

SÓCRATES, ¿UN MODELO PARA LA DEMOCRACIA?: RELEVANCIA TEÓRICA DE LA CIUDADANÍA SOCRÁTICA

JOSÉ-JAVIER BENÉITEZ PRUDENCIO
Universidad de Castilla-La Mancha

I. «SÓCRATES» *AD LIBITUM*.—II. CIUDADANÍA SOCRÁTICA Y EDUCACIÓN LIBERAL.—
III. ¿SÓCRATES DEMÓCRATA?—BIBLIOGRAFÍA.

RESUMEN

Las sociedades avanzadas han asumido la necesidad de la educación liberal. Ésta se erige en una garantía para la floración de los jóvenes que un día llegarán a ser ciudadanos; sin embargo, en la actualidad continúa levantado una apasionada polémica en los Estados Unidos. Para algunos autores, tales como Martha Nussbaum y Peter Euben, el modelo de educación liberal debe basarse en la ciudadanía socrática, que centra su interés en las consecuencias éticas de las acciones, las creencias de los ciudadanos dentro de la misma comunidad cívica, y por ende en la formación de un pensamiento crítico.

Palabras clave: tradición socrática, democracia deliberativa, educación liberal, pensamiento crítico.

ABSTRACT

Advanced societies have accepted the need for liberal education. This education serves as a guarantee that young people, who will one day become citizens, have the opportunity to thrive. In the United States, however, it continues to spark fierce controversy. Some authors such as Martha Nussbaum and Peter Euben believe the libe-

ral education model must be based on Socratic citizenship, whose main focus is the ethical consequences of actions, the citizens' beliefs within this civic community, and therefore, the cultivation of critical thought.

Key words: socratic tradition, deliberative democracy, liberal education, critical thought.

I. «SÓCRATES» AD LIBITUM

Desde su contemporáneo y paisano, el comediógrafo Aristófanes, hasta la época moderna, Sócrates ha sido blanco de puyas y de crítica malhumorada; no obstante, el número de quienes se declaran sus defensores es bastante más numeroso. Por lo general, detractores y defensores han usado y abusado de la figura y el pensamiento del filósofo ateniense, lo que ha acabado difuminando aún más, si cabe, el Sócrates que fuera, es decir, el Sócrates histórico; hasta tal extremo ha llegado a ser esto así que para algunos intérpretes, *aquel* Sócrates permanecerá, ya, irreconocible para siempre (1). El pensador se nos aparece, entonces, bajo la faz de distintas máscaras, que son los «Sócrates» que ha legado la tradición; la del héroe para la democracia que abordaremos en las siguientes páginas, junto con la del ciudadano que se reafirma en su individualidad de «idiota» frente a la comunidad, son otras más a añadir a este conglomerado secular.

Empezamos, primeramente, por uno de sus detractores. En *Las nubes* Aristófanes representa al filósofo como exponente del carácter relativista, «nuevo» e impío que se respiraba en la *pólis* de Atenas en las postrimerías del Siglo de Pericles (2). Esta imagen de Sócrates «sofista» debió de haberse hecho tan popular que sus conciudadanos acabaron percibiendo a su vecino como si se tratara de un charlatán desvergonzado más; un «ateo», en el antiguo significado de la palabra (3). Aquella fue una época de ansiedad en la

(1) La hipercrítica ha relegado a Sócrates al campo de las fantasías literarias (Eugène Dupréel) o, por lo menos, a la absoluta imposibilidad de dar con alguna certidumbre acerca de cuál fuera su pensamiento genuino (Olof Gigon). Véase LURI (2004): 16.

(2) Para la imagen aristofánica de Sócrates en *Las nubes* me remito al estudio que hace DOVER (1971): 50-77. La comedia se estrenó el año 423 a. de n. e.

(3) Antes de indicar al que no cree en los dioses, en el sentido que hoy lo entendemos (negación de su existencia), «ateo» era aquel que había sido abandonado por los dioses. *Atheos* tanto como *theois echthros* (literalmente «enemigo de los dioses») designaban al *asebés* o «impío». *Asebés* era quien transgredía directamente las tradiciones y ritos políadas (públicos), o simplemente no los guardaba externa o formalmente —para todas estas cuestiones me remito al clásico estudio de DRACHMANN (1922).

