

PLATÓN Y LA ACADEMIA: APORTES PARA LA MISIÓN DE LA UNIVERSIDAD Y LA DOCENCIA SUPERIOR

DAVID LAGOS LIBERATO

Universidad Peruana de Ciencias Aplicadas

RESUMEN: La obra de Platón es más que una obra filosófica, es una obra educativa. Las decepciones que los asuntos políticos le trajeron a Platón lo condujeron a reconocer otra vía como mucho mejor, la vía educativa, a través de la cual podría incidir en la polis. El presente artículo pretende mostrar los aportes educativos de Platón a partir del eje central de la Academia, el diálogo; aportes que pueden ofrecer contribuciones a la misión de la universidad y la docencia hoy. El trabajo se basará en el *Meno*, *Fedro*, *Parménides*, *Político* y *la Carta VII*. Se evidenciará el énfasis en el diálogo en la Academia y sus principales elementos. Finalmente, se propondrán los aportes que merecen una atención importante para la misión de la universidad y la docencia superior: 1) la importancia de una *educación a través del encuentro* para conquistar la libertad del discípulo, 2) la necesidad de una *hipótesis de significado* y 3) la propuesta de un *método para conocer*.

PALABRAS CLAVE: Platón; educación universitaria; academia; Carta VII; universidad; docencia universitaria; antropología.

Plato and the Academy: Contributions to the mission of the university and the higher teaching

ABSTRACT: Plato's work is more than philosophical - it is educational. The disappointments of political affairs led him to recognize a much better way: the way of education, through which he could influence the polis. This article aims to show Plato's educational contributions from the central axis of the Academy, which is the dialogue; contributions that can be fruitful for the mission of the university and teaching today. To this end, insights will be drawn based on *Meno*, *Phaedrus*, *Parmenides*, *Politicus* and *Letter VII*. The importance of the dialogue at the Academy and its main elements will be made evident. Finally, the contributions which deserve particular attention for the mission of the university and higher education will be offered as conclusions: 1) the importance of an education through coming together in order to achieve the freedom of the disciple, 2) the need for a hypothesis of meaning and 3) the proposal of a method aimed at knowledge.

KEY WORDS: Plato; University education; Academy; Letter VII; University teaching; University; Anthropology.

INTRODUCCIÓN

La preocupación por la educación (*paideia*) en la mentalidad griega y sus aportes a la humanidad es un hecho indiscutible y relevante, que ya expuso y detalló uno de los filólogos alemanes más célebres del siglo XX, Werner Jäger¹. La atención que los griegos dieron a la educación ciudadana llevó a la plasmación de importantes pensamientos en torno al problema educativo que se

¹ WERNER, W. J., *Paideia: los ideales de la cultura griega*, Fondo de cultura Económica, Mexico, 2012.

pueden apreciar en las grandes obras forjadoras de la *paideia griega* del período arcaico. Sin embargo, uno de los más relevantes pensadores en torno a la educación griega sin duda fue Platón. No en vano muchos han visto en su filosofía una contribución a la *metodología científica*².

La ascendencia familia política de Platón es un hecho conocido por los especialistas. Era evidente por ello que, en dicho ambiente familiar político, Platón tuviese una clara intención en esa área que no dejaría nunca. Sin embargo, Platón no ha pasado a la historia como político, sino como filósofo. ¿Qué sucedió en su vida que lo inclinó hacia la vida filosófica? ¿Realmente Platón abandonó su intención política? Estas serán las preguntas guía principales para el lector. A estas interrogantes intentaremos dar respuesta, señalando en cada paso cómo *la elección de vida platónica y la comunidad que fundó, la Academia, pueden ser ejemplo y modelo del ideal de la comunidad actual llamada universidad y del método docente*.

El papel pedagógico de Platón ha sido visto desde diversas perspectivas. Se ha considerado un examen exhaustivo sobre la educación platónica a partir de toda su obra, extrayendo de ella aportes a la pedagogía³. En relación a la Academia, se ha pensado incluso, aunque muy discutiblemente, que sería la primera escuela superior de Occidente⁴.

En este pequeño trabajo se intentará mostrar dos aspectos importantes. El primero, se puede resumir como *la vía cultural y educativa como la verdadera y principal vía política*. Este primer punto se abordará considerando la vida de Platón y poniendo de relieve cómo su intención política juvenil cobró un giro hacia la educación y la vida filosófica por las tres decepciones —así las hemos clasificado— que tuvo Platón de la política misma. Se tratará de mostrar la importancia que tuvo la honestidad de Platón en este cambio, pero, además —y quizá fundamentalmente— la experiencia del encuentro que tuvo con Sócrates.

El segundo aspecto se podría denominar *el valor del diálogo como instrumento y forma de vida en la Academia*. Como se ha señalado líneas más arriba, muchos son los que han escrito y extraído innumerables aportes de Platón a la educación en relación con sus escritos, pero no todos lo han hechos en función

² ORTEGA, E. J., *Platón: Eros política y educación*, Instituto de Ciencias de la Educación, Salamanca, 1981.

