



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

PROGRAMA DE POSGRADO EN PEDAGOGÍA

FACULTAD DE ESTUDIOS SUPERIORES ACATLÁN

CONSTRUCCIÓN DE SABERES PEDAGÓGICOS

**LA FORMACIÓN DEL FILÓSOFO GOBERNANTE Y LA APARICIÓN DE
LA *POLIS* IDEAL EN LA CARTA VII DE PLATÓN**

TESIS

QUE PARA OPTAR POR EL GRADO DE:

MAESTRO EN PEDAGOGÍA

PRESENTA:

DÍAZ RODRÍGUEZ, JAVIER ALEJANDRO

TUTOR: DRA. ANA MARÍA VALLE VÁZQUEZ

PROGRAMA DE POSGRADO EN PEDAGOGÍA

SANTA CRUZ ACATLÁN, ESTADO DE MÉXICO, DICIEMBRE 2017



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.

Agradecimientos

Mi más sincero reconocimiento para la Universidad Nacional Autónoma de México; asimismo doy las gracias a mis profesores del posgrado y al personal administrativo del mismo.

A mis padres Santa Lucía y Alfredo; a mis hermanos Alfredo y Alberto; a mi abuela Guadalupe; a mi sobrina Teresa.

A mi tutora Ana María Valle Vázquez; a mi comité sinodal; a mis lectores.

*La isla se llamaba “de los Dichosos”.
Tan sólo Platón no estaba allí,
pues decían que habitaba en
la ciudad que él mismo había imaginado,
disfrutando de la constitución y las leyes que redactaba.*

Luciano de Samosata, *Relatos Verídicos*.

Índice

Introducción	p.5
1. Estudiar a Platón desde Foucault, el caso de la <i>Carta VII</i>	p.13
1.1. El análisis histórico de la historia del pensamiento, ejes de análisis	p.15
1.2. Los análisis históricos de Foucault y su aplicación a Platón	p.26
2. Platón y su labor educativa en Siracusa: la formación de un gobernante	p.35
2.1. La formación de un gobernante filósofo	p.37
2.2. Los consejos y la formación en la filosofía	p.51
3. La <i>polis</i> del gobernante formado en la filosofía	p.64
3.1. La educación como antesala del cambio político	p.65
3.2. La vigencia de la <i>polis</i> ideal se fundaría en la educación	p.74
Conclusiones	p.83
Referencias	p.90

Introducción

Se apunta que las precisiones, aclaraciones y definiciones de conceptos y términos se detallan en el cuerpo de la investigación a fin de que la comprensión de la misma se clara. De igual forma se hace énfasis en que, pese al carácter aparentemente más relacionado con la filosofía y la historia de esta investigación, el enfoque y la perspectiva del escrito son notoriamente pedagógicas, pues lo que aquí interesa es rescatar el hecho educativo en su dimensión histórica para ser de interés a quienes deseen profundizar en cuestiones reflexivas y críticas en el área vinculada al devenir de la educación.

A modo de justificar la pertinencia de este escrito en la presente investigación se busca enriquecer un debate, al que se considera, por los resultados de la búsqueda bibliográfica que aquí se llevó acabo, poco trabajado en nuestro país, éste es referente a la historia de la reflexión sobre la educación en los clásicos de la pedagogía en la antigüedad.

La problemática que aquí se encontró refiere a un aspecto de la filosofía política muy particular: la formación del gobernante. No obstante, el interés fundamental se enfoca en el contenido meramente educativo de tal aspecto y, desde luego, a la forma en que éste impactó en lo político en una época lejana a la nuestra pero relacionada a la misma por los aportes al pensamiento que la misma dejó.

Los grandes debates respecto a la problemática relativa a la formación de los gobernantes inmersa en el área de la filosofía política se han dado particularmente entre filósofos y politólogos especialistas en algún campo vinculado a la teoría política, por lo que este trabajo, además de buscar enriquecer esos debates, busca hacerlo desde una mirada pedagógica en la línea de la historia de la educación.

El pensar cuestiones que en apariencia competen más a áreas del conocimiento distintas a la pedagogía puede enriquecer y diversificar el mosaico que se tiene de una problemática dada y ayudar a la generación de nuevas reflexiones sobre el quehacer de la misma pedagogía, por tanto, un objetivo colateral del trabajo que aquí se presenta es enriquecer el conocimiento pedagógico desde la perspectiva

de la historia de la educación, y más concretamente, de la historia del pensamiento sobre lo educativo.

La importancia de investigaciones de corte histórico en el campo pedagógico, que abordan problemáticas y temáticas en apariencia ajenas a la circunstancia nacional, radica en que se parte de que investigaciones que tratan problemáticas particulares de un contexto general y remoto pueden reconfigurar visiones generales sobre el devenir y el decurso de la educación a través del tiempo, y a su vez dar pie a que se formulen nuevas problemáticas tanto particulares como generales en el área de la reflexión pedagógica.

Marrou (1998) advertía lo siguiente: “La historia de la educación en la antigüedad no puede resultar indiferente para nuestra cultura moderna: nos hace recordar los orígenes directos de nuestra propia tradición pedagógica” (p.12). Y esto significa, en la perspectiva de la pedagogía, que el sentido del estudio de la historia de la educación tiene su principal justificación en el grado con el que un trabajo en esa línea puede enriquecer y provocar la reflexión pedagógica.

Por lo anterior esta investigación pretende servir como material para el cuestionamiento de la historia y reflexión de lo educativo, y por tanto podría ser útil ya a especialistas en educación, ya a pedagogos en formación (esto sería un objetivo paralelo a la investigación).

Ahora, una prioridad aquí es analizar la problemática que cuestiona cómo el pensamiento filosófico y educativo de Grecia antigua enfrentó y reflexionó la cuestión referente a la formación de los gobernantes, y destacar que detrás de la misma había otra problemática más de la filosofía política que tiene que ver con la constitución de una *polis* ideal. Para ello se partirá del estudio directo de un documento perteneciente al periodo clásico griego: la *Carta VII* de Platón, esto porque en ese documento que se ha conservado hasta nuestros días se puede ver con claridad los vínculos entre el pensamiento educativo y los ideales políticos. Platón su *Carta VII* reflexionó sobre aspectos educativos y llegó a concluir que bastaría con formar a un gobernante en su

filosofía para que éste lograra optimizar su *polis* tanto en el ámbito de la política como en el que refiere al comportamiento humano.

Por ende, el objetivo principal de esta investigación es analizar críticamente la razón por la cual Platón pretendía formar un gobernante ideal que instauraría una *polis* ideal a través de la puesta en práctica de sus conocimientos filosóficos transmitidos por medio de una educación idealizada. Esto partiendo de la *Carta VII* en donde la educación en la filosofía puede analizarse como un particular modo de saber posible que implicaba una matriz de comportamiento y que se manifestaba en un modo de existencia determinado, todo esto interrelacionado y vinculado con la intencionalidad que pretendía hacer veraz lo que se decía. Es necesario insistir en que esto se analiza desde la *Carta VII*, ya que dicho documento puede ser visto como una explicación autobiográfica de los ideales políticos realizados a través de una labor educativa por parte de Platón. Es decir, texto que aquí se seleccionó aborda perfectamente un tema clásico de la filosofía política: la formación de los gobernantes, pero aquí se analiza desde una mirada de la historia de la educación ya que, es necesario mencionar, la metodología que guiará este escrito es de corte histórico, ésta se describirá a grandes rasgos más adelante y particularmente en el primer capítulo.

Para cumplir con dicho objetivo, es necesario comprender el pensamiento de Platón partiendo de la *Carta VII* para así analizar por qué en ella dicho filósofo defendía las ventajas que traería la formación de un gobernante en la filosofía, es decir, tal objetivo implicaría analizar cómo se daba veracidad a un saber posible. Por ello es elemental explicar en extenso el método que se seguirá para la parte analítica e interpretativa de la investigación.

Otro objetivo secundario más que implica esta investigación es analizar cómo Platón pretendía que sus ideas filosóficas y políticas se materializaran en la política a través de la formación de su gobernante, es decir, resulta necesario analizar cómo un saber determinado exigía ciertos patrones de comportamiento y de existencia, esto a través de la interpretación directa de los textos de su autoría que han llegado a la actualidad —especialmente de la *Carta VII*—. Por tal razón, es importante analizar y criticar la relación entre filosofía, política y educación en el pensamiento de Platón para

lograr una interpretación adecuada de sus deseos referentes a que los gobernantes tendrían que ser los filósofos, ya que ellos eran los únicos capacitados teóricamente para ejercer la política.

Y, un último objetivo secundario es analizar los fundamentos esenciales de la *polis* ideal que Platón pretendía hacer realidad en Siracusa a través de la formación filosófica de Dionisio II para determinar la importancia de lo educativo en su pensamiento, es decir, resulta necesario analizar cómo el saber, el comportamiento y la existencia se condicionaban y se justificaban con el velo de la verdad y del decir veraz en el pensamiento mismo. Para lograr ello es fundamental a su vez explicar las consecuencias políticas que traería la formación filosófica del tirano de Siracusa, suponiendo que en realidad él logrará mejorar idealmente su *polis*. A su vez, también se analiza por qué era importante para Platón que el gobernante tuviera que seguir al pie de la letra lo que él denominaba como un modo de vida filosófico, partiendo de que esto sería una condicionante para instaurar y mantener una *polis* idealizada. Y, en consecuencia, se reflexiona crítica e interpretativamente por qué fracasó en Siracusa el proyecto educativo de Platón.

Es necesario señalar, además, que las interpretaciones presentes en este texto están sustentadas la metodología nombrada por Michel Foucault como “análisis histórico de la historia del pensamiento”. Dicha metodología propone que a través de la combinación de un tipo específico de un estudio histórico-historiográfico el cual es definido por sus ejes de análisis, se logre una comprensión cabal del pasado con énfasis en lo que refiere al pensamiento de una época, lugar o autor. Ésta metodología se ha considerado en el desarrollo de la presente investigación como una de las mejores por la afinidad tanto con la problemática como con la temática que aquí se desarrollan, pues, también es esencial el análisis del pensamiento en una dimensión precisamente histórica.

Siguiendo con la cuestión metodológica, los ejes de análisis que sugiere a la vez dicha propuesta metodológica son: “formas de un saber posible”, “matrices normativas de comportamiento para los individuos”, “modos de existencia virtuales para sujetos posibles” y “*parrhesía* en el orden político”. El primero implicaría analizar

cómo dependiendo de circunstancias dadas se forma un saber, el segundo remite a identificar cuáles son los límites marcados por un tipo de pensamiento y de comportamiento dado, el tercero alude a conocer por qué un individuo o grupo piensa y se comporta de determinada forma, mientras que el cuarto implica analizar lo que se pretende hacer pasar por verdad en el campo político a la luz de lo histórico.

Lo anterior evidencia que esta investigación, aun cuando es eminentemente pedagógica, se relaciona particularmente con una rama de la historia que puede denominarse como historia de la educación y la pedagogía. Y, por tanto, como cualquier método de investigación histórica, es fundamental que la presente investigación se insita constantemente en delimitaciones temporales, espaciales y crítica de fuentes (Placido; 1995; Bloch, 2000). No obstante, debido a que el interés aquí es pedagógico y reflexivo, se hará énfasis en lo educativo.

Es necesario insistir que en el primer capítulo se desarrolla lo referente a la metodología y su vinculación con la problemática y la temática de la presente investigación, pues la perspectiva histórico-pedagógica de la misma así lo exige, ya que resulta necesario aclarar el sustrato teórico-metodológico lo mejor posible para que el acercamiento al pasado y el diálogo con la actualidad resulten fructíferos.

Ahora, resulta importante aclarar que, debido a la naturaleza del método que aquí se emplea, del mismo modo que el análisis las fuentes es esencial para desarrollar la presente investigación, también lo es un adecuado análisis de textos contemporáneos que ayuden a clarificar la problemática que aquí se plantea. Por ello, aquí se utilizan textos como el de Jaeger (1962) que discuten aspectos generales sobre el sentido de la educación griega antigua.

Del mismo modo (y a manera de presentar un resumen del estado del arte) se tendrán presentes trabajos que aborden directamente algún problema relacionado a Platón y su labor educativa. Es importante utilizar ese tipo de textos especializados, como el de Policarpo y Covarrubias (2012), ya que serán fundamentales para enriquecer y profundizar directamente la problemática aquí presente. De dichos escritos, uno de los más significativos es, quizá, el de Cisneros (2014) cuyo valor está

no sólo en sus análisis sino también en que se trata de la tesis de posgrado más reciente en el campo pedagógico que se ha realizado en nuestra universidad sobre la educación en Platón.

Es fundamental, a su vez, recurrir a escritos que hablen de la manera en que Platón vivió la política siempre y cuando estos arrojen luces sobre el vínculo que tenía con la educación, ya que la problemática que aquí se estudia exige abordar la relación entre lo político y lo educativo. Un texto que se ocupa de esto último es el de Finley (1975) ya que explica el papel que tenía para Platón lo educativo en sus reflexiones y acciones políticas.

También es imprescindible utilizar escritos de Foucault porque de él se retoma el método que aquí se seguirá. Del mismo modo, resulta imprescindible complementar con textos relativos a destacar la importancia y las características de los análisis históricos como el escrito por Villoro (1980), resaltando siempre la pertinencia de esto en el campo pedagógico.

Ahora, lo expuesto anteriormente tiene la finalidad de ofrecer una visión de conjunto sobre la importancia de la investigación, la descripción de la problemática y la pertinencia de la misma, por ello, a continuación se expone de manera breve el contenido de cada capítulo, y para lograr esto, se enuncian los objetivos que se persiguen, la finalidad que tienen y los autores y textos que más servirán en la redacción de los mismos.

En el capítulo 1, titulado “Estudiar a Platón desde Foucault, el caso de la *Carta VII*”, los objetivos se enfocan en explicar lo que se entiende por análisis histórico de la historia del pensamiento, exponer los ejes de análisis que de éste se desprenden y analizar las características más importantes de algunos de los análisis históricos realizó Foucault. Se destaca el sentido pedagógico de la metodología para justificar la pertinencia de emplearla en la presente investigación cuya finalidad es ofrecer un enfoque pedagógico para una mirada crítica de la historia del pensamiento sobre la educación desde el análisis interpretativo de un texto platónico. Para ello, se sigue particularmente a Foucault de quien se toma la metodología y a Veyne quien analizó

críticamente las investigaciones históricas de Fóucault y explicó los métodos y los análisis que dicho intelectual efectuó para realizarlas. Lo anterior se vincula, siempre que es posible y pertinente, con la *Carta VII* de Platón, no obstante, las explicaciones detalladas de dicha vinculación se desarrollan en los demás capítulos.

En el capítulo 2, titulado “Platón y su labor educativa en Siracusa: la formación de un gobernante” se tiene por objetivo comprender y analizar cómo Platón pretendía aplicar sus ideas filosóficas en la política siracusana a través de la formación de su gobernante. Para lograr esto se analiza críticamente la relación entre filosofía, política y educación en el pensamiento de Platón con la finalidad de interpretar correctamente sus anhelos referentes a que los gobernantes tendrían que ser los filósofos, pues se parte de que según él, estos últimos eran los más capacitados para ejercer la política. También se abordan dos temáticas básicamente: el sentido de la formación filosófica de un gobernante en el pensamiento de Platón y los consejos como medios educativos para lograrlo.

En el capítulo 3, titulado “La *polis* del gobernante formado en la filosofía” el objetivo principal es analizar interpretativamente las características y el sentido político y filosófico de la *polis* ideal que según Platón, instauraría el gobernante educado en la filosofía. Se dará especial importancia a analizar las consecuencias políticas que traería la formación filosófica de Dionisio II a la *polis* siracusana según Platón, partiendo de hecho de que en realidad se optimizaría. Para lograr ello se reflexiona sobre cómo Dionisio II adquiriría el conocimiento filosófico necesario para gobernar basado en las ideas filosóficas pregonadas por Platón. A su vez se interpretan las implicaciones que tenían para el fundador de la Academia el hecho de que el gobernante tuviera que adoptar el modo de vida filosófico como condición para que pudiera hacer aparecer la *polis* ideal que tanto anhelaba Platón. Se insiste en que el objetivo de Platón al tratar de educar al tirano de Siracusa antes mencionado en su filosofía era para que él hiciera surgir una *polis* acorde a la filosofía. También se abaliza cómo la filosofía de Platón impactó en el campo de la acción política. A su vez se interpretan cuáles eran las condiciones necesarias para que se pudiera dar y mantener la *polis* ideal, una vez que apareciera. Y al final, se hacen algunas reflexiones de corte

interpretativo sobre las causas por las cuales el proyecto educativo de Platón en Siracusa no tuvo el éxito que esperaba, lo imposibilitó que pudiera siquiera aparecer difusamente la *polis* ideal que el filósofo vislumbraba.

En síntesis, el fin último de esta investigación es analizar la dimensión educativa de la *Carta VII* partiendo del enfoque de Foucault de la historia del pensamiento y del análisis minucioso, crítico e interpretativo de pasajes significativos de la *Carta VII* y de algunas otras obras del mismo Platón.

A grandes rasgos, ésta es la estructura de la presente investigación. Esperando haber dejado claro el qué se investigará, el para qué y el cómo, se da por concluida la presentación.

Capítulo 1. Estudiar a Platón desde Foucault, el caso de la *Carta VII*

“Mar de bienes”
Epítome de Zenobio
de los Proverbios de Tarreo y Dídimos
(Colección parisina)

El objetivo que rige el presente capítulo es el análisis minucioso e interpretativo del método teórico presente en esta investigación: el análisis histórico de la historia del pensamiento según la propuesta de Michel Foucault, aunque desde un enfoque pedagógico. Por tal motivo, se pretende que este capítulo sirva de antesala para comprender y redactar de la forma más precisa posible el marco referencial y conceptual del presente trabajo, y también para comprender adecuadamente el contenido de los capítulos siguientes.

La importancia del método que aquí se emplea en una investigación pedagógica radica, ante todo, en que el autor que lo propuso lo hizo para poder acercarse adecuadamente a un pasado muy distinto a su realidad que le era actual, y a su vez distinto a nuestra propia sociedad. El método del análisis histórico de la historia del pensamiento tiene importancia y vitalidad en la presente investigación en cuanto éste puede hacer que el diálogo que necesariamente se creara entre la actualidad y la antigüedad, pues para conocer el pasado se parte de preguntas actuales. La intención de la investigación es que el conocimiento que aquí se pueda generar sirva para enriquecer la “historia de la reflexión sobre la educación” (García, 20011, p.24), la cual puede contribuir a generar nuevas preguntas sobre el acontecer en la actualidad y a modificar las generalidades incluidas en el decurso histórico a fin de actualizar y, en cierta forma, mejorar el conocimiento pedagógico.

Asimismo, otra dimensión que clarifica la importancia del método que aquí se pretende emplear para la presente investigación radica en que pretende hacer visible tanto la multiplicidad de metodologías usadas por Foucault en distintos tipos de análisis a diferentes problemáticas, pues, como es sabido, por lo general sólo se le asocia con el método genealógico, aunque según Veyne (2015), en realidad es un nombre diferente para análisis históricos. Y, también, se pretende visibilizar temas

poco frecuentes, en el campo pedagógico, relativos a la antigüedad clásica en el campo pedagógico para demostrar su pertinencia al estudiarlos en la actualidad, y si bien es cierto que se pudo haber seleccionado otra temática vinculada con la problemática que aquí se presenta, el tema que aquí se desarrollará tiene su importancia en que es poco conocido aunque está vinculado a un personaje por demás famoso en las ciencias sociales y las humanidades.

La estructura del presente capítulo se divide en dos secciones, en ellas se busca, al mismo tiempo, explicar a detalle en qué consistirá el método a emplear junto con sus ejes de análisis y lo que implica un análisis histórico desde un enfoque propio de la pedagogía, y junto a ello, brindar ejemplos vinculados directamente con la temática a fin de que se pueda ver la forma en que se relacionan todos los elementos de la presente investigación.

En el primer apartado, titulado “El análisis histórico de la historia del pensamiento, ejes de análisis”, se intenta definir lo que se entiende por análisis histórico de la historia del pensamiento, así como exponer y analizar los ejes de análisis que de éste se desprenden. Se destaca el sentido pedagógico y educativo tanto del método como de los ejes de análisis para que de ese modo se justifique la pertinencia de emplearlo en la presente investigación que tiene como base una mirada pedagógica de la historia y la filosofía del pensamiento sobre la educación. Para lograr ello se parte teóricamente de algunos postulados teóricos de Foucault respecto a la realización de análisis de corte histórico.

Y, en el segundo apartado denominado “Los análisis históricos de Foucault”, lo fundamental es analizar y exponer las características más importantes de algunos de los análisis históricos realizó Foucault para de ese modo aclarar algunos puntos del apartado 1.1 y detallar de alguna manera el sentido de los análisis e interpretaciones que se expondrán en los siguientes capítulos. Para ello se tiene como guía las interpretaciones de Paul Veyne intercaladas con ejemplos tomados de distintos textos, y, particularmente, con algunos escritos de Foucault.

Es necesario resaltar que en el presente capítulo las referencias a Platón y su obra no son abundantes ni tampoco muy específicas pues se parte de la idea de que en los siguientes capítulos son más necesarias para ejemplificar adecuadamente las ideas que ahí se presentan. Por tanto, el carácter del presente capítulo es básicamente explicativo y la pretensión que se tiene con éste es fundamentar críticamente la investigación en su conjunto.

Los textos que en el presente capítulo tienen más importancia en la fundamentación son los escritos por Foucault (2009) y por Veyne (2015). El primero ya que en él se expone los ejes y las características de la metodología misma, y el segundo por qué ahí se ofrece un buen análisis de las categorías y el tipo de análisis históricos que Foucault utilizó en sus obras donde lo histórico es predominante.

1.1. El análisis histórico de la historia del pensamiento, ejes de análisis

La metodología que se utilizará para el desarrollo de la presente investigación será el análisis histórico de la historia del pensamiento que utilizó Michel Foucault para estudiar, entre otros temas y diversas problemáticas acordes al mundo de la antigüedad clásica, la *Carta VII* de Platón¹. El enfoque será, desde luego, pedagógico, vinculado a la historia y la filosofía de la educación. Y, aunque se abordan más temas, en este capítulo, a parte del referente al educativo, destacará este último. Por tanto, y debido a la naturaleza de lo que se tratará, se efectuará un análisis histórico en compañía de uno historiográfico, aunque este último quedara subordinado al primero

¹ Aquí, vale la pena explicar a grandes rasgos el contenido de la epístola. La *Carta VII*, presuntamente escrita por Platón, es una respuesta a una solicitud de colaboración política de los amigos y parientes de su amigo Dión de Siracusa. También trata otros temas relativos a la filosofía como el relativo al campo de la epistemología y la pertinencia de la escritura, pero el que aquí se destacará el relativo a su experiencia en la corte de los tiranos de Magna Grecia; cuando cuenta sobre sus experiencias de los viajes que hizo a Siracusa y su afán por formar a Dionisio II en su doctrina filosófica. La autenticidad de la epístola será discutida en el siguiente capítulo.

ya que el interés fundamental que aquí importa remite a lo que se haya esencialmente en el campo de lo histórico y lo educativo.

Para describir con precisión el método de Foucault primero se expondrá de manera general lo que él entendía por hacer historia del pensamiento y luego se analizarán los ejes de análisis que Foucault utilizó en sus estudios históricos, particularmente, en los relativos a Platón. Hay que señalar que la mayoría de los textos relativos al estudio del pensamiento platónico Foucault los expresó por escrito en los apuntes dictados en los cursos que impartió en el Collège de France entre 1982 y 1984. Los textos platónicos sobre los cuales él profundizó más son la *Carta VII*, *Alcibíades*, *Ión*, *Apología de Sócrates*, *Gorgias* y *Laques*. A lo largo del presente escrito se utilizará especialmente la *Carta VII* por el carácter de la temática aquí desarrollada, aunque también se harán referencias a la *República* y a las *Leyes*, no obstante, referencias a otros textos del mismo filósofo también estarán presentes.