que la ciudad más importante de Grecia no se hallaba muy lejos del fatal desenlace de la guerra del Peloponeso (la derrota frente a Esparta), en la que los atenienses buscaban explicaciones a su situación, intentando dar con alguna causa de por qué la Fortuna (*Tyché*) les había abandonado después de media centuria de prosperidad; entre ellas encontraron a la «irreverencia» o la «desvergüenza» (*anaideia*) de los *heterodoxos* como su detonante. Se había extendido el rumor acerca de que ciertas opiniones y algunas actuaciones de ciudadanos y extranjeros habían violado las tradiciones inmemoriales de la ciudad, que eran sagradas (*hósion*) e intocables (4). No es extraño, por tanto, que la mayoría de los jueces que finalmente condenaron a Sócrates a elegir entre beber cicuta o marcharse de la ciudad para siempre consideraran bien probado el delito que se le imputaba, dando credibilidad a la acusación por impiedad (*asébeia*) que había invocado Meleto al inicio del juicio, según lo expone la *Apología de Sócrates* de Platón: «Sócrates comete delito y se mete en lo que no debe al investigar las cosas subterráneas y celestes, al hacer más fuerte el argumento más débil y al enseñar estas mismas cosas a otros» (5). Sin duda, el filósofo se había creado enemigos irreconciliables, pero no sólo, como creyó Voltaire, a los «oradores, poetas [...] y [...] los pre-

(4) Insisto en la función que en una sociedad como la de las *póleis* tenía el todopoderoso «rumor» (*phēme*) —HESK (2000): 228-230; mas el propio empleo que del rumor hace Sócrates en su defensa en PLATÓN (1997): 153—. En relación con Sócrates, circulaban todo tipo de rumores; mencionamos aquel que lo relacionaba con eminentes personalidades de la época, muy discutidas, como Alcibiades o Critias (uno de los Treinta Tiranos). Ambos habían sido sus discípulos. Como se sabe, Atenas vivió, durante los treinta años que duró la guerra del Peloponeso, sumida en una tensión entre quienes se arrogaban en las viejas tradiciones político-religiosas de la ciudad y quienes pretendieron de alguna manera innovarlas; quizás pueda simplificarse el choque trayendo a colación los nombres de Diopites, el mago y adivino defensor de las «tradiciones», y Pericles, el político más importante de entonces, que muere al inicio de la guerra (429 a. de n. e.). Como se sabe, durante la década que va del 420 al 410 se sucedieron los escabrosos sucesos de la profanación de los misterios de Eleusis y de las mutilaciones de las populares estatuas de Hermes; ambas tropelías fueron atribuidas a los «innovadores», a cuya cabeza se dice que estaba Alcibiades. A estos hechos impíos debe unírsele también el juicio a que fueron sometidos los generales tras el desastre naval de las Arginusas, en Sicilia (año 406), por no recoger los cuerpos de los ciudadanos caídos en el combate. En relación a este último suceso, debe recordarse que, cuando ejerció como prítano en el Consejo de los Quinientos, Sócrates fue el único que se negó a juzgar en un solo juicio a los diez generales porque creía que era una medida ilegal —PLATÓN (1997): 171-172—. Puede echarse de ver qué efecto tan impopular sobre el filósofo habría tenido una decisión como ésta. Para lo que refiero véase DILLON (2004): 167-182, y sobre todo AURENCHÉ (1974).

(5) PLATÓN (1997): 151 (cursiva en el original). Para la condena de Sócrates me remito a las exposiciones de LURI (1997) y COLAIACO (2001); las dos siguen de cerca la obra de BRICKHOUSE y SMITH (1989).

ceptores que tenían cuidado de los niños de las familias más distinguidas» (6), sino que —por el propio carácter de la acusación, como tal «impío» (*asebés*)— a toda la *pólis*. Se convirtió, por tanto, en su enemigo público (7).

Por lo que toca a los «Sócrates» que se han formado sus defensores, nos valdremos sólo de algunos ejemplos. Si para el estoico Epicteto —que escribió entre los siglos I y II de n. e.— Sócrates constituye un ideal de vida filosófica, para Filodemo de Gadara —un siglo antes que Epicteto— la propia escuela filosófica a la que pertenecía, el estoicismo, debía haber cambiado su nombre por la de escuela socrática (8). Variando de época, cuando los humanistas del *quattrocento* Francesco de Castiglione, Platina, Prendilaqua y Sassolo da Prato celebran a su maestro Vittorino da Feltre, ellos lo hacen llamándolo nuevo Sócrates, pues, igual que el filósofo ateniense, Vittorino ofrecía el mismo trato amigable a sus alumnos, sin importarle si unos eran ricos u otros pobres. También como aquel noble sabio, Vittorino se mostraba inflexible, no dejándose doblegar ante la voluntad y el arbitrio de los poderosos (9).

