de decir, y el texto, ¿no se adecuarán al carácter del alma? – Sin duda. - ¿Y lo demás no sigue a la dicción? – Sí. – Entonces tanto el lenguaje correcto como el equilibrio armonioso, la gracia y el ritmo perfecto son

²⁵⁹ Vid. Reale. *Op. cit.* pp. 51-73.

²⁶⁰ Platón. *República*, 398d.

²⁶¹ *Ibidem*, 398d-399a.

²⁶² *Cfr. Ibidem*, 399a-c.

consecuencia de la simplicidad del alma; mas no de esa falta de carácter que por eufemismo llamamos simplicidad, sino de la disposición verdaderamente buena y bella del carácter y del ánimo. [...] Y la falta de gracia, de ritmo y armonía se hermana con el lenguaje grosero y con el mal carácter, en tanto que las cualidades contrarias se hermanan con el carácter opuesto, que es bueno y sabio, y al cual representan.²⁶³

Por la importancia que otorga Platón a las armonías y los ritmos como indicadores del carácter de un individuo, continúa diciendo que no sólo se debe supervisar que los poetas plasmen imágenes de buen carácter, sino a todos los artesanos, e impedirles representar lo malicioso, lo intemperante, lo servil y lo indecente.²⁶⁴ Las manifestaciones artísticas deberían sujetarse a las normas prescritas, evitando plasmar aspectos “negativos” de la conducta humana. Sin embargo, el arte ha llegado a ser la expresión tanto de las actitudes más nobles como de las pasiones más bajas, lo que logra transmitir en cada individuo es muy personal y, si se le quitara esta parte espontánea seguramente perdería parte de su encanto.

A pesar de lo anterior, debe entenderse que Platón consideraba indispensable que los guardianes se educaran rodeados de imágenes que evocaran la belleza y la gracia, “como si fueran habitantes de una región sana [...] [que] desde la tierna infancia los conduce insensiblemente hacia la afinidad, la amistad y la armonía con la belleza racional.”²⁶⁵ Es decir, que si lo que se buscaba era que los guardianes fueran bellos y armoniosos, lo lograrían más fácil si estaban rodeados de un ambiente a su vez bello y armonioso. Esta forma de pensamiento recuerda la escuela pitagórica, en la que la belleza jugaba un papel importantísimo como agente educador, y que otorgaba un valor muy importante a la música como medio para lograr un equilibrio interior.

Para redondear sus ideas acerca de la formación musical Platón continúa con el diálogo:

[...] la educación musical es de suma importancia a causa de que el ritmo y la armonía son lo que más penetra en el interior del alma y la afecta más vigorosamente, trayendo consigo la gracia, y crea gracia si la persona está debidamente educada, no si no lo está. Además, aquel que ha sido educado musicalmente como se debe es el que percibirá más agudamente las deficiencias y la falta de belleza, tanto en las obras de arte como en las naturales, ante las que su

²⁶³ *Ibidem*, 400d-401a.

²⁶⁴ *Cfr. Ibidem*, 401b.

²⁶⁵ *Ibidem*, 401c.

repugnancia estará justificada; alabaré las cosas hermosas, regocijándose con ellas y, acogiéndolas en su alma, se nutrirá de ellas hasta convertirse en un hombre de bien.²⁶⁶

Como puede verse, la formación musical trasciende la esfera de lo intelectual y adquiere una dimensión moral, pues el efecto que tiene en el alma de los individuos no sólo modelará su carácter, sino que les ayudará en su camino hacia el bien y propiciará en ellos el amor hacia las cosas bellas, tal será la finalidad de la música para Platón: “que la música termine en el amor de lo bello.”²⁶⁷

Por último, después de haber hablado del concepto de música y las expresiones artísticas que le atribuían los griegos, he rescatado un fragmento del diálogo *Protágoras*, que sintetiza la relación que tenía la música con la poesía y la escritura en la formación de los niños:

[Al niño] lo mandan con los maestros, encargándoles que se cuide mucho más de la buena conducta de los niños que de la lectura y el manejo de la cítara; los maestros también cuidan de esto, y cuando hayan aprendido a su vez las letras y van a aprender lo escrito como antes la lengua, se les pone en sus asientos para que lean las poesías de los buenos poetas (en las cuales se encuentran muchas amonestaciones, pero también muchas descripciones, alabanzas y encomios de hombres buenos de antes) [es decir, los héroes míticos considerados semidioses] y los obligan a aprenderlas de memoria, para que el niño los admire, los imite y se esfuerce por llegar a ser como ellos. [...] [Una] vez que han aprendido a tocar la cítara, les enseñan a su vez las poesías de otros buenos poetas líricos, haciendo arreglos para la cítara, y se esfuerzan por familiarizar el alma de los niños con los ritmos y las armonías para que sean más benignos y, siendo más acompasados y armoniosos [de excelente ritmo y armonía], sean útiles para el hablar y el actuar, pues la vida entera del hombre requiere de un buen ritmo y una buena armonía.²⁶⁸