Foucault cuando precisó lo que entendía por el análisis histórico de la historia del pensamiento en uno de sus últimos cursos en el Collège de France, primero tomó una postura respecto a la forma que estaba en boga entre los círculos de historiadores de hacer historia: la historia de la ideas, y en particular la historia de las mentalidades y las representaciones. La época histórica en cuestión es equivalente al segundo tercio del siglo XX. La escuela —o corriente— historiográfica hegemónica en esa época en el contexto francés fue la de los *Annales* cuyos principales exponentes fueron, en un primer momento Lucien Febvre y Marc Bloch; posteriormente Fernand Braudel. Algunos de los tipos de historia que de ella se desprendieron y tuvieron mayor aceptación entre los intelectuales de la época fueron la historia de las mentalidades, la historia social, la microhistoria y la historia cultural (Aguirre Rojas, 1996). En dicho contexto cultural, Foucault (2009) definió su forma de escribir la historia de la siguiente manera:

Diferenciarme en primer lugar de lo que podemos llamar, lo que llamamos historia de las mentalidades, y que sería, para caracterizarla de un modo muy esquemático, una historia situada en un eje que va del análisis de los comportamientos efectivos a las expresiones que pueden acompañar esos comportamientos, ya sea que los precedan, los sigan, los traduzcan, los prescriban, los enmascaren, los justifiquen, etc. Por otro lado, también quería diferenciarme de lo que podríamos llamar una historia de las

representaciones o los sistemas representativos, es decir una historia que tendría, que podría tener, que puede tener dos objetivos. Uno que sería el análisis de las funciones representativas. Y por “análisis de las funciones representativas” entiendo el análisis del papel que pueden desempeñar las representaciones, sea con respecto al objeto representado, sea con respecto al sujeto que se las representa; una análisis, digamos, que sería el análisis de las ideologías. Y el otro polo, me parece, de un análisis posible de las representaciones, es el análisis de los valores representativos de un sistema de representaciones, es decir el análisis de éstas en función de un conocimiento —de un contenido de conocimiento o de una regla, de una forma de conocimiento— considerado como criterio de verdad o, en todo caso, como verdad referencia con respecto a la cual se puede fijar el valor representativo de tal o cual sistema de pensamiento, entendido como sistema de representaciones de un objeto dado. (p.18-19).

Tal toma de postura se entiende en que Foucault quería hacer énfasis en las finalidades del método que proponía. Hay que notar que la justificación de Foucault por diferenciar su trabajo de los que practicaban la historia de las mentalidades y la historia de las representaciones responde, probablemente, a su decepción ante la recepción tan limitada, en apariencia, de sus textos de corte histórico entre los historiadores eruditos franceses de su tiempo como lo señalaba Veyne (2015):

En realidad, Foucault no estaba tan marginado como quería creer y su manera de escribir la historia les resulta simpática a quienes reivindicaban lo que se conocía como la historia de las mentalidades. Foucault se hallaba más próximo al historiador Philippe Ariès que a los *Annales*; Michelle Perrot, Arlette Ferge y Georges Duby apreciaban sus libros (p.33).

No obstante, la valoración de los estudios de Foucault en el campo de la historia se dio especialmente en los últimos momentos en los que se encontraba vivo y después de su muerte. Por ejemplo, los exponentes de la tercera ola de la corriente de los *Annales*, a diferencia de los primeros, revaloraron y se inspiraron en sus textos, y a su vez se recuperaron las desvaloradas historias de las mentalidades y las representaciones, a las que Foucault alude. Algunos de esos intelectuales famosos fueron Jaques Le Goff y Pierre Nora (Burke, 1999).

El mismo Veyne (2015), a modo de homenaje quizá, utilizó categorías y formas de análisis pensadas e implementadas por Foucault para cuestionar el problema de los universales en los orígenes del cristianismo. Y con ello, a modo de digresión de dentro de su texto que trata sobre el análisis de las categorías y conceptos usados por

Foucault en sus investigaciones de corte histórico, logró demostrar de manera práctica la pertinencia de ocupar los métodos de su amigo en las investigaciones históricas. Aunque no sólo dejó claro esto último, también mostró la indudable actualidad y pertinencia que implica el estudio de los clásicos y problemáticas aparentemente irrelevantes en contextos contemporáneos. Tal tema de los análisis históricos de Foucault se desarrollará en el siguiente apartado.

Para Foucault la originalidad de su trabajo radicaba en los ejes de análisis —o focos de experiencia— que proponía y en que su historia del pensamiento radicaba en medio de la historia de las mentalidades y la historia de las representaciones. Foucault (2009) lo exponía de la siguiente forma:

Pues bien, entre estas dos posibilidades, entre esos dos temas (el de una historia de las mentalidades y el de una historia de las representaciones), lo que procuré hacer es una historia del pensamiento. Y al hablar de “pensamiento” hacía alusión a un análisis de lo que podríamos llamar “focos de experiencia”, donde se articulan unos con otros: primero, las formas de un saber posible; segundo las matrices normativas de comportamiento para los individuos, y por último, modos de existencia virtuales para sujetos posibles. Esos tres elementos —formas de un saber posible, matrices normativas de comportamiento, modos de existencia virtuales para sujetos posibles—, esas tres cosas o, mejor, la articulación de estas tres cosas, es lo que puede llamarse, creo, foco de experiencia (p.19).

Lo que Foucault pretendía con el método que se disponía a aplicar era innovar en la forma de redactar textos de análisis históricos, ello es evidente desde el momento en que se desvincula de otras maneras de hacerlo y en el hecho de que propone ejes de análisis particulares y propios para redactar lo que él llama historia del pensamiento. Y vinculado con el presente trabajo, vale la pena decir que este texto se enfocará únicamente en lo que se puede llamar como pensamiento educativo², aunque no perderé de vista aspectos históricos y filosóficos propios del tema.

Ahora, resulta necesario explicar los llamados focos de experiencia o ejes de análisis para exponer a grandes rasgos el sentido que llevarán los siguientes capítulos.

² Es necesario señalar que dicha precisión —el hablar de pensamiento educativo— no fue contemplada de manera sistemática por Foucault cuando analizó los textos platónicos; ésta la hago yo para referirme a la dimensión educativa del pensamiento de Platón estudiado por Foucault.

En primer lugar, el eje de análisis denominado “formas de un saber posible”, Foucault (2009) lo entendía de la siguiente manera:

En principio, el estudio del eje de la formación de los saberes es lo que intenté hacer en particular con referencia a las ciencias empíricas en los siglos XVII y XVIII, como la historia natural, la gramática general, la economía, etc.; que sólo eran para mí un ejemplo para el análisis de la formación de los saberes. Y al respecto estimé que, si se quería efectivamente estudiar la experiencia como matriz para la formación de los saberes había que tratar no de analizar el desarrollo o el progreso de los conocimientos, sino de señalar cuáles eran las prácticas discursivas que podían constituir matrices de conocimientos posibles, estudiar en esas prácticas discursivas las reglas, el juego de lo verdadero y lo falso y en general, si se quiere, las formas de la veridicción. En suma se trataba de desplazar el eje de la historia del conocimiento hacia el análisis de los saberes, las prácticas discursivas que organizan y constituyen el elemento matricial de esos saberes, y estudiar dichas prácticas como formas reguladas de veridicción. Del conocimiento al saber, del saber a las prácticas discursivas y las reglas de veridicción: tal era el desplazamiento que durante un tiempo procuré efectuar (p.20).

Hay que señalar que Foucault explicaba dicho eje de análisis (y también los demás) a partir de la manera en que los había utilizado en su texto *Historia de la locura*, no obstante, en dicho texto utilizaría el eje de análisis anterior no para explicar un concepto, sino un conjunto de textos que en su conjunto a través de la extracción de algunas ideas se puede sistematizar y comprender el pensamiento de quien los escribió.

Es importante poner especial atención en que para Foucault la experiencia semejante a una matriz donde radica el conocimiento, por lo que depende de ella misma los saberes que posiblemente pueden aparecer e inculcarse. Por ejemplo, siguiendo a Ober (2000), habría que tener en cuenta que algunos de los familiares más destacables y estimados de Platón fueron su tío Critias y su primo Cárménides, ambos por parte de su madre, se desempeñaron como miembros del grupo conocido como los Treinta Tiranos que trataron de eliminar la democracia ateniense usurpando el poder al concluir de la Guerra del Peloponeso, para de ese modo comprender las simpatías y rechazos políticos del mismo Platón, que, como él mismo apuntaba en su *Carta VII* y en su *Republica* especialmente, eran más afines a la aristocracia o a la oligarquía que a la democracia o a la tiranía.

Por tanto, la experiencia es importante en tanto que ella determina el pensamiento y conocimiento de una persona, y a su vez las experiencias que puede tener alguien están delimitadas por el contexto donde se desenvuelve, implicando así que la originalidad y la innovación están limitadas a las condiciones materiales e ideológicas de una época. Por ejemplo, sería necesario poner mucha atención a las referencias autobiográficas que Platón hizo en su *Carta VII* ya que ellas se vinculan íntimamente con su pensamiento y con los conocimientos que tenía, por lo que las referencias a la *Apología de Sócrates* y a otros datos sobre su vida son indispensables, aunque la mayoría de tales datos sean en su mayoría muy oscuros, y, en ocasiones, dudosos.

También es necesario destacar que para comprender que es la experiencia resulta necesario analizar las prácticas discursivas, el juego de lo verdadero y lo falso y las formas de la veridicción, es decir, para conocer la experiencia en el campo de la historia se necesita saber quién y en qué circunstancia dice tal o cual cosa sobre sí mismo o sobre alguien o algo más, pues se parte del hecho de que los vestigios más significativos que se tienen para adentrarse lo más posible a la vida de las personas antiguas son básicamente documentos escritos. Por tanto, para comprender e interpretar de forma adecuada el pensamiento educativo en el terreno histórico es necesario conocer con cierta profundidad las experiencias que moldean los conocimientos de las personas que han dejado huellas históricas.

De lo anterior, se deriva que la experiencia aunque se centra en el individuo, su campo de acción y lo que la enriquece es la vinculación con lo colectivo, y es esa misma vinculación y relaciones que de ella se derivan la que restringe y condiciona la experiencia que se puede tener. Aunque otra limitante también está en las condiciones mismas en las que una persona se encuentra en relación con la colectividad a la que pertenece. Por ejemplo, Platón se encontraba en una situación privilegiada para enriquecer sus experiencias por la posición social tan acomodada a la que pertenecía.

Por tanto, lo que Foucault analizó cuando se refería a la formación de saberes en la *Carta VII* de Platón era el texto en su conjunto entendiendo que el hecho que ahí se narraba había ocurrido realmente, por lo que en dicho escrito la intención de

Platón era construir un conocimiento que justificase sus acciones, que él consideraba veraces, por ejemplo, su intención de que su doctrina filosófica bien enseñada y aprendida por un gobernante lo motivaría a instaurar una *polis* ideal³.

La *Carta VII* desde el análisis de la historia del pensamiento debe ser explicada y comprendida prestando especial atención al hecho de que en ella se encuentran implícitas prácticas discursivas que pretenden dar veracidad a un hecho básico: el motivo por el cual Platón se interesó en ir en repetidas ocasiones a tratar de formar a Dionisio II de Siracusa en su filosofía, aun cuando fracasaba en su visitas a Sicilia.

En segundo lugar, el eje de análisis denominado “matrices normativas de comportamiento para los individuos”, Foucault (2009) lo entendía del siguiente modo:

Segundo, la cuestión pasaba a continuación por analizar, digamos, las matrices normativas de comportamiento. En ese caso el desplazamiento no consistió en analizar el Poder con mayúscula, y ni siquiera las instituciones de poder o las formas generales o institucionales de dominación, sino en estudiar las técnicas y los procedimientos por cuyo intermedio se pretende conducir la conducta de los otros. Es decir que intenté plantear la cuestión de la norma de comportamiento en términos, ante todo, de poder, y de poder que se ejerce (p.20-21).

Hay que señalar que en el segundo eje de análisis a semejanza del primero, para Foucault era importante porque en él se tenía que estudiar la matriz normativa en la que aparecen las técnicas y procedimientos que conducen la conducta. La matriz de la experiencia, mencionada en el primer eje de análisis, y la matriz normativa son lo que constituyen las raíces del conocimiento —el conocimiento que se forma y el conocimiento que puede conducir o modificar conductas.

La experiencia y la norma determinan el conocimiento, lo que se puede llegar a conocer y la conducta misma: en contexto, la experiencia es la matriz del conocimiento, y la norma lo guía dentro de un marco específico. Y debido a que la

³ En la presente investigación cuando se alude al término de *polis* se hace teniendo en cuenta que el concepto designa primordialmente un fenómeno político y no uno urbano —razón por la cual conservaré la palabra en su idioma original. Por ello es posible señalar, siguiendo a Martínez (1996) que la *polis* “designa un tipo estatal específico” (p.31). No obstante, la *polis* también designaba un espacio político el cual era el único consagrado a discutir propiamente los asuntos públicos en el contexto griego (González, 2004).

experiencia de cada persona se vincula con lo que es colectivo, la posibilidad de influir o de ser influido tiene sus límites en la diversidad de experiencias en un mismo contexto.

Por tanto, se parte de que ese segundo eje de análisis que Foucault denominaba como “matices normativas de comportamiento”, se plasma en la comprensión de la *Carta VII* de Platón cuando se tienen en mente que en ella se encuentran escritos numerosos consejos que en su conjunto pueden ser vistos como técnicas y procedimientos cuya finalidad era modificar la conducta de quienes los reciben. No obstante, también puede entenderse que el mismo contexto de Platón en oposición con su acciones y palabras, lo obligaron a justificar el motivo de sus viajes⁴. Vale la pena mencionar que los consejos iban dirigidos a los remitentes, aunque en el contenido también podemos ver que había consejos que Platón dictó a otras personas, particularmente a Dión y a Dionisio II de Siracusa.

Por lo anterior, se supone que es importante profundizar en la finalidad de los consejos que dictaba Platón, ya que ellos son claves para la comprensión del documento, y fundamentales para aspirar a elaborar una historia del pensamiento según la propuesta de Foucault. Vale la pena recordar que dichos consejos eran fundamentalmente de corte educativo, se orientaban a formar a quienes los recibían en las ideas del mismo Platón, pero ello se verá más adelante en otro capítulo.

También, es preciso señalar que Foucault hacía énfasis en que los antes mencionados modos de comportamiento se debían de entender en términos de poder, de poder que se ejerce, y concretamente en la *Carta VII* es visible desde el momento en que Platón ejercía poder como educador, es decir, quienes recibían sus consejos debían sujetarse a las ideas que el exponía para lograr que ellos fueran efectivos.

Ahora, en tercer lugar, el eje de análisis denominado “modos de existencia virtuales para sujetos posibles” Foucault (2009) lo describía de la siguiente manera:

⁴ Sólo como aclaración, Platón en su *República*, y en algunos otros de sus diálogos, había asegurado que el peor régimen de todos los que existían en su tiempo era la tiranía, y que el tirano era el peor tipo de hombre que se pudiera haber formado.

Tercero y último, se trataba de analizar el eje de constitución del modo de ser del sujeto. Punto en el que el desplazamiento consistió en el hecho de que en vez de referirme a una teoría del sujeto, me pareció que habría que procurar analizar las diferentes formas mediante las cuales el individuo se ve en la necesidad de constituirse como sujeto y, con el ejemplo del comportamiento sexual y la historia de la moral sexual, traté de ver cómo y a través de qué formas concretas de relación consigo, el individuo se había visto ante la exigencia de constituirse como sujeto moral. (p.21)

En el tercer eje sobre sale la cuestión del sujeto, pero más allá de su conceptualización teórica en sí misma, lo que resalta con mayor intensidad es el estudio de las formas en como ese sujeto se constituye a sí mismo. Esas formas concretas pueden ser tanto interiores como exteriores, y al parecer guardan especial relación con lo referente a la experiencia, es decir, Foucault estaría afirmando el sujeto se constituye a sí mismo a partir de su propia experiencia y del conocimiento que hubo generado a partir de la misma.

Ese tercer eje que tiene como objeto el análisis de la constitución del modo de ser del sujeto se tendría que aplicar en la *Carta VII* para comprender las formas concretas que Platón utilizó en relación con él mismo y la manera en que ellas lo constituyeron y lo definieron como sujeto. Es decir, resulta necesario analizar la manera en que Platón se percibía así mismo en vinculación a su contexto, y debido al carácter autobiográfico del documento en cuestión, este aspecto puede resultar bastante oportuno identificarlo para poder vincularlo sin mayores dificultades con lo referente a la experiencia y así enriquecer el análisis histórico.

Como se puede percibir, hasta el momento, los tres ejes de análisis se vinculan entre sí, hay puntos de encuentro en cada uno de ellos. De dichos puntos debería surgir el análisis histórico de la historia del pensamiento. Esto es justamente lo que Foucault tenía en mente cuando describía en qué consistía la historia del pensamiento.

No obstante, tales ejes de análisis o focos de experiencia a Foucault le eran suficientes para analizar la historia de la locura, sin embargo, para otros temas tenía que incorporar o sustituir dichos ejes, y para el caso del estudio de la *Carta VII* —y

para otros textos que involucraban en alguna medida el decir veraz⁵— Foucault (2009) añadió un cuarto eje que denominó “*parrhesía* en el orden político” y lo definió de la siguiente manera:

Exploradas esas tres dimensiones, resultó, por supuesto, que en el curso de cada una de esas exploraciones que sistematizo de manera un poco arbitraria, pues las repaso a posteriori, hubo una serie de cosas abandonadas, que dejé de lado y que, a la vez, me parecían interesantes y planteaban quizá nuevos problemas. Y lo que querría hacer este año es en parte volver a recorrer caminos ya seguidos, para retomar cierta cantidad de puntos: por ejemplo lo que les decía el año pasado con referencia a la *parrhesía*, el discurso veraz en el orden de la política. Me parece que ese estudio permitiría ver, delimitar un poco, por un lado, el problema de las relaciones entre gobierno de sí y gobierno de los otros, e incluso la génesis, la genealogía, si no del discurso político en general, cuyo objeto esencial es el gobierno por el príncipe, sí al menos de cierta forma de discurso político [que tendría por] objeto el gobierno del príncipe, el gobierno del alma del príncipe por el concejero el filósofo, el pedagogo, que tiene a su cargo la formación de su alma (p.23).

Y para comprender ese eje de análisis, hay que tener en cuenta que el contenido de la *Carta VII* gira alrededor de la noción de *parrhesía*⁶, y esta le servía a Platón para hacer pasar lo que él decía como veraz y para justificar que la educación de Dionisio II tendría que seguir estrictamente sus indicaciones al pie de la letra, es decir, que en la carta Platón justifica su incapacidad para conciliar su filosofía en la política siracusana argumentando que sus ideas y enseñanzas no habían sido bien entendidas por el tirano.

Hay que notar que el análisis de la *Carta VII* de Platón desde la historia del pensamiento según la entendía Foucault tiene vinculación especial con lo pedagógico como se puede ver cuando explicaba en cada uno de los ejes de análisis que él proponía, y en especial con el que denominaba “*parrhesía* en el orden político”, y

⁵ Se puede señalar que Foucault con el estudio de Platón lo que él intentaba hacer era una historia de la verdad, o mejor dicho, de la manera en que se construye la verdad (Díaz, 2007; González, 2007).

⁶ El significado de esta palabra se entiende, a semejanza de lo que Foucault (2009) había sugerido, en su sentido etimológico que implica el hablar franco, el decir veraz y el decirlo todo, no obstante, al igual que él, es necesario tener presente el sentido de la palabra para comprenderla, y tal sentido implicaba tener en cuenta que dicho concepto era una práctica se podría manifestar en la dirección de otras conciencias, que era un deber y, sobretodo, una técnica que no todos sabían usarla cuya finalidad era convencer y justificar que lo que se decía era verdadero.

también porque, como se verá en los siguientes capítulos, para entender el contenido de dicha carta es indispensable comprender el papel de la educación en Platón.

Ahora, se puede notar que éste último eje de análisis tiene especial relación con el tercero, en el caso de Platón, él utilizaba la figura retórica de la *parrhesía* para plasmar por escrito cómo se constituía como sujeto. Lo cual a su vez se vincula con el primer eje que implica que ello parte de la experiencia misma del filósofo.

Por otro lado, y a modo de justificación sobre la pertinencia de aplicar el método de la historia del pensamiento para el desarrollo de la presente investigación, es prudente incluir una cita de Foucault (2009) que da cuenta sobre el sentido que tenía para él el estudio de las cartas de Platón:

Las cartas son interesantes porque se trata de documentos que atestiguan, si no lo que fue el papel concreto de los filósofos de la escuela platónica en la vida política de Grecia, sí al menos su manera de concebir esa intervención posible y cómo querían ser reconocidos en el papel de enunciadore de la verdad en el campo de la política griega (p.219).

Hay que vincular dicha cita con lo ya expuesto al principio de este apartado sobre las características analíticas que implica la historia del pensamiento las cuales son en principio la vinculación de los denominados focos de experiencia o ejes de análisis que expliqué a lo largo de los últimos párrafos.

También es necesario evidenciar además, que en la cita anterior, se destaca la importancia de las cartas platónicas, entendidas por Foucault como documentos que atestiguaban las posturas políticas de Platón y las de sus discípulos más inmediatos.

Ahora, para terminar este apartado, sólo queda anunciar que para los análisis que posteriormente se realizarán sobre la *Carta VII*, la problemática de la formación del filósofo⁷ y la aparición de la *polis* ideal, es necesario aclarar la dinámica de los

⁷ Cuando se habla de la formación del filósofo se hace especial énfasis al conjunto de prácticas y acciones pensadas e ideadas por Platón. La noción de formación que se utilizará a lo largo de esta investigación se relaciona esencialmente con la noción de *paideia* que tuvieron los antiguos griegos y que Jaeger (1962) afirma que representaba “el sentido de todo esfuerzo humano” (p.6), y que, siguiendo a Aulo Gelio (trad. en 2009) lleva a los hombres a ser mejores.

análisis de corte histórico que Foucault realizó a lo largo de su vida para comprender de mejor manera los ejes de análisis de la denominada historia del pensamiento.

1.2 Los análisis históricos de Foucault y su aplicación a Platón

En las siguientes líneas se expondrán de forma breve algunas precisiones sobre ciertas nociones que estarán presentes a lo largo de los siguientes capítulos, ellas son básicamente de carácter conceptual, y el objetivo que se persigue es explicar de la forma más breve posible el carácter de los análisis históricos realizados por Foucault para dejar clara tanto la metodología que he expuesto y analizado como la estructura y el contenido de los análisis posteriores.

Se advierte que para lograr el objetivo que en este apartado se pretende, se seguirá en sus líneas más elementales a Veyne (2015) quien ha sido el mejor historiador de la antigüedad que ha explicado en extenso el método histórico que Foucault empleaba en algunos de sus escritos, tal elección se realizó principalmente por afinidad temática entre el presente escrito y los intereses académicos del mencionado historiador.

Antes hay que tener claro que el tipo de historia que Foucault intentó hacer distaba mucho de la que la mayoría de la población conocía, e incluso de la que muchos intelectuales estaban acostumbrados a leer o, incluso, a producir. Foucault era partidario de lo que podríamos llamar o catalogar como historia crítica.

