La fundamentación ontológica de la *paideia*[1] en Platón. Acerca de los fundamentos filosóficos de la educación platónica

Leonardo Callejas
Universidad Católica Boliviana

En las enseñanzas acerca de la *paideia* en Platón existen algunos supuestos básicos fundamentales que determinan la orientación de su propuesta pedagógica. Uno de estos supuestos es el principio platónico, que podríamos llamar, ontológico, término que, como se sabe, es homólogo al concepto platónico de la naturaleza, *physis*, cuyo conocimiento y reconocimiento previo, era, entre los griegos, condición a toda posible educación. El presente trabajo reflexiona sobre algunas de las connotaciones de dicho principio.

Según la *República*[2] todos los seres (todas las cosas) naturales y/o artificiales, incluido obviamente el alma humana, poseen una función o tarea, *ergon*, y una perfección o excelencia, *areté*, propias. Según esto, todos los seres (naturales o artificiales, materiales o espirituales) tienen la capacidad o posibilidad propia de ejercer de un modo excelente una tarea o función particular. Así por ejemplo, el cuchillo cumple bien su tarea (de cortar bien) por su capacidad propia, es decir por la perfección funcional (*areté* y *ergon*) que le es propia. Asimismo, los ojos y los oídos –para dar los mismos ejemplos de Platón– cumplirán adecuadamente su función por la perfección que naturalmente les es propia. De este modo, los conceptos *ergon* y *areté* son elementos inherentes a la naturaleza misma de los seres en el pensamiento de Platón.

1. La palabra griega *paideia* posee una amplia significación. Básicamente se traduce por crianza, formación, cultura, es decir, educación.
2. Platón, *República*, 352d-354a, traducción de Antonio Camarero, estudio preliminar y notas de Luis Farré. Buenos Aires, Eudeba, 1966. (Las referencias a este diálogo en el presente ensayo siguen esta traducción).

Este carácter ontológico de los conceptos de *ergon* y *areté* no es otra cosa, en el marco del pensamiento de Platón, que una expresión del principio teleológico de los seres. Cuando se afirma en el *Fedón*[3] que todos los seres "quieren", "aspiran", "desean" ser como las Ideas correspondientes, no se hace sino reiterar o explicitar este carácter teleológico de los entes. En el ámbito de los seres humanos esta "aspiración", común a todos los entes, se constituye en una vocación ético-ontológica.

La vocación ético-ontológica del ser humano se expresa en Platón mediante el concepto de *Eros*, desarrollado principalmente en el *Banquete*. *Eros* es, en este diálogo, la personificación simbólica de la función esencial del alma, *psyjé*, y significa precisamente deseo, consustancial a (todos) los seres, como señalaba el *Fedón*. Se advierte que el deseo platónico, en el ámbito de los seres humanos, no se reduce a un deseo corporal y psicológico en el sentido freudiano; sino que tiene, como veremos, una connotación amplia: ontológica, gnoseológica, ética, psicológica, metafísica, y hasta escatológica.

El *Banquete* es una obra que en su integridad desarrolla lo que podemos llamar una fenomenología del amor, cuya parte esencial, representada por el discurso de Sócrates,[4] revela a *Eros* fundamentalmente como "amante (deseoso) de la sabiduría", esto es, filósofo.[5]

Este carácter filosófico de *Eros* se debería, según se lee en el *Banquete*, a la constitución de su naturaleza: *Eros* (así como el alma) está entre el ser y devenir (porque participa de ambos, como lo confirma el *Timeo*[6]), y como tal está entre lo divino y lo humano, entre lo inmortal y lo mortal, y también entre la sabiduría y la ignorancia. Esta naturaleza intermedia es lo que caracteriza a *Eros* como amante de la sabiduría, ya que –según se lee– ni los sabios (como los dioses), ni los ignorantes (los que creen saber sin saber[7]) desean la sabiduría: los sabios, porque ya lo son; los ignorantes, porque presumen ser sabios y por tanto no desean llegar a serlo.[8] Solamente desean la sabiduría los

