

Un niño lee filosofía, una niña lee un filósofo

Um menino lê filosofia, uma menina lê um filósofo

A boy reads philosophy, a girl reads a philosopher

Walter Omar Kohan*

* Doctor en Filosofía por la Universidad Iberoamericana de México, Posdoctorado en la Universidad de Paris VIII. Actualmente. Profesor titular de filosofía de la educación de la Universidad del Estado de Río de Janeiro (UERJ) e investigador del Consejo Nacional de Investigaciones (CNPq) y del programa Pro-Ciencia de la Fundación de Apoyo a la investigación de Río de Janeiro (FAPERJ). Correo electrónico: wokohan@gmail.com

Este texto es una versión corregida y revisada de una versión anterior en: García M., J. (org.) (2012). *Pensar, mirar, exponerse*. Valencia: Nau Libres, pp. 21-35.

Resumen

Este artículo se propone problematizar los sentidos habituales de pensar las relaciones entre filosofía, educación e infancia. Lo hace a partir de una interlocución con Sócrates y Platón, esa pareja indiscernible para la filosofía. Después de describir una caracterización del filósofo y de las condiciones de la filosofía, presenta la crítica platónica de la escritura y sus efectos políticos y pedagógicos. Desde una asociación entre infancia y filosofía propone cuestionar y resituar los sentidos de la educación de la infancia a través de la filosofía.

Palabras clave

Sócrates, Platón, J. Derrida, escritura, infancia.

Resumo

Esse artigo propõe-se a problematizar os sentidos habituais de pensar as relações entre filosofia, educação e infância. Faz isso a partir de uma interlocução com Sócrates e Platão, essa dupla inseparável para a filosofia. Depois de descrever uma caracterização do filósofo e das condições da filosofia, apresenta a crítica platônica da escritura e seus efeitos políticos e pedagógicos. Desde uma associação entre infância e filosofia propõe-se a questionar e reposicionar os sentidos da educação da infância através da filosofia.

Palavras chave

Sócrates, Platão, J. Derrida, escrita, infância.

Abstract

This text looks forward to asking a question about the normal senses in thinking of the relationships among education, philosophy and childhood. It goes back to Socrates and Plato, the unavoidable, indiscernible couple of philosophy. After presenting a characterization that Socrates makes of the philosopher, and of the conditions of philosophy, it is presented a Plato's condemnation of writing in the *Phaedrus* and its pedagogical and political effects. Through an association between childhood and philosophy, the senses of the education of childhood through philosophy are questioned and relocated.

Key words

Socrates, Plato, J. Derrida, writing, childhood.

Fecha de recepción: 28 de marzo de 2012

Fecha de aprobación: 1 de diciembre de 2012

Pedagogía y Saberes No. 37
Universidad Pedagógica Nacional
Facultad de Educación. 2012, pp. 103-110

Pensar es siempre una oportunidad de encuentros. Pensar la infancia es un privilegio, por la oportunidad que provoca de encontrar lo que somos y abrirnos a otras maneras de ser. Tenga en cuenta el lector que escribí “lo que somos” y no “lo que éramos”, porque la infancia está siempre presente. Pensar la infancia es también una oportunidad para cuestionar lo que hemos construido en su nombre, particularmente en razón de su educación. De eso se trata en este ejercicio de escritura, de poner en cuestión una manera de pensar la educación de la infancia. En él voy a referirme, en especial, a una dupla de filósofos griegos, Sócrates y Platón¹, importante por su valor fundacional, por los efectos que su pensamiento evoca y provoca aun hoy en los modos de pensar la formación de la infancia en la teoría y la práctica educacional.²

La estructura de este texto, que busca agitar esos modos de pensar la infancia y su educación, es la siguiente. En la primera parte, destaco la forma en que Sócrates se presenta a sí mismo, como filósofo, a partir de una caracterización que Platón retrata en su diálogo con Fedro y otros personajes en algunos de sus *Diálogos*. Muestro en un segundo momento, las condiciones para el filosofar entendido como práctica dialógica ejercitada con otros, tal como son presentadas en el inicio del *Fedro*. La tercera parte ofrece un esbozo de la condena de Platón a la escritura en el mismo *Fedro*, para, en la siguiente, pensar los efectos pedagógicos y políticos de esta condena, en particular, cómo Platón se sitúa en relación con su propio maestro, Sócrates, frente al modo en que este pensó las relaciones entre filosofía y política, y las implicaciones que Platón ve allí para la educación de la infancia. En la penúltima sección, presento la infancia como *phármakon* a partir de una asociación entre infancia y filosofía, tal como aparece en algunos diálogos, como el *Gorgias*. Por último, exploro algunas consideraciones finales sobre lo que está en juego en la discusión planteada sobre las relaciones entre educación, filosofía y política.

Lo que importa en este texto no son los nombres de las figuras que se mencionan sino el problema que enfrentamos: ¿Qué posición es guardada para la infancia en los modos en que se piensa su educación?

1 Sócrates y Platón son dos de los principales nombres de la compleja “cuestión socrática”. Me referiré a ella en la próxima sección de este trabajo (Kohan, 2009).