³ Así lo han hecho: GARCÍA, C. M. G., El pensamiento pedagógico de Platón, en: *Revista Panamericana de Pedagogía. Saberes y quehaceres del pedagogo*, (12), 2020, 77-93; CALABRESSE, C., *Comunidad y pedagogía. La filosofía platónica de la educación*. Texere Editores: Zacatecas, 2018; CHACON, A. P. y COVARRUBIAS, V. F., El sustrato platónico de las teorías pedagógicas, en: *Tiempo de Educar*, 13 (25), 2012, 139-159; PENALVA, B. J., El maestro como mediador axiológico en el pensamiento de Platón, en: *Educación XXI*, 8, 2005, 201-214; SUAREZ-IÑIGUEZ, E., Las ideas políticas de Platón, en: *Estudios políticos*, 12, 1986, 89-113; BALLEEN, M. R., La pedagogía en los Diálogos de Platón, en: *Revista Diálogos de Saberes* (33), 2010, pp. 35-54; y ANGARITA, R. G., Platón, la poesía y los poetas, una lectura desde la educación, en: *Katharsis* (19), 2015, pp. 135-150.

⁴ LÓPEZ, H. J. y GARCÍA, C. F. M., La universidad en su 917° aniversario: de la Academia platónica al Espacio Europeo de enseñanza superior, en: *Anales de Derecho* (23), 2005, pp. 203-224.

del diálogo en sí y de la Academia. En ese sentido, se intentará extraer el valor del diálogo como método de conocimiento en la Academia, más que el valor ético de su labor educativa, que ya otros muchos han hecho. Esto permitirá centrarnos en los pasajes de los diálogos que estén centrados en el diálogo mismo y puedan decir algo en relación a este punto.

Finalmente, como aspecto transversal, pero no menos importante, es el hecho de que toda la labor platónica y su fuerza se debe a la *experiencia de encuentro con Sócrates*. Este hecho indiscutible es el que marca su personalidad y su decisión existencial. Es así que no será de menor atención considerar la educación como una relación de encuentro personal, más que con un discurso o una doctrina, por muy interesante que esta sea.

Creemos que este trabajo puede ser de utilidad a administrativos y, principalmente, a docentes de universidades —aunque no descartamos que pueda servir para toda labor educativa en todos los niveles— puesto que es de suma importancia la relación educativa entendida como un *encuentro vital* entre la persona del maestro y la del estudiante, relación que en la actualidad ha sido reducida a una relación de *facilitador-constructor* debido a los enfoques y modelos educativos actuales⁵. Del mismo modo, es necesario entender ciertas condiciones que debe tener el acto educativo y que, aunque ya están algo esbozadas en las líneas de arriba, en lo posterior se intentarán de precisar y demostrar con mayor profundidad.

1. LAS DECEPCIONES DE LA VÍA POLÍTICA: UNA REVISIÓN A LA CARTA VII

Platón nace en el 427 a.C. y muere en el 347 a.C. Es el único filósofo de la antigüedad del cual se conservan todos sus textos, que él llamaba *Diálogos*. Por parte de la familia tenía Platón una clara intención política: su madre, Perictione, provenía del linaje de Solón, uno de los Siete Sabios de Grecia y reformador político del siglo VII a.C.; mientras que su padre, Ariston, descendía del último basieleus de Atenas, Codro. Su tío por parte de madre —era primo de ésta— se llamaba Critias y fue uno de los Treinta tiranos que asoló Atenas.

A finales del siglo V a.C. la ciudad de Atenas ha superado ya la conocida Guerra del Peloponeso, guerra que la había enfrentado a Esparta no dejándola en sus mejores condiciones. El poder debía ser ejercido y dos partidos se enmarcaron en la lucha: los que se inclinaban por la democracia y los que se inclinaban por la oligarquía, estos últimos conocidos como *tiranos*. Dos hechos fueron los que a Platón lo llevaron a decepcionarse de la vida política: los actos

⁵ DOMINGUEZ, A. R., Reconsiderando el papel de los docentes ante la sociedad de la información, en: *Revista Científica electrónica de Educación y Comunicación en la Sociedad del Conocimiento* (11), 2011, pp. 179-195.

de su tío Critias, uno de los *Treinta Tiranos*, y el juicio de los demócratas a su amigo y maestro Sócrates⁶.

El tío de Platón, Critias, se había hecho famoso por sus actos violentos en el 415 a.C. Sucedió que en Atenas existían una suerte de «hitos» llamados «Her-mas», especie de bustos con la imagen del dios Hermes, que se colocaban en las fronteras para invocar la protección del dios. Critias, mandó mutilar estas imágenes en clara acción de violencia contra una de las tradiciones atenienses.

Asimismo, Critias había sido uno de los que estuvieron a favor de la ejecución de los generales que no pudieron rescatar a los naufragos de la Batalla de Arginusas, debido a que una tempestad impidió dicha hazaña. Sócrates también estuvo involucrado en dicha votación, negándose a la ejecución considerándola irrazonable, debido a las circunstancias que la impidieron y que, de haberse realizado, hubiera generado otra catástrofe por la muerte de más hombres.