Es necesario apuntar que sobre las distintas utilidades de la historia y del conocimiento histórico se ha debatido mucho. Por ejemplo, Collazo Odriozola (2012) ha elaborado un análisis minucioso sobre los usos oficiales y oficialistas que la historia ha tenido particularmente en México, y estos encajan perfectamente con los que Foucault no estaba de acuerdo. También, Villoro (1980), en la misma época en que Foucault impartía sus últimos cursos en el Collège de France, describió algunos tipos de la forma en que se hacía la historia y distinguió fundamentalmente dos modelos: uno que lo denominó como historia de bronce —u oficialista— y otro lo identificó como

historia crítica, que es en el tipo de historia en el que podemos ubicar los estudios de Foucault y que cuyas principales características era que no ignora las especificidades históricas de cada sociedad en distintos tiempos y que ignora visiones de la historia que resultan edificantes y moralizantes.

Un claro ejemplo donde se puede ver la actitud crítica de Foucault respecto a los temas de carácter histórico se puede ver en el curso que impartió en el Collège de France entre 1975 y 1976. Ahí, Foucault (2000) exponía una especie de contrahistoria de la lucha de razas en la historia moderna de Francia alejándose de los conceptos que se tenían en Francia sobre el racismo y las razas a mediados del siglo XX, y contextualizando el término en el lugar y en la época histórica a la que se refería, ello sin que su pretensión fuera moralizante o edificante, pues como es sabido, al menos desde mediados de siglo pasado, dichas palabras se han vuelto parte de una serie de términos incómodos política y socialmente. Su intención, en el ejemplo descrito, era mostrar críticamente que las palabras y los conceptos que se tienen de ellas dependen inevitablemente de la sociedad y la época que las emplea.

La presente investigación, por supuesto, intenta ser un análisis crítico de la historia del pensamiento en su dimensión educativa, pues se parte de que al seguir un tipo de enfoque similar tendría obligadamente que estar en congruencia con el mismo. Se aclara, a su vez, que la crítica en esta investigación intenta ser, ante todo, pedagógica, desde la mirada de la educación, se pretende enfocar en la dimensión histórica de lo educativo, y busca tratar las ideas y pensamientos respecto al tema generados en el pasado como productos y evidencia del decurso de la historia. Por tanto, se reitera que aun cuando aquí se aborda el estudio de un filósofo, el interés primordial se centra en el acontecer histórico en su lado educativo, por ello no se profundiza en la discusión de conceptos, nociones e ideas relativas a la filosofía.

En el caso de los estudios históricos relativos a Platón, la visión crítica de Foucault (2009) se puede observar en el tipo de análisis que hace de los textos del filósofo, él se aleja de posiciones apologéticas respecto al fundador de la Academia, y en cambio rastrea y expone de forma magistral los vínculos entre el pensamiento de Platón y sus acciones concretas, o lo que podríamos llamar, la puesta en práctica de

su filosofía, para de ese modo evaluar las repercusiones que dicho filósofo tuvo en su tiempo y la congruencia que existe entre el pensamiento y la práctica.

Hay que señalar que los estudios sobre Platón realizados por Foucault tendrían que ser considerados efectivamente históricos y no historiográficos pues aunque toma elementos propios de la historiografía como el análisis de la dimensión biográfica, el contexto, el sentido de la obra en cuestión, entre otros (Ordóñez, 2010), su interés primordial es ofrecer un panorama general de un punto en específico en una época y un lugar dados. Por ende, es posible analizar la sección educativa del pensamiento en un corte histórico partiendo de la metodología misma propuesta por el intelectual francés.

Ahora, es necesario mencionar que las visiones apologéticas respecto a Platón y a sus obras son las que más han proliferado en el campo de los estudios académicos. Años antes que Foucault, Finley (1975) ya había hecho críticas a dichas visiones de los estudios sobre Platón mostrando las incongruencias entre su pensamiento y su praxis política evidenciando la incapacidad del filósofo para sobresalir en el campo político, esto debido a que las ideas de éste eran incompatibles con la manera de hacer política en el mundo griego antiguo.

Foucault, como ya se expuso en el apartado anterior, para estudiar el caso de la *Carta VII*, recuperó parte del método que había implementado años antes para el estudio de la historia de la locura. Es decir, que para Foucault la temática y la problemática definían el método, no lo aplicaba a ultranza en todas sus investigaciones. Esto ya lo había mencionado el propio Foucault (2014) en su curso impartido entre 1977 y 1978 en el Collège de France. Él había señalado que no tenía un método único y que en sus investigaciones lo que definía cuál utilizaría era la problemática. A través de ello podemos ver una vez más su actitud crítica respecto a la historia, pues no se conformaba con hacer modelos a semejanza de tipos ideales, sino que confrontaba directamente los fenómenos y a partir de esa confrontación decidía cómo afrontar tanto la problemática como la temática.

Ahora, regresando a la exposición que se anunció antes respecto a las características del análisis histórico que se desarrollará, tenemos que para Foucault “la originalidad de la investigación consiste en trabajar sobre qué es la verdad en distintos tiempos” (Veyne, 2015, p.22), y se tendría que añadir: y en distintos lugares. El problema de lo que es la verdad; cómo se enuncia, quién la dice y cómo lo hace, es consistente en la gran mayoría de sus trabajos de corte histórico, incluido, por supuesto, el relativo a la *Carta VII* de Platón.

Como ya se describió y analizó en el apartado anterior, un eje de análisis fundamental para construir la historia del pensamiento tomando como referencia la *Carta VII* era el que tenía que ver con la “*parrhesía* en el orden político”, es decir, con el decir veraz. Es claro con ello que Foucault incorporaba la dimensión del problema de la verdad con dicho eje en su análisis.

Por tanto, para responder las cuestiones antes formuladas, Foucault recurría a realizar un análisis de corte histórico del pensamiento para ubicar el problema en un tiempo y lugar específico (en el caso de la *Carta VII*; en el siglo IV a.C. y en Grecia Clásica) y ello sólo lo podría lograr a través de la vinculación que había sugerido con los ejes de análisis que él había propuesto. Por ejemplo, tomando el caso de la *Carta VII*, para responder quién decía la verdad, teniendo en cuenta que la epístola está escrita teniendo las premisas de la figura retórica llamada *parrhesía*, es necesario apelar al primer eje de análisis descrito llamado “formas de un saber posible”, porque para conocer el sentido de lo que se dice verazmente es necesario conocer la experiencia de quien enuncia y la circunstancia que pasaba al momento de decirlo.

Para comprender mejor lo anterior, resulta necesario definir lo que Foucault entendía por discurso, y siguiendo a Veyne (2015) tenemos que lo manejaba como “la descripción más precisa, más exacta de una formación histórica en su desnudez es la puesta al día de su última diferencia individual”⁸ (p.16) , y en seguida, tal pensador, — en una nota a pie— lo ejemplificaba citando a dos de sus contemporáneos quienes

⁸ Una definición más concreta la ofrece Fortanet Fernández (2015) quien lo define como: “el conjunto de lo que puede ser dicho, escrito y pensado con sentido en una época dada sobre un tema concreto” (p.151).

había escrito que tanto Homero, como cualquier otro escritor de la antigüedad consideraban a las mujeres inferiores y subordinadas a los hombres y que la base de esa alteridad era que la mujer no podía integrar una parte de lo masculino en su constitución misma. Para Foucault el discurso es una generalidad que tanto se dice explícita e implícitamente como se práctica abierta y veladamente.

Lo anterior se puede ejemplificar más al analizar la problemática de la condición de la mujer en la antigüedad, ahora desde Platón, y siguiendo a Mosse (1990) quien argumentó que la aparente radicalidad de la propuesta de dicho filósofo plasmada en su *República* por otorgar a las mujeres una participación activa y equitativa en la política y en general en la vida social es apenas un listado de mejoras en su condición, puesto que al final son relegadas a la labor procreativa, acción que las limitaba para competir en condiciones de equidad contra los hombres. Platón, desde la mirada de Foucault, estaría inmerso, y reproduciendo, el discurso que se tuvo en toda la antigüedad sobre las mujeres. Veyne (2015) señala que quienes son partícipes de un discurso es como si estuvieran dentro de una pecera y que cada época tiene la propia; sus propios discursos, mientras que los individuos que viven en un tiempo y lugar específicos la mayoría de las veces no se percatan de ellos.

El discurso predominante de Platón en la *Carta VII*, podemos decir que era hacerse pasar como una persona que siempre habla con sabiduría, que sus acciones son conducidas por la razón y ello porque se había formado y educado en la filosofía, y, como ya se ha mencionado antes, la *paideia* griega suponía que mejoraba la condición misma del hombre, es decir, las acciones y pensamientos de un hombre educado, especialmente en la filosofía, sólo podían llevar a acciones benignas. Y hasta donde se sabe, ningún pensador de la antigüedad se presentaba a sí mismo como una persona reprobable en ningún aspecto de su vida, aunque considerara que otros sí podían llegar a serlo aunque hubiesen tenido una educación formidable. En pocas palabras, Platón en su *Carta VII* se presentaba implícitamente como un buen hombre apelando indirectamente a la *paideia* y a que él quería inducirla en Dionisio II de Siracusa.

Siguiendo con la exposición de las características más sobresalientes de los análisis históricos elaborados por Foucault, hay que tener claro e insistir en que él no creía en las generalidades ahistóricas ni atemporales, pues como ya se ha mencionado, él enfrentaba directamente las problemáticas históricas tal como se presentaban sin la construcción de conceptos universalmente válidos en cualquier circunstancia y para cualquier sociedad o época. Esto se puede ver plasmado en el hecho de que para escoger el método que seguiría para desarrollar tal o cual problemática lo definía a partir la temporalidad y el lugar en el que se encontraba la temática que trabajaría. Lo anterior es importante tenerlo presente —e insistir en ello— debido a que es a través de ese tipo de generalidades donde aparece lo que se hace pasar por verdadero. Entonces, tenemos que:

Las falsas generalidades y el discurso varían a través de los tiempos; pero en cada época pasan por verdaderos. Y ello es así de modo que la verdad se reduce a *decir verdad*, a hablar conforme a lo que se admite como verdadero y un siglo más tarde provocará sonrisas (Veyne, 2009, p.16).

De hecho, un ejemplo de ello lo podemos ver en los estudios sobre la *parrhesía* que hizo Foucault (2009) en su curso en el Collège de France entre 1982 y 1983⁹. Para hablar de la *parrhesía* en el mundo griego partía de una generalización, pero no de una elaborada por él, sino de cómo la entendían en el mundo antiguo y los distintos ambientes en donde apareció (aunque es preciso anotar que esta noción fue magnificada por Foucault), nunca acepta que el significado que se le dio pueda hallarse en todo contexto, más bien la ubicó como un discurso de verdad, es decir, una generalidad aceptada que era considerada una verdad.

Otro ejemplo similar lo podemos ver cuando Foucault (2007) estudió la biopolítica, él señalaba que dicho término no podía encontrarse antes la segunda mitad del siglo XVIII europeo y que no se podía aplicar para el estudio de sociedades distintas, esto porque las condiciones históricas para que se pueda hablar de

⁹ El interés de Foucault por los estudio sobre la *parrhesía* se extendió hasta el final de su vida. En el último curso que impartió en el Collège de France entre 1983 y 1984, Foucault (2010), aún era una temática fundamental que estaba abordando y que probablemente hubiese seguido trabajando si su vida hubiese sido más larga y la enfermedad que padecía no hubiera mermado su salud.

biopolítica sólo aparecieron hasta la modernidad con el triunfo del capitalismo y la desintegración de los sistemas feudales que aún prevalecían en Francia y Alemania particularmente, es decir, desconfiaba que esta generalización pudiera encontrarse en otros contextos ajenos a los que él había estudiado, sobretodo, por su especificidad.

Regresado al tema, los análisis de Foucault tratan ante todo de evidenciar los discursos para construir la historia del pensamiento —y en el curso *El gobierno de sí y de los otros* no se nota la excepción— y por ello se dice que hace una labor hermenéutica. Veyne (2015) señala que “explicitar un discurso, una práctica discursiva, consistirá en interpretar lo que la gente hacía o decía, comprender lo que suponen sus gestos, palabras, instituciones cosa que hacemos a cada minuto; nosotros nos comprendemos entre nosotros” (p.23). Por ende, comprender a los otros, más cuando ellos son de una época tan distinta, requiere rigurosidad interpretativa y suma precaución por las lagunas que lamentablemente se generan con el pasar del tiempo y todo lo que se pierde con el mismo.

También habría que tener en cuenta que el sentido de sus explicaciones históricas parte del hecho de que los universales no existen, ya que son producciones históricas y sus límites están en el contexto que las genera y el que los interpreta o reapropia. Para justificar porque Foucault no creía en la pertinencia de partir de los universales, Veyne (2015) lo relacionaba con la labor hermenéutica implícita de sus análisis históricos:

Una hermenéutica, a causa del ‘principio de irreductibilidad del pensamiento’ (no olvidemos aquí que la conciencia no está en la raíz del pensamiento); ‘no hay experiencia que no sea una manera de pensar’. Los hechos históricos ‘pueden no ser independientes de las determinaciones concretas de la historia social’ pero, pese a ello, el hombre sólo puede experimentarlas ‘a través del pensamiento’ [... Y] El método de esa hermenéutica es el que sigue: en lugar de partir de los universales como esquema de inteligibilidad de las ‘prácticas concretas’, que son pensadas y comprendidas, aun cuando se practique en silencio se partirá de estas prácticas y del discurso singular y extraño que suponen (p.24-25).

La afirmación de Veyne cuando señala que la experiencia es una forma de pensar, la podemos relacionar directamente con que ello es para Foucault muy importante para hacer historia del pensamiento, pues uno de los ejes de análisis que

sugiere precisamente tiene que ver con la experiencia, y como ya se ha tratado de mostrar a lo largo del presente capítulo, todos los ejes de análisis se vinculan mutuamente y necesitan de los demás para que adquieran sentido.

Se podría sostener que la historia del pensamiento, según la concepción de Foucault, es la historia de la experiencia ubicada en un contexto específico, vinculada con lo que se dice y con el discurso que se tiene, y para comprenderla se necesita una hermenéutica que interprete las prácticas concretas y el discurso sobre el cual se sostienen. Y esta hermenéutica, por tanto, tendría que darse en el capo del análisis histórico y en el relativo al análisis historiográfico.

Ya que en la presente investigación, el enfoque que se toma es pedagógico, y debido a que la problemática está relacionada con el pensamiento educativo, el análisis histórico que se seguirá en los siguientes capítulos, así como el historiográfico, se centrará particularmente en las dimensiones de aquello que puede enriquecer específicamente el campo de interés que aquí se tiene, esto a semejanza de los ejemplos que ya se han dado vinculados específicamente al problema central.

Por tanto, el análisis de la *Carta VII* siguiendo la historia del pensamiento tendrá que sostenerse en interpretaciones concretas de la relación entre las prácticas y del discurso. Esquemáticamente se puede señalar que las prácticas sería lo que se dice, cómo se dice y quién lo dice, desde su experiencia misma, mientras que el discurso serían los elementos que hacen veraces las prácticas y justifican y dan valor a la experiencia, a lo que se piensa porque son afines y congruentes con el universo mental de una época dada.

Y, teniendo en cuenta, las características generales de los análisis históricos de Foucault, vinculados con la metodología que propuso para abordar algunos de ellos¹⁰, se da por concluido tanto el apartado como el capítulo. Con tales explicaciones se pretende haber dejado clara, al menos de forma esquemática, la forma en que se

¹⁰ En este caso me referiré únicamente a los relativos a la *Carta VII*, y los demás que pueda mencionar, o que haya mencionado de alguna manera, me serán útiles sólo para reforzar la exposición del tema central de la presente investigación.

abordará la temática a analizar así como el enfoque teórico con el que se trabajará a lo largo de los siguientes capítulos, pues a él se condicionan las conclusiones que obtendrán.

En resumen, en este capítulo se destacó el sentido pedagógico la historia del pensamiento desde la perspectiva de Foucault a fin de justificar la pertinencia en el campo de la investigación pedagógica. Se analizó en qué consistía los ejes de análisis y se expusieron críticamente; esto se vinculó la *Carta VII*. Se analizaron críticamente los métodos y análisis ideados por Foucault con la finalidad de relacionar el tipo de análisis a las lecturas platónicas desde un enfoque pedagógico en perspectiva histórica.

Ahora, y a modo de vinculación directa con el capítulo por venir, no queda más que insistir en que para abordar directamente el estudio de la *Carta VII* bajo la perspectiva de la historia del pensamiento y con un enfoque pedagógico, es necesario primero hacer énfasis en la labor educativa que Platón tendría como visitante en la corte siracusana, pues dicha actividad es primordial para comprender el contenido de la carta. Y por tanto, ya que la finalidad del presente trabajo está enfocada, entre otras cosas, a revisar los vínculos entre educación y política en el mundo griego, resulta necesario comenzar analizando la importancia que en la *Carta VII* se le da a la formación del gobernante como finalidad de la filosofía aplicada a la política.

2. Platón y su labor educativa en Siracusa: la formación de un gobernante

“Un solo hombre, ningún hombre”
Epítome de Zenobio
de los Proverbios de Tarreo y Dídimo
(Colección parisina)

El objetivo del presente capítulo es analizar y comprender la forma en que Platón pretendía poner en práctica sus ideas filosóficas interviniendo en la política siracusana a través de su labor como educador. Se parte de que hubo al menos tres preocupaciones fundamentales y constantes en la vida de Platón: filosofía, política y educación, y de que sin ellas es incomprensible cualquiera de sus textos y el análisis de su pensamiento. Aquí se analiza principalmente la referente a la educación.

En el primer apartado se trata básicamente el ideal de Platón sobre formar en la filosofía a un gobernante que fuese capaz de optimizar la *polis* de la que se haría cargo. Para lograr lo anterior se parte fundamentalmente de la *Carta VII*, ya que en dicho documento se puede ver claramente los vínculos entre la teoría y la práctica del pensamiento platónico.

Además, en el mencionado apartado se intenta esclarecer el sentido y la razón del anhelo de Platón sobre que los gobernantes fuesen filósofos, y para ello es necesario enfocarse en contrastar algunos de sus diálogos que abordan el tema para intentar así mostrar que buena parte de dicha idea tuvo su origen en su experiencia política y en su apreciación y en el significado que tuvo para él el asesinato de Sócrates debido a que fue poco después de dicho acontecimiento cuando empezó a trabajar la problemática de la formación de un gobernante ideal en la filosofía.

Mientras que en el segundo apartado, el foco de atención se enfoca en analizar el sentido formativo que implicaban los consejos dictados por Platón. Esto porque los consejos de Platón suponen que al ser compartidos implicaban directamente una labor educativa que tenía por finalidad última la de orientar la vida de a quienes los recibían. Los consejos fueron utilizados por Platón como un recuso educativo, formativo y

orientador. Policarpo & Covarrubias (2012) insistían en que la finalidad de la propuesta educativa era la formación de un gobernante ideal.

También en dicho apartado, se pone especial énfasis en dos cuestiones: en la analogía entre el consejero y el médico y el carácter esencialmente político de los consejos. Esto porque Platón consideraba a los individuos como *polis* en miniatura y viceversa, y entonces consideraba que tales instituciones podían enfermarse a semejanza de una persona; ello implicaba que las *polis* podían curarse y para ello, a semejanza del médico, daba consejos. Se puede decir que Platón consideraba que una enfermedad de alguna *polis* podía ser su deficiente forma de gobierno, quizá la más perjudicial, y entonces eso implicaría que se asumiera como una persona capaz de poder sanarla y además que mirara a dicha polis como decadente, y en última instancia, más allá del consejo en sí mismo, era la educación el elemento que daría solución al problema, concretamente, la formación de su gobernante, de su clase gobernante, es decir, en la raíz de los consejos de Platón hay vínculos entre lo que se tiene que sanar y la cura; entre la política deficiente y la filosofía remediadora.

En conclusión, y la idea que da sentido al capítulo es que el anhelo de Platón por formar a Dionisio II en la filosofía aparece bajo su apreciación de que las *polis* de su tiempo eran deficientes y que podían ser curadas con el sólo hecho de que su gobernante adoptara su filosofía. Aunque en realidad, si hemos de creer lo que señalaba el fundador de la Academia en su *Carta VII*, se suponía que el tirano de Siracusa encontraría más fácil la construcción de la *polis* ideal porque la clase gobernante, “su subordinados y parientes” (Platón, trad. 2014, 328a), eran simpatizantes de las ideas del mismo filósofo, es decir, Platón se podía ahorrar la labor de convencimiento entre sus allegados y pasar directamente a persuadir al pueblo de que adoptase un modo de vida distinto y acorde al que adoptaría la clase gobernante. Se podría decir que el grupo gobernante de Siracusa para Platón estaba medianamente educado y su labor radicaría especialmente en encausarlo por un buen camino y en pulir su educación, sin embargo, aun con todas estas ventajas, lo esencial era que quien estuviera al frente del gobierno tendría que tener la mejor formación filosófica, y por ende que viviera acorde a la virtud.

2.1. La formación de un gobernante filósofo

Las razones de los dos últimos viajes a Siracusa de Platón, tal como lo exponía en su *Carta VII*, fueron educativas (Colli, 2011), pretendía formar a Dionisio II en su filosofía. A manera de presentación, vale la pena exponer al menos algunas características importantes sobre la *Carta VII* ya que ello es fundamental no sólo para profundizar en la temática que aquí se aborda, sino para darle sustento a este trabajo debido a que tal texto será medular en toda la presente investigación.

Primero es necesario explicar que ya desde la antigüedad misma se discutía sobre la autenticidad de la *Carta VII*, y más aún se ha debatido su autoría en tiempos contemporáneos. Se ha asegurado que las pruebas para consolidar la autenticidad o negarla son y seguirán siendo inconcluyentes (Rowe & Gómez, 1987). Sin embargo, cuando se trabaja dicho documento, forzosamente se tiene que adoptar una postura, y, en esta investigación, se adopta la misma que Foucault (2009) quien la consideraba redactada por Platón debido a cuestiones de contenido.

Foucault aseguraba que aunque la *Carta VII* no fuera auténtica, es decir, que no hubiera sido escrita por Platón, se puede ver en la misma la continuidad del pensamiento del filósofo, para él dicho documento reflejaba ideas propiamente platónicas las cuales sólo podían ser comprendidas e interpretadas en el contexto inmediato de los viajes realizados por Platón debido a que su intencionalidad parece que es justificarse ante sus contemporáneos. En esta investigación se parte de dicha interpretación.

No es interés fundamental en esta investigación sumergirse en las discusiones ni tratar de mostrar pruebas sumamente detalladas para intentar probar una postura respecto a la problemática ya que se analizará el texto partiendo de la congruencia de su contenido con el pensamiento de los diálogos de Platón que la gran mayoría de los investigadores y académicos consideran como auténticos sin mayor cuestionamiento. También es importante señalar que aquí se consideran las incongruencias en los textos platónicos como “naturales” debido a tanto a la diferencia de géneros (dialógico

y epistolar) como al contenido, la direccionalidad y al sentido particular de cada uno de ellos.

Ahora, hay que tener claro que en la *Carta VII* se refleja una especie de síntesis de muchos aspectos del pensamiento de Platón, particularmente político y educativo, y este último es el que más se destacará aquí. Aunque se hablará básicamente de los viajes a Sicilia que hizo Platón, particularmente del segundo y del tercero, es necesario señalar también que en la carta dicho filósofo hablaba de su amistad con Dión, de su propia trayectoria política, del conocimiento mismo, y en general, de temas relativos a justificar su pensamiento y la razón de sus viajes. Es importante señalar ello, e insistir en lo mismo, ya que para comprender sus anhelos sobre la formación de un gobernante ideal es necesario primero conocer el sentido del documento porque muchos de los aspectos que Platón trató se interrelacionan.

Añado también que debido a que en este texto se revisa el documento desde una perspectiva pedagógica con sentido histórico, no se detendrá demasiado en analizar el sentido filosófico del mismo, más bien lo que se pretende básicamente será concentrarse en analizar e interpretar los vestigios que quedaron plasmados del pensamiento platónico. Y esto se realizará a través del análisis desde la historia del pensamiento con sus respectivos ejes de análisis según la propuesta de Foucault (2009).