2 Se trata de una reflexión producto de varios proyectos de investigación colectivos que coordino en la Universidad del Estado de Río de Janeiro (UERJ), con apoyo del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Tecnológicas de Brasil (CNPq) y la Fundación de apoyo a la investigación del Estado de Río de Janeiro (FAPERJ).

Y más específicamente, ¿qué lugar ocupa la infancia cuando se la educa en nombre de la filosofía? Lo que ofrezco aquí es una forma de escritura sensible a la infancia que, espero, inspire pensares infantiles, esto es, otros encuentros con la infancia, otros modos de pensar, a través de la filosofía, los nexos entre infancia y educación, aquellos que nos han sido legados por esa tradición, nacida por Sócrates y Platón, tan influyente aun en nuestro tiempo.

La presentación del filósofo

La vida y la muerte de Sócrates se caracterizan por una relación muy estrecha con el *phármakon*, palabra griega traducida como remedio, veneno, droga o medicamento. En el *Fedón*, después de hablar con sus amigos, Sócrates bebe el *phármakon* para ejecutar su condena, dando muerte a su cuerpo, y a la vez –de eso quiere convencer a sus amigos– dando una nueva vida a su alma. Insiste en que no hay ninguna razón para sentimientos de tristeza: la muerte es una nueva forma de vida, más libre, más pura y profunda.

En el *Fedro*, el *phármakon* es un discurso en pápiros que lleva a Sócrates a los extremos de la *pólis* para escuchar, del propio Fedro, el discurso que Lisias había ofrecido sobre el amor. En ese pasaje, se confirma que *phármakon* es una de las pocas cosas que hace a Sócrates perder el control de sí mismo, tanto que seguiría a Fedro a cualquier lugar para escuchar lo que tiene para leerle. En el final del diálogo, la escritura es, como veremos, un *phármakon* al que Sócrates denuncia en su debilidad.

En un pasaje del *Menón*, Menón acusa a Sócrates de haberlo hechizado y drogado (*geoteúeis me kai pharmátteis*, 80b). Sócrates lo acepta sin ningún problema. En el *Cármides*, Critias presenta a Sócrates tan conocedor de la droga que puede curar el dolor de cabeza de Cármides (cuidar de su alma con algunas pociones, “epoidaís tisin”, 157a).

De una manera similar a como es descrito por los demás y por sí mismo, Sócrates presenta a Eros en el *Banquete* (203 ss.): *daímon*, ser intermediario que pasa la vida filosofando, ni mortal (ser humano) ni inmortal (dios), un brujo terrible, hechicero y sofista (*deinòs gòs kai pharmakeús kai sophistés*, 203d-e). Parece un autorretrato, pues en muchos pasajes de los *Diálogos*, Sócrates recibe estas características, por ejemplo, de Agatón en el mismo *Banquete* (194a).

En el *Teeteto*, Sócrates dice que tiene el mismo arte que su madre, la partera Fenareta, y también afirma que, como las matronas, a través de drogas (*pharmakía*, 149c) y pociones, es capaz de provocar o aliviar dolores de parto, y puede nacer o abortar nacimientos difíciles. Las parteras son mujeres que

han dado a luz –nadie sería capaz de ayudar a hacer algo que nunca ha experimentado–, pero que ya no pueden hacerlo, se han vuelto estériles. Lo mismo, dice Sócrates, sucede con su arte de dar a luz. Él mismo es estéril, con la diferencia que ayuda a los hombres y no a las mujeres a dar a luz, a través del examen de sus almas, que engendran conocimiento, y no de sus cuerpos. Lo más importante del arte de Sócrates es su capacidad, su poder, de ser, de alguna manera, una piedra de toque (*basanízein dynatòn éinai pantì trópoi*, 150c). La forma como Platón describe este trabajo sobre el pensamiento de los jóvenes es similar a la del *Fedro* (Sócrates considera si el joven da a luz una imagen –simulacro– y mentira o algo fructífero y verdadero, *eídolon kai pseudos... gónimon te kai alethés*, 150c), inspirado en su familiaridad con el *phármakon*, que viene de su madre.

Como señala Derrida, el *phármakon* no es algo unitario. Más bien, es contradictorio, su significado es imposible de estar fijo en uno de los opuestos, sin la presencia del otro. Siendo una sustancia, es la antisustancia: el remedio siempre es veneno, la droga siempre es medicina, la vida siempre es muerte... La proximidad de Sócrates con el *phármakon* también parece contagiarlo, volverlo contradictorio, insustancial en relación con el conocimiento, otorgándole tanto la posibilidad y la imposibilidad de ser lo que es y de tener la relación que afirma con el conocimiento, incapaz de fijarse en una identidad o en un saber sin contradicciones. Así parece el Sócrates de los diálogos de Platón: una figura contradictoria, que afirma lo que en otros contextos niega, que hace lo que acusa a sus enemigos de hacer, imposible de fijar en una unidad sin contradicciones.