Evidentemente, Sócrates no sólo sirvió de paradigma para algunos estoicos y humanistas sino que su vida y su muerte se convirtieron en ejemplos modélicos para un género de entusiastas bastante heterogéneo. La Academia de Platón había saludado (y hasta religiosamente venerado) a Sócrates como héroe (10), aunque la exaltación por parte de estos incondicionales suyos se remonta, si bien, un poco antes, cuando comienzan a proliferar los *logoi* socráticos o la literatura apologética que sobre el maestro aparece a raíz de su misma condena. De ésta se han conservado dos diálogos de dos de sus discípulos más inmediatos: la *Apología de Sócrates* de Jenofonte y la que hemos mencionado antes de Platón (11). Refiriéndonos a otras imágenes que secularmente congeniaron en la tradición, a Sócrates también se le ligó o se le confundió con los cínicos. Los citados Castiglione, Platina, Prendilaqua y

(6) VOLTAIRE (1999): 42.

(7) Para el estudio del procedimiento ateniense por impiedad me remito a las páginas que le dedica DERENNE (1930): 236-245.

(8) LONG (2001): 2-3.

(9) GARIN (1987): 121.

(10) WHITE (2000): 151-175.

(11) Apologéticos son, también, *Recuerdos de Sócrates* y *Banquete* de JENOFONTE y, claro es, buena parte de la producción platónica (los diálogos de juventud, llamados socráticos). La investigación ha discutido cuál fue la proximidad que tuvo Jenofonte con Sócrates, para dirimir cuán verosímil es el Sócrates jenofonteo y, asimismo con respecto a los diálogos de Platón, cuál constituye el pensamiento genuino del maestro —acerca de estas cuestiones puede seguirse el estudio que hace VLASTOS (1991): 45-80, 99-106, y VLASTOS (1995): 3-18.

Sassolo parecen presentarlo de acuerdo a esta guisa (12), y ello seguramente por influjo de los diálogos de Luciano de Samosata —*floruit* siglo I de n. e.—, que fue uno de los autores antiguos más influyentes no sólo en el primer Renacimiento sino durante toda la Edad Moderna. Dentro de la misma tradición, al menos en su origen (13), Sócrates había sido visto, también, como precursor de Cristo por los Padres de la Iglesia (14). El Sócrates cristianizado fue tan influyente que, continuando avanzando en los siglos, llegados a la época de la resurrección del paganismo antiguo, en la Academia florentina, con Marsilio Ficino a la cabeza, a la *imitatio Socratis* le siguió sin ninguna cesura la *imitatio Christi*; mientras, casi medio siglo después, a Erasmo se le ocurrió llamar a Sócrates santo (15). El burlón (de ascendencia cínica), Luciano, fue quien había emplazado a Sócrates en el Hades en sus *Diálogos de los muertos*; y el Hades según los antiguos era un lugar para el refrigerio de las almas de los mortales que había fenecido. Allí —cuenta Luciano—, Sócrates seguía enzarzado en sus sempiternos diálogos con Cármenes, Menipo, Fedro y Alcibiades (16).

Según parece, Sócrates, en vida, no dejó indiferente a casi nadie, pero desde que muriera en el año 399 a. de n. e. su fama y leyenda no hizo sino acrecentarse (17). Del Sócrates histórico —como dije al empezar, pero con vendrá repetir— sabemos poco, y su pensamiento, dado que nada escribió (18), aparece recogido *prima facie* en las obras de todos estos primeros

(12) Dijimos que Vittorino constituyó un modelo para sus discípulos. Bien es cierto que, a veces, la tradición confundió a Sócrates con el fundador del movimiento cínico, Diógenes de Sínope. Sin embargo, es Diógenes y no Sócrates (sobre todo teniendo en mente los diálogos socráticos de Platón) quien debe simbolizar este enfrentamiento entre el «individuo» y la autoridad política; de aquí los supuestos encuentros que Diógenes, de acuerdo con la tradición cínica, habría tenido con Alejandro Magno —LOZANO (1997): 79-94—. Ciertamente, se descubren un buen número de interrelaciones entre el pensamiento socrático (en particular, el de Antístenes) y el de los cínicos, entre los que citamos por el momento la «ironía» (*eirōneía*); las formas de vida de Sócrates y de Diógenes, e incluso la manera como se les representa figurativamente, ofrecen también importantes similitudes —BRANHAM y GOLULET-CAZÉ (2000)—. Diógenes Laercio recoge aquella anécdota según la cual Platón habría llamado a Diógenes «un Sócrates enloquecido» —*Vida de los filósofos*, VI, cit. GARCÍA GUAL (1988): 124.

(13) DOWNING (1984): 584-593.

(14) LURI (2004): 168, 172-174.

(15) El de Róterdam había proclamado, incluyéndolo en sus letanías: *Santo Sócrates, ruega por nosotros* —LURI (2004): 186.

(16) LUCIANO (1992): 166-168.