En adición a esto, entre el 404 a.C. y el 403 a.C., la democracia ateniense volvió a caer y subieron al poder un grupo de aristócratas sedientos de poder que pasaron a la historia con el nombre de los *Treinta Tiranos*. Uno de esos Treinta era el tío de Platón, Critias. Estos tiranos no sólo eran partidarios del poderío espartano (casi como unos traidores) sino que también recurrieron a medios cruentos para quedarse en el poder y ejercerlo. A ellos se debió la matanza de casi el 5% de ciudadanos atenienses junto con el destierro de los partidarios de la democracia, entre ellos Mileto y Anito, quienes fueron los que enjuiciaron posteriormente a Sócrates.

Una de las misiones de Critias durante el mandato de los *Treinta Tiranos* fue encargarse del grupo de «*Los once*», un grupo de hombres encargados de las expatriaciones, encarcelamiento e incluso asesinatos de quienes disidían de los lineamientos de la tiranía. Es este ambiente el que Platón frecuentó y al que se le invitó a formar parte, generando en él una decepción política, como señala en la *Carta VII*:

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 [*se refiere a la de los Treinta Tiranos*]; 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 agora 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

⁶ MANZANO, J., *Platón y los diálogos. Apuntes para clase*, 2012. Recuperado el 6 de agosto de 2020: <https://rei.iteso.mx/handle/11117/1302>

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*⁷.

Como Platón mismo relata en esta *Carta VII*, el gobierno de los Treinta Tiranos, con toda su tragedia, duró únicamente un año. En el 403 a.C. volvieron al poder el partido de los demócratas y, con ellos, los expatriados por el régimen anterior. Dos de estos expatriados fueron los ya mencionados, Anito y Meleto. Estos últimos fueron los que en el 399 a.C. enviaron a juicio a Sócrates, acusándolo de no creer en los dioses y de pervertir a los jóvenes, como Platón relata en la *Apología de Sócrates*. Como sabemos, Sócrates logra defenderse con razones probatorias, pero no suficientes, por lo que es condenado a beber la cicuta y morir. Este acontecimiento marcó también una decepción política en el espíritu del joven Platón⁸, para quien Sócrates no sólo era un maestro, sino un amigo, a quien conoció desde los 20 años, cuando aquel bordeaba los 63. Platón, señala que él mismo no podía creer cómo era posible que el sistema de gobierno más justo hubiera condenado a muerte al *hombre más justo de su época*:

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*. Por una parte, no me parecía que pudiera hacerlo sin la ayuda de amigos y colaboradores de confianza, y no era fácil encontrar a quienes lo fueran, [...]. Por otra parte, tanto la letra de las leyes como las costumbres se iban corrompiendo hasta tal punto que yo, que al principio estaba lleno de un gran entusiasmo para trabajar en actividades públicas, al dirigir la mirada a la situación y ver que todo iba a la deriva por todas partes, acabé por marearme. Sin embargo, no dejaba de reflexionar sobre la posibilidad de mejorar la situación⁹.

Es así que, aún continuando con su deseo político, Platón consigue probar sus teorías políticas en Siracusa, pues en el 388 a.C. es llamado por Dionisio I, —el Viejo— a su ciudad para que lo ayude en la administración de los asuntos públicos¹⁰. Platón tenía gran empatía por el cuñado de Dionisio, Dion, quien era más dócil que el tirano a la filosofía del ateniense. Cuenta Platón que, al llegar a Siracusa, se llevó una profunda decepción, al no encontrar en la corte del tirano Dionisio más que excesos: bebidas, orgías, dinero, comida, etc. Por todo ello pensó que:

⁷ *Carta VII*, 324 c-e. La cursiva es nuestra para todos los escritos citados de Platón, a menos que se indique lo contrario.

⁸ RODRÍGUEZ, A. F., Platón y la reforma del hombre, en: *Revista de filosofía Taula*, 3, 1985, pp. 7-26.

⁹ *Carta VII*, 325d.

¹⁰ REALE, G., *Il pensiero antico [El pensamiento antiguo]*, Editorial Vita e Pensiero, Milan, 2001.

ninguna ciudad podría mantenerse tranquila bajo las leyes, cualesquiera que sean, con hombres convencidos de que deben dilapidar todos sus bienes en excesos y que crean que deben permanecer totalmente inactivos en todo lo que no sean banquetes, bebidas o esfuerzos en busca de placeres amorosos. Forzosamente, tales ciudades nunca dejaran de cambiar de régimen entre tiranías, oligarquías y democracias, y los que mandan en ellas ni soportaran siquiera oír el nombre de un régimen político justo e igualitario¹¹.

Es así que estas tres experiencias del *hombre Platón* constituyeron las que denominamos las *tres decepciones políticas de Platón*. Como se ve, la inquietud por una solución a los problemas de la ciudad por parte de la vía política no fue ajena a Platón, *constituyó su esperanza juvenil*, como lo es seguramente de parte nuestra. Sin embargo, otra era la vía y el método para cambiar la sociedad, como otra fue la vía que lo cambió a él mismo.

2. LA FORMACIÓN DE NUEVOS HOMBRES: LA ACADEMIA

Decepcionado sobremedida por estos tres acontecimientos y tras ser vendido como esclavo en por el mismo tirano luego de que Platón lo reprendiera por el género de vida que llevaba y en el que sumía a la población, Platón funda en Atenas la Academia en el año 387 a.C. Él mismo señala que fue llevado a esto porque estaba convencido de que sólo podría establecerse una ciudad justa si los hombres llevaban una vida justa y esta vida justa no era otra que la *vida filosófica*. Esto es lo que ha llevado a muchos a observar en Platón a un reformador del hombre y de la sociedad¹² y, gracias a la Academia, a un prolongador del modelo existencial de su maestro, Sócrates¹³, pues fue el impacto del encuentro con él lo que definió su opción¹⁴.

