

SÓCRATES, LA FILOSOFÍA Y SU ENSEÑANZA. ACTUALIDAD DE UNA INVENCION

*Walter Omar Kohan**

RESUMEN

La filosofía nace con Sócrates. Mejor, nace una filosofía, relacionada a cierta circulación del pensamiento y la palabra. Y nacen también algunos desafíos. Porque el nacimiento de la filosofía gestado por Sócrates excede su tiempo y nos dice relacionado a nuestro presente; si el lector es un profesor de filosofía, diríamos también que con Sócrates la filosofía nace envuelta en una serie de paradojas que ayudan a pensar sus condiciones y límites. En este texto nos proponemos pensar algunos de esos desafíos, sin la pretensión de dar cuenta de una figura histórica sino a la busca de un interlocutor primero, un inicio para pensar nuestro presente.

Palabras clave: Enseñanza de la Filosofía.. ignorancia. Sócrates. Foucault

ABSTRACT

The philosophy is born with Socrates. Best, a philosophy born, some related to movement of thought and word. And also some challenges arise. Because the birth of philosophy evolved by Socrates exceeds its time and tells us connected to our present; if the reader is a philosophy teacher, we would say also that Socrates philosophy born wrapped in a series of paradoxes that help thinking about their conditions and limits. In this text we intend to think

* Doutor em Filosofia, com Pós-Doutorado na Universidade de Paris VIII. Professor na Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Pesquisador do CNPq e do Prociência UERJ/FAPERJ. E-mail: walterk@uerj.br

some of these challenges, without the pretense of giving account of a historical figure but to find a partner first, a beginning to think our present.

Keywords : Teaching Philosophy. Ignorance.. Sócrates.. Foucault.

El juicio a la filosofía: sus rivales

Si la filosofía nace con Sócrates, su transmisión, nace con el relato que termina en su condena a muerte en la *Apología de Sócrates*.¹ Allí, Sócrates afirma para sí un lugar de exterioridad frente a los modos de poder y saber propios de los tribunales. No sólo Sócrates es atópico, la filosofía y su enseñanza también: no tienen lugar en la *pólis*. Su condena a muerte es una consecuencia del lugar que Sócrates atribuye a sí y a la filosofía. Veámoslo con algún detalle.

Su no lugar en la *pólis* comienza desde el terreno que Sócrates prepara para defenderse. En el inicio de su defensa, después que Meleto ha presentado la acusación, no sólo no quiere que lo asimilen a los que son hábiles en retórica ante el tribunal, sino que no hablará como ellos, su lengua será otra. Así, como acude por primera vez a los tribunales a los setenta años, pide permiso para hablar la lengua con la que fue educado, una lengua infantil. De este modo, Sócrates hablará en su defensa como un niño, improvisando, tanteando como un extranjero fuera de su tierra. La verdad en los tribunales, dice Sócrates, vendrá de un extranjero infantil, una figura doblemente exterior a la *pólis*.

Esto enseña Sócrates al definir el lugar de su palabra: que el profesor de filosofía no habla la lengua oficial de la *pólis*. ¿En dónde se legitima esa verdad también infantil y extranjera? En el oráculo de Delfos, institución sagrada de los griegos. Si se trata de una

¹ Las citas son de la edición de Stephanus. En castellano, sugiero la traducción y estudio de Conrado Eggers Lan, con varias ediciones en la editorial EUDEBA de Buenos Aires.

anécdota verídica o de una invención de Platón poco afecta el dispositivo que ella permite nacer. El caso es que la narración dice que un amigo de Sócrates, Querefonte, fue a preguntarle al oráculo si había alguien más sabio que Sócrates en Atenas. El oráculo contesta que no. Sócrates se muestra perplejo: sostiene que si por un lado el oráculo no puede mentir, por otro no está claro lo que quiere decir, ya que no se considera portador de cualquier saber digno de tal juicio. Es interesante que Sócrates se muestra sorprendido de la respuesta del oráculo pero no de la pregunta de su amigo. Es verdad que no hacerlo contribuye ya a pintarlo un poco por encima de todos los otros, pero también es cierto que le quita verosimilitud a su sorpresa ante la respuesta de la pitonisa. En todo caso, Sócrates decide emprender una búsqueda que dé algún sentido a lo dicho por el oráculo.

En ese gesto comienza la tarea no sólo de un filósofo, sino de un profesor de filosofía. Lo que Sócrates emprende es una búsqueda de sentido y el modo de realizarla es la interrogación de sí y de los otros. Más allá del carácter ficcional de la anécdota, ella muestra algo interesante: Sócrates no es un profesor de filosofía que va a enseñar a los otros algo que no saben; en verdad es la propia búsqueda que da forma a una práctica que hace de Sócrates – y cuando sus encuentros son más interesantes, también de los otros – algo que no era al inicio.

Veamos con algún detalle cómo es la búsqueda de Sócrates en la forma que él la presenta, por los ecos que puede tener para pensar la filosofía y su enseñanza. Sócrates se encuentra con distintos interlocutores. Primero, los políticos (*ibid.*, 21b-e), luego los poetas (*ibid.*, 21e-22c) y finalmente los trabajadores manuales (*ibid.*, 22c-e).

El lugar sobre el que Sócrates sostiene su condición de hombre más sabio no carece de riesgos: es cierto que quienes lo situaron en contexto religioso son los acusadores pero el hecho es que Sócrates acepta ese terreno y lo refuerza buscando que juegue a su favor. En todo caso, Sócrates deja ver una cierta actitud irreverente no sólo por el contenido de la sentencia oracular, sino por la actitud con la que emprende la búsqueda: en efecto, comienza por un

hombre de los que tienen más fama de sabio, para “en cierto modo, confutar al oráculo”².

De modo que Sócrates, aun frente al oráculo, Sócrates marca una das dimensiones principales de su práctica: confutar los dichos que no pueden ser aceptados tal como son enunciados. En cierto modo, Sócrates repara el apoyo del que se sirve con el oráculo: también a él descargará sus palabras. Con los hombres será igual. El primer interlocutor es un político que parece sabio para los otros y sobre todo para sí mismo, pero no lo es, según concluye Sócrates después de dialogar con él. Y afirma que, al intentar demostrarle que no lo es, se gana su odio y el de los presentes. Por eso, dice Sócrates:

Es probable que ninguno de nosotros sepa algo de valor, pero éste cree saber y no sabe, en cambio yo, en tanto, efectivamente, no sé, tampoco creo [saber]. Parece, pues, que soy más sabio que éste en esta misma pequeñez: que lo que no sé tampoco creo saber³.