3. 74d-75b.
4. Platón, *Banquete*, 201d-212c. "El Discurso de Sócrates en el Banquete de Platón", traducción del griego, introducción y notas de Juan Araos Uzqueda, en *Yachay* nº 9, Cochabamba, Universidad Católica Boliviana, 1989, pp. 25-59. (Las citas de este diálogo en el presente trabajo siguen esta traducción).
5. 204b.
6. 34c-35a.
7. Véase Platón, *Sofista* 229c.
8. *Banquete* 204a. Véase *Sofista* 229c, *Apología de Sócrates* 21d, *Menón* 84c.

que están entre ambos extremos, uno de los cuales es *Eros*, que como tal es filósofo.

Eros es, en el *Banquete*, la personificación mítica de la función esencial del alma. *Eros* representa el acto de amar,[9] esto es la actividad del alma, no lo que es amado (la Belleza-en-sí). Si distinguimos, por una parte, la aspiración humana (actividad del sujeto) hacia la belleza; y por otra, la belleza (como valor objetivo), *Eros* sería el sujeto y la belleza el objeto. En este marco de cosas pensamos al alma, como amante, y lo amado como al ser, que aquí se presenta bajo la forma de la belleza, o de lo amable que es lo que en realidad, según Platón, merece ser amado por ser "lo en realidad bello, delicado, perfecto y considerado feliz"[10]. Por esto la perfección pertenece sólo a la belleza y no al sujeto que la descubre y que aspira a ella sin cesar.

Quien ama desea lo bello, y lo bello es bueno. Quien ama desea lo bueno se dice en el *Banquete*.[11] ¿Por qué el alma desea lo bello y lo bueno? Porque quiere (desea) ser feliz. Pues en la posesión de lo bueno y lo bello, los hombres hallan la felicidad, *eudaimonía*. Dicho de otro modo, según el Platón del *Banquete*, la *eudaimonía* se alcanza mediante la posesión de la bondad y la belleza; aunque dicha posesión no se realice plena y absolutamente y por tanto tampoco la felicidad se logre de esa manera, pues toda particular expresión de bondad y belleza será siempre, para los hombres, inadecuada e imperfecta respecto a la bondad y belleza absolutas, que sin embargo generan y provocan la perenne aspiración dialéctica y erótica de los sujetos.

Ahora bien, el alma humana, en cuanto genera (o procrea) en bondad y belleza, esto es, en cuanto conoce y actúa virtuosamente, cumple con su *ergon* y *areté* propios, y por tanto alcanza (en la medida de lo posible) la felicidad (a la que naturalmente aspira), lo que le permitiría, según se entiende, divisar, contemplar de algún modo, el Bien, máxima "aspiración" humana y de todos los seres.

Pero, ¿cómo logra el alma la posesión del bien (y la belleza) a lo que naturalmente aspira? La respuesta de Platón en el *Banquete*[12] es: procreando en la belleza (engendrando en la belleza). En realidad, dice Platón, *Eros* no es

9. *Banquete* 204c.
10. *Banquete* 204c.
11. 204e.
12. 206b.

amor de lo bello, sino de la generación y de la procreación en lo bello.[13] La naturaleza humana desea parir, corporal y espiritualmente, cuando llega a cierta edad. Pero, no es posible parir en lo feo, sino en lo bello. "Y lo feo discuerda, pero lo bello armoniza, con lo divino"[14]. Procrear en la belleza conlleva dar a luz sabiduría (una de las más bellas cosas es la sabiduría). Dar a luz la sabiduría implica al mismo tiempo, dar a luz la bondad, de modo que la conversión gnoseológica conlleva una conversión de orden axiológico. Procrear en la belleza tiene aquí, pues, al menos, estas connotaciones.