La *Carta VII* estaba dirigida a los parientes y amigos de Dión, y ahí explicaba básicamente la razón de sus viajes a Sicilia desde una perspectiva autobiográfica, en tal carta utilizaba la noción de *parrhesía* entendida como “esa cualidad que tiene el sujeto para develar todo” (Asuaje, 2014, p.243), para dar un tono de veracidad y justificar sus acciones, es decir, para explicar que lo motivo a viajar a una *polis* regida por tiranos. Además, la carta tenía un sentido claramente autobiográfico, y a través de éste Platón se constituía a sí mismo como sujeto, presentaba un modelo ideal de él mismo. Dicho sentido es importante porque a su vez muestra claramente que experiencias constituyeron el pensamiento, el conocimiento y los saberes de Platón, es decir, interpretativamente hablando, conocer su experiencia y lo que vivió hace que

se comprenda mejor su pensamiento, sus orientaciones, sus preferencias e, incluso, sus ideales; todo esto desde la dimensión histórica fundamentalmente.

Antes de seguir, habría que insistir que debido a que no han llegado a la actualidad muchos documentos que hablen de la *Carta VII* y de los viajes de Platón a Siracusa, resulta imposible determinar con exactitud cuán idealizada es la imagen que presentaba de sí mismo Platón. Aunque comparando lo que él percibía con textos de carácter histórico como la *Biblioteca histórica* de Diodoro de Sicilia o el *Epítome de las historias filípicas de Pompeyo Trogo* redactado por Justino, podemos notar que la supuesta crisis y degradación de Siracusa estaba más en la mente de Platón que en la realidad, y por ello podríamos entender que buena parte de lo que el filósofo escribía era exagerado y que tenía por objeto primordialmente resaltar su propia persona y pensamiento, persiguiendo con ello fines políticos.

La interpretación que ofreció Guthrie (1992) de la *Carta VII*, vinculándola con su contexto, versa así:

Platón dirige la carta [VII] a los amigos y compañeros de Dión después del asesinato de éste, como respuesta, según se dice, a una petición de su cooperación, pero evidentemente es una carta abierta dirigida a una audiencia más amplia, y quizá tanto los atenienses como a los siracusanos. De hecho él se sirve de la oportunidad para ofrecer una defensa general de sus convicciones políticas, tal y como habían surgido de los acontecimientos de su propia vida y de la evolución de su filosofía (p.419).

El objetivo del mencionado texto era convencer a quienes lo escucharan que las intenciones esencialmente políticas y educativas del filósofo eran bienintencionadas, es decir, sus intereses eran ante todo intelectuales y filosóficos.

Platón se consideraba a sí mismo como el único capaz de modelar la conducta de los otros, de formar al tirano en su filosofía, y en las virtudes que está incluía. Por ello, y recordando la clasificación de las formas de gobierno y de los hombres que participaban en la política que hizo Platón en su *República*, se entiende que pretendía hacer pasar a Siracusa de la peor constitución política¹¹ con el peor tipo de gobernante

¹¹ Es necesario apuntar que por constitución política debe entenderse lo que en la antigüedad clásica se entendía por política y que puede explicarse como la organización y constitución en términos políticos de una comunidad políticamente definida valga la redundancia. Como dato

a lo mejor en todos los sentidos ya que él se consideraba implícitamente como el mejor tipo de hombre posibilitado para la filosofía y para la política, al menos en el campo teórico.

Foucault (2009) resume el sentido de la carta y su intencionalidad, y señala que probablemente Platón la había redactado para:

Primero, para justificar la conducta que ha tenido en Sicilia y con respecto a Dionisio, narra la serie de acontecimientos ocurridos, invitación, viaje, estadía las injusticias sufridas por parte de Dionisio, las falsas promesas hechas a Platón y a Dión, etc. Segundo grupo de consideraciones al margen de las que se referían a los acontecimientos: una especie de autobiografía política en la que Platón cuenta, retoma su trayectoria desde la juventud y en especial desde las dos grandes decepciones que experimentó en Atenas. En un principio bajo el régimen aristocrático de los Treinta, y luego en el momento de la vuelta a la democracia, sancionada por la ejecución de Sócrates. En el tercero y último grupo de consideraciones Platón explica en términos más generales qué significa para él dar consejos a un príncipe, qué significa para él entrar al campo de la actividad política y representar el papel, el personaje del *symoulos*, el consejero en asuntos políticos ante quienes ejercen el poder (p.233).

Es decir, el sentido de la *Carta VII* no obedece a un único objetivo, pues en dicho documento su autor perseguía varios propósitos, aunque analizando en conjunto todos ellos se podría señalar que todos estos enriquecen de una u otra manera a la necesidad de Platón de justificar sus acciones y vínculos en Siracusa para lograr que encajaran con discursos propios de la época y con la imagen que se había hecho de él. Y quizá el discurso al que más quería apegarse era al que se tenía sobre la *paideia*, cuya finalidad se puede resumir en que tendían a mejorar a los hombres en el sentido intelectual y moral (Jaeger, 1962).

Teniendo en cuenta lo que ya se ha dicho sobre lo que entiendo por el significado de *paideia*, habría que añadir además que la educación pensada por Platón era únicamente accesible para las personas que habían nacido en buena cuna, y en general así era pensada en la antigüedad clásica, aunque no por ello se asumía que la población en general no se pudiera beneficiar de la educación pues a través de las virtudes emanadas de la misma se beneficiarían todos los habitantes en general. Por

extra, es necesario señalar que el nombre original de la *República* de Platón era precisamente *Politeia*, el cual aludía explícitamente a la descripción de la organización social y política de una *polis* idealizada.

ejemplo, Platón nunca habló de que el pueblo en su conjunto pudiese ser educable, más bien se le tenía que persuadir de que hiciese tal o cual cosa, en especial él creía se les tenía que orientar a la virtud de la templanza (Méndez, 2007). Por ello, se puede señalar que su intencionalidad de presentarse a sí mismo como educador de un gobernante concordaba con el sentido del discurso sobre la *paideia* en el mundo antiguo, Platón sólo necesitaba educar a quienes estaban al frente del gobierno para lograr hacer pasar sus acciones como legítimas. Esto último porque sus intenciones al viajar a Siracusa en repetidas ocasiones fueron, en una primera instancia, educativas, aunque con un trasfondo político muy evidente que concluiría en la aparición de una *polis* ideal gobernada y diseñada por su discípulo quien habría de absorber antes que nada y al pie de la letra el pensamiento y las ideas filosóficas de Platón; sería fundamental que su educación se reflejara en la política (Policarpo & Covarrubias, 2012).

La inquietud de Platón por idear la mejor manera de formar un gobernante filósofo aparece en sus diálogos, particularmente en la *República* y en las *Leyes*. En la *República*, Platón anotaba sobre la necesidad de identificar a la persona más capacitada entre un grupo de selectos individuos llamados “guardianes” para que fuese gobernante; mientras que en las *Leyes* se buscaba que los miembros más capacitados ejerciesen una especie de gobierno colaborativo guiado por el apego e incuestionable respeto a la legislación, dichos individuos se asociarían en un grupo denominado como “junta nocturna”. En ambos casos, son las personas que tuvieron la mejor formación y educación las que gobernarían, pues serían además las más virtuosas y capaces para esa labor.

En las dos obras antes mencionadas, la educación era el elemento de mayor importancia para que las *poleis* ideales allí descritas fuesen posibles, tanto en su aparición como en su permanencia. En la *República*, Platón no profundizaba sobre cómo es que llegaría a aparecer la *polis* ideal que allí describían, pero en las *Leyes* se sabe que la *polis* que describía surgiría como un proyecto político de una *polis* existente que se vería en la necesidad de colonizar otro territorio, y por esa condicionante Platón dirá que es la segunda mejor *polis* ideada —la mejor se entiende

que era la descrita en su *República* ya que no tenían ningún tipo de condicionantes reales en su aparición.

Y, tanto en la *República* como en las *Leyes*, dicha educación se enfocaba únicamente en los que podían participar de la vida política, del gobierno. La *polis* ideal para Platón era el reflejo de la puesta en práctica de su filosofía. El fundador de la Academia intentaba actuar fielmente a lo que él pensaba e ideaba, quizá ello le imposibilitó llegar a consensos con los gobernantes de Siracusa quienes lo expulsaron de su territorio. Y esta idea se reforzaría si se tiene en cuenta que Platón era demasiado intransigente cuando se trataba de influir en la formación de Dionisio II, esto se verá más adelante.

Por tanto, si los gobernantes filósofos no estaban perfectamente educados en la filosofía platónica, simplemente el gobierno ideal sería imposible que fuera una realidad (Cisneros, 2014). Es importante notar aquí el carácter elitista que tenía la educación no sólo para Platón sino en general para los antiguos griegos, pues si tenemos en cuenta que ésta servía para mejorar a los hombres, ello implicaría para Platón que sólo unos cuantos tenían la oportunidad de aprovecharla, aunque el filósofo lo justificará, especialmente en su *República*, señalando que no todos los hombres han nacido dotados para educarse, regresaré a este punto más adelante.

Uno de los intereses de Platón en la *Carta VII*, es muy parecido al que lo llevó a escribir su *República* y sus *Leyes*, quería dar veracidad a su pensamiento filosófico, buscaba justificar que los individuos más adecuados para actuar en la política eran solamente los filósofos, o aquellos gobernantes que se formaran en la filosofía, pues suponía que un dirigente educado en ésta irremediablemente buscaría fundar una *polis* ideal acorde a lo que había aprendido. Basta con recordar que tanto en la *República* como en las *Leyes* el último peldaño de la educación era la filosofía, a la que sólo podían acceder los individuos más cualificados para ésta.

La finalidad de sus viajes a Siracusa era tratar de educar y convencer que el gobernante se dedicara a cultivar la filosofía, pero no exclusivamente para su beneficio, sino para cumplir los anhelos políticos del mismo Platón: una *polis* ideal

encarnada fundada y dirigida por un filósofo. Todo ello porque consideraba que ninguna *polis* de su tiempo se acercaba siquiera a funcionar correctamente en cuanto a la política. Es necesario anotar, ya que esta idea es repetitiva, que la visión de decadencia del mundo griego y de las *polis* griegas, no era del todo correcta, más bien parece meramente subjetiva ya que fue precisamente el siglo IV a.C. uno de los de mayor esplendor intelectualmente hablado para el mundo griego, y la estructura de la *polis* siguió vigente y prospera durante siglos, especialmente en la época helenística (Tarn & Griffith, 1969) sin que los políticos hubiesen hecho mucho caso a Platón.

Platón estaba en contra de la forma en que se organizaba y constituía una *polis* en su época porque sus dirigentes no estaban educados en la filosofía (Rengifo, 2006), y, por tanto, sus decisiones sobre lo político no podían ser más que incompletas o inadecuadas. Además, otro aspecto que ayuda a entender su desprecio a la constitución de aquellas *poleis* es que él las concebía a imagen de un cuerpo humano.

La *polis* y el individuo eran complementarios “Platón considera a las personas como si fueran Estados a escala, y a las ciudades como si se tratara de seres humanos amplificadas” (Méndez, 2008, p.61), ya que las virtudes cardinales —sabiduría, valentía y templanza— que estaban presentes en los individuos, deberían estarlo en correcta proporción también en los miembros de cualquier *polis*, para que ella en esencia tuviera las mismas facultades que un individuo óptimo. Esto es muy claro en la *República*, la sociedad ahí dividida en tres grupos correspondía exactamente a la división tripartita del alma: los guardianes encarnaban la sabiduría, los auxiliares la valentía y el resto del pueblo la templanza. Platón pretendía que Dionisio II llegase a encarnar la sabiduría misma.

Por tanto, partiendo de lo anterior, se entendía que aunque todos los individuos podían poseer las tres virtudes, existían algunos donde la sabiduría dominaba, otros donde gobernaba la valentía y unos más llenos de templanza, por lo que en una *polis* óptima debería educarse sólo a los más predispuestos a la sabiduría porque se suponía que eran los que mejor aprovecharían todo tipo de educación, y la manera de identificar las características de estos individuos para Platón, según lo plasma en su *República*, era por su estatus social: los más ricos eran los más sabios, e incluso los

más bellos. Esto último, trasladándolo a la *Carta VII* cobra sentido en el hecho de que Platón intentó educar a Dionisio, y sus relaciones se encontraban sólo con miembros de la corte, es decir, con personas afines a él, al menos en cuanto a estatus, Platón provenía de una familia de aristócratas y sus míticos ancestros se remontaban a la realeza (Soares, 2010).

Lo que se acaba de sugerir, a la luz de la historia del pensamiento, se puede entender en que la conformación de los saberes y del pensamiento de Platón estaban en los márgenes de su propia experiencia, es decir, su mundo ideal puede ser entendido como un mundo donde las personas de su clase fueran las dominantes en la vida política, y esto se confirma cuando se analiza su perspectiva de la muerte de Sócrates, adelante se ahondará sobre ello, aunque se adelanta que fue ese hecho el que hizo revolucionar el pensamiento y los intereses de Platón (Bowra, 1948). Aunque habría que añadir que la sabiduría vinculada así a la experiencia era una manifestación y un medio para ejercer el poder (Cisneros, 2014), es decir, el sabio y particularmente el filósofo gobernante eran el únicos que podían ejercer su dominio con libertad.

Ahora, si bien es cierto que Platón se alejó bastante de la política ateniense, su interés de poner en práctica algún día sus ideas no desapareció, aunque se desilusionó profundamente, y llegó a concluir que todos los regímenes que conocía eran imperfectos, y que sólo podían mejorarse con la filosofía, en la *Carta VII* el mismo Platón (trad. en 2014) lo exponía de la siguiente forma:

Y al final llegué a comprender que todos los Estados actuales están mal gobernados, pues su legislación casi no tiene remedio sin una reforma extraordinaria unida a felices circunstancias. Entonces me sentí obligado a reconocer, en alabanza de la filosofía verdadera, que sólo a partir de ella es posible distinguir lo que es justo, tanto en el terreno de la vida pública como en la privada. Por ello, no cesarán los males del género humano hasta que ocupen el poder los filósofos puros y auténticos o bien los que ejercen el poder en las ciudades lleguen a ser filósofos verdaderos (VII, 326a-b).

La experiencia política de Platón lo llevó a pensar que sólo la educación en la filosofía de la clase política podía hacer que surgiera una *polis* ideal. Aunque, básicamente, lo que subyace en el fondo de ello es la aparición de un gobierno donde el filósofo fuera el gobernante y no el hombre condenado por el gobierno, es decir, pretendía invertir la situación que había vivido Sócrates a través de sus ideas sobre la

pertinencia de que los gobernantes fueran formados en la filosofía, y ello se puede observar desde la *República* hasta la *Carta VII*. También en otros diálogos como en el *Timeo*, Platón deja ver fuertes críticas a la *polis* ateniense tal como señalaba Vidal-Naquet (2006) quien afirmaba que en realidad tanto la Atlántida y como la Atenas ahí presentadas eran un desdoblamiento histórico de la *polis* real severamente criticado por Platón.

Quizá la razón implícita y personal más fuerte de Platón que pudiera explicar su desprecio por la forma en que se hacía política y por la constitución de las *polis* que le eran contemporáneas sea la de hacer una apología por la muerte de Sócrates. Por ello, la constitución de Platón como individuo involucra necesariamente, por tanto, sus anhelos de que los gobernantes fueran filósofos para justificar tanto su pensamiento como sus acciones en Siracusa, pero también para defender a Sócrates y a los filósofos de la política misma. La experiencia de Platón se constituye no sólo por sus acciones, sino también por sus pensamientos y sus ideas, la experiencia no se resume únicamente a lo práctico sino también abarca el campo del intelecto.

La muerte de Sócrates y su conflicto con la *polis* ateniense fueron los hechos que orillaron “a Platón la necesidad de que el nuevo Estado [que él mismo idearía] tuviese como punto de partida una educación filosófica del hombre capaz de transformar desde su raíz toda la comunidad humana” (Jaeger, 1962, p.1000). Es decir, tal acontecimiento fue decisivo en la vida de Platón para lograr madurar, intelectualmente hablando, y es claro que sin ese hecho es incomprensible la insistencia de Platón en sus escritos por promover un tipo de educación que fuera el remedio para solucionar los males políticos que, según él, creía que aquejaban a su tiempo. Platón implícitamente señalaba que la condena de Sócrates había sido injusta, que sus ideas, las cuales eran las verdaderamente importantes, eran las que debían guiar toda actividad y práctica política en las *poleis*.

Platón, como ya se ha mencionado, veía a su tiempo como una época de crisis y desolación. Y parte de esa crisis, según el filósofo, tenía su origen en que los jóvenes aristócratas ya no dedicaban su vida a cultivar las virtudes ni a llenar sus almas de conocimiento, él veía en esa situación una señal inconfundible de decadencia política,

ya que cada vez era más evidente que aquellos que estarían al frente de las distintas *poleis* serían dichos jóvenes sin compromisos morales ni políticos, es decir, personas ignorantes e incapaces. A manera de ejemplo se puede decir que, básicamente, en el *Alcibíades I* (aunque también en la *República*, en las *Leyes* y aún más en el *Político*) Platón buscaba legitimar explícitamente sus ideas sobre que el filósofo es el tipo de hombre más adecuado para estar al frente de la política de cualquier *polis* ya que lo consideraba como el único capacitado para tomar decisiones en ese ámbito.

A partir de ejemplos como el mencionado, se hace cada vez más obvio que para Platón la filosofía y el ejercicio de la política no podían estar desvinculados. Esto se confirma cuando observamos que el principal compromiso de quienes se educan en la filosofía en las ciudades *polis* de Platón sería ejercer la política, y no como una obligación, sino como un deber que gustosamente habrán de cumplir porque la formación en la filosofía así lo exige. Maldonado (2016), resumía así dicha afirmación “Platón reclama[ba] a los filósofos ocuparse y cuidar de los demás, puesto que se han formado tanto para sí mismos como para servir al Estado” (p.70).

La muerte de Sócrates, o mejor dicho la condena de su maestro, convenció a Platón de esto último, pues el gobierno que decidió acabar con la vida de Sócrates representaba para el fundador de la Academia la encarnación de una *polis* dirigida por ignorantes, y no precisamente porque fuesen hombres faltos de instrucción o compromiso político, sino simplemente porque sus ideas no coincidían con las de Platón, y al menos, para el mencionado filósofo, quienes no compartían sus miras políticas no los consideraba capacitados para actuar en ese campo. Esto se puede percibir desde el mismo hecho que refiere a que Platón consideraba deficiente a la *polis* ateniense por ser democrática, pues como ya se ha mencionado, en su *República* exponía que lo natural era que gobernaran unos pocos y que la constitución de una *polis* se asemejara a la constitución del alma.

Y por lo anterior, se podría afirmar que la condena de Sócrates fue el acontecimiento más importante para comprender el valor que le otorgaba Platón a la educación y el lugar que a ella le daba en la posibilidad del surgimiento de una *polis* ideal a imagen y semejanza de su pensamiento. Es necesario destacar el fuerte vínculo

entre filosofía, política y educación en el pensamiento platónico. Para Platón, sólo una educación guiada por la filosofía podía hacer que la política se optimizase. Y esto lo entendieron muy bien incluso sus seguidores e imitadores, pues el tema central de un diálogo seguramente apócrifo titulado *Téages* trata sobre las ventajas de la educación en la filosofía frente a la sofística señaladas por Sócrates a un joven aspirante a la política quien le pidió que fuera su educador. Es decir, ello tiene que ver con el segundo y tercer eje de análisis de la historia del pensamiento propuestos por Foucault que se expuso en el capítulo anterior; primero con el tercero pues la muerte de Sócrates constituyó el pensamiento y la postura de Platón ante su época y luego con el segundo pues su ideal de gobernante filósofo formado en su filosofía pretendía conducir la conducta de los otros.

Ahora, para comprender la labor educativa de Platón, y particularmente su ideal de que los gobernantes fueran filósofos es necesario tener claro lo siguiente: según Platón, los gobiernos de su tiempo y las constituciones políticas que ellos tenían eran deficientes e imperfectos porque no eran gobernados por individuos aristócratas formados en la filosofía, específicamente, en la filosofía que él divulgaba. Y por ello vale la pena tener lo siguiente en cuenta:

El predominio de la filosofía en la vida de Platón, sin mencionar el elemento personal innato, debe atribuirse sin duda alguna, a la influencia personal de Sócrates, a su encanto moral irresistible pero también y en gran parte a las necesidades de la época. Los problemas morales y políticos se planteaban a todo ciudadano consciente, del modo más imperativo e inmediato (Tsatsos, 1982, p.90).

Es decir, lo que posibilitó a Platón formular y cohesionar sus ideas, fue el universo de la *polis* en el que estaba inmerso y que permitía a los ciudadanos cultos reflexionar sobre su papel en la política y su función en la comunidad a la que pertenecían. Ello es evidente cuando tenemos en cuenta la siguiente reflexión que hacía Vernant (2011) al propósito de identificar la importancia de la *polis* para el desarrollo del pensamiento racional griego: “Advenimiento de la *polis*, nacimiento de la filosofía: entre ambos órdenes de fenómenos los vínculos son demasiado estrechos como para que el pensamiento racional no aparezca, en sus orígenes, solidario con las estructuras sociales y mentales propias de la ciudad griega” (p.143). Con esto

queda claro que aún con todas las críticas que Platón hacía a las *poleis* griegas, especialmente a las democráticas, era casi imposible que se pudieran concebir fuera ellas. Platón nunca se dio cuenta de ese hecho, o nunca lo quiso aceptar, pero es innegable que fuera del contexto de la *polis* democrática pudiese darse un pensamiento tan fino y estructurado como el de Platón, simplemente porque las demás *poleis* no contaban con la riqueza cultural y material necesaria para generarlo, pues no hay que olvidar que aunque Atenas perdió la Guerra del Peloponeso y se disolvió su imperio, aún seguía siendo prospera en muchos sentidos.

En pocas palabras, Platón siempre estuvo en deuda con la democracia ateniense ya que ella le permitió proyectarse y desarrollarse como filósofo, y no únicamente su propio mérito personal como siempre pensó. Esto es evidente cuando leemos cualquier obra de Platón que describa la forma de organización política más perfecta concebible por un hombre, vemos que todos los lugares ideales que vislumbraba, aún con las diferencias sutiles que cada uno de ellos tiene, se basaban en el modelo urbano y político de la *polis* griega. Y, habría que añadir, no una *polis* cualquiera, sino una con suficiente riqueza cultural y material semejante a la ateniense, donde el núcleo urbano era lo que posibilitaba a sus ciudadanos reflexionar y cuestionar todo lo relativo a la política.

Por tanto, se entiende que sus ideas educativas y políticas serían inaplicables para cualquier otro tipo de organización política: la educación que proyectaba sólo tenía sentido en una *polis*. Incluso, aunque nunca lo reconoció abiertamente, pensaba que bastaría la llegada o aparición de un individuo capaz de gobernar guiado por la filosofía una *polis* cualquiera para que ella pudiera pasar de la peor estructura política a la mejor, esto se ve implícitamente en la *Carta VII*. Y por tanto, habría que insistir en que implícitamente, y siguiendo el primer eje de análisis propuesto por Foucault que expuse en el capítulo anterior, el discurso de Platón de hostilidad hacia las *polis* y la política de su tiempo, por muy crítico que pudiera ser considerado, caía en el universo mental que le dio origen y que a su vez lo limitaba¹². Por ende, la historia del

¹² Algunos más de dichos críticos de la *polis* y la política griega en el siglo IV a.C. fueron Jenofonte, Isócrates y Aristóteles, los cuales (Barceló & Hernández de la Fuente, 2014)

pensamiento de un sujeto determinado, tiene como límites los mismos que sellan su propio contexto.