Lo que diferencia a Sócrates del político examinado es una negatividad: no creer saber. A continuación sigue interrogando a más políticos y el resultado es siempre el mismo. Cuanto más reputados, menos dotados, en cuanto que los menos favorecidos están más cerca de ser sensatos. Después llega el turno de los poetas quienes no pueden dar cuenta de sus propias obras. Sus obras no se deben a su saber sino a dotes naturales e inspiración. Dicen muchas cosas bonitas pero sin saber por qué las dicen. Como poetas creen ser los más sabios de todos, pero no lo son, por lo que Sócrates cree ser más sabio que ellos. Finalmente, es el turno de los trabajadores manuales. A medida que Sócrates va descendiendo en la escala social, los saberes que encuentra se muestran más sólidos. A diferencia de los anteriores, los trabajadores manuales

² pou èle/gcwn to\ manteífon, *ibid.*, 21c.

³ kinduneu/ei meñ ga\r h(mw'zn ou)de/teroj ou)de\n kalo\n ka)gaqo\n ei'de/nai, a)ll' ouÁtoj meñoiãetai ç ti ei'de/nai ou)k ei'dw' j, e)gwÚ de/, wÐsper ouAn ou)k oiãda, ou)de\ oiãomai, *ibid.*, 21d.

saben algo que Sócrates realmente no sabe. Pero su problema es que quieren aplicar ese saber a las cosas más importantes y allí lo estropean, no reconociendo los límites. Así, Sócrates también considera preferible su relación con el saber que la relación con el saber y la ignorancia que mantienen los trabajadores manuales.

De este modo, la investigación emprendida por Sócrates confirma al oráculo: él es efectivamente el ateniense más sabio porque es el único que sabe de su propia ignorancia. Sócrates interpreta el oráculo así: al decir que él es el más sabio, lo señala como un ejemplo, modelo o paradigma⁴ de que, entre los seres humanos, el más sabio es aquel que, como Sócrates, reconoce que nadie es valioso, verdaderamente, en relación con el saber⁵.

Puede ser interesante pensar en esos tres rivales que Sócrates y Platón han elegido para confrontar a la filosofía, la política, la poesía y la técnica, más allá de las razones episódicas que los justificarían por tratarse de tres grupos sociales enfrentados con Sócrates.

Podemos pensar específicamente en la enseñanza de la filosofía. Son tres rivales del profesor de filosofía. Están en la escuela y también fuera de ella. Pero, y tal vez este aspecto sea aún más interesante, también son tres posibilidades de dentro, del camino que el propio profesor de filosofía puede estar tentado a seguir. La política es la posibilidad de ver en la enseñanza de la filosofía una proyección social concreta y acabada, una productividad comprometida con la transformación del estado de cosas; es la extensión de un sentido, utilidad o producto tangible en sociedades plagadas de injusticias como las nuestras; la política es el doble de la filosofía en la *pólis*; la poesía es la propia dimensión estética de la filosofía, la que la aproxima más específicamente del arte, del desinterés y lo sublime; es la consumación de la palabra en la propia palabra; la poesía es el doble de la filosofía en el lenguaje; finalmente, la técnica es la seducción de un método que torne a la filosofía productiva, eficaz, desde la propia didáctica hasta una finalidad

⁴ para/deigma.

⁵ sofwtato/j e)stin, oÀstij wÐsper Swkra/thj eÄgnwken oÀti ou)deno\j aÄcio/j e)stiv= a)lhqei¿# pro\j sofij an, *ibid.*, 23b.

dictada por el mercado, la ciencia o desde cualquier otro marco externo; es el predominio de un orden que pretende regularse a sí mismo y, en particular, al propio pensamiento; la técnica es el doble instrumental de la filosofía.

Sócrates es un ejemplo de resistencia a esos embates externos y tentaciones internas. Es la afirmación de un lugar desde donde problematizar los saberes con los que se encuentra la filosofía. El lugar que define es, significativamente, el de una relación con el saber y su doble, la ignorancia. Sócrates no concibe la filosofía como un saber sino como una relación con el saber a partir de la cual una serie de prácticas pueden desarrollarse. La filosofía es, para Sócrates, algo así como una condición para poder desplegar cierto camino en el saber.

Es posible afirmar, como lo hemos hecho, que el mito de la ignorancia de Sócrates es también el mito de la filosofía y de quienes la enseñan, en tanto asimila su modo de vida al de "todos los que filosofan"⁶. El "todos" es interesante porque revela que, a pesar de considerarse el más sabio, Sócrates está lejos de considerarse el único en hacer lo que hace. También lo es el uso del participio, un adjetivo verbal, en la medida en que concibe el filosofar como una posibilidad de una acción en ejercicio. La filosofía no nace como un saber sino como una forma de ejercer, prácticamente, cierta relación con el saber.

El legado de este mito para la filosofía no es menor. Digámoslo con otras palabras: la hace nacer de un saber divino - contra el que después se vuelve - y, a la vez, no le da el suelo firme de un saber de certeza sino que, sobre todo, la asocia a una relación con el saber o, mejor aún, con el contrario del saber, la ignorancia. Vivir filosofando significa, para Sócrates, dar un cierto lugar de destaque a la ignorancia, en el pensamiento y en la vida, tener una relación de potencia, afirmativa, generativa, con la ignorancia. El problema, según Sócrates, no estaría en ser ignorante. De hecho todos los seres humanos lo somos. La cuestión principal pasa por

⁶ *pa/ntwn tw¹/₂n filosofou/ntwn, Apología 23d.*

la relación que tenemos con la ignorancia. Algunos la niegan, la ignoran. Ese es el principal defecto, parece querer decir Sócrates, de un ser humano: ignorar su ignorancia. Todo se puede ignorar, menos justamente la ignorancia. Después de sus conversaciones con políticos, poetas y trabajadores manuales tal como son narradas en la *Apología*, Sócrates concluye que es el único en Atenas que sabe de su ignorancia, que ignora todas las otras cosas, menos la propia ignorancia. Eso lo torna el más sabio. El problema principal de los que ignoran la ignorancia es que se fijan a una relación disfrazada con el saber y a partir de esa relación se cierran a poder saber lo que de hecho ignoran. Clausuran toda búsqueda. Como si fuera poco, cuando alguien les muestra sus fragilidades, reaccionan violentamente, como lo hacen contra Sócrates.