Continuando con su reproducción de las enseñanzas eróticas de Diotima, Sócrates observa en el *Banquete* de Platón, que la procreación (en la belleza) permite al alma cierta perpetuidad e inmortalidad en la existencia. Los hombres –escribe Platón– están de cuerpo y alma embarazados. La gravidez corporal[15] inclina a los individuos hacia la reproducción de la especie, para de este modo lograr, en cierta medida, el bien al que se aspira (esto es la felicidad) Reproducirse ocasiona a los progenitores mucha felicidad, y les otorga cierta perpetuidad e inmortalidad. La gravidez psicológica permite concebir y dar a luz "inteligencia y cada restante virtud"[16]. A este linaje de progenitores pertenecen los poetas y artistas, también los políticos y legisladores que con prudencia y justicia producen obras que quedan en la memoria de los hombres, y de este modo, se perpetúan.

El término platónico *eros*, entendido como *deseo*, tiene, pues, como se ve, un alcance no sólo filosófico sino también antropológico y hasta teológico: abarca, como decía, connotaciones ontológicas, gnoseológicas, éticas, estéticas, psicológicas, metafísicas e incluso escatológicas.

Por otra parte, el discurso verosímil del mito del "carro alado"[17], que describe al alma en su estado pre-humano (pre-empírico podríamos decir), revela a ésta, como a un ser compuesto de múltiples elementos metafísicos representados por el auriga y los dos caballos que conforman el carro alado. El alma desea (o aspira) a la contemplación del ser verdadero. En ese afán, según se narra, paradójicamente se debilitan sus alas y se aleja de aquel ser y se

13. Véase *Banquete* 206e.
14. *Banquete* 206d.
15. Véase *Banquete* 208e.
16. *Banquete* 209a. Nótese que en el *Fedro* 246a-248b la bondad y la belleza, la virtud y la sabiduría fueron "concebidos" por el alma en su vida pre-humana. De ahí que el conocimiento del hombre sea un re-conocimiento, es decir una reminiscencia, una *anámnesis*.
17. *Fedro* 246a-248b.

precipita a tierra para in-corporarse a lo fenoménico y de este modo conformar un indivíduo humano. El carácter compuesto del alma (prehumana) no desaparece entonces; más aún, se hace sensible bajo la forma de las múltiples manifestaciones psicosomáticas, desarrolladas en el libro cuarto de la *República*, como veremos.

El contacto con lo corpóreo fenoménico podría, segun Platón,[18] ocasionar un cierto predominio de lo irracional sobre lo racional, a lo que sucede de forma inmediata un contrastable *proceso natural* de conformación, equilibrio o armonía psico-somático. Este proceso, según se lee en el mismo diálogo, *requiere ser reforzado* por una "correcta formación educativa", lo que permitirá establecer o re-establecer la salud del alma, la vida virtuosa, evitando de este modo, la "enfermedad más grave", el vicio.[19] Podríamos decir entonces a partir de esto y en virtud del principio griego de la subordinación a la realidad de la *physis*, que la función de la educación platónica consiste básicamente, en reforzar, encauzar este despliegue natural de búsqueda del equilibrio, *areté* del alma.

La *República*, decía, muestra al alma (humana) como un ser compuesto de múltiples elementos psicológicos y/o psicosomáticos representados por lo racional, lo irascible y lo concupiscible, cuyas tareas o funciones tienen una orientación natural hacia la conformación o unidad armónica del individuo, lo que constituye la virtud del alma, esto es su *areté*, análoga a la de la *polis* constituida por una diversidad de clases sociales que habrán de integrarse entre sí en el marco de la *areté* política, pues, "[el] alma de cada individuo se divide en [...] partes[20] [...] como la ciudad en [...] clases".[21] Individuo y ciudad serán, pues, justos (realizarán, uno y otra su *areté*) si las clases y las clases de facultades básicas que los componen a uno y otra, ejercitan adecuadamente las funciones que les son por naturaleza propias.[22]