En efecto, a diferencia de lo que nosotros ahora entendemos por el concepto de filosofía —muchas veces entendida como disciplina teórica y monótona dedicada a la investigación en biblioteca— para Platón la filosofía no era sino principalmente el *gobierno de la razón por sobre todos los aspectos de la vida*, empezando por la disciplina de los apetitos del cuerpo¹⁵. La justicia no era sino la virtud que ponía *armonía en el hombre*, haciendo de la mejor parte de él —la razón— la que gobierne en función del bien y la verdad del todo. Pues bien, este *señorío de la razón* no lo había aprendido sino de Sócrates, cuya virtud los griegos denominaron «ἐνκρατεία» («εν» = «estar dentro» / «κρατος» = «poder», «gobierno»). Es decir, la virtud por la cual Sócrates era excelente, consistía en que él tenía el poder de sí, esto es, estaba *en el gobierno de sí a través de la*

¹¹ Carta VII, 326 c-d.

¹² ADRADOS, F. R., Platón y la reforma del hombre, en: *Taulus: Quaderns de pensament*, (3), 1985, pp. 7-26.

¹³ CALABRESSE, o. c., p. 114.

¹⁴ HADOT, P., ¿Qué es la filosofía antigua?, Fondo de Cultura Económica, Mexico, 1998.

¹⁵ GRUBE, G. M. A., *El pensamiento de Platón*, Gredos, Madrid, 1987, pp. 179-180.

razón. La filosofía, por tanto, era ante todo un modo de vida, un género de vida, el mejor género de vida que le es posible al hombre y que lo distingue del resto de vivientes: vivir conforme al logos y que Platón aprendió, no de doctrinas sino de un encuentro vital con uno que vivía así, Sócrates. De ahí también que, para Platón, la *República* debía fundarse en la misma ética, en este señorío, y ésta no es, sino, el gobierno de la razón sobre los apetitos¹⁶.

Así, al crear la Academia Platón pretendía fundar un nuevo espacio dentro de la misma polis (Atenas) —se podría decir una *minipolis*— en la que los hombres aprendieran a vivir como hombres, es decir, a ser dueños de sí mismos y a dirigir el pensamiento —y con él al resto del hombre— hacia lo que verdaderamente es, las Formas, en una comunidad nueva de amigos para el conocimiento¹⁷. La Academia, fue así, un espacio *a-político* con el que Platón intentaba cambiar la ciudad. La idea era que *sólo cambiando a los hombres se puede cambiar la polis*¹⁸.

Ahora bien, ¿cuál era el método de la Academia? ¿Cómo se podía conseguir tal transformación del hombre?

3. EL DIÁLOGO COMO FORMA DE VIDA EN LA ACADEMIA

Nosotros sabemos que Platón escribió textos en forma de diálogos, pero, sin embargo, pese a la creencia de que en ellos se encuentra toda la doctrina platónica (Schleiermacher, 1828), sabemos, por la *Carta VII*, que *no refirió todo su pensamiento a dichos escritos*. En efecto, Platón indica ahí que:

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 interese*, o porque recibieron mis enseñanzas o 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 pueden, en efecto, precisar como 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 espontáneamente¹⁹.

Taxativamente, señala Platón, que «no hay ni habrá nunca» escritos suyos que contengan lo propio y relativo a sus doctrinas últimas, o sobre los principios últimos en los que basa su pensamiento. Y da la razón: estas doctrinas no se aprenden por vía escrita, sino que «después de una larga convivencia con el problema» surge, repentinamente, «como la luz que salta de la chispa»

¹⁶ TOMAR, R. F., Ética y política en Platón: la función de la virtud (I), en: *Espíritu: cuadernos del Instituto Filosófico de Balmesiana* 47 (118), 1998, pp. 243-267.

¹⁷ CALABRESSE, o. c., p. 115.

¹⁸ ORTEGA, o. c.

¹⁹ *Carta VII*, 341a.

la verdad en el alma. Esto es lo que ha llevado a muchos a dar una *nueva interpretación de todo el pensamiento platónico*, que no arraigue únicamente en los *Diálogos* mismos —método establecido por Schleiermacher²⁰— sino que se complemente y dé solución a las aporías de sus mismos escritos acudiendo a lo que se podría llamar *tradicón platónica* transmitida por vía oral de parte de sus discípulos. Es la vía de las *Doctrinas no escritas de Platón*²¹.

En el fragmento mencionado se pueden apreciar dos cosas decisivas que no se deben perder de vista y de las cuales la segunda es la importante para lo que tratamos de explicitar como aportes para la universidad: a) no todo el pensamiento platónico está en los diálogos que escribió; pero —sobre todo— b) hay un *método diferente para enseñar al discípulo* y éste es *escribir en su directamente en su alma*.