El mito de su saber de ignorancia otorga una tremenda fuerza a la vida de Sócrates y al pensamiento en general. En principio, la ignorancia es un vacío, una falta, un defecto (*i-ignorantia*). La sabiduría parece ser su contrario, una presencia, una plenitud, una virtud. Sócrates, al postular que su saber radica en una cierta relación con la ignorancia, da vuelta las cosas, invierte el sentido común. Nada más vacío que un ser humano que se considera sabio. Nada más impotente que los presuntos sabios. Nada más potente y afirmativo que un ser humano que se sabe ignorante. El gesto de Sócrates es impresionante: nada es lo que parece. Al contrario, las cosas son opuestas a cómo parecen: la ignorancia sabe, el saber ignora; el ignorante sabe; el sabio ignora. Tamaño sacrilegio. La ignorancia no es lo que parece, sólo una negatividad, puede ser todo lo contrario, la afirmación que torna posible el saber, el pensamiento, en fin, una vida digna para los seres humanos. Así nace la filosofía y su enseñanza: mostrando que las cosas no son lo que parecen.

Los lectores ya habrán comenzado a pensar las enormes implicaciones de estas afirmaciones para un profesor de filosofía, o de un modo más general, para cualquier educador del presente. En todo caso, también establecen para la filosofía un espacio específico de significado y sentido, allí donde varios saberes se entrecruzan en un campo institucional: la filosofía no ocupa el

lugar de un saber más; no es otro saber que se sabe cuando se sabe filosofía; es ante todo una relación con el saber lo que prima. O con el contrario del saber. Esta delimitación puede ser crucial para un profesor de filosofía.

Muchos educadores sienten este lugar singular de la filosofía de manera distinta. Algunos se jactan de él y hasta expresan algún aire de superioridad que también hace recordar a Sócrates; otros prefieren quejarse, de cierto aislamiento e incompreensión; también estos encuentran en Sócrates y las reacciones por él causadas en la *pólis* un espejo para verse a sí mismos. En todo caso, vale la pena pensar en los alcances, fuerzas y límites de esa diferente apreciación. No creemos que la misma justifique cualquier diferencia de valor entre la filosofía y los otros saberes: se trata sólo de un modo diferente de relacionarse con el saber, que permite al pensamiento recorrer algunos caminos que los otros saberes no pueden andar por sí; pero también muestra límites y la imposibilidad para transitar otros caminos por sí. De modo que nada justifica una posición de superioridad para la filosofía, más allá de lo que muchos profesores de filosofía, tal vez inspirados en el mito que Sócrates hace derivar del oráculo, pretendan.

Además, el mito socrático tiene algunos problemas que lo tornan problemático de sostener una postura tal. Dejamos a un lado la cuestión de si se trata o no de una situación real o una invención platónica. ¿Cómo es posible que Sócrates - un ser humano, al fin - esté tan seguro de una interpretación de la sentencia del oráculo que justamente muestra el poco valor de cualquier saber positivo por parte de un ser humano? En otras palabras, ¿cómo puede Sócrates decir que sabe que su saber no tiene ningún valor y, más aún, que es el que más vale en la *pólis*? ¿Cómo puede saber que su saber de no saber es el saber más valioso? Si de verdad que Sócrates nada sabe, no podría saber ninguna verdad, ni siquiera una relacionada al valor de su no saber, como la que funda su búsqueda. Admitamos que podría saber un solo saber: el de su ignorancia, pero aun así, ¿cómo llegar a saber que ese saber es el saber más valioso para un ser humano? En relación con la posición de filosofía institucionalizada podríamos preguntar:

¿cómo puede un saber de ignorancia afirmar su superioridad sobre cualquier otro saber?

De modo que si le creemos al oráculo, entonces no podríamos salir de una postura escéptica radical *a la Gorgias* (nada existe; si existiera no podría ser conocido; si fuera conocido no podría ser comunicado). Sócrates sabe algo más de lo que dice el oráculo y eso es lo que le permite dar sentido justamente a la sentencia oracular. Lo que Sócrates sabe es precisamente el significado y sentido de llevar una vida de acuerdo con la filosofía que él mismo inventa. En lo que sigue vamos a analizar con algún detalle el modo en el que Sócrates describe ese filosofar.

Un modo de vida

En la *Apología* están las primeras apariciones de esta palabra con un sentido técnico en la lengua griega, ausente en los testimonios conservados anteriores al siglo iv a.C.⁷ En ese texto, hay cuatro apariciones de formas verbales ligadas a filosofar⁸. Vamos a analizarlas.

La primera es la ya mencionada, el participio plural que indica “los que filosofan”⁹. En *Apol.* 28e, vuelve a aparecer una forma del participio, en este caso singular, y también relacionada al mandato divino. Sócrates está analizando si no resultaría vergonzoso dedicarse a algo que lo llevaría a la muerte. Responde que, en las acciones humanas, lo que interesa es si son o no justas y no los

⁷ Según apunta Gionnantonni (“Les perspectives de la recherche sur Socrate”. In: G. Romeyer Dherbery; J.-B. Gourinat (eds.), *Socrate et les socratiques*, 2000, p. 14-15), la tradición que atribuye la invención de este término a Pitágoras no es confiable y el término aparece con un significado diferente en un fragmento de Heráclito (DK 22 B 50), en Heródoto, quien llama a Pitágoras de *sophisth/j* pero a Solón de *filo/sofoj* (*Historias* I, 30) y en un célebre epitafio en honor a los muertos en la Guerra del Peloponeso, que Tucídides (II, 40, 1) atribuye a Pericles. Pero no conservamos de la cultura griega ningún registro de un sentido semejante a lo que hoy llamamos de filosofía anterior a este de la *Apología*.

⁸ *filosofeîn*.

⁹ *tw¹/₂n filosofou/ntwn*.

riesgos que implican. Cita ejemplos homéricos que respaldan esta afirmación y sostiene que un hombre debe mantenerse en el puesto que considera mejor o en el que ha sido mandado por un superior sin medir sus riesgos. Si así lo hizo Sócrates al ponerse bajo las órdenes de los jefes militares elegidos por quienes son sus jueces en las batallas de Potidea, Anfípoli y Delion, concluye que sería muy injusto que abandonara su puesto¹⁰ por temor a la muerte ahora ante el mandato del dios de que "[...] es necesario vivir filosofando, esto es, examinándome a mí mismo y a los otros"¹¹.