El denominador común entre la música y la educación física lo constituía precisamente esta armonía. La aptitud física era un medio esencial para promover el ideal de valor militar, pero estos ideales comenzaron a cobrar connotaciones más amplias en la Atenas del siglo V. Más que servir para la supervivencia, la aptitud física podía convertirse en un fin en sí misma, al promover el desarrollo adecuado y armonioso del hombre de acuerdo con los

²⁶⁶ *Ibidem*, 401d-e.

²⁶⁷ *Ibidem*, 403c.

²⁶⁸ Platón. *Protágoras*, 325e-326b.

grandes designios del cosmos.²⁶⁹ Así, tanto la música como la gimnasia contribuían, en filosofía platónica, a que el individuo estuviera en consonancia consigo mismo (en alma y cuerpo), con su ciudad y, en último término, con el universo entero, es decir, en armonía con la creación:

[...] si se produce la coincidencia de que estén presentes en el alma bellos rasgos que también se hallan en la figura corporal y concuerdan y armonizan con aquéllos, por participar del mismo tipo, ¿no será éste el más hermoso espectáculo para quien pudiera contemplar? [...] - ¿Y lo más hermoso no es lo que más se ama? - Si es así, el verdadero músico amarán más a los hombres de esa índole; pero si carecieran de armonía, no los amarán.²⁷⁰

Y esta idea se presenta nuevamente en el *Timeo*:

Por cierto, todo lo bueno es bello y lo bello no es desmesurado; por tanto, hay que suponer que un ser viviente que ha de ser bello será proporcionado. [...] En efecto, para la salud y la enfermedad, para la virtud y el vicio, ninguna proporción o desproporción es mayor que la del alma respecto del cuerpo. [...] [Cuando hay desproporción entre estas partes] el conjunto del ser viviente no es bello –pues es desproporcionado en las proporciones más importantes–, pero el que es de la manera contraria es al más bello y más amable de todos los objetos de contemplación para el que sabe mirar.²⁷¹

Gimnasia.

Siguiendo con el ideal educativo plasmado en la *República*, Platón consideró que después de la música los jóvenes debían educarse en la gimnasia. Con este término se refiere a la preparación física en diferentes expresiones deportivas: lanzamiento de jabalina, esgrima, lucha, etc., y no a lo que conocemos hoy como gimnasia olímpica o rítmica. En el diálogo *Protágoras* describe de manera muy breve la finalidad de la preparación física: a los niños “los mandan con el maestro de gimnasia, para que con un mejor cuerpo sirvan a una mente útil

²⁶⁹ Cfr. Bowen. *Op. cit.* p. 128.

²⁷⁰ Platón. *República*, 402d.

²⁷¹ Platón. *Timeo*, 87c-d.

y para que no se vean, por su mal estado físico, en la necesidad de acobardarse en las acciones bélicas y en otras”.²⁷²

La relación entre música y gimnasia provee beneficios tanto para el alma como para el cuerpo, pero descalifica el concentrarse en uno solo de estos aspectos dado que, aunque un cuerpo estuviere en condiciones óptimas eso no quiere decir que su perfección beneficiará al alma; pero sí considera que el proceso puede darse a la inversa, es decir, que un alma buena, por medio de su excelencia, haría que el cuerpo se volviera lo mejor posible.²⁷³ Aún así, lo mejor sería atender y cuidar en la misma medida alma y cuerpo; en su concepción, “los que practican la gimnasia de forma exclusiva se tornan más rudos de lo debido, y los que cultivan sólo la música se vuelven más blandos de lo que les convendría”.²⁷⁴

En la educación de los guerreros se concedía mucha importancia a la salud, por lo que se debían fomentar en ellos actitudes de moderación en el comer y el beber. Según Bowen, la doctrina de la moderación se aplicaba a la vida física tanto como a la social y la política.²⁷⁵ En su Estado ideal, Platón considera que, al igual que los poetas, los médicos y los jueces también deben estar regulados, si es que han de ayudar al alma y el cuerpo de los ciudadanos:

- En tal caso, corresponde que se dicte en nuestro Estado una ley relativa a los médicos, tal como los hemos descrito, y otra relativa a los jueces, de modo que los ciudadanos bien constituidos sean atendidos tanto en sus cuerpos como en sus almas. En cuanto a los otros, se dejará morir a aquellos que estén mal constituidos físicamente; y a los que tengan un alma perversa por naturaleza e incurable se los condenará a muerte.²⁷⁶

Al igual que la expulsión de los poetas del Estado, planteada en el libro X de este diálogo, las proposiciones anteriores causan asombro por lo tajantes que resultan; aunque siempre se puede recordar que lo expuesto se refiere a un Estado ideal, cuyas medidas no se llevaron a la práctica. Estas proposiciones, en conjunción con la regulación de los matrimonios y la separación entre los niños y sus familias para que fueran educados por el Estado, han llevado a identificar estos aspectos de la filosofía platónica con los estados totalitarios.