A partir de lo anterior, se puede notar que la labor educativa de Platón estuvo siempre vinculada a la política, de una u otra manera, directa o indirectamente, él mismo lo reconocía y lo expresaba en su *Carta VII*. Ello es claro cuando justificaba las decisiones que tomó de hacer tantos viajes a Sicilia para ser educador y consejero de Dionisio II, aun cuando fracasaba en cada intento de manera estrepitosa. Para tal efecto exponía primero sobre su entusiasmo de participar en la política ateniense poco después de que los Treinta Tiranos obtuvieran el poder político ateniense.

Antaño, cuando yo era joven, sentí lo mismo que les pasa a otros muchos. Tenía la idea de dedicarme a la política tan pronto como fuera dueño de mis actos, y las circunstancias en que se me presentaba la situación de mi país eran las siguientes: al ser acosado por muchos lados el régimen político entonces existente se produjo una revolución; al frente de este cambio político se establecieron como jefes cincuenta y un hombres: once en la ciudad y diez en el Pireo (unos y otros encargados de la administración pública en el ágora y en los asuntos municipales) mientras que treinta se constituyeron con plenos poderes como autoridad suprema. Ocurría que algunos de ellos eran parientes y conocidos míos y, en consecuencia, me invitaron al punto a colaborar en trabajos que, según ellos me interesaban. Lo que me ocurrió no es de extrañar, dada mi juventud, yo creí que iban a gobernar la ciudad sacándola de un régimen injusto para llevarla a un sistema justo, de modo que puse una enorme atención en ver lo que podía conseguir. En realidad, lo que vi es que en poco tiempo hicieron parecer de oro al antiguo régimen. (Platón, trad. en 2014, 324b-d).

Después de la decepción que aseguraba haber tenido con el régimen de los Treinta, añadía que sus intereses de participar en la vida política ateniense no se habían perdido del todo, sin embargo fue con la muerte de su maestro Sócrates cuando se desvinculó totalmente de forma práctica de la vida política en Atenas, por considerar que la decadencia de dicha *polis* había llegado a un punto insostenible.

Y otra vez aunque con más tranquilidad, me arrastró el deseo de dedicarme a la actividad política. Desde luego, también en aquella situación, por tratarse de una época turbulenta, ocurrían muchas cosas indignantes, y no es nada extraño que, en medio de una revolución, algunas personas se tomaran venganzas excesivas de sus enemigos. Sin embargo, lo que entonces se repatriaron se comportaron con una gran moderación. Pero la casualidad quiso que algunos de los que ocupaban el poder

reflexionaron sobre temas semejantes a los que Platón revisó como los relativos a la mejor constitución de una polis, la formación ideal y el análisis comparado de distintas formas de gobierno.

hicieran comparecer ante el tribunal a nuestro amigo Sócrates, y presentaran contra él la acusación más inicua y más inmerecida: en efecto, unos hicieron comparecer acusado de impiedad, y otros condenaron y dieron muerte al hombre que un día se negó a colaborar en la detención ilegal de un amigo de los entonces desterrados, cuando ellos mismos sufrían la desgracia del exilio. Al observar yo estas cosas y ver a los hombres que llevaban la política, así como las leyes y las costumbres, cuanto más atentamente lo estudiaba y más iba avanzando en edad, tanto más difícil me parecía administrar bien los asuntos públicos (Platón, trad. en 2014, 325a-d).

La misma idea, como antes se ha apuntado pero que es necesaria retomar para evidenciar los vínculos entre política y educación en Platón, la había plasmado en su *República* cuando pretendía demostrar que todas las formas de gobierno eran imperfectas y que sólo la que él proponía era buena:

Más o menos como ahora aparentabas haber expuesto todo lo referente a la ciudad, y decías que considerabas como buena a la ciudad que acabas entonces de describir, y al hombre semejante a ella, y bien que pudieras, a lo que pareció, hablar de una ciudad y de un hombre todavía más perfectos. Pero en todo caso, según agregaste, si esta constitución es buena, las demás tendrán que ser defectuosas. Y de las restantes formas de gobierno afirmabas, por lo que recuerdo, que hay cuatros especies en las cuales bien valdría la pena el fijar la atención examinando sus defectos y sin olvidar los hombre correspondientes a cada especie, a fin de que, después de haberlos visto a todos y de haber reconocido entre nosotros al mejor y al peor de estos hombres (Platón, trad. en 2002, VIII, 543d-544a).

Y esto remonta de nuevo a tener en mente la significación que tuvo para Platón la muerte de Sócrates, y como ese hecho conformó y definió su pensamiento. Esto se vincula directamente con el primer eje de análisis propuesto por Foucault que expuse en el capítulo anterior ya que la experiencia de Platón definió, y condicionó de algún modo su propio pensamiento. Y partiendo de sus experiencias políticas, se puede entender que para Platón, uno de los fines de su ideal de formar a un filósofo gobernante era porque:

Para Platón la filosofía era enseñar a filosofar; era la labor que debían realizar conjuntamente el maestro y el discípulo para alcanzar la verdad mediante la total unión de las capacidades de sus almas. La filosofía implicaba una constante dedicación y familiaridad con el tema, ya que sólo después de tal convivencia podía nacer, en el alma de quien investigaba, el conocimiento verdadero de aquello que indagaba (Nova, 1989, p.46).

La forma de enseñar su filosofía a Dionisio II estuvo muy vinculada con su función como consejero, es decir, a través de los consejos se plasmaban muchas de sus ideas para intentar formar al tirano en la filosofía. Esto se verá a continuación.

2.2. Los consejos y la formación en la filosofía

La causa fundamental y explícita por la que Platón escribió la *Carta VII* era para dar consejos¹³, los cuales deberían seguirse al pie de la letra, por ello, se puede decir que los consejos derivaban de sus ideas educativas, pretendían modificar conductas y hacer a los hombres propicios para que se iluminaran por la razón filosófica. Por tal motivo, Platón, exigía saber si los lectores de su carta tenían las mismas ideas y aspiraciones que él para saber si sus consejos se ejecutarían o no.

Me mandasteis una carta diciéndome que debía estar convencido de que vuestra manera de pensar coincidía con la de Dión y que, precisamente por ello, me invitabais a que colaborara con vosotros en la medida de lo posible, tanto con palabras como con hechos. Pues bien, en lo que a mí se refiere, yo estoy de acuerdo en colaborar si, efectivamente, tenéis las mismas ideas y las mismas aspiraciones que él, pero, de no ser así, tendré que pensármelo muchas veces. Yo podría hablar de sus pensamientos y de sus proyectos, no por mera conjetura, sino con perfecto conocimiento de causa (Platón, trad. en 2014, 324Cc).

También hay que decir que Platón pretendía ser el portador del único medio por el cual la política siracusana podía mejorarse, es decir, creía que sólo con sus consejos nacidos de su conocimiento vivencial en la corte siracusana y su conocimiento filosófico podían ayudar a reorganizar la política de la *polis*, pues en general:

Los filósofos estaban acostumbrados, ya de antiguo, a considerarse como los hombres mejor cualificados no sólo para plantear las cuestiones más fundamentales acerca de la naturaleza y sociedad humana, acerca de la justicia, el amor, la moralidad y la piedad, sino también para encontrar y enseñar las verdaderas respuestas (Finley, 1975, p.100).

¹³ La insistencia de Platón en los consejos es muy notoria a lo largo del documento, aunque tal insistencia parece sugerir repetidas veces que el filósofo en realidad lo que quería era imponer al tratar de persuadir que seguir lo que el aconsejaba era lo mejor. A lo largo del presente apartado se tratará de fundamentar más dicha idea ya que se considera fundamental para comprender la relación entre educación, filosofía y política en el pensamiento platónico.

Platón justificaba que los consejos que él decía tenían que seguirse para lograr que Siracusa mejorara políticamente, para ello establecía una analogía entre el médico y el consejero político:

El consejero de un hombre enfermo, lo primero que tiene que hacer, si el enfermo sigue un régimen perjudicial para su salud, es hacerle cambiar su género de vida; si el enfermo está dispuesto a obedecerle, debe darle nuevas prescripciones, y, si se niega, yo consideraría hombre de bien y un buen médico a quien no se prestase a nuevas consultas, mientras que si persistiese, por el contrario, lo consideraría tan carente de hombría como de ciencia. Lo mismo ocurre con la ciudad, tanto si tiene uno como si tiene muchos jefes. Si caminando normalmente, por el camino recto de gobierno, solicita un consejo sobre un punto útil, es propio de un hombre sensato dar consejo, pero si, por el contrario, caminan enteramente fuera de un correcto gobierno y no están dispuestos en absoluto a seguir sus huellas y previenen a su consejero que deje la constitución tranquila y que no toque nada, bajo peligro de muerte si lo toca, y lo ordena que aconseje sirviendo a sus propias voluntades y caprichos, indicándoles por qué medio todo sería más fácil y más cómodo y más expeditivo para siempre, yo al hombre que soportará tales consultas lo tendría por un cobarde, y por hombre cabal al que no las tolerara (Platón, trad. en 2014, 330c-331a).

La analogía entre el médico y el consejero es muy importante para comprender el sentido de la carta, pues a través de dicha analogía, lo que Platón pretendía y buscaba era que a quienes aconsejaba aceptaran enteramente seguir sus ideas. En realidad lo que hacía era una labor de persuasión, labor sin duda ventajosa para él, pues como se ha señalado antes, a quienes se les persuadía, según Platón, era al pueblo incapacitado para las labores intelectuales, es decir, en el fondo y de manera un tanto velada, lo que el filósofo estaba queriendo decir era que casi nadie en la *polis* siracusana tenía las facultades necesarias para cultivar su intelecto.

Los consejos dictados por Platón pretendían modificar la conducta, en un primer momento a través de la persuasión, y después a través de educación por medio de ejemplos didácticos para de ese modo, semejante a la finalidad de los consejos médicos “curar” el alma del individuo y encaminarlo a que cambiase su modo de vida. Por ello, desde la mirada de la historia del pensamiento, se puede sugerir que las ideas educativas de Platón pretendían trascender al campo de la política a través del cultivo de un modo de vivir muy específico.

Platón creía que sus consejos y enseñanzas, y en concreto, la educación en la filosofía que proponía eran los únicos medios capaces de lograr un gobierno y un tipo

de gobernante ideales, pues uno de los beneficios de esa educación era que quien la recibía se sentía orillado a cambiar de género de vida a uno donde las virtudes reinaran sobre todo. Para ejemplificar esto —con el tema de los consejos platónicos— cuando Platón (trad.2014) en su *Carta VII* hablaba a Dionisio II sobre las características del buen rey, recurría a un ejemplo didáctico y describía la labor de Darío como gobernante persa idealizando su acciones, es decir, Platón utilizaba un tipo de consejo didáctico para encaminar la formación del tirano de Siracusa a su filosofía, un consejo con fines políticos por la naturaleza de la temática y la finalidad del mismo. Básicamente lo que Platón le aconsejaba a Dionisio al poner de ejemplo a Darío era que gobernara con una corte que le fuera fiel y afín a su pensamiento, además que fuese un buen legislador. Este ejemplo es curioso pues Platón señala de manera velada que para que el filósofo gobernante pudiese instaurar la *polis* ideal que tanto anhelaba era necesario que tuviese ayuda de seguidores fieles, aunque la pieza clave, aún con esto en mente, seguía siendo el gobernante supremo.

Es necesario hacer notar que en el fondo de los consejos se pretendía que quien los recibía modificara su forma de vida, la cual, por obviedad para Platón, no era la mejor. En el caso concreto de los consejos dados a Dionisio II por Platón en su *Carta VII*, este filósofo pretendía que el tirano adoptase una vida filosófica, que, siguiendo a Foucault (2009), implicaría lo siguiente:

La vida filosófica es una manifestación de la verdad. Es un testimonio. Por el tipo de existencia que uno lleva, el conjunto de las elecciones que hace, las cosas a las que renuncia, las que acepta, la manera de vestirse, la manera de hablar, etc., la vida filosófica debe ser el principio a fin a la manifestación de esa verdad (p.348).

Por ende, para Platón el que Dionisio II aceptara y siguiera sus enseñanzas y consejos significaba directamente que adoptara en consecuencia una forma de vida específica a fin a los ideales del filósofo, más concretamente la vida de un gobernante ideal que mezclará perfectamente la filosofía con la política. Platón hacía que se interrelacionaran la experiencia y el saber filosófico; la historia del pensamiento, por ende involucraría lo que se piensa, lo que se hace y el cumulo de esas acciones en la vida de un individuo reflejado en lo que queda como testimonio.

La forma de vida acorde a los ideales de la filosofía estaría sustentada fundamentalmente en el cultivo y la práctica de las virtudes, las cuales no tendrían que ser exclusivamente poseídas por el gobernante sino por todos los integrantes de la *polis*. Por ejemplo, Platón (trad. en 2000) insistía en que cada grupo de la población en general de su Estado ideal debía destacar en una virtud “sabiduría para el guardián, valentía para el guerrero, y templanza y justicia para el conjunto de la población” (IX, 578a), aunque en cada grupo debían estar presentes en mayor o menor medida todas las virtudes. En la *Carta VII* tendría que ser similar para que el Estado que fundaría Dionisio II fuese semejante a un ideal en cuanto a su vida interna.

Valdría la pena hacer notar que debido a que los consejos, la formación y la enseñanza para Platón cumplían la función de configurar un modo específico de forma de vida, esto implicaría que la educación sugerida por dicho filósofo era para toda la vida, el discípulo nunca se vería en la necesidad de cuestionar los resultados de lo que haría debido a que la vida filosófica, al menos en Platón, implicaba la encarnación de la filosofía en sí misma. Los resultados emanados de las acciones realizadas por el gobernante formado en la filosofía serían de esa manera política y socialmente benéficas para la comunidad que gobernase.

Teniendo en cuenta lo anterior, va aclarándose que las ideas tanto educativas como políticas de Platón en la *Carta VII*, y en general también en su pensamiento, eran muy congruentes, pues como he repetido en diversas ocasiones, el interés que tenía por la educación era significativo porque constituía el principal medio para que surgiera el gobernante y la *polis* ideales, que era uno de sus anhelos más evidentes, pues su simple aparición demostraría que sus ideas filosóficas habrán triunfado indiscutiblemente.

Por lo tanto, sólo las mejores ideas educativas y la mejor educación, así como los mejores consejos, eran los condicionantes para el mejor régimen y los mejores hombres. Quizá esto pueda justificar por qué Platón trataba de imponer sus ideas tan autoritariamente, sin la posibilidad de admitir que terceros opinaran o se interpusieran.

En la *Carta VII*, la renuencia del fundador de la Academia por admitir la discusión de sus ideas o simplemente a aceptar que éstas podían no ser las mejores se puede ver en la siguiente declaración a propósito de la exposición de una preocupación en Dión por la educación de Dionisio II quien le pedía al mismo Platón regresar a Siracusa para formar al tirano en su filosofía “antes de que otras personas que rodeaban a Dionisio influyeran sobre él para apartarle a otro género de vida que no fuera perfecto” (Platón, trad. en 2014, VII, 331d-e). De dicho pasaje se entiende que Platón estaba orgulloso de que se considerara perfecto al modo de vida que predicaba, o al menos él mismo quería que así se le reconociera pues justificaba sus acciones, pues eso le permitía conducir la conducta de los otros legítimamente, ello le abría posibilidades de formar al gobernante a la imagen y semejanza de su filosofía.

La educación además de ser un medio, puede ser vista como un fin en sí mismo, pues Platón consideraba que, siguiendo a Laspalas (2001), ya era un logro el hecho de que un individuo fuese formado según sus ideas. Y el logro más importante sería que un gobernante absoluto fuese la fiel encarnación de sus ideas sobre el buen dirigente político.

No obstante, la influencia de Platón en su tiempo fue mínima, tanto en el campo educativo como en el político. Foucault (2013) cuando se refería al papel social de Sócrates, y al de los filósofos en general, decía lo siguiente:

El filósofo no tiene un papel en la sociedad. Su pensamiento no puede situarse en relación con el movimiento actual del grupo. Sócrates es un excelente ejemplo de ello: la sociedad ateniense sólo supo reconocerle un papel subversivo, y el orden establecido no podía admitir sus cuestionamientos. En realidad, sólo al cabo de algunos cuantos años se toma conciencia del lugar de un filósofo; se le atribuye en suma, un papel retrospectivo (p.73).

Aunque esto parece una exageración, al menos, si generalizamos, podemos darle toda la razón a Foucault, ya que por lo común el éxito de las ideas filosóficas recae únicamente entre los sabios¹⁴, su influencia fuera del ambiente intelectual es

¹⁴ No obstante, no es aplicable tal concepto a todos los que se han consagrado a la filosofía, las excepciones serían, por ejemplo en el mundo antiguo, los filósofos emperadores Marco Aurelio y Juliano, cuyas reformas y decisiones de Estado tenían en alguna medida cierta vinculación con las ideas filosóficas que profesaban convencida y profundamente.

casi siempre imperceptible, y en el peor de los casos, mal interpretada. Por ello, y con los documentos que se cuentan en la actualidad resulta imposible siquiera especular sobre la influencia real de los consejos dictados por Platón a los siracusanos.

Teniendo en cuenta lo que se acaba de transcribir de Foucault unas líneas arriba, podemos concluir que los intereses educativos de Platón en Siracusa no tuvieron ninguna repercusión seria en la sociedad ni en la política. Siguiendo el primer eje de análisis que se expuso en el primer capítulo, se va aclarando que la *Carta VII* presenta un discurso político que tiende a justificar el fracaso de sus intentos por lograr la formación de un gobernante en la filosofía.

Y dichos fracasos son evidentes a la distancia por su casi nula influencia real en la política Siracusana. Ni siquiera Dión, el más fiel amigo de Platón en aquel lugar parece haberse tomado en serio sus consejos e ideas (Finley, 1975). La vida alejada de los principios filosóficos que llevó Dión se hace aún más evidente cuando leemos la *Vida de Dión* escrita por Plutarco quien muestra que el género de vida de dicho personaje distaba mucho de lo que Platón presentaba en su *Carta VII*.

Para clarificar lo anterior, es necesario recordar las múltiples explicaciones que daba Platón en su *Carta VII* para argumentar por qué no habían llegado a buen puerto sus intenciones de formar en la filosofía a Dionisio II tendían a justificar su fracaso señalando que se debió a que dicho tirano no quiso cambiar de género de vida ni seguir íntegramente las mal interpretadas enseñanzas que recibió de Platón.

Aunque en la actualidad no podemos llegar a una aproximación precisa de las verdaderas capacidades intelectuales de Dionisio II, si podemos concluir, por noticia del propio Platón en su *Carta VII*, que éstas no debieron ser para nada despreciables, pues se sabe que el tirano gustaba de rodearse y de escuchar a los mejores eruditos de la época. Por esto, el reproche de Platón debería interpretarse en que él lo consideraba de ese modo debido a que él quería imponer tajantemente sus ideas y su pensamiento como los únicos verdaderamente mejores para lograr un modo de vida pleno en la formación del tirano de Siracusa. Es decir, con esto Platón justificaba su

incapacidad como consejo y como educador, y para dar veracidad se ocultaba tras la figura retórica de la *parrhesía*.

Ahora que se ha tratado de dejar más clara la intencionalidad y las repercusiones de las ideas de Platón en su contexto, se retomará, en líneas generales, la analogía entre medicina y filosofía a la que antes se había aludido para vincularla al tema de los consejos y así explicar mejor la relación entre educación, filosofía y política.

Es importante insistir en que los consejos dictados por Platón pretendían instruir políticamente a sus destinatarios de la misma forma en la que un médico los dictaba para que el paciente lograra mejorar su salud:

[En la] *Carta VII* aparece esta vinculación entre medicina y política, hasta el punto de que, más que de una metáfora o una analogía, como suele suceder en los diálogos, se podría hablar de la actividad del hombre político como una labor terapéutica vinculada, en este caso, con el consejo; uno de los motivos centrales de la carta (Cano, 2014, p.187).

El vocabulario médico y filosófico en la antigua Grecia tenían mucho en común, Platón los vinculaba señalando que los consejos emitidos tanto por médicos como por filósofos tenían un efecto que podríamos denominar curativo. Por ello, se puede pensar que las analogías entre filosofía y medicina no eran mal vistas, más bien al contrario, y ello se confirma en el prestigio que había ganado la ciencia médica ya para el período clásico.

Aunque no hubiese llegado a nosotros nada de la antigua literatura médica de los griegos, serían suficientes los juicios laudatorios de Platón sobre los médicos y su arte para llegar a la conclusión de que el final del siglo V y el siglo IV a.C. representaron en la historia de la profesión médica un momento culminante de cotización social y espiritual. El médico aparece aquí como representante de una cultura especial del más alto refinamiento metódico y es, al propio tiempo la encarnación de una ética profesional ejemplar por la proyección del saber sobre un fin ético de carácter práctico, la cual, por tanto se invoca constantemente para inspirar confianza en la finalidad creadora del saber teórico en cuanto a la construcción de la vida humana (Jaeger, 1962, p.783).

Y para comprender mejor lo anterior, es necesario tener en cuenta lo siguiente:

En el comienzo de la *Carta VII* se subraya la necesidad de una actuación inmediata y la pertinencia del buen consejo, *leitmotiv* que se repite a lo largo de todo el texto. La actividad del hombre político, en este caso, pasa por reconocer cuándo se da el momento propicio para una actuación oportuna y el estado de la situación en Siracusa, a la luz de los acontecimientos sucedidos tras la sublevación contra Dionisio y la muerte de Díón, hacen necesario una actuación concreta y definida (Cano, 2014, p.192).

Así se puede entender que Platón justificaba parte de sus acciones actuando como médico de la política, lo que implicaba a su vez, una labor educativa al dar consejos políticos. Es necesario insistir en que el consejo político para Platón a lo largo de la *Carta VII* tenía la función esencial de curar, de hacer que su gobernante llevase su *polis* a un estado óptimo, de mejorar la vida política y, en general, de aliviar todas las fallas políticas de la ciudad por no estar gobernada por filósofos, que para él, eran el mejor tipo de hombres.

Foucault (1999) a propósito de medicina y política señalaba que “hay que mostrar las heridas para ser curado” (p.468), lo que se puede aplicar a la forma en que Platón dio sus consejos a los siracusanos, y, siguiendo a Policarpo & Covarrubias (2012), tenemos que él estaba actuando como un médico quien después de conocer el problema que aflige a un individuo le señala cual sería la solución a su mal. Platón podía aconsejar a manera de médico ya que concebía las *polis* como individuos amplificados.

No obstante, haría falta preguntarse qué tendría que hacer un buen médico que se dispone a velar por el bienestar de una ciudad. Foucault (2009) planteaba lo siguiente:

Primero, un buen médico es, desde luego, el que interviene cuando hay una enfermedad, y su misión es, por ende, curar los males para restablecer la salud. Para ello hace falta conocer esos males. El médico tiene, pues que hacer un trabajo de observación, un trabajo de diagnóstico, debe dialogar con sus enfermos para tratar de identificar. Segundo, el buen médico no es como ese médico esclavo que va de un cliente a otro y se conforma con distribuir recetas y prescripciones. El buen médico es el que persuade, es decir el que habla a su enfermo y lo convence de la enfermedad que lo afecta y de los medios para curarla. Tercero y último, el buen médico no es solamente el que diagnostica reflexionando y persuade hablando. Es también el que logra, gracias a su poder de persuasión, convencer a su enfermo de que no basta con tomar medicamentos, sino que además (debe) modificar por completo su manera de vivir, su régimen, su dieta (p.247).