De este modo, hay que abordar dos preguntas. En primer lugar, ¿qué papel cumplen los diálogos escritos o la escritura misma, para Platón, si no es la vía de todo su pensamiento? Y, en segundo lugar, ¿cuál es la vía, entonces, para conocer sus auténticas doctrinas? A ambas preguntas ha dado respuesta la Escuela de Tübinga, la que sostiene la *Teoría de las Doctrinas no escritas de Platón*. Apoyándose, entre otros textos, en el *Fedro*, donde Platón indica el papel que para él tiene la escritura, se precisa que ésta no es más que «un simple recordatorio» y que quien solo por ellas pretenda realizar su labor pedagógica, no hace, sino, que ofrecer «apariencia de sabiduría... que no verdad. Porque habiendo oído muchas cosas sin aprenderlas, parecerá que tienen muchos conocimientos, siendo, al contrario, en la mayoría de los casos, totalmente ignorantes...»²².

Si la escritura no es más que un *recordatorio* —algo así como unos apuntes para el estudio— es necesario precisar *cuál es la vía o el método que ofrece el verdadero conocimiento*. ¿Cuál es el discurso verdadero, aquel discurso que hace brotar el conocimiento realmente? El mismo *Fedro* da una aproximación a la respuesta:

SOC.— Entonces, ¿qué? ¿Podemos dirigir los ojos hacia *otro tipo de discurso*, hermano legítimo de éste, y ver cómo nace y cuánto mejor y más fuertemente se desarrolla?

FED.— ¿A cuál te refieres y cómo dices que nace?

SOC.— Es *ese que se escribe con fundamento en el alma del que aprende*²³.

²⁰ SCHLEIERMACHER, F., Introducción general a las obras de Platón. Traducción de Laura Febré Diciena y Venancio Andreu Baldó, en: *La Torre del Virrey. Revista de Estudios culturales*, (25), 2019, pp. 2-28.

²¹ Sobre las doctrinas no escritas ver como base: REALE, G., *Por una nueva interpretación de Platón*, Editorial Herder, Barcelona, 2003; KRÄMER, H., *Platone e i fondamenti della metafisica. Saggio sulla teoria dei principi e sulle dottrine non scritte di Platone. Introduzione e traduzione di Giovanni Reale [Platón y los fundamentos de la metafísica. Ensayo sobre la teoría de los principios y sobre las doctrinas no escritas de Platón. Introducción y traducción de Giovanni Reale]*, 6ta Edición, Editorial Vita e Pensiero, Milan, 2001; SLEZAK, T. A., *Leer a Platón*, Alianza Editorial, Madrid, 1991.

²² *Fedro*, 274c.

²³ *Ibid.*, 276a.

De aquí se pueden entender que *la verdadera vía de conocimiento para Platón es el diálogo vivo*, el único discurso capaz de escribir en las almas, fundado evidentemente en el método socrático²⁴ de la *experiencia de encuentro* y la maieútica. Pero aún hay que decir algo más.

Si los diálogos platónicos no son sino meros *recordatorios* de lo que se *aprende por vía oral*, ¿qué razón tenía él de escribir por sí mismo diálogos, cuando lo más razonable sería que lo hayan hecho los discípulos? Pues bien, a esto hay que responder a través de la *forma del diálogo y por vía inductiva*. El género literario del diálogo no hace sino ofrecer una manera cuasi-viva de *remedar el diálogo real* entre dos o más participantes. Esto ha permitido sostener a algunos que es la forma en cómo Platón puede enseñar a dialogar al lector e introducirlo así en la dinámica de la filosofía, haciendo notar que a ella pueden acceder todos²⁵. Además, dada su ficcionalidad —que algunos sostienen que es absoluta²⁶— el diálogo ofrece la posibilidad de proponer las diferentes posturas frente a un tema y sus diferentes representantes y darles discusión de modo dialéctico. Incluso, le permite a Platón esconderse detrás de los personajes, especialmente de Sócrates, para formular su propio pensamiento, o imitando el de otros, volviéndose así el *poeta filósofo*²⁷.

Esto, sumado al hecho de que la Academia era el lugar donde Platón intentaba formar nuevos *políticos filósofos* y así incidir en la política, nos llevan a concluir que los diálogos no eran sino una forma de atraer a la filosofía al vulgo en general y éste interés es el que lo motiva a escribir y sobresalir en este género²⁸. Es decir, la razón por la que Platón escribe *en forma de diálogos* —y no tratados como Aristóteles— radica en su *intención de propagandear la filosofía y atraer a la vida filosófica a sus ciudadanos, teniendo una pequeña muestra de lo que esta trata*²⁹. De hecho, como narra Aristóteles, Platón logró dicho cometido en más de una vez³⁰.

El diálogo constituyó para Platón el *centro del vivir y discutir en la Academia* y, por ello, el *método para la formación de los futuros filósofos*, sean o no que participen en los asuntos públicos, método existencial o vital en consonancia con la actitud vital de búsqueda de su maestro³¹. Por ello, el énfasis de Platón más que aprender un determinado contenido o teoría, radicaba en *aprender un método, el diálogo*. Dicho método tenía por lo menos dos requisitos y un presupuesto: 1) el presupuesto de la realidad objetiva del objeto del pensar, esto es, *las Formas*;

²⁴ PENALVA, o. c.