(17) Lo legendario entorno a la figura de Sócrates fue lo propio de otros fundadores de credos y escuelas, más o menos míticos y legendarios, como Orfeo, Museo, Zoroastro o Pitágoras.

(18) La noticia de que Sócrates fue autor de varias obras la recoge la doxografía. Dióge-

seguidores; aunque uno de los escollos interpretativos reside precisamente en que las fuentes principales y más directas que poseemos, la jenofontea y la platónica, presentan a todas luces «Sócrates» bien diferentes. Tal como aparece en Jenofonte, Sócrates se ha metamorfoseado, acentuándose en él los rasgos *lacónicos* que tan bien se acomodan al carácter adusto, oligárquico y filoespartano del propio Jenofonte. Empero es este Sócrates jenofonteo el que conforma la imagen dominante que se tendrá del filósofo en el mundo occidental más o menos hasta la interpretación de Schleiermacher, a principios del siglo XIX. Durante más de dos milenios el Sócrates preponderante fue el que carecía de la mordaz ironía y de la agudeza dialéctica, que es como se encuentra caracterizado en los diálogos de Platón; por tanto, la cultura antigua grecolatina y la ulterior occidental imaginaron un Sócrates sin estar investido con los rasgos (platonizados) con que comúnmente lo identificamos hoy (19).

Al comenzar me referí a los usos y abusos cuando se tratan la figura y el pensamiento del filósofo. En este sentido, y por volver a mentar a Aristófanes, Sócrates sirvió para denigrar la *dēmokratía*; otros como Max Scheler hacen su propia crítica del régimen democrático estableciendo que:

«La democracia ampliada, aliada en un tiempo de la libre investigación y la filosofía [...] va convirtiéndose en la mayor amenaza de la libertad espiritual. El tipo de democracia que condenó a Sócrates [...] está surgiendo de nuevo en Occidente y, acaso también, en Norteamérica. Los hechos nos hacen ver, ya hoy, que sólo una democracia militante, predominantemente liberal con las elites, puede ser aliada de la ciencia. La democracia triunfante, que ha acabado por extenderse a mujeres y adolescentes, no es amiga sino enemiga de la razón y de la ciencia» (20).

En este pasaje de *Die Wissensformen und die Gesellschaft*, Scheler se sirve de la comparación con la democracia ateniense y con Sócrates para referirse a la democracia liberal, de la que critica sus «excesos»; él escribe estas palabras durante la época de la democracia de Weimar, y por la opinión que expresan comprobamos que no se encuentra muy alejado de las *clásicas* consideraciones políticas que justifican por qué el régimen más apropiado debía quedar cuidadosamente expurgado de un *dēmos* como el que había go-

nes Laercio, por ejemplo, dice que Sócrates habría compuesto un peán (poema en honor a Apolo) y que, según un tal Menedemo de Eretria, los diálogos de Esquines habría que atribuírselos a Sócrates —LURI (2004): 27.

(19) Los resultados de esta evolución interpretativa puede seguirse en la obra de LURI (2004).

(20) SCHELER (1926): 89.

bernado el régimen ateniense desde Clístenes (21). La opinión de Scheler contraria a la participación de las masas en la política debe ponerse directamente en relación con la crítica antiliberal (22), y se enmarca dentro del ambiente intelectual germano en que hacía una década que, por ejemplo, se había hecho famosa la *Decadencia de Occidente* de Spengler y Max Weber (muerto desde 1920) había escrito sobre las sociedades democráticas y expuesto, asimismo, sus influyentes teorías acerca del poder y el elitismo democrático. Lo que ahora importa es destacar la interpretación que hace Scheler de Sócrates, pues se trata de una lectura demasiado apegada a Platón, en concreto a la *Apología*. Esta interpretación, que evidentemente no sólo se detecta en Scheler, ha podido dar como fruto a un Sócrates protomártir de la democracia ateniense, cuando no ha derivado en una transposición o hipóstasis del pensamiento platónico en el del maestro, presentando a un Sócrates abiertamente antidemócrata (23). Dicho énfasis se vuelve prominente, si el diálogo escogido de Platón para basarse en esta clase de interpretación es la *República*, es decir, el que más influencia ha ejercido en la literatura occidental, al menos, desde el punto de vista pedagógico, ético y político.