La presentación de Sócrates en el inicio del *Fedro* es elocuente. A ella nos referiremos. Antes, unas palabras sobre el sentido de andar este camino ya tan trillado, el de esta dupla tan difícil: Sócrates es un rompecabezas infinito, el de la filosofía, o más bien, el de cualquier profesor de filosofía o cualquier educador filosofante: ¿Qué hacer en nombre de una vida filosófica? ¿Cómo, por qué y de qué manera pueden los demás ser invitados a esta vida? ¿Con qué derecho? El enigma es también una forma de ausencia: en la escritura encontramos a Sócrates pero no encontramos a Platón. Platón escribe, pero no se escribe. Al contrario, se oculta. Como se sabe, la ausencia no es casual: Platón sólo se menciona un par de veces en la *Apología*, para incluirse entre los presentes y los que pueden contribuir al pago de la fianza de Sócrates, y en el *Fedón*, para decir que estaba enfermo y, por tanto, ausente en la despedida de su maestro. Fuera de eso, no se menciona nunca en los *diálogos* que él mismo escribió. Esta ausencia tiene

una influencia fundamental en la filosofía. El maestro, el primero en inscribir la filosofía como un ejercicio de palabras con otras en la *pólis*, no escribe. El discípulo escribe, escondiéndose, a través de la escritura, en la máscara de su maestro.

Esta ausencia también muestra el insoportable no-lugar de cualquier aprendiz de filósofo. ¿Cómo se aprende a pensar? ¿Qué tipo de relación debe establecerse con el maestro? ¿Qué se aprende de él? El maestro habla sin parar sin necesidad de escribir y su discípulo desobediente escribe esta ausencia. El maestro no escribe y es escrito por un discípulo que condena la escritura (en tanto *phármakon*, *Fedro* 274c ss.) y, por escrito, escribe su filosofía a partir de la filosofía del maestro. Repetición y diferencia indiscifrables. Esta es la filosofía, un dúo insoportable, como sugiere Derrida (1980, p. 56). Un rompecabezas imposible de montar, un pensamiento que se elabora y reelabora hasta el infinito, un diálogo ilegible, un misterio perenne, del propio pensamiento consigo mismo, imposible de dilucidar pero al mismo tiempo, de eludir. Una virtualidad que exige ser desplegada, actualizada y ampliada en sus dimensiones más variadas, sin fin, sin solución, una *manía*, una locura, eso es la filosofía. Esa es la posibilidad para un educador de abrir el cuestionamiento de su práctica a una interrogación imposible pero también necesaria.

Vale seguir la lectura. Sócrates encuentra a Fedro, que viene de la casa de Lisias, el escritor de discursos más cualificados entre los atenienses. Fedro lleva con él un *phármakon*, discursos en papiros bajo su capa, y con ellos, arrastra a Sócrates como con un imán hacia los extremos de la *pólis*. Fedro y Sócrates caminan, están en movimiento. Ya lo hemos dicho: la filosofía es una conversación interminable. Conversando, buscan el mejor lugar para conversar. Sócrates, el filósofo, desea escuchar el discurso de una tercera persona, un experto, que aparece como sabedor en relación con el amor (*erotikós*). El tema no es un detalle: el amor es uno de las pocas, si no la única forma de conocimiento, de la que Sócrates dice conocer algo en los *diálogos* (“nada diferente de las cosas del amor admito saber” –*oudén phemi állo epístasthai è tà erotiká*–, *Banquete* 177d). También dice de quien aprendió lo que sabe del amor: de una mujer, sacerdotisa, extranjera: Diotima de Mantinea (*Banquete*, 201d) El filósofo sabe solamente lo que sabe de dos formas de exterioridad, y posee un saber de relación, de afecto, de pasión.

Por tanto, el más valioso de los escritores dio un discurso sobre el único saber que el filósofo admite saber, el saber más propio del filósofo, un saber que lo lleva a la locura. Esa es la fuerza del *phármakon*. Frente a él, Sócrates se pierde: no puede no querer

oírlo. Está tan fuera de sí, que sería capaz de cualquier cosa si Fedro no aceptara decirle lo que escuchó de Lisias. De esta manera, entonces, comienza el filósofo: buscando, con otro, un lugar para escuchar lo que otros dicen saber acerca de su saber más propio, ese saber que nadie que vive una vida filosófica podría no saber y no vivir: el amor, un saber de relación, una sensación, una pasión, un encuentro con otros. Así comienza la búsqueda de un filósofo: con un deseo, un saber y un camino a seguir con otro sobre lo que le resulta más importante y, al mismo tiempo, pone su vida en cuestión.

El filósofo no habla con cualquiera. El interlocutor no es un desconocido. Por el contrario, Sócrates expresa su conocimiento de Fedro de una manera tan íntima que no conocer a Fedro también significaría olvidarse de sí mismo (*Fedro* 228a). No se trata de un detalle para alguien como Sócrates, obsesivamente preocupado con el conocimiento de sí mismo. La relación entre conocimiento y olvido de uno mismo también aparece con fuerza en un momento crucial, en el comienzo de la *Apología* (17a): con su vida en juego y después de escuchar las acusaciones en su contra, Sócrates expresa que fueron tan convincentes, que a pesar de estar lejos de la verdad, casi consiguen hacer que se olvide de sí mismo. El *casí* marca el riesgo de una muerte tal vez más importante para el filósofo que la propuesta por los acusadores. En ambos casos, el riesgo de olvidarse de sí mismo se presenta ante el poder de una palabra dicha por el otro del filósofo, es decir, el retórico. Sin embargo, en el comienzo del *Fedro*, conocerse a uno mismo supone conocer el otro amigo de la filosofía con el que se habla, y los dos conocimientos son una condición para escuchar el discurso peligroso del otro de la filosofía. No sólo Sócrates conoce a Fedro sino que Fedro también conoce a Sócrates, hasta el punto de decir palabras casi idénticas (236c) a las recién mencionadas de Sócrates, poco después de leer el discurso de Lisias, cuando este lo amenaza con no decir lo que piensa al respecto. La filosofía es una conversación entre amigos que se conocen o al menos buscan hacerlo.