Entonces, el filosofar aparece como un mandato que dicta una manera de vivir. Es llamativo que el origen del filosofar no esté en el propio Sócrates. Sócrates lo dice explícitamente: tiene una relación involuntaria¹² con su arte. No ha decidido, deseado, ni querido filosofar. Se trata de un mandato, un estilo de vida que no acepta condiciones, que vale en sí mismo como un principio incondicional a partir del cual se abren ciertos sentidos, pero que no puede ser negociado, regateado, restringido, siquiera dominado. En ese modo de vida, filosofar consiste en examinar, someter a examen, a sí mismo y a los otros. Primer llamado para un profesor de filosofía ejercer su práctica *a la Sócrates*: examinándose a sí mismo y a los otros.

Las otras dos apariciones están en un mismo pasaje de la *Apología*, una del infinitivo¹³, en 29c, y otra del participio¹⁴ en 29d. Allí, Sócrates juega con sus acusadores. Dice que, si le propusieran absolverlo, con la condición de que deje esa búsqueda y ese filosofar, no aceptaría, sino que insistiría en exhortar a sus conciudadanos para que dejen de cuidar las riquezas, la fama y el honor, como lo vienen haciendo, para que cuiden y se preocupen por el pensamiento, la verdad y que el alma sea lo mejor posible. Entonces, el segundo llamado de Sócrates a un profesor de filosofía es un

¹⁰ τα/κιν, *ibid.*, 29a.

¹¹ φιλοσόφου=ντα/ με δεῖν ζῆ=ν καὶ ἐ)ετα/ζοντα ἐ)μαυτοῖν καὶ τοῖς ἀλλοῖς, *ibid.*, 28e.

¹² ἀκων, *ibid.*, 26a.

¹³ φιλοσοφεῖν.

¹⁴ φιλοσῶν.

llamado a invertir los valores dominantes, a exhortar a dejar de cuidar lo que se cuida y a cuidar lo que está abandonado.

A continuación especifica cuatro acciones en que se desdobra ese filosofar frente a cada ateniense: “[...] lo interrogaré, lo examinaré y lo confutaré y si no me parece que atesore la excelencia, aunque lo diga, le echaré en cara que da menos valor a lo más valioso y más valor a lo más bajo.”¹⁵

Interrogar, examinar, confutar (la misma palabra que había utilizado en relación con el oráculo), echar en cara valorar lo menos importante, desvalorizar lo más valioso, eso es lo que hace una vida filosófica que Sócrates inventa en nombre de un mandato divino. Esa vida no se conforma con mirar para sí y mira también a los otros; esa vida también busca interferir en lo que los otros cuidan, atienden, se interesan. El tercer llamado de Sócrates a un profesor de filosofía ofrece caminos para su práctica.

En ese contexto, Sócrates se compara a sí mismo con un tábano que busca despertar a ese caballo, grande y de bella raza, que es su *pólis*, Atenas (*ibid.*, 30e-31c). Al fin, en esa ciudad, llena de figuras reputadas y excelsas, Sócrates se presenta a sí mismo como el único despierto. La figura no es nueva. La contraposición entre uno que está despierto y muchos que duermen ya era un *leit motiv* del pensamiento, al menos desde Heráclito. El filósofo se percibe despierto a sí mismo y dormido a los otros.

Lo que tal vez caracteriza más específicamente a Sócrates es que otorga, a una cierta relación con la ignorancia, la potencia de iluminar la vigilia. Y que, por alguna razón misteriosa que Platón llamó de un mandato divino, decidió proyectar esa relación sobre los otros. Esta pretensión hace de Sócrates un problema y un peligro, pero también un misterio y un inicio: su vida no puede ser vivida sin que los otros sean afectados por ella de determinada manera, y su relación con la ignorancia no puede ser mantenida sin que los otros pongan en cuestión su relación con el saber.

¹⁵ (e)rh/somai au)to\n kaii e)ceta/sw kaii e)le/gcw, kaii e)a/n moi mh\ dokv=kekth=sqai a)reth/n, *ibid.*, 30.a; fa/nai de/, o)neidiw½ oÀti ta\ pleiçstou aÁcia perii e)laxiçstou poieíltai, ta\ de\ faulo/tera perii pleiçonoi. (*ibid.*, 29e-30a).

Esta es una cuestión que debe interesar profundamente a un profesor de filosofía, sin importar su tiempo y su lugar: la filosofía, al menos *a la Sócrates*, no puede no ser educativa; vivir una vida filosófica exige vérselas con el pensamiento de los otros e intervenir sobre él. No hay como vivir la filosofía de Sócrates sin que otros la vivan de cierta forma, sin pretender educar su pensamiento. También vale la pena destacar lo que Sócrates no enseña: nada que esté fuera de su vida y de su forma de vivirla; no hay una doctrina externa, ni propia ni mucho menos de un tercero; no hay una instancia ajena al propio pensamiento que sería “bajada” didácticamente. La propia vida es la filosofía y su didáctica.

Aprender sin maestro

Estamos ante una razón importante por la cual un profesor de filosofía no puede dejar de mirar a Sócrates: porque afirma que hacer filosofía no está dissociado de enseñarla y, de forma envolvente pero no circular, enseñar filosofía exige también hacerla, practicarla, vivirla.

La cuestión es, entonces, que vivir la filosofía exige hacer partícipe de ellas a otros. Y Sócrates es también acusado de corromper a los jóvenes. De modo que Sócrates debe responder sobre el impacto de su vida en la vida de los jóvenes. Casi como un profesor de filosofía de nuestro tiempo.

En la *Apología* lo hace negando haber ejercido el papel de maestro. Dice, literalmente, “nunca fui maestro de nadie”¹⁶. Y justifica esta negación con tres argumentos: a) no recibe dinero de quien desea escucharlo ni discrimina a sus eventuales interlocutores por su edad o por sus riquezas; b) no prometió ni jamás enseñó a nadie conocimiento alguno¹⁷; c) si alguien dice que aprendió¹⁸ de él algo diferente en privado de lo que afirma ante todos los otros

¹⁶ ε)gwÜ de\ dida/skaloj me\ n ou)deno\j pw̄ pot' e)geno/mhn, *Apología* 33a.

¹⁷ mh/te u(pesxo/mhn mhdenii mhde\ n pw̄ pote ma/qhma mh/te e)diçdaca, *ibid.*, 33b.

¹⁸ maqeín.

no dice la verdad, ya que se comporta de la misma manera - dice lo mismo - en particular y en público.

Las tres razones son importantes y a través de ellas Sócrates busca diferenciarse de actores socialmente relevantes en su tiempo, justamente, en el terreno educacional donde tiene lugar la segunda parte de la acusación en su contra. Son tres razones que instauran también un tipo de relación diferente de la imperante en su tiempo para el enseñar y el aprender, entre quien ocupa la posición de enseñante y quien ocupa la posición de aprendiz. Por eso vamos a darles alguna atención.