Sin abandonar el Sócrates que presenta Platón, cabe una última posibilidad, la de descubrir no sólo a un Sócrates patriota, que aboga por las leyes de su ciudad —como en el *Critón*—, sino también a un Sócrates demócrata; en este caso suele seguirse, además del *Critón*, el *Gorgias* (24). Aquí se funda, según veremos a continuación, la posibilidad de considerar a Sócrates como un modelo válido para la democracia deliberativa (25), siendo dicho modelo el que algunos teóricos esgrimen en la actualidad, en particular en Norte-

(21) Claro es que las reflexiones políticas *clásicas* jamás se plantearon la incorporación de las mujeres libres a la ciudadanía (salvo el mundo al revés de la comedia y la *kallipólis* de Platón en la *República*). La afirmación que hago en el texto debe valer para cualquier expresión antigua más o menos antidemocrática, también la aristofánica, aunque tengo en mente al «republicano» Aristóteles, es decir, los libros I y VII de la *Política* en donde se definen al «ser cívico» (*politikón zôion*) y el régimen más acabado, por antonomasia: la *politeía* —ARISTÓTELES (1988): 45-85 y 399-453—. Para la referencia que he hecho en el texto a la reforma clisteniana, debe tomarse, además, la *Constitución de los atenienses* —ARISTÓTELES (1984): 99-102.

(22) En el sentido que ha explicado HOLMES (1999): 19-26.

(23) Véase GUTHRIE (1994): 395-396.

(24) Los problemas que plantea la presencia de Sócrates en los diálogos de Platón han sido minuciosamente estudiados por BRICKHOUSE y SMITH (1994).

(25) Amy Gutmann escribe que no existe posibilidad para desarrollar una educación democrática sin que se den los cauces institucionales apropiados de una democracia deliberativa —GUTMANN (2001): 15-16—. Esta autora concibe como sinónimas «deliberación» y «democracia» —*ibid.*: 73.

américa, abogando en pro de una educación liberal o, como lo ha llamado Martha Nussbaum leyendo a Séneca, a favor del cultivo de la humanidad (26). Muchos son los autores que vuelven hacia las raíces filosóficas que constituyeron la *paideía* o *cultura animi*, y cimentaron la vida cívica de Grecia y Roma, si bien bajo el nuevo asiento pluralista y multicultural que ofrecen los sistemas democráticos actuales (27). Entre ellos, no sólo Nussbaum lo hace invocando a Sócrates, sino también, como vamos a tratar, Peter Euben.

II. CIUDADANÍA SOCRÁTICA Y EDUCACIÓN LIBERAL

Hace veinte años de la aparición de uno de los libros más influyentes en el debate sobre la educación liberal; me refiero a *The Closing of American Mind*, de Allan Bloom (28). En él se dedica un buen número de páginas a lo que para la civilización occidental en su conjunto representa la figura de Sócrates; así, mientras que Aquiles constituye el modelo heroico y guerrero de los Alejandro Magno, Julio César o Napoleón, Sócrates sirve de ejemplo a los temperamentos más sosegados; un modelo filosófico de los Platón, Aristóteles, Alfarabi, Maimónides, Bacon, Descartes, Spinoza, Locke, Rousseau o Hegel (29). Seguramente, la dicotomía que Bloom establece no es demasiado afortunada, sobre todo, si se piensa que fue el mismo Sócrates quien se equiparó con Aquiles (30). Una década después, en 1997, aparecieron las obras de dos pensadores y brillantes helenistas: *Cultivating Humanity: A Classical Defense of Reform in Liberal Education*, de Martha Nussbaum, y *Corrupting Youth: Political Education, Democratic Culture, and Political Theory*, de Peter Euben. Las dos establecen que el modelo socrático constituye el tipo más apropiado de educación (superior) para preparar a los ciudadanos de una sociedad democrática en la asunción de sus responsabilidades.

Cultivating Humanity comienza en su introducción con la antítesis que reproduce *Las nubes* de Aristófanes entre el modelo de la antigua educación ateniense que defiende la formación del futuro soldado hoplita y lo que representa la nueva educación propuesta por el «sofista» Sócrates; en ambos tipos de educación no sólo se hallan implicados distintos modelos educati-

(26) NUSSBAUM (1997): xiii, para la cita de Séneca en *Sobre la ira*.

(27) Sigo a PANGLE (1993): 1-15.

(28) Véanse los comentarios a esta obra que contiene el volumen editado por HANCOCK (1999).

(29) BLOOM (1987): 268, 281.

(30) PLATÓN (1997): 165-166; véase el comentario que hace VLASTOS (1991): 233-235.

vos sino también distintos modelos de «constitución» o *politeía* (31). Teniendo en cuenta lo que se refirió al principio en relación a la historia de Atenas durante la guerra del Peloponeso, sabemos de antemano que de este enfrentamiento salieron malparados las *novedades* y quienes las defendieron. En realidad, no sólo fue a Sócrates a quien se acusó de impiedad en Atenas sino también a otros intelectuales, contemporáneos suyos, entre ellos: Anaxágoras de Clazómenas y Protágoras de Ábdera (32). A pesar de esto, puede afirmarse —con Henry-Irénée Marrou— que, a partir de las nuevas propuestas propugnadas por los sofistas y por Sócrates, «la educación griega se torna predominantemente cerebral», porque desde entonces «ya no se puso el acento en el aspecto deportivo» (33). Nussbaum y Euben aprovechan esta tensión de los modelos educativos en la Grecia clásica para referirse largo y tendido a la propia coyuntura educativa, que ha estado presente desde la década de los cincuenta del pasado siglo en su país, los EE.UU. También aquí, como en Atenas, se verificaría según ellos un enfrentamiento entre el modelo de una educación «conservadora» y una educación renovadora que pretende formar de manera crítica a los educandos ciudadanos (34).