Las condiciones para la filosofía

Todavía no están dadas las condiciones para comenzar a filosofar. No son pocas. Es necesario tener en cuenta muchas otras cosas: la temperatura exterior y la del cuerpo, el aire que respiramos, la tranquilidad del entorno que permita conversar de forma ininterrumpida, un sonido agradable, música para los oídos... Además, y lo más importante, es necesario tiempo. Debe disponerse de tiempo para filosofar. Se trata no de cualquier tiempo: tiempo libre, el tipo de tiempo que no puede ser medido por cronómetros y

relojes, el tiempo infinito, sin presión, sin condiciones impuestas más que por la propia conversación. Tiempo para hablar de lo no-urgente ni productivo, tiempo compartido, tiempo de amistad, tiempo de verdad, tiempo de infancia.

Sí, tiempo de infancia. Ese es el tiempo *aión* del fragmento 52 de Heráclito. El fragmento dice literalmente “*aión* es un niño que juega (más preciso, ‘niñando’) un juego de oposiciones, su reino es el de un niño, infantil”. Aquí hay una doble relación afirmada: tiempo-infancia (*aión-país*) y poder-infancia (*basileíe-país*). Este fragmento parece indicar, entre otras cosas, que el tiempo de infancia, el tiempo que gobierna en la infancia el tiempo donde la infancia gobierna, es un tiempo de duración, diferente del modo cronológico de la sucesión consecutiva numerada. Si *chrónos* es tiempo de cantidad de movimiento según el antes y el después, la suma de pasado, presente y futuro, *aión* es el tiempo del perderse en el tiempo *chrónos*, el de sumergirse en su profundidad, cualitativamente. Si un tiempo *-chrónos-* sigue a los números, el tiempo *-aión-* juega con los números e infantiliza el movimiento.

Así pues, lo que sugiere allí Sócrates es que para la filosofía es necesaria una experiencia aiónica, infantil, del tiempo. Es preciso perderse en el tiempo, olvidarse de los límites cuantitativos. La experiencia de tiempo requerida por la filosofía es la experiencia que un niño o una niña tienen al jugar: todo el tiempo del mundo. Sí, el tiempo de la filosofía es un tiempo de infancia.

Fedro y Sócrates tienen esta disponibilidad de tiempo, esta relación y experiencia del tiempo; también encuentran un lugar apropiado para hablar. Cuando las condiciones de la conversación se establecen, filosofar comienza a partir de una relación con uno mismo. Antes de preocuparse por conocer al otro, a otros, al mundo, es necesario mostrar el conocimiento acerca de uno mismo. Sócrates afirma, una vez más, su posición paradójica. Se muestra incapaz de conocerse a sí mismo, solamente unas pocas líneas después de haber afirmado que no conocer a Fedro implicaría olvidarse de sí mismo. Sin embargo, ¿cómo es posible olvidar lo que se desconoce? Solamente es posible para alguien tan cercano del *phármakon* como Sócrates. Parece responder, sin conflicto, a exigencias contradictorias: por un lado, si reconoce conocerse a sí mismo, entonces no sería capaz de dedicar su vida a investigarse a sí mismo como afirma en el *Fedro* y muchos otros lugares, porque ¿para qué investigaría lo que ya sabe? Por otro lado, si él no se conociera a sí mismo, tampoco podría dedicarse a la vida que se dedica, ya que es justamente este conocimiento de sí el que justifica y da sentido a una vida de búsqueda

de sí mismo. Así, Sócrates afirma lo mismo que niega: conocerse a sí mismo y no saber de sí mismo son a la vez imposibles y necesarios. Como el *phármakon*, como la filosofía en la *pólis*, como la única vida que tiene sentido de ser vivida por Sócrates, que es la que lo lleva a la muerte...

Tal vez por eso Fedro describe a Sócrates como el más extraordinario, sin lugar y extraño (*atopótatos*, 230C) de todos los atenienses, alguien que, a pesar de nunca extrapolar los límites de la ciudad, parece ser más alguien guiado como un extranjero (*xenagouménoi*, 230C) que un natural de Atenas. Sócrates lo acepta y complementa esta presentación: él mismo se presenta como alguien a quien le encanta aprender, y que está más interesado en aprender de los hombres de la *pólis* que de los árboles del campo.