²⁷² Platón. *Protágoras*, 326b-c.

²⁷³ Cfr. Platón. *República*, 403d.

²⁷⁴ *Ibidem*, 410d.

²⁷⁵ Cfr. Bowen. *Op. cit.* p. 130.

²⁷⁶ Platón. *República*, 409e-410a.

Pero volviendo al tema de la gimnasia, resulta importante porque tiene que ver con la salud, la moderación, la valentía y, de manera más general, con hábitos de higiene, alimentación, descanso, etc.; además de que requiere disciplina y constancia. En la *República* ya no se continúa con el tema de la salud, pero en *Timeo* se hace una exposición de las enfermedades que afectan tanto al cuerpo como al alma.

En este diálogo se dice que las enfermedades que afectan al cuerpo se dan por un exceso de algún elemento,²⁷⁷ es decir, por el influjo del fuego, la tierra, el aire o el agua en el cuerpo, y describe el tipo de enfermedad que se relaciona con cada uno. Las enfermedades del alma, en cambio, “son consecuencia del estado del cuerpo [y] se dan del siguiente modo [...] la demencia es una enfermedad del alma y hay dos clases [...] la locura y la ignorancia [...] y hay que suponer que para el alma los placeres y dolores excesivos son las enfermedades mayores”.²⁷⁸

Es curioso ver que para Platón la ignorancia es una enfermedad del alma, en lugar de considerarla como la simple falta o deficiencia de conocimientos o educación. En cambio, señala en cuanto a la maldad que:

[...] la creencia de que los malos lo son voluntariamente, es incorrecta; pues nadie es malo voluntariamente, sino que el malo se hace tal por un mal estado del cuerpo o por una educación inadecuada. [...] Y también en lo que concierne a los dolores, el alma recibe de la misma manera mucho daño a causa del cuerpo. [...] Donde eventualmente atacada una [parte del alma], multiplica las varias formas de desenfreno y desgana o las de osadía y cobardía y también el olvido y dificultad de aprendizaje. Además, cuando los que tienen una constitución tan mala dicen sus malos proyectos políticos y sus discursos en las ciudades, en privado y en público y, por otro lado, cuando tampoco se estudia en absoluto desde joven aquello que pueda servir de remedio a esto, todos los malos nos hacemos malos por dos motivos involuntarios, de los que siempre hay que culpar más a los que engendran que a los que son engendrados y a los que educan, más que a los educados. Sin embargo, hay que procurar, en la medida en que se pueda, huir del mal y elegir lo contrario por medio de la educación y la práctica de las ciencias.²⁷⁹

²⁷⁷ Vid. Platón. *Timeo*, 81e-87b. En este diálogo se hace alusión a los cuatro elementos que postulaba Empédocles y de los cuales se componían todas las cosas existentes, pero con tintes más geométricos, identificando cada elemento con un poliedro.

²⁷⁸ *Ibidem*, 86b.

²⁷⁹ *Ibidem*, 86d-87b.

El Estado y los educadores se vuelven así responsables de la salud y bienestar del alma del individuo, por eso este Estado ideal sólo podría ser gobernado por filósofos: sólo ellos conocerían la manera de lograr una buena educación para el alma y el cuerpo de los ciudadanos, pues para llegar a ese cargo debieron pasar por un largo proceso de formación, en el que el autoconocimiento sería la cúspide de la educación, y haber aprobado los procesos de selección más rigurosos. Los filósofos-gobernantes deberían continuar su labor educando a los guardianes. De esta manera la educación estaría a cargo del Estado y sería supervisada por él. Cabe recordar que *Timeo* es un diálogo que se sitúa como posterior a la *República*, por lo que al inicio incluye una exposición resumida, en boca de Sócrates, de los aspectos tratados en ella.