En la tradición republicana estadounidense siempre se han relacionado de alguna manera la cuestión de una ciudadanía activa y responsable con los patrones educativos vigentes o aquellos alternativos que se proponen. Hannah Arendt había escrito en un artículo célebre, *La crisis de la educación* (publicado en 1960), que desde el decenio de 1950, y no antes, es cuando la educación se convierte en los EE.UU. «en un problema político de primera

(31) Acerca de la disputa política ateniense sobre la «constitución ancestral» (*patrios politeía*) debe consultarse a FINLEY (1977): 45-90. EUBEN (1997) dedica el capítulo 5 a *Las nubes* y al modelo educativo de los ciudadanos atenienses. El capítulo 6 es un comentario de la *Antígona* de Sófocles; como es sabido, en este drama Antígona y Creonte se posicionan, respectivamente, en relación a las antiguas costumbres ancestrales y la nueva ley de la ciudad.

(32) Por lo que parece se abrieron procesos a distintas personalidades que tuvieron en común su relación con el político más prominente de toda esta época: Pericles. Los dos primeros capítulos de la obra de DERENNE (1930) se dedican a estudiar los procesos de Anaxágoras, Protágoras, Fidias, y Aspasia, junto con la verosimilitud de las fuentes que los transmiten. Durante la misma época algunas fuentes dicen también que fueron acusados por impiedad los sofistas Pródico y Diágoras.

(33) MARROU (1985): 86. No hace falta insistir qué sentido, eminentemente militar, tenía la «competición» (*ágon*) en la antigua educación griega, con la cual los jóvenes (los futuros ciudadanos) adquirirían diversas técnicas y destrezas físicas que servían para prepararlos en relación a una de las actividades cívicas más importantes de aquel entonces: la guerra.

(34) Es el propio objeto de estudio de *Cultivating Humanity. Corrupting Youth* se refiere a esta cuestión, principalmente, en su primer capítulo —EUBEN (1997): 3-31—; y se detiene, también, en el artículo de HANNAH ARENDT al que seguidamente nos vamos a referir en el texto —EUBEN (1997): 43-44, 51-52.

magnitud, reflejado casi cada día en los periódicos» (35). Aunque Nussbaum y Euben convendrían con Arendt en que los EE.UU. viven una crisis de la educación, la postura de Arendt se encuentra en los antípodas del espíritu y los posicionamientos teóricos de Nussbaum y Euben. Arendt concibió la educación como «cultivo» en la tradición, rescatando el sentido que originariamente tiene (como *traditio*): «un mundo viejo [...] preexistente, constituido por los vivos y los muertos» (36), en donde «los seres humanos traen a sus hijos a la vida [...] y al mismo tiempo los introducen en el mundo». Consiguientemente, es en el seno de este carácter educativo y no otro diferente en donde los ciudadanos, según Arendt, «asumen la responsabilidad de la vida y el desarrollo de sus hijos y la perpetuación del mundo» (37). Pero mientras que para ella, «el conservadurismo, en el sentido de conservación, es la esencia de la actividad educativa» (38), para Nussbaum y Euben, el papel que desempeña la educación socrática reside en el desarrollo de la capacidad crítica de los ciudadanos. Estos autores enfatizan que mediante el uso de la palabra los ciudadanos pueden llegar a conocer lo que es mejor para sus vidas, es decir, para la «vida buena», en aras al bienestar general. Nussbaum y Euben se remiten al marco general en que se verifica este milagro griego de la palabra o el pensamiento (*lógos*), aunque siendo precisos, el uso de la palabra en Sócrates concernía al «diálogo», dado que tanto la técnica del «discurso» como los métodos propios de la retórica de la cual hicieron gala sus coetáneos los sofistas se diferenciaban de la dialéctica socrática (39). Según esto, en un sentido que deja necesariamente a un lado las disquisiciones platónicas entre las propiedades de la «retórica» y de la «filosofía», y dado el carácter esencialmente deliberativo («boulético») que adquiere el *lógos* —según vamos a indicar a continuación—, en el análisis de Nussbaum y Euben no se excluye a la retórica del «diálogo» esgrimido por los ciudadanos críticos. La retórica queda, entonces, incorporada como un medio para alcanzar «lo bueno», «lo útil» o el bienestar general (40), pero, a cambio, la noción de la ciudadanía socrática queda expuesta a las opiniones de quienes justifican que con ello se estaría tergiversando el pensamiento fi-

(35) ARENDT (1997): 185.