La condena a la escritura

Después de establecer las condiciones para dialogar y conocer algo del propio filósofo, Fedro lee apasionadamente el discurso de Lisias. Sócrates se vuelve contra él de diversas maneras: en su forma, afirmando que es repetitivo, que indica las mismas cosas una y otra vez, de diferentes maneras, como un niño (235a), en su contenido: Sócrates cita figuras de la poesía (Safo y Anacreonte) como posibles fuentes de inspiración para hablar mejor sobre el mismo tema. Sin embargo, antes de criticar el discurso de Lisias vuelve a hablar de sí mismo: amante de las palabras (*philológoi*, 236e), habla primero con la cabeza cubierta para evitar la vergüenza ante los ojos de Fedro. La imagen es muy fuerte: recitar, sin mirar a su amigo, un discurso que no resiste las exigencias del cara a cara. En cualquier caso, Sócrates cambia la perspectiva de análisis para entender lo que Lisias dice saber, es decir, afirma que para saber si los amantes deben amar más a los que corresponden o a los que no corresponden su amor, es necesario primero saber cuál es la naturaleza del amor, qué es el amor.

En el diálogo, Sócrates ofrece un relato del que él mismo después se disculpa y añade otro mucho más poético, un elogio jubiloso de Eros, esta vez con el rostro descubierto. Así, la filosofía se muestra como un saber de y sobre el amor. A partir de entonces, Lisias es criticado, pero la cuestión no es sólo Lisias, sino todos los autores de discursos escritos, los logógrafos. Sócrates lo dice claramente: no es vergonzoso escribir, pero sí escribir mal y sin belleza (258d). Por lo tanto, es necesario examinar lo que significa escribir bien. Antes, Sócrates contará el mito de las cigarras, hablará sobre la relación entre retórica y verdad, y analizará el discurso de Lisias en detalle, a través de otros relatos. Otra vez hablará de sí: se presentará como un amante de las divisiones y las reuniones

que le permiten hablar y pensar. Es indirectamente llamado de “dialéctico, capaz de mirar lo uno y lo múltiple” (266b).

Al final del *diálogo*, después de que ha considerado suficiente lo dicho sobre el arte y la falta de arte en los discursos, Sócrates propone a Fedro considerar si es conveniente o no escribir (274b). Luego cuenta una historia que dice haber oído de los antiguos, quienes sabían acerca de su verdad. La historia habla de una deidad egipcia, Theuth, inventor de cosas como los números, la aritmética, la geometría y la astronomía, el backgammon y los dados, presentando al rey Thamus los caracteres escritos (*grámmata*, 274d) como algo que hará más sabios y memoriosos a los egipcios. Afirma haber descubierto un remedio (*phármakon*, 274e) para la memoria y la sabiduría.

Sin embargo, el rey cuestiona el descubrimiento de la divinidad. Afirma que la escritura tiene el efecto contrario, provocando el olvido en las almas de aquellos que la aprenden, porque al confiar en caracteres externos, descuidarán su propia memoria. Según Thamus, Theuth descubrió una droga (*phármakon*, 275a) para el recuerdo (*hypomnéseos*) y no para la memoria (*mnéme*). La escritura ofrece una apariencia de saber pero no el verdadero conocimiento.

Este es el gran invento platónico, su mito primordial, la división del ser en ser en sí y derivado, modelo y simulación, original y copia. Una serie de duplicaciones acompaña el movimiento inicial en la epistemología, la moral, la política. En todos los casos, la inferioridad del segundo término ante el primero es categórica, básica y radical. Las consecuencias son sorprendentes: es necesario conocer, proteger y admirar los primeros tanto cuanto despreciar, controlar y combatir los bastardos.

La escritura pertenece al segundo grupo y nuevas debilidades son presentadas: cuando se la ofende, necesita la ayuda de su padre, ya que es incapaz de defenderse por sí mismo (275e). Además, la escritura se ofrece de manera indiscriminada a sus lectores sin diferenciar entre aquellos que son capaces de entenderla y los que no lo son. Por último, la escritura parece viva, pero cuando se le pregunta algo permanece en silencio (275d), siempre diciendo lo mismo.

Sobre ella, perteneciendo al grupo de la clase superior, su hermana legítima, la dialéctica (276a). Curiosamente, como metáfora, la hermana bastarda le da el nombre a su hermana: la dialéctica es llamada de “escritura del alma”: el modelo original, toma su nombre de la copia, del simulacro (*eídolon*, 276a). En todo caso, la escritura, esa droga seductora, no provoca el movimiento del alma deseado por Platón. Los logógrafos, como Lisis, son su mejor testimonio. Es necesaria una cura que sólo la dialéctica puede

ofrecer. Por eso Sócrates es presentado como un amante de la dialéctica, esa es la imagen que Platón quiere para el filósofo. Frente a dialéctica, la escritura es como un niño huérfano. El problema es educacional: hay rivales que se presentan como maestros de virtud, y la escritura es una de sus herramientas. Para Platón los efectos de esa práctica son terribles: los que leen la virtud en la escritura, aprenden a debilitar su memoria ya que sin memoria no hay aprendizaje.