En el *Timeo* alude otra vez a la concepción tripartita del alma y resalta la necesidad de que cada parte sea ejercitada, para evitar que sólo una se haga fuerte mientras las otras permanecen débiles:

Quede así expuesto lo que concierne al ser viviente general y a sus partes corporales, de qué manera alguien viviría más de acuerdo con la razón, mientras cuide y sea cuidado por sí mismo. En primer lugar y especialmente, debemos procurar que lo que lo cuida sea en lo posible lo más bello y mejor para tal fin. [...] Así como dijimos que en nosotros habitan tres especies de alma en tres lugares, cada una con sus movimientos propios, de la misma manera también ahora debemos afirmar brevemente que lo que de ellas vive en ocio y descansa de sus movimientos propios se vuelve necesariamente lo más débil, y lo que se ejercita, lo más fuerte. Por ello hay que cuidar que las diferentes clases de alma tengan movimientos proporcionales entre sí.²⁸⁰

El individuo que se aplicara al aprendizaje y ejercitara la parte más elevada del alma, es decir, aquella propia a la razón, se aproximaría al conocimiento de lo divino y entraría en contacto con la verdad, utilizando la parte inmortal de su ser. Éste lograría la armonía entre él y su entorno y, además, sería enteramente feliz.²⁸¹ Tal sería la recompensa de aquel que buscara el conocimiento más elevado: el dialéctico, el filósofo-gobernante.

Pues bien, hasta aquí lo concerniente a la gimnasia, para concluir este apartado he incluido un fragmento de Pániker en el que habla del contenido del diálogo platónico *Laques*. En él, dos aristócratas atenienses, Laques y Nicias, se preocupan de la educación de sus hijos.

²⁸⁰ *Ibidem*, 89d-90a.

²⁸¹ *Cfr. Ibidem*, 90b-c.

Sócrates está presente y es invitado al diálogo. El debate se centra en torno a la cuestión de si hay que dar o no lecciones de esgrima a los jóvenes. Cuando Sócrates interviene, decide plantear preguntas más críticas para definir aquello de lo que se habla, por principio de cuentas ¿qué se espera del aprendizaje de la esgrima?, si cabe enseñar a ser valiente y, por último, ¿qué es ser valiente? y ¿qué es el valor?²⁸² Al final, ninguno de los interlocutores sabe lo que es el valor, pero se resalta la importancia que tiene la gimnasia, en este caso en la esgrima, sobre el carácter de los jóvenes.

Lo anterior proporciona un buen ejemplo de cómo la preparación del cuerpo se relaciona con la armonía, pues no sólo procura salud, moderación y belleza física, sino que influye directamente en el carácter de los individuos, haciéndolos tal vez más valientes. Cabe recordar que en Platón el término de armonía podía trasladarse también a las virtudes, identificándose sobre todo con la justicia y la templanza. Cabe destacar que la belleza física es vista como algo necesario en tanto reflejo de la belleza del alma y del carácter, mas no por sí misma. En otros lugares se menciona, por ejemplo, que embellecer al cuerpo con vestidos o joyas costosas es algo superficial, porque no se relaciona con embellecer al alma ni daría como resultado que el individuo se volviera armonioso.

Finalizo este capítulo con dos fragmentos, el primero de la *República* y el segundo de *Timeo*, en los que se sintetiza el sentido de la armonía en la educación de los ciudadanos del Estado ideal, una vez que ya se han explicado las connotaciones que tenían la música y la gimnasia para los griegos y, en especial, para Platón:

- Creo incluso poder decir que algún dios ha concedido a los seres humanos estas dos artes, la de la música y la de la gimnasia, con miras a estas dos cosas: la fogosidad y el ansia de saber. Por lo tanto, no con miras al cuerpo y el alma, excepto de forma accesoria, sino de modo que ambas alcancen un ajuste armonioso entre sí. [...] – En tal caso, aquel que combina la gimnasia con la música más bellamente y la aplique al alma con mayor sentido de la proporción será el que digamos con justicia que es el músico más perfecto y más armonioso, con mucha más razón que el que combina entre sí las cuerdas.²⁸³

Y en *Timeo* habla un poco más de las implicaciones que pudiera tener la deficiencia en el ejercicio de algunas de las partes, a saber, el alma y el cuerpo:

²⁸² Cfr. Pániker. *Op. cit.* p. 146.

²⁸³ Platón. *República*, 411e-412a.