(36) *Ibid.*: 189.

(37) *Ibid.*: 197.

(38) *Ibid.*: 204.

(39) Para lo cual baste remitirnos al *Gorgias* de PLATÓN (1999). Véanse los comentarios que para este diálogo hace IRWIN (2000): 165-214.

(40) Así lo han enfatizado, entre otros, LÓPEZ EIRE y DE SANTIAGO GUERVÓS (2000): 33-52; y RAMÍREZ (2003): 219-233.

losófico al convertir a Sócrates más bien en Aristóteles (41). Por otro lado, la lectura que del Sócrates de Platón hacen Nussbaum y Euben se parece, por el propósito crítico y reintegrativo de la retórica en la filosofía, a la que en el seno de la Academia nueva propuso su escolarca Arcesilao (después del primer tercio del siglo III a. de n. e.); aunque, en este caso, Cicerón también adujo que el uso que la Academia nueva hizo de los diálogos platónicos suponía desnaturalizar el pensamiento original de Platón y el de Sócrates (42).

Nussbaum pone un énfasis especial en este famoso pasaje de la *Apología* de Platón en donde se definiría el tipo de ciudadanía socrática por ella defendida:

«El mayor bien para un hombre es precisamente éste, tener conversaciones cada día acerca de la virtud y de los otros temas de los que vosotros me habéis oído dialogar cuando me examinaba a mí mismo y a otros, y [...] digo que una vida sin examen no tiene objeto vivirla» (43).

Desde luego, otros antes que Nussbaum y Euben han explicado que el giro dialéctico (de la dialéctica de Sócrates) constituye el corazón de la educación (superior) y que tiene como fin la formación de una ciudadanía crítica y responsable (44). Dewey llegó a escribir que este tipo de educación no sólo se encuentra ligada de forma inextricable con el desenvolvimiento político en los regímenes democráticos, sino que únicamente es en dichos regímenes donde se garantiza la floración de ciudadanos con estas facultades (45). El pensamiento crítico presupone, y esto es lo fundamental, que las creencias y las costumbres comúnmente admitidas no conforman ninguna autoridad indiscutible, y si se siguen manteniendo, ello se debe a que han sido escrutadas racionalmente (46).

De acuerdo a como Nussbaum lo establece, la educación socrática y la democracia (deliberativa) continúan requiriendo en el mundo actual de la capacidad de un autoexamen racional (47) que únicamente se encuentra supe-

(41) BARBER (1996): 362, en contra de la opinión que le merece EUBEN (1996): 327-359.

(42) CICERÓN (2002): 404-405; sobre Arcesilao, sigo a LONG (2004): 93-94, 97.

(43) PLATÓN (1997): 180; NUSSBAUM (1997): 21.

(44) Véanse PANGLE (1993): 183-218, y GALSTON (2004): 478.

(45) DEWEY (1927): 201-202.

(46) Es evidente que la educación socrática y la de los sofistas mantienen grandes diferencias, pero en esto, tal como lo enuncia la autora, al menos, concordarían —para los sofistas puede seguirse a GUTHRIE (1994): 64-255; y para Sócrates, VLASTOS (1991).

(47) NUSSBAUM (1997): 9-10; también, EUBEN (1997): 106-107.

un modo sensato y reflexivo; por ello esta autora invoca de manera reiterada los términos «deliberación» y «determinación» o «elección» racionales. Como gran conocedora del pensamiento de Aristóteles, y en los términos en los que lo plantea este filósofo en sus *Éticas*, de lo que se trata para Nussbaum es que cada ciudadano articule su capacidad de deliberación práctica (*boúleusis*) mediante el uso del cálculo o previsión (*logismós*), de forma que finalmente cada uno haya hecho su elección sabiamente meditada (*proairēsis*) (48).