Les efectos pedagógicos y políticos de la escritura

Basta pensar en el *Menón*: ¿es posible enseñar la virtud o excelencia? Muchos afirman que lo hacen. La respuesta de Sócrates a esa pregunta es compleja. Piensa que, primero, es necesario saber qué es la virtud y no es claro que Sócrates lo sepa a no ser que sabe que no lo sabe... de modo que si fuera posible enseñar la virtud, eso significaría enseñar que uno sabe que no sabe lo que es... esto es, enseñaría una inquietud, una perturbación en relación con lo que se sabe sobre la vida virtuosa, una manía erótica que busca saber cómo vivir sin saber otra cosa que su no-saber. Fedro, Alcibiades y tantos otros interlocutores de Sócrates pueden dar testimonio de ello.

De modo que, para Sócrates, enseñar la virtud parece tener que ver con vivir una vida virtuosa. Sólo una persona virtuosa puede conducir a la virtud. Virtuoso sería alguien que no sabe y no elude su no-saber, alguien que no sabe el camino a seguir, pero siempre busca el buen camino, sin encontrarlo. Así, en la perspectiva socrática, la vida virtuosa se aproxima mucho a una vida filosófica, la que se examina a sí misma. Sólo alguien que se pregunta por qué vivimos la vida que vivimos, puede provocar en los demás, esta perturbación. Por eso Sócrates no escribió, porque nada virtuoso podría ser fijado en una escritura. Además, ¿cómo se podría escribir una pasión, una relación con el saber, una incertidumbre sin fin sobre cuál camino elegir, una manera de examinarse a sí mismo como forma de vivir la propia vida?

En la perspectiva platónica, esta posición de Sócrates puede inmovilizar el pensamiento. Es la paradoja del aprendizaje, compartida por Sócrates y sus rivales. Aprender parece imposible tanto si uno ya sabe –lo que parece más obvio– pero también si uno no sabe. En el primer caso, justamente porque nadie aprendería lo que ya sabe. Pero en el segundo caso, porque ¿cómo alguien puede reconocer lo que no sabe? El personaje Sócrates del *Menón* sale del pantano con una teoría que afirma haber tomada de Píndaro y de otros religiosos, según la cual el alma es inmortal, e investigar y aprender son completamente reminiscencia (*Menón* 81d).

Menón pide a Sócrates que le enseñe esta teoría y Platón se divierte: “Ahora, tú me preguntas si te puedo enseñar, a mí que afirmo que enseñar no es sino reminiscencia” (82b). Sócrates ejemplifica que “no enseña nada” a través de un breve ejercicio con un sirviente. Dejemos de lado la validez del propio ejercicio. Platón hace a Sócrates resolver la aporía del lado del saber: sólo podemos aprender lo que ya sabemos y hemos olvidado. Sólo se puede enseñar un saber ya sabido, ayudando a recordarlo. Esta es la solución platónica a la paradoja: aprender es reencontrarse, a través de un maestro, con un saber que, olvidado, ya se tenía.

En el ejercicio con el sirviente de Menón, Sócrates no escribe, pero dibuja una figura en el suelo, de la que pide al servidor una proporción. Es curioso: quien nada escribe, necesita de una imagen gráfica, sensible, para ayudar a que otro recuerde lo que ya sabe. Tal vez esté señalando un límite, una condición, un riesgo. En todo caso, aun necesaria, en la visión platónica la escritura debilita la memoria y, con ella, el aprendizaje está en riesgo. Sin aprendizaje no hay cómo salir de lo que somos para, según Platón, encontrar lo que debemos ser, lo que somos verdaderamente. Con la escritura, el proyecto de formación de la infancia para una comunidad más justa, bella y verdadera está en peligro.

La descalificación de la escritura en el *Fedro* adquiere nuevas dimensiones. El combate es vital. La crítica presupone un campo de batalla pedagógico y político en la formación de la infancia ateniense. También puede verse allí una tensión entre Sócrates y Platón, si es que ambos pueden separarse. Vimos que la postura de Sócrates en relación con el enseñar la virtud es compleja, tensa, paradójica. A Platón parece incomodarle ese saber que no sabe la vida virtuosa. Pone en boca de personajes de sus diálogos críticas ácidas, como las Calicles en el *Gorgias* (484c) y Adimanto en *La República* (487c-d VI). Parece molestarle la postura del maestro como filósofo educador de la infancia, como alguien que educa en nombre de la filosofía. Los nombres no importan demasiado aquí. En todo caso, parece ser una disputa sobre el valor político de aprender a través de la filosofía, de una vida filosófica. Hay dos formas opuestas: la primera, una forma de aprender a poner en cuestión otros saberes, a saber el valor del no saber; la segunda, un conocimiento afirmativo, crucial, para vivir una vida bella, justa y buena. La filosofía como cuestionamiento de la política instituida frente a la filosofía como afirmación del conocimiento normativo para la *pólis*. La posición extranjera y atópica del filósofo a la Sócrates sería impotente en la visión platónica, para encontrar la positividad política que transforme el estado de cosas. Es preciso que el filósofo gobierne, o

los gobernantes filósofen. Platón no parece dispuesto a aceptar aquella posición extravagante, y por eso su proyecto es tan opuesto del de su maestro, aun siendo su continuación: escribió diálogos, fundó la Academia, viajó a Sicilia para poner en práctica su proyecto, todo lo que Sócrates no haría en el nombre de una vida filosófica...