18. *Timeo* 44a-b.
19. Los conceptos vicio y virtud expresan distintos estados del alma y corresponden, respectivamente, a desorden y orden interior, enfermedad y salud del alma, injusticia y justicia, desdicha y felicidad. Una correcta formación educativa que reclama Platón, procura precisamente esa transición o conversión del alma de lo primero a lo segundo.
20. Por "partes" debe entenderse como modos operativos del alma, anota Luis Farré a la traducción de Antonio Camarero del libro cuarto de la *República* de Platón, n. 38. Oscar Velásquez: *POLITEIA: un estudio sobre la República Platón.* Ediciones Universidad Católica de Chile, Santiago, 1996, p. 94, n. 2, señala, por su parte, que en "lo que respecta a las 'partes' del alma, Platón usa una terminología bastante libre. Pero el uso de *eidos* (en su significación de 'tipo', 'especie'), en ciertos momentos de mayor precisión (cf. 435b-c, 437c1, 439e2, 440e9), parece indicar su preocupación por evitar divisiones de carácter real en el alma. Por lo general, se considera al alma como un todo unitario, acerca de la que, sin embargo, se predican en este caso tres aspectos o tipos de subsistencia psicológica diferentes, acordes con los tipos o clases de individuos que conviven en la ciudad".
21. 580e. Veáse *República* 441c.
22. *República* 435b.

El individuo, al igual que la ciudad, será prudente, valeroso, temperante, es decir justo, si cada "parte" o elemento psíquico que lo compone obra adecuadamente, cumple bien su función. Será *prudente*, si la parte de su alma que posee la "ciencia de lo conveniente para cada una de las tres partes", delibera y dicta las órdenes que deben seguirse;[23] *valeroso*, si la parte irascible, "sigue sin vacilar, a través de las desgracias o de los placeres, las órdenes de la razón..."[24]; *temperante*, "si reina la armonía y la concordia entre la parte que ordena y las partes que obedecen, cuando éstas [...] convienen en que corresponde a la razón mandar..."[25]; y *justo*, "en fin, por la razón y de la manera que hemos expuesto", es decir que, si "cada una de las partes de su alma hace lo suyo propio, sea para mandar, sea para obedecer"[26], estableciendo de este modo, un orden verdadero. La justicia es, repitámoslo, el resultado del cumplimiento adecuado de la función de cada una de las "partes" del alma o de las clases de la sociedad, lo que genera armonía interior o pública. Reitera Platón en este texto:

> ninguna de las tres partes de su alma haga cosa alguna que le sea extraña ni se inmiscuya en sus funciones recíprocas, estableciendo, por lo contrario, un orden verdadero en su interior, induciéndolo a gobernarse, a disciplinarse y a ser amigo de sí mismo, de forma que armonice las tres partes de su alma como los tres tonos extremos de la escala musical, el más alto, el más bajo y el medio, y los demás tonos intermedios si los hubiera, y ponga en perfecto acuerdo estos variados elementos y pase de la multiplicidad a la unidad, la templanza y la armonía[27].

Como podemos comprender, la diversidad de partes o funciones del alma que se reconocen en este diálogo, deben integrarse hasta conformar una verdadera armonía. Y en esto consiste, según Platón, la justicia, *areté* del alma.

Hay que poner de relieve esta visión unitaria del alma en Platón. El libro cuarto de la *República* y también algunas secciones del *Banquete*, ratifican claramente esta unidad. Estas secciones enseñan que no hay dos ni tres almas en el hombre, como parecen señalar otros lugares de la *República* y del *Timeo*[28], sino un alma con modos operativos múltiples. El *Banquete* enseña que

23. *República* 442c.
24. *República* 442c.
25. *República* 442d.
26. *República* 443b.
27. *República* 443d-e.
28. *Timeo* 42d-e, 69c-d, 70d.