[...] por naturaleza los deseos de los hombres son de dos tipos, por el cuerpo de alimentación [y gimnasia] y, por lo más divino que hay en nosotros [el alma], de conocimiento [mediante la música y la filosofía], los movimientos del elemento más fuerte, al imponerse y hacer prosperar su parte, hacen el alma estólida, con dificultades de aprendizaje y olvidadiza, de modo tal que ocasionan la enfermedad más grave, la ignorancia. Para ambos desequilibrios hay un método de salvación: no mover el alma sin el cuerpo ni el cuerpo sin el alma, para que ambos, contrarrestándose, lleguen a ser equilibrados y sanos. El matemático o el que realiza alguna otra práctica intelectual intensa debe también ejecutar movimientos corporales, por medio de la gimnasia, y, por otra parte, el que cultiva adecuadamente su cuerpo debe dedicar los movimientos correspondientes al alma a través de la música y toda la filosofía, si ha de ser llamado con justicia y corrección bello y bueno simultáneamente. Así debe cuidar el cuerpo, el alma y sus partes, imitando al universo.²⁸⁴

Quede así resumida la importancia de la armonía en la acción de ejercitar al alma y el cuerpo de manera conjunta para lograr que el individuo sea, precisamente, armonioso, o templado y justo, si nos situamos en el terreno de las virtudes. En la concepción del Estado ideal de Platón éste sería un individuo completo, que ha logrado una buena formación intelectual, que se ejercita en el conocimiento de las cosas más bellas y perfectas, lo que le acerca a la verdad; que ejercita su cuerpo como una manera de embellecerlo, de proporcionarle salud, moderación y un buen carácter. Así habrá logrado la armonía entre cuerpo y alma, entre él y la ciudad de que forma parte, y entre él y el universo.

Para los pitagóricos, lograr la armonía implicaba no sólo una vida más placentera y feliz, sino la salvación del alma al lograr trascender, por el ejercicio de la filosofía, el ciclo de las reencarnaciones. Platón fue heredero de este pensamiento, tributario de los misterios órficos, y emparentado con el pensamiento místico de algunas culturas de oriente. A mi parecer, esto le proporcionó una visión más integral del ser humano, en el que éste no se encuentra separado de su entorno, sino que es una parte de él, es un microcosmos, reflejo del orden universal, del alma del mundo, en fin, parte de la creación. En su concepción el universo es armonía, en ella convergen los números, los astros, la filosofía y las expresiones artísticas; la armonía proporcionará al individuo que la busque la consonancia con su entorno, en palabras de Pániker, lo devolverá a la unidad perdida. La educación para lograr esta armonía será, tal vez, la más provechosa a las personas.

²⁸⁴ Platón. *Timeo*, 88b-c.

Conclusiones.

Para el desarrollo de este tema de investigación he partido de una proposición que hizo Platón sobre la educación, en cuanto que había de educarse al alma por medio de la música, en el sentido amplio del término tratado en el capítulo III, y al cuerpo por medio de la gimnasia para lograr que el individuo fuera armonioso. Por ser la armonía un concepto central de esta proposición, busqué las referencias que me ayudaran a comprender más a fondo lo que implicaba para Platón y para los griegos anteriores a él, por lo que estudiar la filosofía pitagórica resultó ser un paso imprescindible.

A mi parecer, Platón representa un tema de estudio ineludible, e inagotable, para la Filosofía de la educación. Su legado escrito ha dado la pauta para seguir pensando la filosofía de la Grecia clásica desde el Medievo y el Renacimiento hasta nuestros días. Importan los griegos en la medida que nos permiten seguir filosofando hoy, pues fueron los primeros en enseñarnos cómo hacerlo. En este sentido, la Pedagogía se nutre de las aportaciones de los primeros filósofos, pues los conceptos que trataron, sobre todo en el plano ético, y los fines de la educación han sido materia de análisis e interpretación para esta disciplina.

La importancia de la Academia y de los diálogos radica en que, a través de estos dos medios, el filósofo trató gran cantidad de temas y realizó una importante labor educativa hasta el fin de sus días. Sin embargo, la discusión sobre temas de carácter histórico y filosófico siempre se presta a debate. Por ejemplo, se habla de la doctrina “no escrita” de Platón, lo que supondría que el contenido de los diálogos no refleja las enseñanzas de la Academia ni los aspectos más importantes del pensamiento del filósofo.

A pesar de lo anterior, considero que lo que puede extraerse de sus escritos, y en especial lo referente al contenido de esta investigación, brinda un horizonte para seguir pensando la relación entre filosofía y educación y aporta elementos de estudio para la Pedagogía: la responsabilidad del Estado y los educadores en la formación de los ciudadanos, con el fin de hacerlos individuos armoniosos y útiles para su ciudad; la importancia del diálogo y la pregunta como medios de enseñanza y la búsqueda permanente de la excelencia en todos los aspectos, en especial de aquellos que competen al alma, hacen de la filosofía platónica un tema de suma importancia para la Filosofía de la educación, pues remite a cuestiones que se siguen planteando en la actualidad.