Con esto es claro que la razón más importante por la cual Platón enfatizaba tanto en la labor del médico era por qué veía en ella la mejor justificación de actuar en el ámbito de lo político directamente al dar consejos, y esto era a su vez, una forma de poner en práctica sus ideas sobre la formación de un gobernante ideal, y en general sobre la educación. Además, con dichos consejos, trataba de fomentar un vínculo fuerte entre filosofía y política en el terreno práctico, tal como Foucault (2009) lo señalaba:

Creo que estos consejos de Platón [...] permiten con todo cuando se los lee de cierta manera poner de relieve tres cosas importantes. Primero un rasgo que es fundamental en las relaciones entre filosofía y política, fundamental y constante. Segundo una coyuntura histórica particular, pero que tiene un alcance histórico lo bastante amplio para comprometer prácticamente el destino de las relaciones entre filosofía y política hasta fines de la antigüedad. Tercero y último, y querría insistir sobre todo en esto, esos consejos muestran con claridad, me parece, el punto preciso donde la filosofía y la política, el filosofar y la actividad vienen a reunirse, en punto preciso donde la política puede servir de prueba de realidad para la filosofía (p.293).

Y en efecto, como decía Foucault, los consejos eran el mejor medio por el que Platón podía poner en práctica sus ideas filosóficas, ya que la finalidad de los consejos que le dio a Dionisio II era básicamente la de formarlo para que ejerciera correctamente la política: desde los consejos didácticos que le dio para ser un buen gobernante hasta los que le sugerían rodearse de amigos y camaradas fieles para lograr la instauración de una *polis* óptima.

La labor educativa de Platón en Siracusa no terminó sino hasta que fue expulsado de ese territorio, como él mismo señala, porque había sido acusado de conspirar contra la tiranía. En la *Carta VII*, Platón (trad. en 2014) señala que su participación en dicha conspiración era totalmente falsa, y en la actualidad no existen documentos contemporáneos a los acontecimientos que desmientan o confirmen tal acusación, pero se puede especular que al menos fue participe en la parte ideológica debido a su estrecha cercanía con Dión quien fue el principal cabecilla de la misma y a que sus intenciones al educar a Dionisio II en su filosofía era que él mismo acabara con ese régimen de gobierno para que instaurará uno ideal.

Las intenciones educativas y políticas de Platón nunca desaparecieron porque él dejara de tener interés, sino por causas ajenas a él mismo. Resulta importante notar que Platón en la *Carta VII* siempre exaltó su papel de consejero llegando a insinuar que nunca dudo del mismo ni de sus propios consejos, pues su insistencia en tal función confirmaría y haría coherente la justificación de su labor y el hecho de que el considerara sus conocimientos como los mejores.

Todas las reafirmaciones constantes de Platón pueden ser vistas, desde la mirada de Foucault, como parte de su insistencia justificar el mero hecho de haber realizado sus viajes a Siracusa apoyándose en un tono propio de la *parrhesía*. Platón intentaba hacer ver que sus experiencias y conocimientos acumulados no eran mal intencionados ni mucho menos sus consejos y enseñanzas, aun cuando tenía que aceptar por ese hecho que se había visto totalmente superado por las circunstancias implicando que no había podido manejarlas. Es decir, el fracaso de Platón al fallar en su empresa educativa se puede traducir en que se trata de una evidencia más de su incapacidad por incidir en la práctica política.

Habría que evidenciar que los consejos de Platón dictados a Dionisio II tenían la peculiaridad de ser emitidos siempre por vía oral, es decir, la educación y la formación del tirano pensada por dicho filósofo tenía como fundamento la palabra hablada.

En general, los filósofos antiguos preferían la oralidad a la escritura (Pérez, 2004; Bares; 1994), aunque ello no impidió en modo alguno que ellos mismos o sus discípulos o seguidores recogieran por escrito sus ideas. Para ejemplificar esto es necesario recordar el enojo de Platón en su *Carta VII* al enterarse de la presunta elaboración por escrito de un tratado de filosofía redactado por Dionisio II el cual, según Platón, no tenía originalidad, sino que repetía las mal entendidas enseñanzas que el tirano había recibido¹⁵. Y en seguida de tal reproche, Platón (trad. en 2014) incluso arremetía contra la escritura de sus ideas:

¹⁵ Sin embargo, en la actualidad no se conservó algún vestigio del texto redactado por Dionisio II por lo que no se podrían confirmar o refutar las quejas de Platón, e incluso se podría dudar

En todo caso, al menos puedo decir lo siguiente a propósito de todos los que han escrito y escribirán, y pretenden ser competentes en las materias por las que yo me intereso, o porque recibieron mis enseñanzas de otros o porque lo descubrieron personalmente: en mi opinión, es imposible que hayan comprendido nada de la materia. Desde luego, no hay ni habrá nunca una obra mía que trate de estos temas; no se puede, en efecto, precisar cómo se hace con otras ciencias, sino que después de una larga convivencia con el problema y después de haber intimado con él, de repente, como la luz que salta de la chispa, surge la verdad en el alma y crece ya espontáneamente. Sin duda, tengo la seguridad de que tanto por escrito como de viva voz nadie podría exponer estas materias mejor que yo; pero sé también que, si estuviera mal expuesto, nadie se disgustaría tanto como yo (341c-d).

Esto confirma que Platón se creía el único capacitado para ejercer la filosofía, para dar consejos y para intentar formar a un gobernante ideal capaz de instaurar una *polis* óptima. Por ello, se puede señalar que para Platón la filosofía que predicaba y enseñaba era el único camino a la verdad, y que él era el único que podía enseñarla. Dicho filósofo se consideraba a sí mismo como el único que la dominaba y que la dominaría, por tanto, los demás sólo podían conformarse con beneficiarse de la misma pero no de trasmitirla de manera adecuada.

Ahora, teniendo en cuenta lo anterior, se puede afirmar que aunque los consejos emitidos por Platón y su finalidad de haber viajado a Siracusa sean educativos y formativos, no debe perderse de vista que su carácter, como he tratado de hacer ver, es primordialmente exhortativo. Es decir, Platón no describe alguna especie de plan de estudios detallado ni propone el seguimiento de algún tratado, sino que su labor educativa se limita a orientar al discípulo para que se adopte la doctrina que él profesaba, y aunque la finalidad última sería que éste asimilase correctamente su filosofía y la incorporase en su forma de vida, Platón creía que ello iba a darse por espontaneidad, no como un resultado de la educación en sí misma.

Lo anterior se reafirma al valorar lo que antes se ha señalado sobre el significado de la vida filosófica que implicaba adoptar la filosofía platónica como forma de vida. El cambio en el modo de vida no era más que espontaneo, los consejos y la formación pueden ser entendidos en el pensamiento de Platón como instrumentos que

de su mera existencia. No obstante, aceptar simplemente la noticia que nos da la *Carta VII* como verdadera también sería un error pues una de las intenciones que se fija en el documento es el desprestigio del tirano de Siracusa.

exhortaban al individuo a hacer cambiar su modo de vida por uno mejor, siempre por voluntad propia, consecuencia de una especie de iluminación. En el siguiente capítulo se desarrollará más sobre este tema.

Por último, para terminar el tema de los consejos platónicos, no queda más que insistir en que los consejos platónicos en la *Carta VII* tenían la finalidad de conducir la conducta de los otros, y que como medio para lograr ello tenían una función formativa, con ellos Platón pretendía configurar un tipo de hombre que encarnará las ideas que él proponía en su filosofía. También se podría añadir que los consejos dirigidos a quienes iban a escuchar el contenido de la *Carta VII* ocupaban ante todo un lugar de legitimización. Platón se constituía a sí mismo como sujeto afín a los ideales de la *paideia* griega, es decir, legitimaba su propia persona, pero también se entiende que buscaba por medio de estos conducir la conducta, e incluso las opiniones, de los demás.

Ahora, en resumen, lo que se expuso en el presente capítulo fue mostrar cómo a través de un análisis histórico con enfoque pedagógico se puede analizar cómo Platón pretendía aplicar sus ideas en la política siracusana a través de la formación de su gobernante, es decir, a través de la imposición de un tipo de saber. Se analizó la relación entre filosofía, política y educación en el pensamiento de Platón para interpretar correctamente sus anhelos referentes a que los gobernantes tendrían que ser los filósofos justificados por un decir veraz que implicaba la modificación de comportamientos y de formas de vida. Se analizó el carácter de la educación en la filosofía propuesta por Platón para la formación del gobernante y el medio al que recurrió para llevar a cabo su empresa educativa: los consejos, teniendo en cuenta que la finalidad de estos era configurar un tipo de comportamiento y orientar la existencia misma.

Y, en conclusión, y para vincular este capítulo con el siguiente, es necesario insistir que para Platón en su *Carta VII* los anhelos que tenía por formar un gobernante ideal en la filosofía tenían como finalidad demostrar que era el filósofo el hombre más adecuado para practicar la política, y él en su papel de educador y consejero, el único

hombre capaz de conducir a los otros para que se lograra, su victoria sería que ello se comprobara cuando dicho gobernante inaugurara la *polis* ideal que Platón tanto anhelaba y que aparecería como consecuencia lógica debido a que el gobernante formado en su filosofía llegaría naturalmente a ello. En el siguiente capítulo se profundizará especialmente en esto último.

3. La *polis* del gobernante formado en la filosofía

“Zarza seca muy inflexible”
Epítome de Zenobio
de los Proverbios de Tarreo y Dídimos
(Colección parisina)

En este tercer y último capítulo se continúa, en buena medida, analizando la relación entre filosofía, política y educación en el pensamiento de Platón aunque el objetivo central es estudiar las características y el significado político y filosófico de la *polis* ideal que, según Platón, instauraría el gobernante formado en sus ideas, por ello es fundamental analizar las consecuencias políticas y sociales a las que la educación filosófica de un gobernante necesariamente conduciría según Platón.

En el primer apartado se analiza por qué la educación, y más concretamente, la educación en la filosofía era el paso previo para el surgimiento de una *polis* ideal. Para lograr ello, primero se reflexiona sobre cómo una persona podía acercarse y adquirir conocimiento filosófico según las ideas de Platón. Después se revisan las implicaciones que tenían para dicho filósofo el hecho de que alguien se acercara a la filosofía y adoptase el modo de vida que ésta sugiere para poder visualizar claramente las implicaciones educativas que acarrearían tales decisiones. También se analiza el sentido que tenían la justicia y la felicidad en el proceso de formación filosófica y en el lapso en que se adoptaba una forma de vida congruente con la misma reconociendo que tales nociones eran indispensables en el camino que conduciría a la construcción de una *polis* ideal. Y por último, se insiste en que la finalidad de Platón al tratar de formar a Dionisio II en su filosofía era para que éste logre la instauración de una *polis* semejante a las que había esbozado en su *República* y en sus *Leyes* implicando que ésta sería la superación histórica tanto de las existentes como del pensamiento que las regía.

Mientras que en el segundo apartado, la atención se concentra en que la misma educación que haría posible la aparición de una *polis* ideal sería el elemento que la mantendría vigente. Primero se recuerda el sentido de la educación en la antigüedad y las características del modo de vida filosófico para Platón, esto para entender que la

vigencia de la *polis* ideal se basaría ante todo en un logro educativo. Luego se analizan las implicaciones de la filosofía de Platón en el campo de la acción política, entendiendo que la finalidad de educar a Dionisio II era sobre todo para que sus ideas se materializaran en la política de una *polis*. Después se exponen cuáles eran las condiciones necesarias que se tenían que dar en la *polis* ideal, una vez que apareciera, para que se mantuviera vigente con el paso del tiempo. También se analiza e interpreta el pensamiento de Platón para exponer cómo pretendía que sus anhelos se trasladaran y se incrustaran en la *polis* ideal una vez que surgiera. Y por último, harán algunas reflexiones sobre la razón por la cual el proyecto educativo de Platón en Siracusa fracasó, imposibilitando a su vez la mera posibilidad de que apareciera la *polis* ideal que había diseñado al menos desde la escritura de su *República*.

Sin más que agregar, a continuación se empieza con la exposición del capítulo, no sin antes aclarar que las reflexiones de corte temático teórico sobre el cuerpo del presente trabajo se harán en la sección de “Conclusiones”, dicha puntualización se hace debido a que éste es el último capítulo, y al final se esperaría que la investigación en su conjunto respondiera la problemática y cumpliera con los objetivos fijados en la introducción. Por tanto, en la sección de “Conclusiones” me enfocaré básicamente a la exposición de los resultados temáticos y a la reflexión crítica de los mismos.

3.1. La educación como antesala del cambio político

Para empezar este apartado, y el capítulo propiamente dicho, es necesario que se retome lo que antes se había expuesto sobre la finalidad de la *paideia* griega y que había resumido al señalar que con ésta se pretende que los hombres se tornen mejores en el aspecto vivencial. También es necesario que se recuerde que la finalidad que tenía para Platón formar en la filosofía a Dionisio II era acorde a dicha concepción de la *paideia*, él quería formar a un gobernante (Policarpo & Covarrubias, 2012); es decir, el objetivo dicho filósofo en Siracusa era hacer que el tirano aceptase por su propia convicción el modo de vida filosófico acorde a los ideales del fundador de la Academia. Y, a esto se tendría que agregar que, como se ha tratado de dejar claro en

el capítulo anterior, la educación del filósofo gobernante para Platón era el telón de fondo para la instauración de una *polis* ideal acorde al modo de vida del filósofo; esto implica inmediatamente que el mejor tipo de hombre en el gobierno estaría rodeado sólo de lo mejor, crearía únicamente lo mejor, hablando políticamente.

Teniendo en cuenta lo anterior, la educación para Platón puede ser entendida como la forma más acabada en que un individuo podía acceder al verdadero conocimiento, al conocimiento filosófico, esto en contraposición con la manera de educar predominante en Grecia antigua (Rengifo, 2006). Platón partía de que sólo era posible alcanzar el dicho conocimiento a través de una realidad interna al individuo mismo, por ello bastaba con identificar al mejor candidato para verter sus ideas sobre él.

El conocimiento adquirido por la educación en la filosofía era para Platón el único medio que podía mejorar en todo sentido la vida del hombre, y el individuo que lograra adquirirlo sería el más adecuado para dirigir una ciudad y a su vez, recordando a Foucault (2009) y el método de la historia del pensamiento, esto significaría conducir la conducta y la vida de los gobernados. Es importante insistir en que para que los filósofos lograran conducir la conducta y la vida de los otros era necesario que el gobernante adoptará paulatinamente su modo de vida, que él se volviera voluntaria y espontáneamente a la filosofía. Esto en el fondo implicaría para Platón, como se trató de dejar claro antes, la inversión de la penosa situación que sufrió Sócrates al ser condenado a muerte.

En sus textos el fundador de la Academia ponía énfasis en que para llegar a ser sabio se tenía que admitir en primera instancia la ignorancia en la que se vivía, Platón (trad. en 2014) dejaba esto claro en el *Alcibíades I*:

¡Ay, Alcibíades, qué desgracia la tuya! Aunque yo vacilaba en calificarla, sin embargo, como estamos solos debo hablar. Porque estas conviviendo con la ignorancia, querido, con la peor de todas, tal como te está delatando nuestro razonamiento, e incluso tú mismo. Por eso te lanzas a la política antes de recibir formación en ella. Y no eres tú, sólo el que padece esta desgracia, sino también la mayoría de los que gestionan los asuntos de nuestra ciudad, excepto unos pocos, y entre ellos, tal vez tu tutor Pericles (118b-c).

Lo anterior presupone que sólo la educación en la filosofía dictada por Platón y quienes seguían su doctrina podía llegar al conocimiento, y más aún, podían cambiar genuinamente su modo de vida. Se supone que se pasaría de algo imperfecto a lo mejor posible.

Vivir acorde a los ideales de la filosofía, para Platón, implicaba que el individuo que quisiese adoptar ese modo de vida primero adquiriera la sabiduría necesaria para lograrlo. Y esto, a su vez, generaba un problema: ¿la sabiduría puede ser enseñada? Platón discutió dicha cuestión en su diálogo titulado *Eutidemo*¹⁶, donde se concluye que es el método socrático el único capaz de conducir al verdadero conocimiento y se sugiere que más que aprender la sabiduría, ésta brota naturalmente a través del ejercicio de dicho método. Sin embargo, esto implicaría que la importancia de la educación para Platón era mínima, pero en realidad, teniendo en cuenta el diálogo de las *Leyes*, se puede concluir lo contrario. En dicho diálogo, Platón expuso en forma extensa qué se debería enseñar en una *polis* óptima a los miembros de esa comunidad, pero esto no lo hizo en forma de un programa educativo riguroso y obligatorio para todos los miembros de la *polis*, sino que sólo señaló algunos aspectos imprescindibles que se deberían inculcar en los ciudadanos para de ese modo poder ir seleccionando a los mejores para los cargos políticos más importantes. Algo similar Platón plasmó en su *República* al hacer que sólo el mejor dispuesto de un grupo cuidadosamente seleccionado de hombres muy bien educados y preparados para adoptar el modo de vida filosófico asumiese el gobierno total de la *polis*.

La filosofía y el llegar a vivir acorde a los ideales de la misma eran necesarios en la formación de Dionisio II por el hecho de que Platón suponía que él iba a ser el gobernante de la encarnación de sus ideas sobre la *polis* ideal. La finalidad última de la educación para Platón era política (Policarpo & Covarrubias, 2012), pero también tenía implicaciones más personales, aunque éstas de nuevo regresaran al campo de lo político. La finalidad de que alguien se formara en la filosofía y de que adquiriera

¹⁶ En realidad la discusión está presente en varios de sus textos pero se seleccionó el *Eutidemo* porque parece bastante clara y concisa la conclusión que ahí se da. Taylor (1961) ha reflexionado magistralmente sobre el método utilizado por Sócrates para llegar al conocimiento.

conocimiento era para Platón la felicidad; que constituyera su existencia, y por ende sus conocimientos, acordes a los ideales de la filosofía.

En el *Eutidemo*, Platón mostraba que la felicidad sólo era posible a través del conocimiento filosófico, sólo el sabio podía llegar a ser verdaderamente feliz. Los temas de la felicidad y el conocimiento estaban muy presentes en el pensamiento de Platón, por ejemplo, también en la *República* se habla sobre ellos y se les relaciona explícitamente como condicionantes de la pervivencia de la *polis* ideal allí plasmada.

La felicidad del gobernante no sería únicamente personal, pues de él emanaría la correcta conducción de la *polis*, es decir, la felicidad emanaría a los miembros de esa comunidad: el mejor hombre en el cargo político supremo sólo podría traer los mejores resultados. Para Platón, siguiendo el segundo eje de análisis propuesto por Foucault que se expuso en el primer capítulo, el modo de vida filosófico marcaba un estricto patrón de comportamiento, al cual el sujeto se sometía voluntariamente porque se consideraba lo mejor ya que emanaba directamente de lo verdadero.

La formación del filósofo gobernante, por ende, implicaba implícitamente la conducción del discípulo hacia la felicidad. Y esa felicidad aunque era producto del conocimiento, también era condicionante para la prosperidad de la *polis*. Era necesario hacer que todos los miembros de la comunidad estuviesen totalmente convencidos de que su vida allí era agradable. Incluso también sería necesario convencer implícitamente a los que no eran miembros de la comunidad política de que la vida allí era soportable, aunque no a través de la felicidad sino de sus beneficios directos. Por ejemplo, en las *Leyes*, Platón sugería hacer las condiciones de vida de los esclavos no muy penosas, para evitar revueltas e incluso la destrucción de la *polis*. Esto cobra sentido si tenemos en cuenta el sentido de justicia platónico: los esclavos sólo harían cosas de esclavos y los cuidadores velarían por sacarles el máximo provecho, evitando así abusos que motivaran su sublevación. Y con esto se entiende que el gobernante conduciría la conducta de sus gobernados, aunque a estos en primera instancia simplemente se les persuadiría de aceptar el nuevo esquema que presupondría la *polis* ideal, es decir, el gobernante junto con los más preparados para la política y los gobernados valoraría su situación social desde distintas perspectivas

surgidas por distintos medios de convencimiento: unos principalmente por la educación y otros por la mera persuasión. La formación de cada individuo sería diferente debido a la misma misión que se les entregaría en la comunidad (Cisneros, 2014).

Por tanto, es necesario insistir en que sería el gobernante educado en la filosofía es el elemento clave en los anhelos de Platón por conseguir que apareciera una *polis* ideal, semejante a las que había descrito en su *República* y en sus *Leyes*. Y esto supone a su vez que para Platón dicha *polis*, aunque inexistente, era completamente posible (Vegetti, 2012).

Platón insistía en que el modo de vida del filósofo. En la *Carta VII*, uno de los reproches que hacia Platón (trad. en 2014) sobre Dionisio II era que él había preferido vivir mal que bien, para ello lo comparaba con Dión, un ejemplo a seguir según el mismo filósofo:

Dionisio y Dión, el primero de los cuales no me escuchó y vive ahora indignamente, y el segundo me hizo caso y ha muerto con honra, pues a quien aspira el soberano bien para sí y para la ciudad cualquier cosa que le ocurra es justo y bueno (334d-e).

Es necesario hacer evidente que en esta cita Platón hacía una velada referencia a la muerte de Sócrates, pues tal y como señalaba en su *Apología de Sócrates*, era el hombre justo quien encaraba la muerte, aunque no le temía por haber vivido de acuerdo a la filosofía.

Para Platón, la educación en la filosofía y el modo de vida acorde a la misma tenían consecuencias especialmente a largo plazo. Las experiencias y las conductas de un individuo sería determinadas por modo de vida que se adoptase, y Dionisio II al seguir un existencia alejada de la filosofía, era lógico para Platón, que lo que le aconteciera sería perjudicial, y de esa forma explicaba y entendía la situación actual del tirano. Del mismo modo, es importante insistir en que tales reproches a Dionisio II tendían a justificar las acciones realizadas por Platón.

También es necesario destacar, a partir de lo anterior, la abnegación y la insistencia de Platón por intentar formar a Dionisio II en la filosofía aun cuando era

claro, según él, que el tirano no daba muestras sinceras de querer adoptar el modo de vida del filósofo y, ni siquiera, de escuchar los consejos del fundador de la Academia. El mismo Platón (trad. en 2014), insistía en que su razón principal por intentar educar al tirano en la filosofía era sobretodo personal:

Por mi parte, yo lo aguantaba todo, fiel a los planes que en un primer momento me habían hecho acudir allí, pendiente de que sintiera el deseo de vivir de acuerdo con la filosofía; pero prevaleció su resistencia (330b).

Platón intentaba demostrar que sus ideas sobre el hecho de que gobernaron los filósofos implicarían que las *polis* mejoraran significativamente, es decir, la conducta de los individuos en el gobierno mejoraría la vida política y comunitaria de las *poleis*. Un gobierno basado en la filosofía y la justicia traería felicidad, y la educación en la filosofía sería el elemento que haría posible tal idea.

Habría que preguntarse qué significado tenía la justicia. Para *Platón* (trad. en 2000) la justicia era “hacer cada uno lo suyo” (III, 433b), es decir, hacer cada uno lo que conoce, lo que le es propio respecto a su condición, sin interferir en las labores de los demás. Por tanto, la felicidad de la comunidad se conseguía cuando la *polis* estaba en armonía, cuando cada uno hacía sólo aquello para lo que era mejor. Y con esa razón se justificaba que sólo los que se formaran en la filosofía tendrían el deber y la posibilidad de participar en la política, sólo ellos eran competentes para gobernar. La *polis* ideal traería en consecuencia una mejora significativa funcionamiento de la comunidad que la conformaría (Laspalas, 2001).

Ahora, teniendo lo anterior en cuenta, el propósito de la justicia en la *polis* era hacer que los miembros de la comunidad fueran felices. La justicia en la comunidad serviría para que los miembros en su conjunto alcanzaran el mejor nivel de vida posible, los alejaba de preocupaciones para las cuales no eran competentes, e implicaba que sólo el compromiso con la comunidad hiciera posible la existencia de la *polis* en términos óptimos.