La primera razón deslegitima la profesionalización de la enseñanza; cuestiona a los que viven - económicamente - de enseñar, los que ponen un precio a transmitir lo que saben; la segunda apunta contra los que consideran que enseñar tiene que ver con transmitir un saber o conocimiento¹⁹ y aprender, consecuentemente, incorporar ese conocimiento transmitido por otro; la tercera, apunta contra quienes adecuan su discurso y consecuentemente la verdad que transmiten en función del auditorio. Para Sócrates, un enseñante debe decir lo mismo - la verdad - sin importar adónde y a quién le habla.

Podría parecer curioso que, en un mismo párrafo, Sócrates diga que no enseñó conocimiento o aprendizaje²⁰ alguno, y que si alguien dice que aprendió²¹ de él algo diferente en privado y ante todos los otros miente. Esto es, Sócrates afirma que no enseña y que sin embargo quienes dialogan con él aprenden, tanto que no podrían decir que aprenden cosas diferentes en público o privado. Pero vale notar que no es tan curioso, en la medida en que, justamente, Sócrates quiere desplazar la relación entre quien enseña y quien aprende de la lógica de la transmisión de saberes impuesta por los profesionales de la educación. Para estos, si alguien aprende es porque otro le ha enseñado lo que aprendió. Para Sócrates alguien puede aprender al mismo tiempo que su interlocutor no le enseña

¹⁹ *ma/qhma*.

²⁰ *ma/qhma*.

²¹ *maqeíñ*.

en el sentido que los profesionales piensan que enseña un maestro o, tal vez, justamente, porque su interlocutor no tiene la pretensión de transmitirle saberes que él debería aprender como hacen los maestros consagrados en su tiempo.

De ese modo, Sócrates reconoce, sin darse cuenta (¿!?!), que los acusadores tienen razón, al menos en la segunda parte de la acusación y debe ser declarado culpable de corromper a los jóvenes. La acusación dice que Sócrates corrompe a los jóvenes y Sócrates, en su defensa, no lo niega. Al contrario, lo reafirma. Sócrates niega otra cosa: que no cobra por enseñarles, que no transmite conocimiento alguno y que lo que ellos aprenden en privado es lo mismo que lo que él dice en público. Pero no se lo acusaba de ninguna de estas tres cosas, ni de cobrar, tampoco de transmitir conocimientos o de enseñar diferentemente en público y en privado. Al contrario, no había ningún problema en que hiciera eso: tanto cobrar por enseñar, como transmitir conocimientos y cambiar el contenido de la enseñanza según los auditorios y contextos estaban, si no bien vistos, al menos consentidos en la Atenas de su tiempo. El problema es que Sócrates hace “otras” cosas que las consagradas socialmente para un maestro.

Así, la respuesta de Sócrates da razón a sus acusadores. Al menos por su práctica educacional, debe ser condenado. Tiene razón Kierkegaard²² en destacar el carácter irónico de la condena. Pero ese carácter no la agota. Al contrario, hay allí una tremenda positividad política para pensar la educación y más específicamente la relación entre quien enseña y quien aprende filosofía. En un contexto en el que el saber es una posesión estimada porque es un objeto de cambio deseado para las instituciones de la *pólis*, Sócrates lo saca de su lugar y, para eso, inventa un modo de vida, filosofante.

La acusación debe ser tomada en serio por los profesores de filosofía de nuestro tiempo. Por un lado, es cierto que la filosofía

²² Kierkegaard, Søren. *Sobre el concepto de ironía en constante referencia a Sócrates*. Trad. Cast. Darío González y Begonya Saez Tajafuerce. Madrid: Trotta, 2000.

no ha dejado de ser colocada en el banquillo de los acusados. Cambian las acusaciones, o mejor dicho, el sentido otorgado a la corrupción por la que la filosofía debería responder. Actualmente son formas diversas: la filosofía llevaría a los jóvenes a distraerse de lo que realmente importa en una sociedad capitalista como la que vivimos; afirmarían valores que no ayudan a insertarse con “competencia” en el mercado laboral; iría a contramano de la lógica tecnológicamente voraz que dictaría los modos exitosos; en fin, la lista podría continuar; con todo, tal vez los riesgos mayores justamente no estén de parte de quienes atacan a la filosofía sino de quienes la defienden argumentando, al contrario de Sócrates, que ella puede perfectamente preparar para ese mundo de la competencia y el mercado; que en vez de profesor de filosofía habría que dedicarse a la gerencia o formación de recursos humanos en las grandes empresas; o que la filosofía enseñada en la escuela debería promover, antes que otra cosa, mentes lúcidas y hábiles para darse bien en el mercado laboral. Sócrates sería un buen aliado para argumentar contra una u otra posibilidad.

Por un lado, Sócrates, no está dispuesto a condicionar el valor y el sentido a ninguna instancia externa, sólo atiende a una legalidad que viene del propio ejercicio del filosofar y el mandato sobre el cual este se afirma. Por otro, es justamente al enfrentar los valores imperantes en su tiempo, contra el modo de vida que “todo el mundo” dice que hay que seguir que su práctica adquiere su sentido principal.

Finalmente, vale la pena notar que la relación que Sócrates exhorta a los otros a mantener con sí mismos es aquella en la que él mismo ya está instalado. En este sentido, en quien enseña ya estaría contenido en cierto modo lo que el otro debe aprender. Con todo ya no se trata de un saber de contenidos sino de un saber de relación con el propio saber. En un pasaje del *Teeteto*, Sócrates reafirma esa relación: “... que de mí nada jamás han aprendido”²³. Sócrates deja claro allí que: a) él no da a luz el saber que sus alumnos

²³ οἴτι παρ' ἐμοῦ ἐστὶν ἄπο μαθημάτων, *Teeteto* 150d.

aprenden, y b) él sí es la piedra de toque que determina si lo que los jóvenes dan a luz es una imagen y una mentira o algo auténtico y verdadero. De modo que la función del profesor de filosofía, antes que la de un transmisor sería la de ser una piedra de toque, una catalizador, para el examen que una vida otorga a sí misma. Esto es, al fin, lo que Sócrates y la filosofía saben cuando afirman que no saben y que no dan a luz ningún saber: el no valor de lo que los otros saben, o en otras palabras, de la relación que los otros tienen con el saber y con el modo en que viven. Es eso lo que la filosofía “enseña”, o permite aprender, antes y ahora, el valor de una cierta relación con el saber que da lugar a un modo de vida, marcada por el examen y el cuidado de sí.