En lo que se refiere al concepto de armonía, traté de enfocarme en dos paradigmas con el fin de ofrecer una visión suficientemente amplia del mismo: por un lado, la visión pitagórica, que se desarrolló como una forma de vida y de filosofía en la que imperaba el silencio y el hermetismo (y que hasta tenía que ver con la salvación del alma), y por otro lado, la visión platónica, que se cimenta sobre la proposición de un Estado ideal y una escuela en la que se favorecía el diálogo como una forma importantísima de educación para alcanzar el conocimiento. Conocer, en este ámbito, implicaba no sólo la adquisición de cultura general (como hacían los sofistas), sino el amor por la sabiduría, que representaba un fin en sí mismo y una práctica ética, de este modo, la filosofía se hacía inseparable del modo de vida.

Como puede verse, la información sobre el tema no se agota aquí. Existen numerosos escritos que desarrollan muy a fondo no sólo el contenido de los diálogos, sino el mismo concepto de armonía y su relación, por ejemplo, con las matemáticas, la música y con filosofías distintas a la de Platón. A mi parecer, el tema de la armonía en la educación da pie para otras investigaciones.

Para mí fue difícil el hecho de tratar temas filosóficos cuando mi formación no es en filosofía; ni qué decir de los términos en griego. A pesar de ello, creo que la Pedagogía es una disciplina que, con el estudio de la educación como pretexto, permite tratar temáticas muy diversas y entrar en contacto con otras áreas de conocimiento, lo que, a mi parecer, representa una gran riqueza y la posibilidad de seguir aprendiendo.

Las proposiciones aquí planteadas sobre la relación entre educación y armonía guardan, a mi parecer, cierta correspondencia con lo que entendemos hoy en día por educación desde una perspectiva integral, es decir, la formación del individuo en todos los aspectos de la vida, lo que exige no sólo una multiplicidad de conocimientos, sino una transdisciplinariedad. Entiendo que la filosofía platónica ya se había preocupado por la formación integral de los individuos, asimilada al concepto de *paideia*, y que ésta no era exclusiva de la temprana edad, sino que implicaba un proceso que había de buscarse toda la vida. La frase del oráculo “conócete a ti mismo” se vuelve así una aspiración de la educación que no se agota a lo largo de la vida del individuo.

Si resumo el contenido de esta *paideia*, sólo con lo extraído de los diálogos revisados, encuentro una gran cantidad de disciplinas o artes en que debe instruirse a los individuos. Si bien, Platón hace referencia al tipo de educación que deberían recibir los aristócratas, es decir,

los mejores, para la formación de guardianes y de filósofos-gobernantes, me parece que muchas ideas de su legado bien podrían pensarse para la educación de todos los individuos. Ésta comprendería, por una parte, los *mathémata*; la música, en el sentido amplio de arte de las musas, abarcaría la historia, el teatro, la danza y la literatura, y en esta última, la lectura y la escritura. Por último, la gimnasia, ayudaría a regir el cuerpo y embellecerlo, a procurarle salud y moderación, que en última instancia, tendría que ver con el carácter de los individuos, además de actitudes de constancia, disciplina y hábitos de cuidado personal.

Con lo anterior no he pretendido descubrir el meollo de la educación, porque sobre todas estas cosas se puede instruir un individuo en nuestro país actualmente, de acuerdo a sus posibilidades, capacidades e intereses. He pretendido, sobre todo, aportar a la interpretación y la explicación de temas filosóficos en educación lo cual, a mi parecer, es una tarea importante de la Pedagogía. A este respecto, rescato la importancia de que en todos estos estudios se busque un hilo conductor para que, en conjunto, traigan provecho al individuo, en lugar de la saturación de materias de conocimiento, que para los griegos hubiera significado *polimathía*, mas no *filosofía*. Este ideal quizás ya lo habían buscado y la armonía, en la educación de los individuos, apuntaba en ese sentido.

A pesar de la riqueza que he encontrado en el tema de investigación, es preciso decir que considero muy delicado pretender generalizar o aplicar los conceptos tal como fueron tratados por los filósofos en un contexto por demás diferente al nuestro (en otra época, con otra forma de vida y de organización social). Creerlo y, además, poner la confianza ciega en que la educación es capaz de resolver todos los problemas de una sociedad sería utópico, aunque sí creo que ayudaría en la mejora de muchos aspectos.

Como ejemplo de lo anterior, se podría someter a juicio la idea de las implicaciones que tendría la implantación de una educación como la concibió Platón (en un plano ideal), es decir, si funcionaría en este tiempo y lugar, si daría como resultado una sociedad mejor (que es diferente de aquella en que vivió el filósofo); qué pasaría o cómo se lograría que todos los individuos tuvieran un cuerpo y un alma bellos, ¿tendrían que dedicarse todos al trabajo intelectual?, o ¿qué pasaría entonces con otros tipos de trabajo como el manual?