²⁵ FLOREZ, F. A., La forma del diálogo y la forma de la filosofía en Platón, en: *Franciscanum: revista de las ciencias del espíritu*, 53 (156), 2011, pp. 369-398.

²⁶ KHAN, C., Una nueva interpretación de los diálogos socráticos de Platón, en: *Areté. Revista de filosofía*, 12 (1), 2000, pp. 29-42.

²⁷ REALE, G., *Eros, demonio mediador. El juego de las máscaras en el Simposio de Platón*. Traducción de Rosa Rius y Pere Salvat, Herder, Barcelona, 2004.

²⁸ CHACON y COVARRUBIAS, o. c., p. 155; FLOREZ, o. c., pp. 371-373.

²⁹ SLEZAK, o. c.

³⁰ HADOT, o. c., p. 85.

³¹ PENALVA, o. c., p. 203.

2) el requisito de *la amistad* —con el bien y la Verdad—; y 3) la *mayor estima por el método* que por el contenido. Estos puntos se explicarán a continuación.

4. EL DIÁLOGO SUPONE UN OBJETO DE CONOCIMIENTO

El presupuesto que Platón establece es la opción filosófica y de vida que tomó él mismo. En efecto, como se ve en el *Fedón*, Platón optó por reconocer como *verdadera causa* a las Formas, como realidades que *deben presuponerse existentes* para dar razón de la realidad sensible-material. Platón llamó a este salto una *segunda navegación*³², pues implicaba un esfuerzo mayor del pensamiento por dirigirse a ellas en la búsqueda del *arché* que a la realidad sensible. Sin este presupuesto, explica Platón en el *Parménides*, la razón quedaría *sin objeto al cual dirigir su mirada* y, por tanto, *sin fundamento racional*, quedando destruida la actividad dialéctica.³³

De este modo, el diálogo presupone el reconocimiento intencional y efectivo por parte de los que intervienen en él, de la existencia de una realidad por conocer a través de la razón —recordemos que *dia-logos* significa, *a través del pensamiento*—, una verdad a la que tienden ambos participantes y que los mueve a la actividad discursiva compartida para alcanzarla y expresarla del mejor modo posible³⁴. Por tanto, todo diálogo que no presuponga la objetividad sobre lo que se debate, aunque ésta sea ardua de establecer o precisar, destruye el diálogo mismo y lo deja sin razón de ser. Podríamos decir que lo deja en manos de la sofística, para la cual la palabra es un instrumento del poder y no de la verdad³⁵.

5. EL REQUISITO DE LA AMISTAD

Presupuestas las Formas, éstas establecen la relación entre los participantes. En efecto, si a lo que se tiende es algo que nos supera a ambos, pero que ambos deseamos y buscamos, no queda más que una relación de *amistad y mutua ayuda entre los dialogantes*, con todas las fuerzas de su individual racionalidad para *dar con la verdad*³⁶. Por ello, el reconocimiento del presupuesto esencialista (las Formas) conlleva a una *búsqueda compartida*, como dos

³² *Fedon*, 99d.

³³ «Sin embargo, Sócrates —continuó Parménides—, si por las anteriores dificultades y otras similares, alguien *no admitiese la existencia de las Ideas* de las cosas o no distinguiese una Idea determinada en cada caso, *no tendría hacia dónde dirigir su pensamiento*, ya que no admite que la Idea de cada cosa permanezca siempre la misma, con lo que *se destruiría el poder de la dialéctica*» (*Parménides*, 135b).

³⁴ FOULLÉE, A., *La filosofía de Platón*. Traducción de Edmundo González-Blanco. Ediciones Mayo, 1943, p. 129; GRUBE, o. c., p. 23.

³⁵ GRUBE, o. c., p. 22.

³⁶ *Ibid.*, 182.

navegantes dispuestos a poner lo mejor de sí para encontrar la salida que los lleve al destino que ambos desean, al *puerto del ser*.³⁷

6. VALORAR MÁS EL MÉTODO

Finalmente, lo importante en esta *navegación de a dos* hacia la verdad objetiva de las cosas debe llevar, a quienes participan, a *valorar en mayor medida el método que se utiliza que la captación propia de lo que se desea conocer*. En efecto, Platón es conciente de la dificultad que conlleva, incluso para dos, el precisar las esencias de las cosas y darle nombre a cada una de ellas. La actividad dialéctica no da en automático con la verdad y la razón muchas veces no la alcanza por su propia energía. Es por ello, que, más que estimar la precisión o definición de las cosas del discípulo, a Platón le interesa que *aprecie más el método aprendido para conocerlas*³⁸. Es el énfasis en la metodología lo que permitió la libertad de pensamiento en la Academia³⁹.

7. APORTES DE LA ACADEMIA A LA EDUCACIÓN UNIVERSITARIA

Por lo que hemos podido ver, Platón tuvo una vida preocupada por el cambio de su sociedad y del contexto social que le tocó vivir y encontró, más que en la actividad política misma, en *la actividad educativa y formativa la solución o la vía para la revolución cultural y política*. La vía educativa para Platón era la forma de incidir en la vida política y restablecerla. Esto es ya de suma importancia para la conciencia educativa de la sociedad, pues establece que es la educación y no la política misma de donde se debe esperar un cambio cultural y social.