El *phármakon* de la infancia: infancia y filosofía

Sin embargo, la batalla parece perdida antes de comenzar. La pretensión de hacer de la filosofía una normativa del pensamiento fracasa una y otra vez. No tanto por los rivales, sino por la propia lógica del pensar. La filosofía, como *phármakon*, resiste la captura. Hay oculto un Sócrates en cada maestro platónico, a comenzar por el propio Platón, que lo escribe. Como extranjero, sonrío ante las pretensiones formativas de la institución pedagógica de la filosofía. Ofrece el *phármakon* de una pregunta, del *phílos*, de la diferencia. Piensa sin saber. No sabe lo que significan aprender, enseñar, escribir. No enseña, pero provoca aprendizajes. No escribe, sino que genera escrituras. No sabe otra cosa que el valor del no saber, la diferencia, para una vida que merezca ser vivida. No forma la infancia, sino infantiliza la formación. No educa a un niño, sino que crea las condiciones para que un niño pueda educarse. De esa forma, la filosofía afirma una diferencia irreductible en el pensamiento. En esa diferencia, tal vez la infancia puede ser aprendida. Y escrita.

Como Sócrates, la infancia también aparece algo difícil de pensar, algo que no sigue un pensamiento no contradictorio, algo como un *phármakon* en los *diálogos*. Vale la pena recordar que la cuestión educativa, la crisis de la educación ateniense, es el motivo principal de muchos diálogos. Basta pensar, por ejemplo, en el *Laques*, *Protágoras*, *Alcibiades I*, *Gorgias*, *Menón* y, en particular, en *La República*. Lo que motiva a Platón es siempre lo mismo: los atenienses sufren las consecuencias políticas de una mala educación, la *pólis* es injusta porque Atenas no ha sabido educar su infancia. La inferencia platónica es temeraria: es necesario educar la infancia para salvar la *pólis*. No hay otra manera: sin educación de la infancia no existe utopía política.

Sólo hay educación porque hay infancia, porque no nacemos educados, preparados para la vida pública. En los *diálogos*, ese estado de infancia es visto como una ausencia, un problema, un signo de inferioridad, algo a corregir, a educar. Por ejemplo, en el *Alcibiades I* 110a-c, Sócrates critica a Alcibíades por presumir saber lo que es justo e injusto “tal como un niño”, dando por sentado que, en tanto niño no

podría ser parte del mundo de los justos e injustos. En otro *diálogo*, habla elogiosamente de Cármides y afirma su carácter excepcional, por no presentar, a su corta edad, las cualidades negativas de un niño (*Cármides* 154b). El resultado es paradójico: es un niño excepcional, principalmente, por no ser un niño. En el *Gorgias*, Sócrates acusa a Calicles de tratarlo como un niño, por oponerse a él a través de afirmaciones contradictorias (499 b-c). Afirma que los oradores, que buscan agradar a los ciudadanos sin tener en cuenta el interés público, los tratan como niños (502e). El adverbio *paidiá* (infantilmente) se usa en diversos diálogos como sinónimo de pueril, ingenuo y débil (cf., por ejemplo, *Critón* 46d, *Gorgias* 470C, 471d, *Banquete* 204b).

En el *Gorgias*, la desvalorización de la infancia está asociada a una crítica de la filosofía. Calicles pide a Sócrates que no sea infantil y deje la filosofía para dedicarse a cosas más importantes (*Gorgias* 484c). Dice que la filosofía corrompe a los hombres cuando permanecen en ella durante más tiempo de lo que deberían, porque torna a las personas sin experiencia (*ápeiron*) para la vida pública en la *pólis*. Aquellos que filosofan en exceso no conocen las leyes, no saben cómo tratar a los demás y no son transparentes, bien vistos, ni experimentados (*émpeiron*). En suma, son ridículos en los asuntos públicos y privados (*Gorgias* 484c-d), en los que se comportan como niños. Esto es lo que ocurre con Sócrates, que se conduce como un niño en la *pólis*. El filósofo es tan ridículo e infantil en los asuntos públicos como los políticos en las conversaciones filosóficas. Calicles profundiza la comparación:

está muy bien ocuparse de la filosofía en la medida en que sirve para la educación, y no es desdoro filosofar mientras se es joven; pero, si cuando uno es ya hombre de edad aún filosofa, el hecho resulta ridículo, Sócrates, y yo experimento la misma impresión ante los que filosofan que ante los que pronuncian mal y juegan. En efecto, cuando veo jugar y balbucear a un niño que por su edad debe aún hablar así, me causa alegría y me parece gracioso, propio de un ser libre y adecuado a su edad. Al contrario, cuando oigo a un niño pronunciar con claridad me parece algo desagradable, me irrita el oído y lo juzgo propio de un esclavo (Platón, 1999, *Gorgias* 485a-b).

Calicles afirma que es bello dedicarse a la filosofía en la medida en que sirve a la educación (*paideías*), no porque esté valorando una u otra sino porque ambas son, por naturaleza, poco importantes o, como mucho, una preparación para lo que realmente importa: la vida política de los adultos. Nótese cómo, en la visión de Calicles, la educación se refiere a un mundo

anterior a la entrada en la política. No hay política en la educación, por eso la filosofía puede estar, en ella, junto con la infancia.