Es necesario destacar que, como antes se ha mencionado, la felicidad plena sólo se alcanzaba con la filosofía, es decir, era de carácter individual, no obstante, una

polis gobernada bajo el modo de vida filosófico hacía que los miembros de su comunidad pudieran alcanzar a futuro un nivel de vida mejor, consecuencia de vivir guiados por una encarnación de la filosofía. Por ello, la felicidad de la comunidad en su conjunto debe ser entendida como el mejor tipo de vida en común logrado por intermediación de la filosofía en sí misma. Y habría que insistir en que la felicidad, incluso la del filósofo, sólo podía hallar el medio óptimo en la comunidad ideal que Platón pretendía que se construyera, en caso contrario, el hombre filósofo, aunque alcanzará la felicidad podía terminar funestamente tal y como le había sucedido tanto a su amigo Dión como a su maestro Sócrates.

Por tanto, el hombre justo que no interfería en alguna actividad tanto física como intelectual que no le competiera, sería capaz de aspirar, al menos a la felicidad colectiva en un terreno ideal y de la que todos los miembros de la *polis* participarían. De ahí se entienden parte de las insistencias anhelos de Platón por formar a un gobernante que instaurara una polis ideal. Y se entiende, además, que la conducta de todos los miembros de la comunidad, incluido el gobernante, sería regida por las ideas filosóficas de Platón, incluso sus mismas experiencias estarían condicionadas a dicha conducta; esto teniendo en cuenta los ejes de la historia del pensamiento.

El hecho de que los hombres fueran justos, impactaba en que la armonía y la concordia reinaran en la *polis*, evitando así, cualquier tipo de conflictos en su seno. Esto supone una conducta obediente y decidida sería lo mejor para la *polis*. Y el guía que lograría plasmar eso en la realidad sería únicamente el gobernante preparado en la filosófica. Con esto queda un poco más claro el vínculo entre justicia, felicidad, *polis* ideal y formación del gobernante en el pensamiento platónico.

Habría que insistir en que la justicia planteada en dichos términos, aun cuando su finalidad era hacer mejor la vida de los hombres, anularía cualquier aspiración de cambio y movilidad social ya que presupone que los resultados de sus implicaciones son siempre perfectos. Aquí sería importante señalar que la única oportunidad de movilidad social y política en una *polis* ideal, sería según Platón en su *República*, que un individuo de clase baja naciera sobredotado de intelecto y belleza o que uno de

clase alta naciera infradotado de tales cualidades, aunque él mismo apuntaba que dichos casos serían rarísimos.

Platón pretendía formar a un gobernante en su filosofía, para que éste a su vez instaurará una *polis* completamente inmóvil en cuanto a su constitución política. En la *polis* ideal diseñada en las *Leyes*, Platón pretendía que sus habitantes hicieran periódicamente viajes de estudio a otras *polis* para recopilar información sobre distintas legislaciones y constituciones políticas a fin de mejorar la propia. Aunque se puede señalar que tales cambios serían mínimos y no se implementarían sino hasta después de su minuciosa revisión para que no afectara significativamente la constitución de la *polis* ideal allí presentada. Por tanto, se puede entender que toda crítica a la política y a lo político en la *polis* ideal sería imposible, nunca podría surgir allí siquiera alguien semejante a Platón, aunque tampoco se necesitaría.

Ahora, es necesario insistir en que para Platón son la educación en la filosofía y el modo de vida acorde a la misma lo que posibilitaría la existencia de una *polis* ideal. Esto significaría que tal anhelo político de Platón tendría como resultado la superación histórica del desarrollo de las constituciones pasadas de diversas *polis* (Châtelete, 2008). Platón pretendía que la aparición de una *polis* ideal en Siracusa semejante a las que él había concebido lograra demostrar que pueden ser corregibles los errores pasados de todas las constituciones griegas que hasta entonces habían existido. Cuando Platón analizó las distintas formas de gobierno en su *República* llegó a la conclusión de que ninguna se acercaba a lo óptimo a excepción de la que él presentaba en su descripción de la *polis* ideal. Habría que insistir en que la peor forma de gobierno en dicho análisis era la tiranía, y a su vez el peor tipo de hombre era el tirano. Un análisis similar también puede leerse en el *Político*.

Sí Platón lograba demostrar que todas las constituciones de las *poleis* existentes eran perjudiciales y la única óptima era la que él mismo proponía idealmente, significaría que su experiencia en el campo de la reflexión teórica sobre la política era correcta, por lo que todas las *polis* que quisieran optimizarse deberían seguir su ejemplo.

En la *República*, Platón (trad. en 2000) incluso llegó a señalar que:

A menos [...] que los filósofos no reinen en las ciudades, o que los llamados ahora reyes y soberanos no se dediquen auténticamente y en serio a la filosofía, de modo que concurren en el mismo sujeto el poder político y la filosofía, y a menos que no se aparte por la fuerza a la multitud de personas que siguen uno u otro camino exclusivamente, no habrá [...] tregua para los males que aquejan a las ciudades, ni tampoco, a mi parecer, para los del género humano (473c-d).

Y esto deja ver tanto la insistencia de Platón por lograr superar las constituciones de las *poleis* que le eran contemporáneas como su creencia en que el pensamiento y la conducta de un individuo formado en la filosofía lograrían mejorar significativamente la política. Por tanto, en el caso concreto de su experiencia en Siracusa, es evidente que Platón pretendía comprobar dicha idea, y demostrar la validez de lo que profesaba.

En su *Carta VII*, Platón (trad en 2014) insistía en lo anterior al insistir en que Dionisio II pudo haber comprobado sus ideas si tan sólo hubiera adoptado el modo de vida guiado por la filosofía:

Tenía el poder absoluto, y si hubiera reunido realmente en una misma persona la filosofía y el poder, habría hecho brillar entre todos los griegos y bárbaros y habría implantado suficientemente entre otros la recta opinión de que no hay ciudad ni individuo que puedan ser felices sin llevar una vida de sabiduría bajo las normas de la justicia, ya porque posean estas virtudes por sí mismos, ya porque hayan sido criados y educados debidamente en las costumbres de piadosos maestros (335d).

Y, teniendo lo anterior en cuenta, se podría señalar que sólo mediante el conocimiento de la filosofía poseído por un gobernante podría darse el surgimiento de una *polis* ideal, lo que justificaría para Platón porque Siracusa ni siquiera estuvo cerca de mejorar aunque fuera sólo un poco.

Ahora, también partiendo de lo anterior, se vuelve más claro el vínculo que había entre la noción de justicia, la labor gobernante formado en la filosofía y la felicidad para la comunidad política en el pensamiento de Platón. Siguiendo a Foucault (2009) se podría señalar que Platón a partir de su experiencia y a través de la persuasión y la educación pretendía convencer sobre el hecho de que si Dionisio II se formaba y adoptaba el modo de vida de los filósofos podía hacer aparecer una *polis*

ideal lo que implicaría además, que conduciría la vida de los miembros de su comunidad hacia una especie de felicidad colectiva al imponer hacer a cada uno solamente lo que le fuera propio por su condición, aunque ello trajera como consecuencia que en dicha *polis* no se admitieran más ideas que las de la filosofía platónica, y que sus miembros vivieran sin ninguna clase de anhelos ni oportunidades de movilidad.

En conclusión, para terminar este apartado, sólo me queda señalar que así como la educación en la filosofía de un gobernante era necesaria para que surgiera una *polis* ideal, también lo sería para que ésta se mantuviera vigente. En el siguiente apartado se tratará dicha problemática.

3.2. La vigencia de la *polis* ideal se fundaría en la educación

Antes se ha señalado que tanto la finalidad de la *paideia* griega en general, como la de Platón, era tornar a los hombres moralmente mejores, y para comenzar el presente apartado es preciso tenerlo en cuenta. Y, es importante destacarlo ya que Platón pretendía que la persona que ocupará el lugar supremo en sus *poleis* ideales fuera el individuo mejor educado, el moralmente mejor, ya que dicha posición la ocuparía el resto de su vida. Así, la educación del gobernante, sería el conducto que haría posible el surgimiento del mejor régimen político y el elemento que lo mantendría vigente.

También es necesario recordar insistir en que para Platón la formación del filósofo gobernante tendría que impactar directamente en el campo de la acción política (Châtelet, 2008). La formación del gobernante sería el instrumento necesario para que las ideas filosóficas de Platón saltaran a la política.

Los anhelos de Platón por intentar influir en la política del mundo griego antiguo son únicamente explícitos en su *Carta VII*, por obvias razones, ya que se trata del único texto que refleja situaciones reales y que pueden ser objeto de discusiones históricas y no sólo historiográficas. Ahora, no por ello se podría afirmar que sus ideas sobre la formación del filósofo gobernante plasmadas en su *República*, en sus *Leyes*

e incluso en su *Político*, fuesen elaboradas únicamente para enriquecer la especulación teórica, pero tampoco se podría probar que ellas tendrían que servir como una especie de manual; más bien tendrían que ser vistas en la actualidad y a lo lejos como numerosos intentos por hacer coherente y atractivo su pensamiento. Especialmente para atraer a jóvenes políticos que estuvieran dispuestos a seguir al pie de la letra la formación que le ofrecía. El texto del *Alcibíades* es evidencia de esa pretensión tan anhelada por Platón; ese dialogo giraba alrededor de la enseñanza (Chauqui, 2005). Crisorio (2012) destacaba interés de Platón en la formación de futuros gobernantes como finalidad de su filosofía y de su pensamiento en cuestiones de política.

Por tanto, el hecho de que las ideas sobre un gobernante formado en la filosofía tuvieran como meta trascender al campo de la acción política significaría que el modo de vida acorde a lo filosófico en la dirección de una *polis* triunfaría instantáneamente como el más deseable para los gobernantes y el más beneficioso para los gobernados. Por tanto, sería un éxito inmediato para los filósofos que practicarán las doctrinas de Platón y una pérdida irreparable para todos aquellos a quienes criticó y reprobó¹⁷. El modo de vida filosófico una vez asentado en el gobierno implicaría que tanto las premisas de la educación dada por Platón como sus efectos serían permanentes, además de que estarían implícitamente tanto en la constitución como en la dirección de la *polis*. Sería el triunfo de la dirección de conductas a gran escala que Platón anhelaba. Y a su vez, dicha victoria representaría la supremacía de la filosofía y del conocimiento filosófico frente a la práctica política hegemónica en Grecia antigua.

Ramírez (2016) explicaba muy atinadamente a propósito del conocimiento de la filosofía defendido por Platón que él trató de imponer una única verdad eterna frente a las posturas dominantes y defendidas por los que llamó despectivamente como sofistas quienes apelaban más a la verosimilitud, explica también que el rechazo a dichos intelectuales le ayudaba justificar su posición filosófica y política. Dicha verdad defendida por Platón sólo se lograba por el camino de su filosofía, por lo que cualquier

¹⁷ Tanto para hombres como para instituciones e incluso para disciplinas, aficiones, ciencias y artes.

otro no llegaría nunca a ésta, lo que implica a su vez que era únicamente su doctrina filosófica el medio por el cual un gobernante educado en ella. Platón creía que podía revolucionar la educación griega a través de su filosofía (Rengifo, 2006). Es necesario destacar que dicho conocimiento que Platón pretendía hacer pasar por el único verdadero tiene relación especial con la *parrhesía* porque él podía hacer uso del decir veraz ya que al vivir acorde al modo de vida filosófico sus palabras sólo podían contener la verdad misma, esto claro, según la misma historia del pensamiento propuesta por Foucault.

La insistencia de Platón porque Dionisio II adoptase el modo de vida filosófico era, como he intentado mostrar, de corte política. Alcobero Pericay (2015) apuntaba que “Platón intentó en su *República* responder a la cuestión sobre cómo se debe vivir” (p.123), lo que evidencia que el modo de vida de cada miembro de la *polis* allí descrita tendría que estar estrictamente regulado por los preceptos filosóficos que pregonaba. Lo mismo puede sugerirse al respecto de la *polis* ideada en sus *Leyes*.

Gil (2007) señalaba que la censura de Platón a distintas manifestaciones culturales se centraba en el plano moral y pedagógico, por ejemplo al censurar la música, la poesía o la pintura, lo que el filósofo pretendía era armonizar un tipo de vida ideal acorde a la *polis* misma, haciendo de este modo que la formación del filósofo y la organización de la *polis* estuviesen bien sincronizadas y sin mayores contradicciones.

En la *Carta VII*, Platón no sólo intentó mostrar cómo se debía vivir, sino que trató incluso de que el tirano lo aceptase sin alguna clase de cuestionamiento. Pretendía imponer una única forma de saber de manera autoritaria, intentaba acabar con una norma de comportamiento para sustituirla a través de una autoridad filosófica por otra.

Por tanto, la labor del gobernante filósofo cobraba importancia fundamental tanto en la institución de la *polis* ideal como en su mantenimiento, ya que era el vínculo necesario para que la comunidad en su conjunto cambiase su modo de vida, cambio que se supondría sería permanente por estar fundado en la filosofía. El papel del

gobernante, entonces era trascendental, y además era el único que podía dirigir el gobierno, aunque esta dirección implicaba que sería estrictamente autoritaria. Platón en el *Político* insistía fuertemente en esto. Finley (1975) al respecto recordaba la insistencia de Platón al comparar la labor de los gobernantes con la de un piloto de barco, y evidenciaba el corte autoritario de Platón al señalar que aunque si bien era cierto que aunque la única persona capacitada para dirigir la navegación en un barco era el piloto, éste no tendría por ello que decidir de manera personal a donde se dirigiría.

Una vez que apareciera la *polis* ideal que tanto había soñado Platón, mientras existiera un gobernante filósofo y se preparara a algún aspirante al cargo para suplantarlo, la *polis* existiría indefinidamente. Por ello, la existencia de dicho gobernante, habría que insistir, sería una condicionante para la vigencia de la *polis*. Lo que supondría para Platón una superación histórica, es decir, se pasaría de una historia convulsa a una historia plana, una historia libre de errores y conflictos por así decirlo. Esto evidencia claramente su idealismo y su fe en que la filosofía sería una especie de cura para el hombre que vive en comunidad.

Y, lo anterior reafirma que, para Platón, era la filosofía y su transmisión a los gobernantes lo único que podía mejorar la política. Por tanto, para el fundador de la Academia, Dionisio II era más un instrumento que una persona, pretendía que él fuera el molde más perfecto sobre el cual verter su filosofía; esto fue seguramente la causa de su fracaso aunque no lo haya querido reconocer. Esto explicaría sin la necesidad de aceptar ciegamente los argumentos de Platón su fracaso educativo en la corte siracusana.

Aún con todas las insistencias que Platón había hecho sobre que su filosofía sería el único medio para optimizar la *polis* siracusana, en la *Carta VII*, después de decir porque no había podido formar correctamente a Dionisio II y de suponer que estaba casi al final de su vida, insistía en que al menos los siracusanos debían acabar con la tiranía como un remedio provisional a sus males políticos, Platón (trad. en 2014) expuso esto de la siguiente manera:

He dicho todo esto para que sirva de advertencia a los amigos y parientes de Dión. Sobre lo ya dicho, renuevo [...] el mismo consejo con las mismas palabras a vosotros: [...] no sometáis Sicilia ni ninguna otra ciudad a dueños absolutos —al menos ésa es mi opinión—, sino a las leyes ya que ello no es bueno ni para los que someten ni para los sometidos, ni para ellos ni para sus hijos. (334c-d)

Aunque Platón sugería que los siracusanos que le eran contemporáneos en el momento de la escritura de la carta que debían de cambiar la constitución política de su tierra, no significaba que diera por hecho la imposibilidad de forjar una *polis* acorde a su ideal, sino que sólo sugería una solución provisional a los conflictos políticos y sociales de su época. Es importante notar que Platón sugería que los siracusanos se rigieran por una especie de imperio de la ley a semejanza de la *polis* descrita en sus *Leyes*, no obstante, no se puede decir con suficiente rigurosidad hasta qué punto se tendría que asemejar a ésta pues plato no hace la comparación ni establece algún método por el cual podrían avanzar los habitantes de Siracusa de la tiranía al imperio de la ley. Por ende, con ello se reafirma que sin la filosofía es imposible instaurar una *polis* ideal.

Ahora, por otro lado, se tendría que insistir en la coherencia del pensamiento de Platón respecto a que la educación en la filosofía era una condicionante para que la *polis* ideal fuera posible. Finley (1975) a propósito de esto reflexionaba lo siguiente:

La filosofía política de Platón es una construcción coherente y lógica, trabajada con gran cuidado y complejidad. Pocos lectores de la República, son por entero insensibles al poder y seducción de los argumentos (y de lo maravilloso del estilo). Lo superficial y frívolo es repetir con Platón que la democracia ateniense no era sino un gobierno plebeyo manipulado por demagogos, sin aceptar también tanto las bases de su crítica como sus implicaciones —implicaciones que requieren el rey-filósofo, si no el Gran Hermano del 1984 de Orwell—. En cuanto a Platón, jamás titubeo ante ellos. Incluso en las *Leyes* sigue sugiriendo que el modo más rápido de introducir una constitución adecuada será por medio de un joven tirano que tuviese la bastante fortuna como para contar con el asesoramiento de un auténtico legislador, esto es, de un filósofo que poseyese la verdadera teoría política. De donde se sigue que, de haber alguna verdad en el relato de Sicilia, no habría sido incoherente Platón al imaginar que podría conseguir grandes cosas usando a Dionisio el Joven de Siracusa como instrumento, por más que éste hubiera sido un paso amargo, y, en la práctica, absurdo. (p.115-116).

Y a lo anterior, tendría que agregar, siguiendo a Foucault (2009), que conducir la conducta de un soberano hubiera significado para Platón el mejor resultado que desacreditaría enteramente todas las constituciones políticas existentes, y

especialmente, por motivos personales, la democracia. Esto puede enriquecer la pertinencia y decisión de tratar la *Carta VII* como auténticamente escrita por Platón, pues en términos generales es enteramente compatible con el pensamiento de Platón, y esto va más allá de análisis puramente lingüísticos o meramente filosóficos.

Por tanto, se entiende que “en el rey filósofo se produce una síntesis de dos elementos centrales en Platón: el autoritarismo y el intelectualismo” (Alcoberro Pericay, 2015, p.149). Por ende, podríamos entender la figura del filósofo gobernante anhelado por Platón como un desdoblamiento de él mismo: él se sentía como el intelectual más capacitado de su época y por ello pretendía influir en la política justificándose únicamente en su propio pensamiento.

El gobernante filósofo sería la persona más indicada para gobernar por su intelectualidad y además lo siguiendo únicamente la filosofía platónica. Por tanto, tengo que insistir, en la *polis* ideal el conocimiento emanado de la filosofía es absoluto e incuestionable, ya que los hombres que la regirían no tendrían que reconocer algún otro tipo de conocimiento ni otra forma de llegar a éste aparte de seguimiento estricto a lo largo de una vida entera de la filosofía platónica. La experiencia y el conocimiento basado en la filosofía, siguiendo los ejes de la historia del pensamiento, lo serían todo en el día a día de la *polis* ideal.

Por otra parte, habría que hacer notar que tanto ese “autoritarismo” como ese “intelectualismo” que tendría que tener el gobernante filósofo los tenía que poseer en alguna medida su educador, aunque éste no fuese necesariamente Platón, ya que la finalidad era tan importante incluso que la manera de llegar a la misma.

La arbitrariedad de Platón a la hora de educar y la necesidad de él al tratar con un tirano, pueden ser consideradas como males soportables para lograr sus cometidos. Esto cobra sentido especialmente si se tiene en cuenta que incluso el mismo Platón en su *Carta VII* confesaba que él “le soportaba todo a Dionisio” a fin de lograr sus anhelos filosóficos y políticos. Esto ya lo he tratado antes. A Platón no le interesó en lo más mínimo tratar con cierto tipo de hombres como los tiranos aun cuando los considerara como el peor tipo de hombres ni con sus amigos oligarcas, lo

que le interesaba era poder modificar y guiar su conducta: transformar su modo de vida.

La *polis* ideal de Platón, siguiendo con las interpretaciones anteriores, sería una suerte de *polis* definitiva, un sitio donde el único medio para el habitante promedio de hacer soportable su vida sería estar plenamente convencido de que ese es el mejor lugar posible y que lo mejor es que su vida sea conducida y orientada por el representante más capaz de la filosofía, y debido a que Platón no creía que todos tuvieran el derecho ni la capacidad para la educación ni para la filosofía, dicho convencimiento sólo podría generarse por mera persuasión. Y tal situación sería de por vida, ya que siguiendo a Platón, una vez bien instaurada la *polis* ideal, ésta se mantendría siempre que su filosofía se transmitiera fielmente generación con generación, implicando, si esto se daba, que la posibilidad de cambio fuera nula.

Se entiende que la educación en la *polis* ideal sería fundamental. Finley (1979) llegó a asegurar que: “tenemos el caso de Platón, para quien incluso su radicalísima reorganización social cumpliría poco o nada sin el elaborado programa educativo a ella adjunto y que creía necesario repetir todo el proceso de adaptación generación tras generación” (p.286). Lo anterior implica que la base del pensamiento filosófico aplicado a la política en Platón estaba en la educación, pues como vemos en la *República* y en la *Carta VII* principalmente era sólo a través de un cambio en el modo de vida de la clase gobernante afín a la filosofía platónica como podía lograrse mejorar significativamente lo relacionado con la política y, como se ha insistido, la el lugar donde ésta se generaba en Grecia antigua era en la polis entendida como espacio óptimo para discutir los asuntos públicos.

Si el proyecto educativo de Platón fracasaba en el marco de una intervención política como en el caso de Siracusa según lo expuesto en la *Carta VII*, se entiende que la empresa misma estaba destinada al fracaso. Y también se percibe que la educación no sería más que un medio para lograr aspirar a través de la misma a la filosofía, a la política y a un modo de vida mejor. Por ende, ningún cambio sería posible sin la educación.

Aunque había mucha coherencia en el pensamiento de Platón, él nunca pudo ver que sus anhelos políticos respecto a la *polis* idea se materializaran, ni siquiera logró hacer que apareciera tal estructura. Vegertti (2012) extradimensionó el fracaso de Platón en la política siracusana con sus intentos de hacer realidad su *polis* ideal al reflexionar sobre fracasos posteriores basados en el pensamiento platónico:

Los platónicos se mostraron en todo momento dispuestos a emprender un largo viaje, en el tiempo y el espacio hacia la meta indicada en la República. Cuenta el historiador bizantino Agatías que en el siglo VI d.C.; tras el cierre de la Academia en Atenas debido a la intolerancia cristiana de Justiniano, los filósofos neoplatónicos que allí impartían sus enseñanzas acabaron por convencerse de que ‘el dominio de los romanos no se inspiraba en la mejor doctrina’. Emprendieron entonces un viaje —Damascio, Simplicio, Priciano y otros— hacia la lejana Ctesifonte, capital del rey persa Cosroes [...] No hallaron lo que buscaron en Ctesifonte, como miles de años antes no lo había encontrado Platón en Siracusa. Seguían, no obstante, un camino que muchos reemprenderían de nuevo, en lugares distintos pero con la misma esperanza [y, habría que añadir, con la misma frustración] (p.136).

Lo que lleva a concluir que el fracaso educativo de Platón con Dionisio II se debió a la forma un tanto arbitraria con la que se conducía y a que la *polis* que él había ideado sólo podía darse por el sometimiento de todo individuo a su filosofía, aunque su finalidad fuera “salvar a la sociedad de la contaminación de pensamientos peligrosos, que a su modo de ver estaban destruyendo visiblemente las fuentes de la conducta social” (Dodds, p.210) no se dio cuenta de los errores de su propio pensamiento.

Platón nunca quiso asumir responsabilidad alguna sobre las debilidades de su posición filosófica, incluso casi al final de su carta seguía insistiendo en que la culpa de que sus intentos formativos fracasaran era de Dionisio, y para ello, en esa ocasión se apoyaba en comparar sus esfuerzos con los de su amigo Dión, lo que los unía era su fracaso con Dionisio II:

Lo que ocurrió no tiene nada de extraño, pues un hombre justo, sensato y prudente, al tratar con hombres injustos, no puede dejarse engañar sobre la manera de ser de tales personas, pero tampoco tiene tal vez nada de extraños que le ocurra como a un buen piloto a quien no puede pasarle desapercibido que se acerca una tempestad, pero no puede prever su extraordinaria e inesperada magnitud y, por no preverla, forzosamente zozobra. (Platón, trad. en 2014, 351c-d).