La Academia platónica era el espacio donde se aprendía la filosofía no como doctrinas, sino como *forma de vida*⁴⁰, en donde el *método era el diálogo entre los participantes*. El diálogo tenía como presupuesto la *objetividad del conocimiento y la capacidad de la razón* para dar con él. Presuponía además una comunidad de *amigos de la verdad*, una comunidad de investigación en la que el énfasis estaba en el método.

De todo lo dicho se desprenden, a nuestro parecer, dos aportes a la misión universitaria y la docencia universitaria:

³⁷ «Y si en cambio, como ahora tú y yo, *fuesen amigos los que quieren discutir* entre sí, sería necesario entonces contestar de manera más calma y conducente a la discusión». (Menón, 75c-d).

³⁸ Y, a su vez, ¿por qué hemos emprendido la búsqueda sobre el político? ¿Es por el político mismo por lo que nos la hemos propuesto o, más bien, *para hacernos más hábiles dialécticos* en todo tipo de cuestiones? [...] En cuanto a la búsqueda de aquello que nos hemos propuesto, *el hecho de poder descubrirlo* del modo más fácil y breve es algo que la razón nos aconseja tener como cosa secundaria y no principal y, por el contrario, *«estimar mucho más y ante todo al método»*. (Político, 285c-e). La cursiva es nuestra.

³⁹ HADOT, o. c., pp. 74-77; Calabresse, o. c., p. 117.

⁴⁰ HADOT, o. c., p. 77.

1) La verdadera revolución social y política no está en las leyes mismas, ni en los asuntos público en sí, sino en *generar una revolución cultural partiendo de las personas en una relación de encuentro*. El verdadero cambio político y que muestra la vida de Platón es el cambio personal. Es la centralidad de la persona y la relación de encuentro vivo entre discípulo y maestro el humus y motor del cambio de la ciudad. Del mismo modo como Platón giró de la política a la educación (Academia) a partir de un encuentro con Sócrates, cabe esperar que solo un encuentro entre docentes y estudiantes pueda conquistar la libertad de los estudiantes. Solo atrae aquel que no *enseña*, sino que es *testimonio vivo de lo que cree y corresponde al alma*.

En esta línea es importante rescatar el aspecto señalado en este trabajo sobre la escritura en el alma a través del diálogo vivo. En efecto, esta enseñanza platónica de no dejar todo en el texto puede ser aleccionadora para el quehacer docente, puesto que para la cultura del libro y del manual —al que muchos docentes relegan la enseñanza y ahora último a la tecnología producto de la *sociedad del conocimiento*— Platón está dando un aporte decisivo: ningún método o instrumento se compara al *diálogo entre el maestro y el discípulo, única forma de grabar el conocimiento en su alma y hacerla brotar* (educere). El resto son herramientas, pero *lo decisivo es lo humano, es el hombre*.

- 2) No existe educación sin *una hipótesis de significado*. La apuesta platónica por las *Formas* es una muestra de que no existe actividad educativa sin que no se apueste por una hipótesis explicativa de la vida y una propuesta de vida afín a ella. El docente no se dedica únicamente a *enseñar o dar un conocimiento*, sino a *tener y hacer experiencia de ese saber*, de comunicar la apuesta que él ha hecho por algún ideal que él ha encontrado como más acertado y pertinente para todos los factores de la vida, como aquella hipótesis de significado que mejor explica y da cuenta de todo lo que se es y todo lo que se tiene. Esto es lo principal en la actividad docente. Es decir, en educación no valen los relativismos: o se tiene una certeza y se comunica o no hay educación posible, puesto que la duda o el excesivo racionalismo no enseña nada, sino que debilita al educando, constituido ontológicamente para la verdad y el conocimiento.
- 3) El objetivo principal del maestro no es convencer —convertir, adoctrinar—, sino *ofrecer un método de conocimiento*. Lo tercero que Platón nos muestra es que la actividad educativa se realiza principalmente si el docente es capaz de educar y enseñar un método de conocimiento, una *forma adecuada a su ciencia*, una forma que el estudiante pueda aprender y con la cual pueda, luego, extraer él mismo mayores conocimientos sobre el campo de su competencia. De este modo, la educación se vuelve más que un adoctrinamiento, en una posibilidad de encontrar una forma o vía para alcanzar la verdad que permita un avance y enriquecimiento ilimitado.

Sin salirnos de la imagen de la navegación propia de Platón, podría señalarse, a manera de conclusión, que *no hay educación sin un horizonte al que dirigir el navío que somos* (ideal, certeza, hipótesis de significado); y no se llega al horizonte sin un *método de navegación adecuado a ese horizonte* (pedagogía) ni sin el apoyo de quienes *nos han precedido en la navegación* (maestros).