la función del alma es filosófica, y que tiene diversos modos operativos.[29] El libro cuarto de la *República* desarrolla, a mi juicio, esos múltiples modos operativos bajo un aspecto psicológico o psicosomático. Diríamos que las distintas "partes" del alma de éste diálogo serían algo así como metáforas de los diversos modos operativos de las funciones esenciales del alma del *Banquete*, que, como veremos, se orientan y aspiran (también) hacia el bien. El alma *actuaría*, mediatizada por la denominada "parte irracional". Las distintas partes (psico)somáticas serían medios a través de los cuales el alma se operativizaría, como lo muestra otro texto, el *Teeteto*[30], en el cual Sócrates enseña que los hombres, percibimos a través de nuestros sentidos *y no con ellos*. Las diversas percepciones (o sensaciones) convergen "hacia una matriz"[31] "única –mente, o como se la quiera llamar- con la que a través de los sentidos como instrumentos, percibimos los objetos de la percepción"[32]. La misma alma (como asumiendo algunas de sus funciones) "discierne", algunas veces por sí misma (como la igualdad, la diferencia, par e impar, etc.), y otras, a través de sus facultades corporales[33].

El carácter filosófico y los distintos modos operativos del alma, que como hemos dicho tienen al bien como a su *telos*, adquieren, pues, al *efectuarse*, connotaciones no sólo ontológicas, sino también gnoseológicas, éticas, estéticas, hasta teológicas. El proceso de "conversión" del hombre desde la *apaideusía* (incultura) a la *paideia* (cultura), no debe ser por eso, como lo aclara Platón en el libro séptimo de la *República*, sólo de la "parte racional", como suele decirse, sino del "alma toda", es decir íntegra. De esto y por lo dicho antes, se concluye que Platón no propone, como muchos lo entienden, una visión fragmentada del hombre y de la educación, sino una antropología y educación integrales.

Estos son los supuestos ontológicos sobre la que opera la *paideia* platónica. El libro séptimo de la *República* deja entrever claramente esta determinación ontológica en (o sobre) la operatividad de la educación platónica:[34] La educación no consiste –como creen ciertos hombres (los sofistas desde luego, pero no sólo ellos)– en proporcionar, depositar, transmitir,

29. 206b y sgts.
30. 151d-186e. Cf., en relación a esto, J. Araos: "El conocimiento como trabajo del alma (o como se llame): Teeteto 151d-186e", en *Yachay* nº 25, Cochabamba, Universidad Católica Boliviana, 1997, pp.84-94.
31. *Teeteto* 184d.
32. *Teeteto*, 184c-d. Véase Francis M. Cornford: *La teoría platónica del conocimiento. El Teeteto y el Sofista: traducción y comentarios*, Buenos Aires, Paidós, 1968. (Las citas de este diálogo platónico en el presente trabajo siguen esta traducción).
33. Consultar *Teeteto* 185e.
34. 518c-d.

sabiduría, por una parte, y en que un alma desprovista la adquiera, por otra, algo así como si se infundiera "visión a unos ojos ciegos"[35]; sino fundamentalmente en orientar, "dirigir"[36] encauzar, "corregir"[37] a "toda el alma" en la dirección correcta, esto es, hacia el ser y la parte más luminoso de él que es el Bien. Así como los prisioneros de la imagen de la caverna no pueden ver al sol con sólo girar la cabeza (porque el sol se ve recién desde la entrada que está lejos de ellos), sino que han de hacerlo, desplazándose hacia el exterior de la caverna con todo el cuerpo, así también hará el alma del hombre, volviéndose toda ella (y no sólo la parte racional) hacia el Bien.

De manera que así como a los prisioneros del mito no hay que darles la vista que ya tienen, sino que habrá que asistirlos simplemente en sus afanes de liberación; así también habrá que hacer con el alma del educando, ya que "cada cual tiene en su alma la facultad de aprender"[38], "capacidad de recordar" *anámnesis*[39] "capacidad de dar a luz la verdad", de alumbramiento espiritual.[40] Se dice por eso que la función del maestro no consiste sino en auxiliar y coadyuvar al discípulo en su investigación, exactamente en el sentido socrático de la mayéutica: la de la función de obstétrico espiritual.