Nosotros mismos

Al fin, de lo que se trata, al enseñar filosofía, es de un modo de vida. La cuestión aparece claramente expuesta en el *Laques*. Ante la pretensión de sus interlocutores, una vez más Sócrates rápidamente descarta que él esté en condiciones de ocupar el lugar de maestro, en este caso del joven Lisímaco. También allí Sócrates se declara a sí mismo desprovisto del arte de educar en la medida en que no pasa el examen frente a los dos criterios que él mismo propone para evaluar los candidatos a ocupar el lugar de maestro: a) los maestros que han tenido y b) los nacimientos que engendran en la forma de saberes. Pues bien, Sócrates dice no haber tenido ningún maestro ni recursos para pagar un sofista. Y aunque el tema lo apasiona desde pequeño todavía no ha descubierto el arte de educar ni ha generado saber alguno sobre él. Por eso, allí pide a los expertos Nicias y Laques que tomen la palabra y muestren sus credenciales en el arte de educar.

Nicias acepta el desafío, sabiendo la que se le viene al tener que mostrarse frente a Sócrates: “dar, de sí mismo, razón, de cómo es su modo de vivir actual y por qué ha vivido la vida que ha llevado”²⁴.

²⁴ το\ dido/nai perii au(tou= lo/gon, o\Àntina, *ibid.*, 188a, tro/pon nu=n te zv= kaii o\Àntina to\n parelhluqo/ta biζon bebiζwken, *ibid.*, 187e-188a.

Nícias sabe que, frente a Sócrates, hay que justificar, dar razón²⁵ de la propia vida, la pasada y la presente. Nicias recuerda incluso un dicho de Solón sobre lo valioso de aprender mientras se está vivo. Pero lo más interesante viene cuando remata su intervención:

Pues estar sometido a la piedra de toque de Sócrates no es nada desacostumbrado ni siquiera desagradable para mí, sino que prácticamente desde hace bastante tiempo he sabido algo: que cuando Sócrates está presente, nuestro discurso no podría ser sobre los jóvenes sino sobre nosotros mismos²⁶.

Los *diálogos* de Platón no son unánimes en cuanto la reacción de los interlocutores de Sócrates. No todos son tan benévolo como Nicias. Al contrario, en muchos casos, por ejemplo, Trasímaco en *La República*, Eutifrón en el *diálogo* del mismo nombre o Calicles en el *Gorgias* resisten firmemente los embates de Sócrates y no caen bajos los efectos de su seducción. Nicias, en cambio, aun tratándose de un militar exitoso y afamado, parece sentirse muy a gusto con ese proceder; manifiesta, inclusive, su familiaridad con el modo de proceder socrático; por otro lado, hace sentir que le agrada ese modo de relación, aprende de ella. Su tono no parece irónico. Con todo, más allá del personal gusto o disgusto de alguien en conversar con Sócrates, su intervención es especialmente significativa por el valor y el sentido que da a la presencia de Sócrates: el de una piedra de toque; alguien que pone a prueba²⁷, como él mismo Sócrates se presenta en la *Apología*: y lo que Sócrates pone a prueba en este pasaje del *Laques* es un modo de vida, la forma que alguien le da a su propia vida. Eso es lo que siempre va a estar en juego con Sócrates, sugiere Nicias: “nosotros mismos²⁸ y la manera en que vivimos”. Eso es lo que “enseña” Sócrates, a vivir de determinada

²⁵ dido/nai lo/gon.

²⁶ e)moii me\ n ou\ n ou\ n ou\ n de\ n a\ n hqej ou\ d' au\ a) hde\ j u(po\ Swkra\ touj basani\ z esqai, a)lla\ kaii pa\ lai sxedo\ n tih) pista\ mhn o\ ti ou) perii tw\ 1/2 n meiraki\ z wn h(mi\ n o(lo/ goj e\ n soito Swkra\ touj paro\ ntoj, a)lla\ perii h(mw\ 1/2 n au) tw\ 1/2 n, *ibid.*, 188b-c.

²⁷ basani\ z esqai.

²⁸ h(mw\ 1/2 n au) tw\ 1/2 n.

manera o, mejor, la necesidad de problematizar cierto tipo de vida volviendo la consideración sobre ella misma.

Al fin, eso es lo que pone en juego un profesor de filosofía al que todavía le siga diciendo algo la vida y la muerte de Sócrates. Lo que está en juego al enseñar y aprender filosofía no es si sabemos o no sabemos distinguir una falacia de otra, si podemos reproducir el imperativo categórico de Kant o si somos o no somos cartesianos. Claro que esos saberes no son despreciables. Pero lo que de verdad está en juego, aquello que marca una línea divisoria entre la filosofía y la no filosofía es el modo de vida que llevan quienes la comparten, la manera en que dan razón de su propia vida. El profesor de filosofía es quien dispone las condiciones para jugar ese juego, para que los jugadores vean sentido en él, para que se cumplan las reglas.

Algo semejante afirma la lectura que el último Foucault hace de Sócrates. Así, en su curso póstumo, *El coraje de la verdad*, Foucault sostiene que Sócrates rechaza el lugar del maestro para en verdad refundarlo.²⁹ En efecto, lo que Sócrates rechaza es ocupar el lugar del maestro de un arte, *téxnh*, cualquiera que ella sea y junto a ese rechazo establece un nuevo lugar de maestría, el de guiar a todos los otros, sobre el camino del *lógos*, a que cuiden de sí mismos y, eventualmente, de otros. Por eso, Sócrates acepta al final del *Laques*, "si el dios lo quiere", ir a casa de Lisímaco al día siguiente: no para ser su maestro en el sentido técnico, sino para llevar a cabo la misión que ha realizado en el diálogo y continuará cumpliendo siempre, aquella que en la *Apología* dice haber recibido del dios: cuidar que los otros cuiden de sí.

¿Qué enseña Sócrates?

En todo caso, Sócrates y sus interlocutores coinciden: el trabajo del cuidado, del pensamiento, de la filosofía, comienza siempre por uno mismo; no hay cómo provocar un cierto efecto en el otro

²⁹ M. Foucault. "Clases del 15, 22 y 29 de febrero." Paris: Collège de France, 1984, mimeo, p. 48.

si antes no se ha hecho ese trabajo consigo mismo: ¿cómo enseñar filosofía desde fuera de la filosofía? ¿Cómo enseñar a filosofar si no se filosofa? ¿Cómo aprender filosofía con quien está fuera de la filosofía?