Sin embargo, creo que el estudio de estos temas sí aportaría elementos para cuestionar la tarea educativa en la actualidad, que serían de gran interés y competencia para la Pedagogía. Así, a lo largo de la investigación he tratado de profundizar en temas de mi formación

profesional que no tuvieron tanto peso, en comparación con otras áreas, y además desarrollar temáticas de interés personal, entre las que se encuentran la filosofía (en especial la pitagórica y la platónica), la música, la formación física y, por supuesto, la educación. Este interés ha formado parte de mis ocupaciones profesionales y personales.

Creo que el presente trabajo es apenas una mínima parte de lo que podría estudiarse sobre la filosofía y la educación en la obra de Platón, ni qué decir del concepto de armonía. He tratado de brindar pautas de interpretación y explicación en un tema que compete a la Filosofía de la educación y que podría ser de interés para profesionales del campo de la Pedagogía. Esto, debido a que es interesante conocer las implicaciones y limitaciones que tendría pensar la educación desde un contexto diferente al nuestro, en este caso de un filósofo ateniense que vivió entre los siglos V y IV a. C. En este caso, creo que meditar acerca de la importancia de la armonía en la educación y la manera en que debe buscarse tanto para el alma como para el cuerpo, bien podría hacernos reflexionar sobre aspectos de la formación intelectual, de nuestra forma de vida y de nuestro trabajo profesional.

Por otro lado, mencionaré que habría sido muy interesante y provechoso, por ejemplo, rescatar los aspectos educativos de las *Leyes*, diálogo que algunos autores califican como más realista en comparación con la *República* o hacer más énfasis en cómo la formación del individuo impacta en su sociedad y articular la relación entre *paideia* y *politeia*. Sin embargo, lo anterior hubiera excedido el marco de esta investigación, que tuvo como fin profundizar en un concepto y relacionarlo con las aportaciones a la educación que hizo Platón.

Esta investigación me brindó elementos para entender más la obra de Platón y otros aspectos de la filosofía griega. Espero que esta pequeña aportación pueda despertar el interés y la curiosidad de otros para seguir aprendiendo sobre estos temas.

Obras consultadas.

1. Abbagnano, Nicola. *Historia de la filosofía*. Tomo I. 3ª ed. Barcelona, Montaner y Simón, 1978. 512 pp.
2. Abbagnano, Nicola y A. Visalberghi. *Historia de la pedagogía*. México, Fondo de Cultura Económica, 2008. 709 pp.
3. Asimov, Isaac. *Los griegos*. México, Alianza Editorial, 1989. 319 pp.
4. Barceló, Pedro. *Breve historia de Grecia y Roma*. Madrid, Alianza Editorial, 2001. 384 pp.
5. Bowen, James. *Historia de la educación occidental*. Tomo primero. 3ª ed. Barcelona, Herder, 1990. 480 pp.
6. Bremmer, Jan N. *El concepto de alma en la antigua Grecia*. Madrid, Siruela, 2002. 150 pp.
7. Chuaqui, Carmen. *Musicología griega*. México, UNAM, Instituto de Investigaciones Filológicas, 2000. 268 pp. (Cuadernos del Centro de Estudios Clásicos No. 45)
8. De Ruggiero, Guido. *Storia della filosofia. La filosofía greca*. Bari, Laterza, 1974. 336 pp.
9. Eggers Lan, Conrado. *Los filósofos presocráticos*. Tomo I. Madrid, Gredos, 1978. 518 pp. (Biblioteca Clásica No. 12)
10. Empédocles. *Sobre la naturaleza de los seres*. Traducción y prólogo de José Barrio Gutiérrez, Buenos Aires, Aguilar, 1964. 109 pp. (Biblioteca de Iniciación Filosófica No. 90)
11. García Gual, Carlos. "Platón", en Camps, Victoria (comp.). *Historia de la ética. Vol. I De los griegos al Renacimiento*. Barcelona, Crítica, 1999, pp. 80-135.
12. Gómez Espelosín, F. Javier. *Introducción a la Grecia Antigua*. Madrid, Alianza Editorial, 2004. 428 pp.
13. González Ochoa, César. *La música del universo. Apuntes sobre la noción de armonía en Platón*. México, UNAM, Instituto de Investigaciones Filológicas, 1994. 133 pp.
14. González Urbaneja, Pedro Miguel. *Pitágoras. El filósofo del número*. 2ª ed. Madrid, Nivola, 2007. 252 pp. (Colección La matemática en sus personajes No. 9)
15. González Urbaneja, Pedro Miguel. *Platón y la Academia de Atenas*. Madrid, Nivola, 2006. 238 pp. (Colección La matemática en sus personajes No. 27)
16. Guthrie, W. K. C. *Orfeo y la religión griega. Estudio sobre el movimiento «órfico»*. Madrid, Siruela, 2003. 398 pp.