La palabra, el *logos* (socrático), instrumento principal de la educación, y de cuyo medio se sirve la mayéutica, se presenta como un elemento que se articula con *eros*, y por tanto comprometido con la verdad (y el bien), a diferencia del *logos* sofístico que busca sólo la persuasión. El *logos* socrático cumple la función de fortalecer o reforzar a *eros* (actividad esencial del alma), en su perenne aspiración. Ambos, *logos* y *eros*, aparecen entonces comprometidos con la verdad, ya que el conocimiento, el saber, o sea el descubrimiento, la *alétheia,* constituye una obra, un producto, de la relación íntima (paidéutica, podríamos decir) entre *logos* y *eros*.

En la operación o co-operación pedagógica entre *logos* y *eros*, el *logos* socrático adquiere su forma dialógica. Es más, el *logos* socrático es esencialmente dialógico y no monológico. El diálogo en efecto, es una conversación de al menos dos personas y que ambos se relacionan por medio de preguntas y respuestas. En el ejercicio mayéutico del diálogo, Sócrates privilegia la pregunta antes que la respuesta, se prefiere el *logos* interrogativo antes que el *logos* apofántico. La razón fundamental de esta preferencia es que sólo aquél, y no éste, es capaz de provocar la operatividad del alma en su aprendizaje. La pregunta, como se sabe, no afirma ni tampoco niega algo de algo, sino que simplemente interpela, estimula, provoca, suscita la operatividad

35. *República* 518c.
36. *República* 518d.
37. *República* 518c.
38. *República* 518c.
39. Recuérdese *Menón* 85d.
40. *Teeteto* 149a-150c.

erótica del alma del discípulo. De modo que podríamos decir que *logos* y *eros* encuentran su máxima articulación en la pregunta.

Un diálogo platónico que muestra claramente la importancia de la pregunta en el ejercicio mayéutico es el *Menón*[41]. Allí se observa que un esclavo del Menón, hombre joven y sin cultura (matemática), descubre o re-descubre, conoce o re-conoce por sí mismo, sólo a través de preguntas correctamente formuladas y a la luz de una figura toscamente dibujada, una verdad matemática. Sócrates le pide a Menón observar con atención, cómo el esclavo aprende, por sí mismo, buscando conmigo "sin que [se] haga más que preguntar"[42]. Desde esta perspectiva, sólo el *logos* interrogativo permite al maestro cumplir una tarea de obstetricia psicológica. De ahí que saber preguntar sea una forma de sabiduría del maestro.

La refutación, que es otro momento del proceso del arte mayéutico, se lo realiza mediante preguntas y se trata de una crítica de un enunciado, considerado como verdadero. La finalidad de esta crítica se orienta hacia la liberación de los obstáculos que impiden al alma descubrir, desvelar, desocultar, la verdad, y poner de este modo, al discípulo en disposición activa de conocimiento. Dichos obstáculos se presentan bajo la forma de falsos saberes (y actitudes viciosas) y una presunción de posesión de la verdad. De ahí que la refutación esté orientada en primer término a conseguir, en el otro, el reconocimiento (conciencia) de su propia ignorancia, mediante la destrucción de esos falsos saberes, y como consecuencia a sentir vergüenza y malestar. La refutación, sin embargo puede provocar en el discípulo, incertidumbre, perplejidad, duda (duda metódica podríamos decir). Precisamente se trata de producir duda y malestar en el otro, porque constituyen en pasos necesarios para emprender el camino de la investigación. Así lo confirma Platón, en el diálogo al que hacemos referencia, donde Sócrates le dice a Menón después de observar el progreso del esclavo en el conocimiento: "Al problematizarlo y entorpecerlo [al esclavo], como hace el pez torpedo[43] [es decir al refutarlo], ¿le hicimos algún daño? [...] Le hemos hecho, al contrario, un beneficio para resolver cómo es la cuestió. [...] ¿Crees acaso que él hubiera tratado de buscar y aprender esto que creía que sabía, pero ignoraba, antes de verse problematizado y convencido de no saber, y sentir el deseo de saber?"[44]