En un pasaje del *Menón* Sócrates lo dice con todas las letras, de manera muy diáfana. Recordamos el contexto del diálogo, su pregunta primera: ¿es posible enseñar la *areté*? En todo caso, antes hay que saber qué es la *areté*, y Menón, un experto que ha pronunciado mil discursos sobre la *areté* ante plateas numerosísimas, delante de Sócrates no sabe que decir. Menón se siente completamente encantado, drogado y embrujado por Sócrates, “verdaderamente entorpecido, en el alma y en la boca” (*Menón* 80a-b). Está como quien sufre una descarga eléctrica y queda imposibilitado de cualquier movimiento. Y sostiene que menos mal que Sócrates no viajó fuera de Atenas porque si hubiese hecho tales cosas en otras *póleis*, como extranjero, lo hubieran juzgado por hechicero. Sócrates responde a Menón que acepta la comparación con una condición. Vale reproducir el pasaje entero por su importancia:

Pues no es por estar yo mismo en el buen camino (*euporôn*) que dejo a los otros sin salida (*aporêin*); sino, por estar yo mismo más que nadie sin salida (*aporôn*), así también dejo a los otros sin salida (*aporêin*).³⁰

La frase tiene una estructura sintáctica en la que dos sentencias están unidas por una partícula adversativa (*allà*, sino). En ambas frases – explicativo-causales-, se repite la parte final: producir la aporía en los otros; lo que cambia es la explicación o causa de esa actividad; la primera parte de la primera oración niega una posible causa; la segunda parte, afirma otra posible causa. Sócrates niega que él provoque la aporía en los otros desde una situación

³⁰ ou) ga\ r eu) porw\ ½n au) to\ j tou\ j a\llouj poiw\ ½ a) porei\ n, a) lla\ pantou\ j ma=llon au) to\ j a) porw\ ½n ou\ Atw\ j kai\ i tou\ j a\llouj poiw\ ½ a) porei\ n. ((((*Menón* 80c-d)

confortable, tranquila, de saber por dónde ir y qué camino tomar (*euporôn*). Nótese que la contraposición es entre una posición de Sócrates, dada por los prefijos *eu* (bien, bueno) y *a* (ausencia, carencia, negatividad) frente a la misma raíz temática *póros*, que indica movimiento, camino, desplazamiento. De modo que Sócrates afirma que sólo aturde a los otros porque él está más aturdido que nadie, porque su saber nada vale, igual que nada valen los saberes de los otros. Como el oráculo lo ha dicho, es el más sabio por saberse el más sabedor de su no saber o, mejor dicho, del valor de una relación de no saber con el saber.

Si pensamos en una relación educacional, lo que Sócrates dice es que sólo desde la interioridad de la relación que se quiere propiciar en el otro, es posible compartir el camino de quien aprende. Sócrates sólo puede producir el aturdimiento propio de la filosofía porque nadie está tan aturdido cuanto él mismo. El punto paradójico es que Sócrates se ocupa de sí ocupándose de los otros. De modo que, en cierto sentido, Sócrates no se ocupa de sí como espera que todos los otros se ocupen de sí, ocupándose de sí *ipsis literis*, de lo que valora y no valora. Con todo, en otro sentido, Sócrates se ocupa de sí más que nadie, porque es el único que entiende esa tarea como una tarea que se proyecta sobre los otros. La paradoja radica en que Sócrates no puede ocuparse de sí sino ocupándose de los otros. Ese es el puesto paradójico, único, de quien filosofa. La paradoja se torna trágica cuando los impactos políticos de esa proyección provocan la propia muerte.

En todo caso, Sócrates pone en cuestión una lógica de la formación profundamente arraigada en su tiempo y mucho más en el nuestro. Al final, ¿qué significa enseñar? ¿Qué relación es necesaria, conveniente, deseable, propiciar entre quien enseña y quien aprende? ¿Qué relación con el saber es interesante estimular en quien ocupa la posición de aprendiz? ¿Y entre los que ocupan la posición de maestros? ¿Qué movimientos provoca en quiénes aprenden? ¿Es posible, deseable, necesario, aprender sin un maestro que enseñe?

La política que no hace política

Es interesante el modo en que Sócrates presenta ante sus jueces la anécdota del oráculo que consagra su relación con el saber. Literalmente, dice: “voy a enseñarles a ustedes de dónde surgió la acusación contra mí” (μελλζω γαρ υ)μα=j dida/cein oÀqen moi h(diabolh) ge/gonen, 21b). Es una de las contadas ocurrencias en que Sócrates reconoce enseñar algo y lo que enseña es lo que al fin será el origen de su muerte. Sócrates sabe el principio de su fin y sabe que es un principio que, indirectamente, remite a él mismo. Sócrates sabe, al fin, que él mismo ha sido el iniciador del proceso que acabará en su muerte. Sócrates sabe los riesgos de instaurar otra política en la educación del pensamiento. Sócrates sabe bastante más de lo que dice saber y enseña también muchas más verdades de lo que está dispuesto a reconocer.

Al decir de Foucault³¹, Sócrates introduce un nuevo modo de decir verdad frente a los consagrados en la *pólis*. En efecto, Sócrates allí no dice la verdad del político, de Solón, por ejemplo, quien va a la asamblea a decir la verdad públicamente. Sócrates dice que ese ámbito sería demasiado peligroso y por eso no ha hecho la política de los políticos. Sócrates da dos ejemplos para ilustrar la oposición de “algo demoníaco” para actuar en política, oposición que Sócrates acepta y evalúa acertada porque si no “hubiera muerto mucho antes”. (*ibid.*, 31d)

Por cierto, como señala Foucault, los dos ejemplos son ambiguos, ya que se trata de dos situaciones en las que Sócrates se enfrentó públicamente a la política instituida: afrontó a un régimen democrático (cuando, miembro del Consejo, fue el único en oponerse a tomar la acción ilegal de juzgar en bloque y no individualmente a los diez estrategas vencedores en Arginusas, *ibid.*, 32b) pero también a un oligárquico (cuando se negó a cumplir la orden de los Treinta Tiranos de traer a León de Salamina, *ibid.*, 32c-d). Son ambiguos porque justamente Sócrates salió ileso de

³¹ M. Foucault, *op. cit.*, 1984.

ambas situaciones y sin embargo las cita para ilustrar y justificar su no participación política por el riesgo de muerte. Esto es, dice que no participó en la política porque habría muerto antes y da dos ejemplos en los que participó sin dejar por eso la vida. Tal vez sean ejemplos que muestren un riesgo y una proximidad de la muerte que una militancia más constante no habría podido evitar. En todo caso, Sócrates los presenta como apoyo a una admonición demoníaca, semi divina, que aceptó de buen grado.