Los anhelos políticos de Platón se vieron frustrados al no poder siquiera formar en la filosofía a Dionisio II, él creía que el principal motivo de su fracaso había sido la renuencia del tirano a seguir fielmente sus enseñanzas y los beneficios de todo tipo que le dejarían.

En resumen, en este capítulo se recuperó la relación entre filosofía, política y educación para analizar sentido político de la formación del gobernante en Platón que se manifestaría en que él inaugurase una *polis* ideal, es decir, se materializaría el saber en la existencia justificado por un discurso de verdad. Se analizó por qué la formación del gobernante implicaba un cambio en el género de vida para posibilitar el mismo surgimiento de una *polis* ideal. Se interpretaron las causas por las cuales el proyecto educativo de Platón en Siracusa no tuvo éxito, lo que implicó un fracaso en la práctica educativa y política, es decir, un fracaso en los significados del tipo de saber, comportamiento, existencia y *parrhesía* que él proponía. Lo anterior llevó a concluir que tanto el tipo de gobernante y de *polis* anhelados por Platón sólo fueron ideales, pues eran incongruentes con las realidades ideológicas de la época.

Conclusiones

Al concluir la presente investigación se espera que en su conjunto ésta pueda haber enriquecido, al menos a grandes rasgos el debate, anunciado en la introducción, referente a la historia de la reflexión sobre la educación, al haber estudiado minuciosamente un aspecto concreto de la filosofía política: la formación del gobernante vista desde un enfoque meramente pedagógico.

Es necesario insistir en que los análisis y las interpretaciones presentados a lo largo del presente trabajo tenían la finalidad de aportar conocimiento específico sobre el devenir educativo en una etapa concreta de la historia occidental, y en estos recaen los aportes que la investigación pueda ofrecer al campo pedagógico y en general al de las humanidades y las ciencias sociales.

Aunque la investigación se nutrió de forma significativa de otras ciencias sociales ajenas a la pedagogía éstas sólo sirvieron como medio para llegar a la comprensión del hecho educativo en su dimensión histórica, y por ello en la presente sección únicamente se hace énfasis en lo que se llegó a concluir respecto a lo educativo.

También se espera haber resaltado la importancia que tienen las investigaciones de corte histórico en el área pedagógica al haber mostrado que su importancia radica en que al tratar problemáticas particulares de un contexto general se pueden reorientar visiones generales sobre el decurso y de la educación a lo largo de la historia, generando la posibilidad de formular problemáticas novedosas en el campo de la reflexión pedagógica y de la construcción de saberes pedagógicos. Y para lograr ello se partió de un problema concreto el cual fue analizar interpretativamente cómo el pensamiento filosófico de Platón, en su dimensión educativa, confrontó la cuestión relativa a la formación de los gobernantes, implicando que ésta traería consecuencias inevitablemente políticas que se manifestarían en última instancia en la aparición de una *polis* ideal.

En consecuencia fue esencial analizar e interpretar por qué Platón deseaba formar en su filosofía a un gobernante idealizado que fuera capaz de instaurar una

polis ideal al poner en práctica sus conocimientos filosóficos. Esto se realizó partiendo de la *Carta VII*, pues en esa epístola se puede notar cómo los ideales políticos y educativos de Platón se relacionaban indisolublemente. Se concluyó que el gobernante ideal que pretendía formar Platón bastaría para que una *polis* pudiera conocer en su estructura y vida interna algo lo más cercano al mejor tipo de gobierno posible.

Del mismo modo, se analizó cómo Platón pretendía que sus ideas filosóficas, políticas y educativas se manifestaran en el campo político de Siracusa por medio de la formación de su gobernante en la filosofía. Por ello, se estudió la relación entre filosofía, política y educación en el pensamiento platónico llegando a concluir que Platón la consideraba tanto indirecta como directamente esencial para optimizar en todo sentido la vida en comunidad dentro de una *polis*.

También se analizaron e interpretaron los fundamentos de la *polis* ideal que Platón anhelaba hacer surgir en Siracusa al formar filosóficamente a Dionisio II y de ese modo comprender cómo el fundador de la Academia consideraba que la educación sería el elemento más importante para que esa *polis* ideal pudiera funcionar y permanecer. Se llegó a la conclusión, después del análisis de las consecuencias políticas que resultarían de la formación filosófica de un gobernante que siguiera fielmente las enseñanzas de Platón, que la educación era fundamental antes, durante y después de la fundación misma de una *polis* ideal a semejanza de la anhelada por Platón.

Se analizó meticulosamente, especialmente en el primer capítulo, el método que aquí se tomó para desarrollar la investigación denominado por Foucault (2009) como historia del pensamiento pues se consideró que era necesario ya que dicho intelectual francés había partido de éste para analizar directamente la *Carta VII* de Platón aunque con un enfoque básicamente histórico centrado en el pensamiento filosófico y político; aquí se trabajó, como se ha insistido, con uno pedagógico.

Primero se empezó explicando lo que debemos entender por la historia del pensamiento sugerida por Foucault, se expusieron los ejes de análisis de ese método

y se analizaron algunas de las características del ese tipo particular de análisis histórico. Esto se hizo entendiendo que como rama del campo pedagógico, la historia de la educación aporta significativas reflexiones sobre el mismo, por lo que aunque el método no proviene directamente de esa rama se le utilizó aquí en dicho sentido para así explicar la importancia que tiene en lo pedagógico la *Carta VII* de Platón.

Tuvo especial importancia el análisis y la descripción que se hizo del método que aquí se empleó ya que a través del análisis histórico de la historia del pensamiento (Foucault, 2009) en perspectiva pedagógica se pretendió dar al trabajo que aquí se desarrolló parte de su originalidad. Este método se tomó esencialmente por qué, desde cierta perspectiva, el mismo Foucault había demostrado que era muy útil para analizar el decurso histórico de aquello que se piensa (respondiendo a las preguntas qué, cómo y por qué). Otro motivo de dicha elección debido a que la presente investigación tenía sus límites precisamente en la dimensión del pensamiento al analizar una carta donde lo que se exponía era cierta forma de pensar la educación, la política y la filosofía.

Como conclusión se llegó a que el método empleado para realizar esta investigación fue oportuno en el desarrollo de la misma, pues se pretendió que a través de sus ejes analíticos pudiera rescatarse lo más posible la dimensión educativa de una carta eminentemente filosófica y autobiográfica.

No obstante, también se discutió brevemente sobre la autenticidad de la *Carta VII* y el sentido de su contenido. Se llegó a concluir, primero, que no había suficientes razones para declarar abierta y tajantemente si la carta era falsa o apócrifa, pero se estableció, reiteradamente, que en dicho documento el pensamiento de Platón coincidía perfectamente con el de sus diálogos (Finley, 1975; Foucault, 2009). Y, segundo, se trató de hacer notar que el sentido de la *Carta VII*, era justificar el comportamiento de Platón en Siracusa, y el hecho de haber colaborado con un régimen tiránico, y para ello se analizó teniendo en mente que lo expuesto en dicho texto estaba orientado por la *parrhesía* (Foucault, 2009).

Uno de los puntos a los que se llegó fue a sostener que hubo al menos tres preocupaciones esenciales en el pensamiento platónico que dieron congruencia a su

labor como educador en la corte siracusana, éstas fueron: la filosofía, la política y la educación.

Se analizó cómo Platón pensaba plasmar su filosofía en la política siracusana por medio de su papel como educador en la formación de Dionisio II, y a partir de esto se llegó a concluir que en su pensamiento los vínculos entre filosofía, política y educación eran indisolubles, y que el fin de su reflexión política y educativa estaba muy relacionado con la práctica de éstas. A su vez, se intentó esclarecer que el sentido de la formación filosófica de Dionisio II era político y su medio los consejos educativos. Se determinó, siguiendo el método de Foucault, que tales consejos intentaban modelar y guiar la conducta de quienes los recibían para que se sintieran atraídos a una vida virtuosa donde la sabiduría, la valentía, la templanza y la justicia estarían por encima de todo.

Especial atención recibió el ideal platónico respecto a la formación de un gobernante capaz y especialmente virtuoso de llevar a terrenos ideales la *polis* que dirigiera. Se llegó a la conclusión que para realizar tal anhelo era necesario que la filosofía, la política y la educación giraran tanto alrededor del gobernante como de las máximas que constituirían la comunidad ideal.

Por lo anterior, se intentó insistentemente tratar de esclarecer la razón por la cual Platón deseaba que los gobernantes antes de serlo se instruyeran en la filosofía, y se concluyó que ello fue producto de sus mismas experiencias políticas, de su interpretación sobre el asesinato de Sócrates, de su menosprecio a los políticos de su tiempo y de su creencia que implicaba decir que todas las *poleis* existentes con sus respectivas formas de gobierno eran en algún punto imperfectas. Es decir, y siguiendo a Foucault, la experiencia vivida por Platón fue lo delimitó tajantemente su pensamiento y los conocimientos que adquirió así como la forma en que los aplicó.

También se hizo énfasis en analizar los consejos platónicos dictados en Siracusa. Se concluyó que los consejos de Platón suponían directamente una cuestión pedagógica ya que tenían por objetivo guiar a través de la educación la vida de los receptores. Los consejos dados por Platón fueron, al parecer, uno de los recursos

educativos más importantes del filósofo al intentar formar a Dionisio II en la filosofía (Policarpo & Covarrubias, 2012), y esto se recalcó al analizar las analogías, también estudiadas por Foucault (2009), entre el sentido médico y filosófico de los mismos.

Se puso atención en analizar la razón por la cual Platón consideraba la estructura del alma de individuos semejante a la de una *polis* y viceversa; y se llegó a concluir dicha concepción implicaba y justificaba que una *polis* enferma podía remediarse a través del seguimiento de ciertos consejos, por tanto, el político y todo aquel que se interesara por asuntos de la *polis* tenían que actuar como médicos. Lo anterior implicaba que el consejo tenía una función tanto remediadora como formativa al orientar a quien lo escuchara a cambiar su género de vida a uno mejor. También dicha semejanza justificaba su idea sobre las virtudes como elementos fundamentales en la constitución tanto de un Estado como de un individuo, por lo que el mejor Estado sería el reflejo del mejor individuo, las virtudes en ambos estarían equilibradas y se condicionarían entre ellas.

El anhelo de Platón por participar en la formación de Dionisio II en la filosofía, en resumen, se explica a través de sus ideales políticos, es decir, su labor como educador y su impacto en ese nivel tenía como finalidades su participación política y su deseo de reorientarla para que fuera acordes a su pensamiento.

Del mismo modo, se analizaron e interpretaron las características de la *polis* ideal que, según Platón, emergería como consecuencia de la educación en la filosofía de un gobernante. Se dio especial importancia a analizar los resultados políticos a los que se llegarían partiendo de la educación de Dionisio II. La conclusión a la que se llegó fue a establecer que Dionisio II adquiriría el conocimiento filosófico necesario a través de una formación estricta para ponerlo al servicio de la política, es decir, el conocimiento tendría que servir al beneficio público y no meramente particular, se suponía que el primero conllevaba al segundo.

La educación de Dionisio II tenía como meta personal mejorarlo como persona, y como meta política sugería que él tenía que ser el único individuo capaz de hacer surgir la mejor *polis* posible para beneficiar con ello a toda la comunidad. Esto implicó

analizar cómo la filosofía de Platón se intentaba traducir al campo de la acción política por medio, en primera instancia de la educación, llegando a concluir que sus reflexiones teóricas, por muy pertinentes o no que fueran, partían y se nutrían de su experiencia en la práctica.

También se analizó cómo la educación en la filosofía que dictaba Platón a Dionisio II era un requisito para que pudiera surgir *polis* ideal semejante a las que el filósofo había concebido en sus diálogos. Se analizó fundamentalmente cómo un individuo podía adquirir conocimientos filosóficos y lo que implicaba la formación en la filosofía. Se llegó a concluir que la finalidad de la educación era, semejante a lo que se entendía por *paideia* en la antigüedad (Jaeger, 1962), reorientar el género de vida que se llevaba a través de la filosofía y la cultura.

A su vez, se analizó cuidadosamente el sentido que de la justicia y la felicidad en el proceso de formación ideado por Platón y se concluyó que tales nociones eran básicas para el cambio en la forma de vida que implicaba la educación en la filosofía (Foucault, 2009), además de que eran fundamentales para la construcción de una *polis* ideal ya que estos actuarían como una especie de guía ideológica.

Otro punto importante sobre el que se insistió reiteradamente fue el análisis que se hizo sobre el hecho de que educación era para Platón lo que haría posible el surgimiento y el mantenimiento político de una *polis* ideal, para ello se insistió en recordar el sentido que tenía la educación en el mundo griego clásico (Jaeger, 1962). Se llegó a la conclusión de que para Platón el hecho de que un gobernante asimilara completamente la filosofía a través de la formación que el pregonaba implicaría que el cambio en su forma de vida lo llevaría inmediatamente a materializar sus ideas en la conducción de la política de una *polis* que por ende llevaría a terrenos idealizados.

Igualmente se analizaron las condiciones educativas y políticas previas y que implicaban la permanencia y estabilidad de una *polis* ideal una vez que apareciera, y, a partir de ello y de elementos anteriores se analizó por qué Platón fracasó al intentar formar a Dionisio II en su filosofía y en hacer que cambiara su modo de vida. Dicho

fracaso de Platón era especialmente político; fracasó al intentar llevar al poner en práctica política sus ideas filosóficas y educativas (Finley, 1975).

También se llegó a concluir que la educación era para Platón el elemento condicionante para llevar a buen puerto su velada intervención política en Siracusa, además de que era esencial también para hacer realidad la *polis* ideal que tanto anhelaba y que significaría el triunfo evidente de la filosofía sobre la sociedad, la historia y la política.

Se terminó reflexionando interpretativamente sobre el porqué del fracaso en el proyecto educativo de Platón en Siracusa llegando a concluir que éste se debió, muy probablemente, a la renuencia del filósofo en momentos decisivos para hacer flexibles sus enseñanzas y lograr que ellas estuvieran en armonía con los problemas políticos que aquejaban al mundo siracusano de aquel tiempo y a la intransigencia de Dionisio II por modificar su género de vida, o al menos eso parece sugerir el análisis que aquí se hizo de la *Carta VII* en un sentido pedagógico. Aunque de igual forma se concluyó que la disposición y capacidad de un tirano por modificar su género de vida con todo lo que ello implicaba, en especial la política del territorio que gobierna, siempre fue muy limitada, y en el caso de Dionisio II incluso más porque la reorganización que le exigía la filosofía y las virtudes que Platón proponía era demasiado radical tanto para sus costumbres como para la época en general.

Por último se hace énfasis en que la importancia de la presente investigación en el campo de la pedagogía radica en que pretende enriquecer el conocimiento sobre el pensamiento sobre la educación. No obstante, naturalmente, su impacto puede trascender el campo disciplinario a otras áreas de las humanidades y las ciencias sociales en donde se investigue el decurso educativo. Igualmente se hace énfasis en que en su especificidad se espera que la presente investigación se hayan abierto preguntas, problemáticas y desacuerdos que generen nuevos trabajos que enriquezcan el campo de construcción de saberes pedagógicos, por ejemplo una pregunta que podría trasladarse a nuestra época, y que se podría derivar de esta investigación, sería ¿qué tipo de educación es la mejor para optimizar la forma de gobierno imperante en la actualidad?

Referencias

- Alcoberro, R. (2015). *Platón*. Madrid: RBA.
- Aguirre, C. (1996). *Los Annales y la historiografía francesa. Tradiciones críticas de Marc Bloch a Michel Foucault*. México: Ediciones Quinto Sol.
- Asuaje, R. A. (2014). Revisión de las practicas del cuidado de sí en la relación maestro discípulo en la antigüedad griega y romana, una revisión de los postulados de Sócrates, Platón y del cristianismo primitivo realizadas por el último Foucault (1982-1984). *Educere*, 81(60), 237-248.
- Aulo Gelio (trad. en 2009). *Noches Áticas*. Madrid: Akal.
- Barceló, P. & Hernández de la Fuente, D. (2014). *Historia del pensamiento político griego. Teoría y praxis*. Madrid: Editorial Trotta.
- Bares, J. (1992). Sabiduría y enseñanza en la *Carta VII* de Platón. *Daimon: Revista de filosofía*, 4, 19-40.
- Bloch, M. (2000). *Introducción a la historia* (4ª. ed.). México: Fondo de Cultura Económica.
- Bowra, C. (1948). *Historia de la literatura griega*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Burke, P. (1999). *La revolución historiográfica francesa. La escuela de los Annales, 1929-1984*. Barcelona: Gedisa.
- Cano, J. (2014). Política, dieta y salud: análogo médico en la *Carta VII*. *ARETÉ Revista de filosofía*, XXVI (2), 187-205.
- Cisneros, R. (2014). *La formación del filósofo político en Platón* (tesis de maestría). Universidad Nacional Autónoma de México, México.
- Châtelete, F. (2008). *El nacimiento de la historia. La formación del pensamiento del historiador en Grecia*. México: Siglo XXI Editores.

- Chauqui, C. (2005). *Grecia en tres tiempos*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Collazo, J. (2012). *La utilidad del conocimiento histórico*. México: Universidad Autónoma del Estado de México.
- Colli, G. (2011). *Platón Político*. México: Sexto Piso.
- Crisorio, R. L. (2011). Homero y Platón: dos paradigmas de la educación corporal. *Educación Física y Ciencia*, 13, 77-98.
- Díaz, M. (2007) Foucault, Platón y la historia de la verdad. *Logos: anales del seminario de metafísica*, 40, 187-213.
- Dodds, E. R. (1999). *Los griegos y lo irracional*. Madrid: Alianza Editorial.
- Finley, M. I. (1975). Platón y la praxis política. En *Aspectos de la antigüedad. Descubrimientos y disputas* (pp.100-118). Barcelona: Editorial Ariel.
- . (1979). Vieja y nueva utopía. En *Uso y abuso de la historia* (2ª ed.). Barcelona: Editorial Crítica.
- Fortanet, J. (2015) *Foucault*. Madrid: RBA.
- Foucault, M. (1999). Las técnicas de sí. En *Estética, ética y hermenéutica, Obras esenciales III* (pp.443-474). Barcelona: Paidós.
- . (2007). *Nacimiento de la Biopolítica. Curso en el Collège de France (1978-1979)*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- . (2009). *El gobierno de sí y de los otros. Curso en el Collège de France (1982-1983)*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- . (2010). *El coraje de la verdad. Curso en el Collège de France (1983-1984)*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- . (2013). *¿Qué es usted profesor Foucault? Sobre la arqueología y su método*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.

- . (2014). *Seguridad, territorio y población. Curso en el Collège de France (1977-1978)*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- García, M. (2011). ¿Para qué la historia de la educación y de la pedagogía? En Carpy, C. *Miradas históricas de la educación y de la pedagogía* (pp.21-51) México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Gil, L. (2007). *Censura en el mundo antiguo*. Madrid: Alianza Editorial.
- González, C. (2004). *La polis. Ensayo sobre el concepto de ciudad en Grecia antigua*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- González, J. (2007). Decir verdadero y ontología en Platón: un análisis desde Foucault. *Logos: anales del seminario de metafísica*, 40, 215-239.
- Guthrie, W. (1992) *Historia de la filosofía griega, V, Platón, Segunda época y la Academia*, Madrid: Editorial Gredos,
- Guzmán, L. (2009). Formación, lenguaje y experiencia en los diálogos poético-filosóficos de Platón y Borges. *Ensayo y error: revista de educación y ciencias sociales*, 18(36), 13-28.
- Jaeger, W. (1962). *Paideia: los ideales de la cultura griega* (2ª ed.). México: Fondo de Cultura Económica.
- Justino, (trad en 1995). *Epítome de las Historias Filípicas de Pompeyo Trogo*. Madrid: Editorial Gredos.
- Laspalas, J. (2001). Entorno a la paideia platónica, *Educación y educadores*, 4, 117-138.
- Maldonado, P. (2016). *La política según Platón*. México: Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.
- Marrou, H.-I. (1998). *Historia de la educación en la antigüedad* (2ª ed.). México: Fondo de Cultura Económica.

- Martínez, R. (1996). Historia y *polis*. En: *Memorias, Jornadas Filológicas 1995* (pp.31-35). México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Méndez, V. (2008). *El modo de vida idóneo en la República de Platón*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Méndez, V. (2009). *La persuasión en la utopía platónica*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Mosse, C. (1990). *La mujer en la Gracia clásica*. Madrid: NEREA.
- Nova, A. (1989). La última gnoseología de Platón. *Nova Tellvs*, 7, 45-58.
- Ober, J. (2000). Conflictos, controversias y pensamiento político. En Osborne, R. (Ed.). *La Grecia clásica* (pp.128-156). Barcelona- Oxford: Crítica- Oxford University Press.
- Ordóñez, M. (2010). Principios básicos del análisis historiográfico. En Ordoñez, M. (Ed.). *Introducción al análisis historiográfico. Problemas generales de teoría y filosofía de la historia y estudios de caso* (pp.13-28) México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Pérez, S. (2004). *Palabras de filósofos, oralidad, escritura y memoria en la filosofía antigua*. México: Siglo XXI Editores.
- Placido, D. (1995). *Introducción al mundo antiguo: problemas teóricos y metodológicos*. Madrid: Editorial Síntesis.
- Platón (trad. en 2000). *República* (2ª ed.) México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- (trad. en 2002). *Eutidemo*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- (trad. en 2008). *Diálogos VIII. Leyes (libros I-VI)*. Madrid: Editorial Gredos.
- (trad. en 2008). *Diálogos IX. Leyes (libros VII-XII)*. Madrid: Editorial Gredos.

- (trad. en 2014). *Diálogos VII. Dudosos, apócrifos, cartas* (5ª ed.), Madrid: Editorial Gredos.
- Plutarco (trad. en 1982). *Vidas Paralelas. Demetrio- Antonio, Díón- Bruto, Arato- Artajerjes- Galba- Otón*. Madrid: Editorial Gredos.
- Policarpo, Á. & Covarrubias, F. (2012). El sustrato platónico de las teorías pedagógicas. *Tiempo de Educar*, 13(25), 139-159.
- Ramírez, G. (2016). *La invención de los sofistas*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Rengifo, C. A. (2016). Lo bello y lo bueno en el discurso oral y escrito: implicaciones pedagógicas del *Fedro* de Platón. *Sophia*, 12 (1), 127-137.
- Rowe, C. & Gómez Lobo, A. (1987). Discusión: La autenticidad de la *Carta VII*. En Eggers, C. (Ed.). *Platón: Diálogos tardíos. Actas del Symposium Platonicum 1986*. México: UNAM.
- Soares, L. (2010). *Platón y la política*. Madrid: Tecnos.
- Tarn, W & Griffith, G. T. (1969) *La civilización helenística*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Taylor, A. (1961). *El pensamiento de Sócrates*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Tsatsos, C. D. (1982). *La filosofía social de los antiguos griegos*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Vernant, J.- P. (2011). *Los orígenes del pensamiento griego*. Madrid: Paidós.
- Vegetti, M. (2012). *Quince lecciones sobre Platón*. Madrid: Editorial Gredos.
- Veyne, P. (2015). *Foucault, pensamiento y vida*, México: Paidós.
- Vidal-Naquet, P. (2006). *La Atlántida, pequeña historia de un mito platónico*. Madrid: Akal.

Villoro, L. (1980). El sentido de la historia. En Pereyra, C., González, L., Blanco, J., Florescano, E., Córdoba, A. Aguilar Campin, H., et al. *Historia ¿Para qué?* (pp.33-52) México: Siglo XXI Editores.