41. Platón, *Menón* 82b-85b.
42. *Menón* 84a. "Menón", en Platón, *Diálogos*, t. II, traduccción de F.I. Olivari, Madrid, Gredos, 1987. Las citas que hago más adelante, de este diálogo, siguen esta traducción.
43. Según se sabe, este pez es un animal de forma plana que posee en la base de la cabeza como un aparato eléctrico con el cual hacen descargas bastante fuertes para paralizar la mano que quiera apoderarse de ellos, y para matar a los peces menores que constituyen su alimento. Según el *Menón* 80, Sócrates sería parecidísimo, por figura como por lo demás, a ese chato pez marino, el torpedo. También él, en efecto, entorpecería al que se le acerca y lo toca. Sócrates produciría, en el discípulo, algo semejante, entorpecido de alma y de boca, sin saber qué responder. Sócrates acepta esa comparación aclarando que él mismo es primero entorpecido, es decir problematizado, y después, estando en esa situación hace que los otros (los que se acercan para recibir sus enseñanzas) lo están también.
44. *Menón* 84b-c.

Según Platón,[45] la refutación, *élenkhos*, es una forma de purificación, *catarsis*, una forma de limpieza del alma. El concepto de purificación, según se sabe, proviene de los pitagóricos, se trataba de una exigencia religiosa. Conforme con esto, ella es entendida no sólo como una purificación intelectual y gnoseológica, sino también se trata de una purificación axiológica, más que ética. El ejercicio catártico en el ámbito de la educación sería, según Platón, análogo al de la medicina griega.[46] En la medicina hipocrática, la operación catártica era practicada entre los médicos para liberar a un cuerpo enfermo de los obstáculos que le impedían llevar una vida saludable, para que de este modo pudiese restaurar por sí mismo sus equilibrios y posibilidades perdidas (conforme con el principio básico de la medicina hipocrática del "poder curativo de la naturaleza", *vis medicatrix naturae*[47]) Del mismo modo, el médico del alma debería arrancar, limpiar, desechar, a través de la refutación, los obstáculos que impedían al alma del discípulo, ponerse en disposición activa de conocimiento. La actividad del maestro, análoga a la actividad del médico, se limita entonces a la sola remoción de obstáculos para que el alma del discípulo, esto es, el *eros*, recupere por sí mismo sus dinamismos teleológicos, conforme con los principios ontológicos que hemos señalado.

Este proceso de conversión del hombre sometido a la educación, es descrito por Platón, como se sabe, en el símil de la caverna,[48] cuya representación gráfica está dada por el desplazamiento del liberado de las cadenas desde el interior hasta las afueras del antro subterráneo (y su posterior retorno). Leída esta imagen en relación a la imagen de la línea dividida,[49] podemos decir que el desplazamiento del fugitivo de la caverna, transita o supera una serie de espacios o etapas ontológicos que van de menor a mayor realidad, desde el "ser que aparece" hasta el "ser que simplemente es", los cuales son: las imágenes, los objetos representados por esas imágenes, los entes matemáticos, las ideas, entre ellas la primera de todas, el Bien, cuyo sucesivo conocimiento o re-conocimiento constituye estados del alma en transisión, denominados, por Platón, respectivamente, *eikasía*, *pistis*, *diánoia*, *nóesis* (imaginación o conjetura, creencia, entendimiento, e inteligencia), lo que significa exactamente un proceso de desocultación, en el sentido griego de la palabra *alétheia*, un proceso de acercamiento gradual, paulatino, esforzado y dialéctico hacia la verdad, esto es, hacia el Bien, y su posterior retorno, que se traduce en un compromiso con la *polis* a la que el cautivo de otrora pertenece.

45. *Sofista* 230d-e.
46. *Sofista* 230c-d.
47. G. Sarton, *Historia de la ciencia. La ciencia antigua durante la edad de oro griega*, Buenos Aires, Eudeba, 1964, p. 425.
48. *República* 514a-516b.
49. *República* 509d-511e.