REFERENCIAS

- Angarita, R. G. (2015). Platón, la poesía y los poetas, una lectura desde la educación. *Katharsis* (19), pp. 135-150. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=5527404>
- Ballen, M. R. (2010). La pedagogía en los Diálogos de Platón. *Revista Diálogos de Saberes* (33), pp. 35-54. <https://revistas.unilibre.edu.co/index.php/dialogos/article/view/2001>
- Calabresse, C. (2018). Comunidad y pedagogía. La filosofía platónica de la educación. Texere Editores.
- Chacon, A. P. y Covarrubias, V. F. (2012). El sustrato platónico de las teorías pedagógicas. *Tiempo de Educar*, 13 (25), 139-159. <https://www.redalyc.org/pdf/311/31124808006.pdf>
- Dominguez, A. R. (2011). Reconsiderando el papel de los docentes ante la sociedad de la información. *Revista Científica electrónica de Educación y Comunicación en la Sociedad del Conocimiento* (11), pp. 179-195.
- Florez, F. A. (2011). La forma del diálogo y la forma de la filosofía en Platón. *Franciscanum: revista de las ciencias del espíritu*, 53 (156), 369-398. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=3919544>
- Fouillée, A. (1943). *La filosofía de Platón*. Traducción de Edmundo González-Blanco. Ediciones Mayo.
- Galaz, A. (2018). El profesor y su identidad profesional ¿facilitadores u obstáculos del cambio educativo? *Estudios Pedagógicos*, 37 (2), 89-107. DOI: <https://doi.org/10.4067/S0718-07052011000200005>
- García, C. M. G. (2020). El pensamiento pedagógico de Platón. *Revista Panamericana de Pedagogía. Saberes y quehaceres del pedagogo*, (12), 77-93. <https://revistas.up.edu.mx/RPP/article/view/1808>
- Grube, G. M. A. (1987). *El pensamiento de Platón*. Traducción de Tomás Calvo Martínez. Editorial Gredos.
- Hadot, P. (1998). ¿Qué es la filosofía antigua? Fondo de Cultura Económica.
- Khan, C. (2000). Una nueva interpretación de los diálogos socráticos de Platón. *Areté. Revista de filosofía*, 12 (1), 29-42. <http://revistas.pucp.edu.pe/index.php/arete/article/view/5597>
- Krämer, H. (2001) *Platone e i fondamenti della metafisica. Saggio sulla teoria dei principi e sulle dottrine non scritte di Platone. Introduzione e traduzione di Giovanni Reale [Platón y los fundamentos de la metafísica. Ensayo sobre la teoría de los principios y sobre las doctrinas no escritas de Platón. Introducción y traducción de Giovanni Reale]*. 6ta Edición. Editorial Vita e Pensiero.
- López, H. J. y García, C. F. M. (2005). La universidad en su 917° aniversario: de la Academia platónica al Espacio Europeo de enseñanza superior. *Anales de Derecho* (23), 203-224 <https://digitum.um.es/digitum/handle/10201/11392>
- Manzano, J. (2012). *Platón y los diálogos. Apuntes para clase*. Recuperado el 6 de agosto de 2020 de <https://rei.iteso.mx/handle/11117/1302>
- Ortega, E. J. (1981). *Platón: Eros política y educación*. Salamanca: Instituto de Ciencias de la Educación.

- Penalva, B. J. (2005). El maestro como mediador axiológico en el pensamiento de Platón. *Educación XXI*, 8, 201-214 <https://doi.org/10.5944/educxx1.8.0.349>
- Platón, (2015). *Parménides*. Traducción de Guillermo R. de Echandía. Madrid: Alianza Editorial.
- (1988). *Menón*. Traducción de F. J. Olivieri. Editorial Gredos
- (2007). *Carta VII*. Traducción de Pilar Gomez Cardó. Editorial Gredos.
- (1988). *Fedro*. Traducción de Emilio Lledó Iñigo. Editorial Gredos.
- (1988). *Político*. Traducción de Isabel Santa Cruz. Editorial Gredos.
- (1988). *Fedon*. Traducción de Carlos Garcia Gual. Editorial Gredos.
- Reale, G. (2001). *Il pensiero antico [El pensamiento antiguo]*. Editorial Vita e Pensiero.
- (2003). *Por una nueva interpretación de Platón*. Editorial Herder.
- (2004). *Eros, demonio mediador. El juego de las máscaras en el Simposio de Platón*. Traducción de Rosa Rius y Pere Salvat. Editorial Herder.
- Rodríguez, A. F. (1985). Platón y la reforma del hombre. *Revista de filosofía Taula*, 3, pp. 7-26. <https://www.raco.cat/index.php/Taula/article/view/70496/89748>
- Tomar, R. F. (1998). Ética y política en Platón: la función de la virtud (I). *Espíritu: cuadernos del Instituto Filosófico de Balmesiana* 47 (118), pp. 243-267. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=5521459>
- Slezak, T. A. (1991). *Leer a Platón*. Madrid: Alianza Editorial
- Schleiermacher, F. (1828). Introducción general a las obras de Platón. Traducción de Laura Febré Diciens y Venancio Andreu Baldó. *La Torre del Virrey. Revista de Estudios culturales*, 2019/1 (25), pp. 2-28.
- Suarez-Iñiguez, E. (1996). Las ideas políticas de Platón. *Estudios políticos*, 12, pp. 89-113. <http://dx.doi.org/10.22201/fcpys.24484903e.1996.12.37106>
- Werner, W. J. (2012). *Paideia: los ideales de la cultura griega*. Fondo de cultura Económica.

Universidad Peruana de Ciencias Aplicadas
pchudlag@upc.edu.pe

DAVID LAGOS LIBERATO

[Artículo aprobado para publicación en marzo de 2022]