Aquí aparece una nueva tensión, en la medida en que Sócrates no explica por qué acepta el riesgo de muerte de la filosofía y no el de la política. ¿Por qué no dejaría de filosofar aunque tuviera que morir mil veces para ello y participar en política ni siquiera merece una muerte? En todo caso, Sócrates dedicó su vida a filosofar y los ecos educativos de ese ejercicio son notorios: algunos jóvenes – en general, los que tienen más tiempo libre, los más ricos – se dedican a imitarlo por propia voluntad y examinan también a otros. Como es lógico, esos jóvenes también encuentran muchos hombres que creen saber algo pero saben poco o nada. Los examinados se irritan con Sócrates más que con los jóvenes y consigo mismos, y de allí nacen las calumnias de que corrompería a los jóvenes. Esas razones dan cuenta, para Sócrates, del origen de las calumnias y acusaciones que circulan sobre él. Son los boatos de los resentidos, las voces de quienes no aceptan haber sido desnudados en su ignorancia.

Sócrates es, a su manera, un maestro ignorante.³² No lo es porque ignore lo que enseña, en ninguno de los dos sentidos que esta expresión podría tener: porque no cree que sepa contenidos que alguien deba aprender y porque sabe su posición de ignorancia que quiere que los otros aprendan. También lo es porque ignora los dispositivos económicos y políticos de transmisión imperantes en su época en la relación pedagógica, y el juego político que se establece entre quien enseña y quien aprende. Su ignorancia se

³² Aludimos a la crítica que J. Rancière hace de Sócrates en *El maestro ignorante*, que hemos tratado con más detalle en otros trabajos.

traduce en una invención: la de un nuevo juego político que llama filosofía. Abre, a través de ese juego, nuevas maneras de intervención en la *polis*, nuevas formas de relación con uno mismo; da, a quienes lo encuentran y aceptan el juego, nuevas vibraciones para el pensamiento. Justamente, en esa potencia para ayudar a pensarnos aún hoy bajo el nombre de la filosofía y su enseñanza, radica la vitalidad de su invención.

Referencias

BRICKHOUSE, THOMAS C., SMITH, NICHOLAS D. *Socrates on Trial*. Princeton: Princeton University Press, 1989.

BURNET, John. *Plato's Euthyphro, Apology of Socrates and Crito*. 2. Ed. Oxford: Oxford University Press, 1954.

DÁVILA, Jorge. "Ética de la palabra y juego de la verdad." In: Gros, Frédéric; Lévy, Carlos (orgs.). *Foucault y la filosofía antigua*. Buenos Aires: Nueva visión, 2004, p. 143-174.

DERRIDA, Jacques. *Le droit a la philosophie*. Paris: Galilée, 1990.

EGGERS LAN, Conrado. "Estudio Preliminar." In: Platón. *Apología de Sócrates*. Buenos Aires: Eudeba, 1984.

FOUCAULT, Michel. *L'Herméneutique du Sujet*. Paris: Gallimard, 2001.

_____. "Clases del 15, 22 y 29 de febrero." Paris: Collège de France, 1984, mimeo.

GREPH. *Qui a peur de la philosophie?* Paris: Flammarion, 1977.

GRIMAL, Pierre. *Diccionario de mitología griega y romana*. Buenos Aires: Paidós, 1989/1965.

HADOT, Pierre. *O que é a filosofia antiga?* São Paulo: Loyola, 1999/1995.

JULIÁ, Victoria. "Plato *ludens*. La muerte de Sócrates en clave dramática." *Adef. REVISTA DE FILOSOFÍA*, Buenos Aires, v. XV, n. 2, nov. 2000, p. 11-22.

KAHN, Charles. *Plato and the Socratic Dialogue: The Philosophical Use of Literary Form*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

KIERKEGAARD, Søren. *Sobre el concepto de ironía en constante referencia a Sócrates*. Trad. Cast. Darío González y Begonya Saez Tajafuerce. Madrid: Trotta, 2000. Colección: Escritos de Søren Kierkegaard. Vol. 1.

KOFMAN, Sarah. Philosophie Terminée. Philosophie interminable. In: Grepn. Qui a peur de la philosophie? Paris: Floammarion, 1977, P. 15-37.

_____. *Socrate(s)*. Paris: Galilée, 1989.

LIDDEL, H. G. - Scott, R., *A Greek English Lexicon*. Revised and augmented by H. S. Jones. 9ª ed. Oxford: Oxford University Press, 1966.

MEDRANO, Gregorio Luri. *Guía para no entender a Sócrates*. Reconstrucción de la atopía socrática. Madrid: Trotta, 2004.

_____. *El proceso de Sócrates*. Madrid: Trotta, 1998.

NEHAMAS, Alexander. *El arte de vivir*. Reflexiones socráticas de Platón a Foucault. Valencia: Pre-textos, 2005.

OSTENFELD, Erik. "Socratic Argumentation strategies and Aristotle's *Topics* and *Sophistical Refutations*." *Méthexis*. IX, 1996, p. 43-57.

PARDO, José Luis. *La regla de juego*. Sobre la dificultad de aprender filosofía. Barcelona : Galxia Gutenberg / Círculo de Lectores, 2004

Platón. *Platonis Opera*. Vols. I-VII. Edición de Ioannes Burnet. Oxford : Oxford University Press, 1982. Traducción al castellano : *Diálogos*. Vol. I-VII. Madrid : Gredos, 1992.

RANCIÈRE, Jacques. *El maestro ignorante*. Barcelona: Laertes, 2003.

Romeyer Dherbey, Gilbert; Gourinat, Jean-Baptiste (orgs.) *Socrate et les Socratiques*. Paris : Vrin, 2001.

TOVAR, Antonio. *Vida de Sócrates*. Madrid: Revista de Occidente, 1953. 2ª Ed.

VILHENA, Vasco Manuel de Magalhães. *Le Problème de Socrate, le Socrate historique et le Socrate de Platon*. Paris: PUF, 1952.

VLASTOS, Gregory. *Ironist and Moral Philosopher*. Ithaca/New York: Cornell University Press, 1991.

WAERDT, Paul A Wander (ed.). *The Socratic Movement*. Ithaca, NY: Cornell, 1994.

WOLFF, Francis. *L'être, l'homme, le disciple*. Paris : PUF, 2000.

Data de Registro: 15/05/06

Data de Aceite: 11/06/08