En *La República*, Adimanto sostiene un argumento similar: los que no abandonan la filosofía después de abrazarla como parte de su educación en cuanto son niños (*néoi*), se convierten en adultos extraños (*allokótuous*) o perversos (*La República* VI 487c-d). La filosofía se puede practicar mientras se es niño, pero la política es el mundo de los adultos, y allí, la filosofía es completamente extranjera. No hay política en la infancia así como no hay filosofía en la política.

Consideraciones finales

Esta posición encuentra semejanzas con la defendida por Sócrates en la *Apología*, cuando justifica no haberse dedicado a la política porque, de hacerlo, habría muerto mucho antes (*Apología* 31d ss.). También para Sócrates no hay compatibilidad entre filosofía y política. Cuando en la misma *República*, Platón coloca en su boca a la filosofía en edad avanzada como parte del currículo de los guardianes que aspiran a gobernar la polis, es un conocimiento teórico, muy diferente de la practicada por Sócrates. Parece una variante platónica muy distante de la vida de su maestro.

Sócrates parece, entonces, resguardarse en una posición infantil para la filosofía. Hemos visto cómo el *Fedro* lo presenta como un extranjero. Derrida afirma que mostrarse a sí mismo como un extranjero es el juego de Sócrates (1997, p. 19) y lo ilustra con un pasaje de la *Apología*. Es el comienzo de su defensa, un pasaje al que ya aludimos. En el tribunal, Sócrates se declara completamente extranjero al léxico del lugar (*atechnôs oûn xénos écho tês entháde léxeos*, 17e). Como tal, dice que va a hablar como está acostumbrado a hacerlo en el ágora, junto a los vendedores en el mercado, con las mismas palabras (*dià tòn autôn lógon*, 17c) que los jueces ya le han oído tantas veces. Por tanto, solicita que se le permita hablar con una voz (*phoné*) y en la forma en que fue criado, como si de verdad fuese un extranjero. Sócrates habla como un filósofo, como siempre, con la voz y el tono de su infancia, de un niño. La voz del filósofo es una vez infantil. De un extranjero, niño y filósofo, los jueces de Atenas democrática no van a escuchar nada más que la verdad. No existe un lenguaje común entre Sócrates y los jueces. La *pólis* es insensible al lenguaje infantil del filósofo. La *pólis* no puede escuchar la voz de un niño educador. La *pólis* no escucha a la infancia, quiere educarla, formarla, para un proyecto político que ya la ha pensado en ese lugar.

Los que actualmente tratan de aproximar la filosofía y la infancia pueden aprender la lección. Colocar

la filosofía para ayudar a la formación de una infancia ciudadana puede atender muy bien el discurso pedagógico dominante, pero no parece atender la fuerza política de la diferencia que una y otra afirman. Justamente, la fuerza política de la filosofía practicada por Sócrates se encuentra en su carácter infantil: no sabe, no enseña, no forma. Extranjera y extraña a las maneras de ejercer la palabra en la comunidad, esa filosofía muestra el valor de buscar saber sobre sí, antes que sobre las otras cosas, de cuestionar y desaprender lo que sabemos y afirmar el valor de no saber, de tratar de responder, con todas las fuerzas, aquellas preguntas que no pueden ser respondidas.

Esta filosofía no es un saber, sino una relación con el saber. Es inútil para construir un proyecto político-pedagógico definido. Para Platón, no sólo es inútil: es también peligrosa. Por eso, debe ser purgada de la *pólis*, porque no deja lugar para ningún currículo, para ningún edificio pedagógico que haga de la *pólis* un lugar más bello, bueno y justo. Sin embargo, la condena reafirma el valor de lo condenado. La infancia resiste y persiste como un *phármakon*. Un niño lee filosofía. Varios mundos se abren: en la filosofía, en educación y en la política. Son mundos de infancia. Es hora de leer junto a ella. Y escucharla.

Referencias bibliográficas

- Deleuze, G. (1995). Platon te le simule. En *Logique du sens*. (pp. 292-324). París: Les Éditions de Minuit.
- Derrida, J. (1968/2000). La pharmacie de Platon. En *Platon. Phèdre* (pp. 255-403). Traducción L. Brisson. París: GF- Flammarion.
- Derrida, J. (1980). *La carte postale. De Socrate à Freud et au-delà*, París, Flammarion.
- Derrida, J. (1997). *De l'hospitalité. Anne Dufourmantelle invite Jacques Derrida à répondre*. París: Calmann-Lévy.
- García M., J. (org.) (2012). *Pensar, mirar, exponerse*. Valencia: Nau Libres.
- Kohan, W. O. (2009). *Sócrates: el enigma de enseñar*. Buenos Aires: Biblos.
- Liddell, H.; Scott, R. (1966). *A Greek English Lexicon*. Oxford: Clarendon Press.
- Platón (1999-2001). *Diálogos. Biblioteca Clásica Gredos*. Vols. I-VII. Madrid: Gredos.