17. Hadot, Pierre. *¿Qué es la filosofía antigua?* México, Fondo de Cultura Económica, 2000. 338 pp.
18. Hirschberger, Johannes. *Breve historia de la filosofía*. 10ª ed. Barcelona, Herder, 1982. 328 pp.
19. Jaeger, Werner. *Paideia: los ideales de la cultura griega*. México, Fondo de Cultura Económica, 1967. 1151 pp.
20. Liddell, Henry George and Robert Scott. *Greek-English Lexicon*. Oxford, University Press, 1983. 2042 pp.
21. Luzuriaga, Lorenzo. *Historia de la educación y de la pedagogía*. 22ª ed. Buenos Aires, Losada, 1994. 280 pp.
22. Llanos, Alfredo. *Los presocráticos y sus fragmentos*. Buenos Aires, Juárez Editor, 1968. 359 pp.
23. Marrou, Henri-Iréné. *Historia de la educación en la Antigüedad*. 2ª ed. México, Fondo de Cultura Económica, 2004. 600 pp.
24. Maynadé, Josefina. *Pitágoras (El Maestro de la Armonía)*. México, Orion, 1975. 143 pp.
25. Neufert, Ernst. *Arte de proyectar en arquitectura*. 15ª ed. Barcelona, Gustavo Gili, 2006. 672 pp.
26. Otto, Walter F. *Las musas. El origen divino del canto y del mito*. Buenos Aires, Editorial Universitaria, 1981. 131 pp.
27. Pániker, Salvador. *Filosofía y mística. Una lectura de los griegos*. 2ª ed. Barcelona, Anagrama, 1992. 271 pp.
28. Pérez Alcocer, Antonio. *Introducción Histórica a la Filosofía*. México, Jus, 1971. 290 pp.
29. Pérez Cortés, Sergio. *Palabras de filósofos. Oralidad, escritura y memoria en la filosofía antigua*. México, Siglo XXI editores, 2004. 325 pp.
30. Platón. *Fedón. Fedro*. Introducción, traducción y notas de Luis Gil Fernández. Madrid, Alianza Editorial, 1998. 279 pp.
31. Platón. *Protágoras*. Introducción, versión y notas de Ute Schmidt Osmanczik. México, UNAM, Coordinación de Humanidades, 1994. 78 pp.
32. Platón. *República*. Diálogos, Tomo IV. Introducción, traducción y notas de Conrado Eggers Lan. Madrid, Gredos, 1998. 502 pp. (Biblioteca Clásica No. 94)
33. Platón. *Timeo*. Diálogos, Tomo VI. Introducción, traducción y notas de Ma. Ángeles Durán y Francisco Lisi. Madrid, Gredos, 1992. 297 pp. (Biblioteca Clásica No. 160)
34. Reale, Giovanni. *Platón, en búsqueda de la sabiduría secreta*. Barcelona, Herder,

1998. 371 pp.
35. Sotelo Linares, Sandra. *Filosofía y educación en la obra de Platón. Una lectura pedagógica de la República*. Tesis de Licenciatura en Pedagogía. México, UNAM, 2004. 119 pp.
 36. Ulich, Robert. *Educación en la cultura occidental*. Buenos Aires, Paidós, 1970. 178 pp.
 37. Vasconcelos, José. *Pitágoras, una teoría del ritmo*. México, Jomar Arte y Literatura, 1986. 150 pp.
 38. Xirau, Ramón. *Introducción a la historia de la filosofía*. 13^a ed. México, UNAM, Coordinación de Humanidades, 2002. 493 pp.

Artículos en línea.

1. Buide, Benito. “Representación matemática de los intervalos”, en *Revista de divulgación musical*. Disponible en http://www.relafare.eu/paginas/mostrar_noticias.php?action=fullnews&id=14 > [Consulta: 11 de junio, 2010].
2. Pérez-Perazzo, Jesús Ignacio. “La música en la Antigua Grecia o el Preámbulo de la Música Occidental”. Disponible en http://www.histomusica.com/hitos/20_grecia.html > [Consulta: 31 de mayo, 2010].
3. Velazco, J. L. “El arte musical en la misión. Lutero y la música”. Disponible en <http://www.lacruzdecristo.com.ar/luteroylamusica.html> > [Consulta: 6 de junio, 2010].