Euben hace lo propio insertando el autoexamen en el contexto (paradigmático) cívico ateniense, y por tanto en el marco que sería el adecuado para la eclosión de una cultura cívica que pueda definirse como civilización de la palabra (*lógos*). En Atenas la democracia fue un régimen isegórico, es decir, que otorgaba la misma oportunidad de hablar en público a todo aquel ciudadano que acudiera a la Asamblea y pidiera la palabra (49). En esta ciudad el juicio crítico encontró su centro mediante el desenvolvimiento cotidiano de las actividades políticas y judiciales que tenían encomendadas los ciudadanos y que, por turno generalmente anual, tenían obligación de desempeñar y llevar a término (50). De esta forma el autoexamen podía ejercitarse con ocasión de cualquier tipo de deliberación pública en el ágora, la Asamblea, los Consejos, los tribunales y, también, en el hemiciclo del teatro, en donde muchas veces se celebraron sesiones asamblearias para discutirse los negocios públicos. Las representaciones teatrales de la tragedia y la comedia sirvieron, asimismo, para fomentar un auténtico sentido de la comunidad cívica; a ojos y oídos de los ciudadanos asistentes podía ponerse en tela de juicio, normalmente en clave mítica, la propia forma de vida de la *pólis*, determinadas actuaciones políticas y (al menos en la comedia, como hemos indicado en relación con *Las nubes* de Aristófanes) podía ser legítimo, incluso, mofarse de ciudadanos concretos. Nussbaum trata en este punto del papel fundamental que puede desempeñar la formación de una imaginación narra-

(48) La autora desarrolla el proceso de deliberación práctica aristotélica en otro lugar; véase NUSSBAUM (1995): 373-401.

(49) EUBEN (1997): 168.

(50) Y esto sin necesidad de referirnos a la posibilidad de que asistieran regularmente a la Asamblea (*Ekklesía*) para escuchar a los oradores y votar las propuestas que previamente habían sido deliberadas en el Consejo de los Quinientos, llamado *Boulé* (Deliberador). A lo largo de *Corrupting Youth*, Euben se extiende en diversas consideraciones acerca del funcionamiento del régimen democrático ateniense en las que no podemos detenernos aquí; por ejemplo, en el sorteo para el desempeño de diversos cargos, o en las magistraturas en las que, a título excepcional, cabrían la elección. Los magistrados eran sometidos inicialmente a un juicio de idoneidad para el cargo (*dokimasía*) y al finalizar el mismo los ciudadanos juzgaban su labor (*euthynai*) —a ello le dedica el capítulo 4.

tiva en las sociedades modernas (51), dado que solamente imaginándose a los Otros podrá uno ponerse en su lugar (52).

Teniendo a la vista las explicaciones de Nussbaum, en realidad, el concepto de educación socrática responde más bien a la recepción del propio modelo que propugnara Sócrates en el pensamiento antiguo (con el cinismo y, sobre todo, el estoicismo) y, a su vez, en el que articularon, llegado el día, Adam Smith, Kant y los Padres Fundadores de la Constitución de los EE.UU. La autora llega a afirmar en este sentido:

«En efecto, nuestra propia sociedad ha perpetuado esta línea socrático-estoica de manera más cabal que cualquier otro país y ha tratado de impulsar una educación superior que combine la formación previa de cada especialización profesional con una educación liberal compartida por todos los alumnos» (53).

Puede concluirse que la educación socrática ha conformado uno de los paradigmas pedagógicos más importantes e influyentes de toda la historia occidental (54); no obstante, debe todavía aclararse qué se entiende o qué quiere decirse con que dicho paradigma sirva de modelo a una educación liberal. «Liberal» deriva del latín *liberare*, y en este contexto se aludía a «liberarse», «librarse», en referencia a un estado de libertad de la mente o de pensamiento, y a la capacidad de ser críticos, en contraste —según se vio— con la educación «conservadora» o «tradicional» (55). *Liberalis* se refería a aquello que resulta apropiado al comportamiento y actuación de un *hombre* que ha nacido libre (el *civis* o ciudadano) (56); en griego se quería decir lo mismo con la *paideía eleuthería*. Desde la época moderna, se habló del *hombre* civilizado occidental como el único realmente educa-

(51) EUBEN (1997): 73, 132-133; y EUBEN (1986). Por su parte, NUSSBAUM (1997): 85-112. Es necesario distinguir el autoexamen «público» del autoexamen «interior» socrático; para ello resulta provechoso el análisis que acerca del «cuidado de sí» socrático estableció Michel Foucault. Volveremos a mencionarlo al término de estas páginas.

(52) Éste es el pensar poniéndonos en el lugar de los demás o «modo de pensar amplio» de Kant en su *Crítica del juicio*. Como vio Hannah Arendt, no se trata aquí del «meditado proceso de la razón pura, un diálogo entre el sujeto y su yo», dado que el poder del juicio descansa en este caso «en un acuerdo potencial con los demás». Aun cuando el sujeto se hallase aislado «mientras organiza sus ideas», estaría «en una comunicación anticipada con otros, con los que sabe que por fin llegará a algún acuerdo» —ARENDR (1997): 232.

(53) NUSSBAUM (1997): 31.

(54) JAEGER (1990): 389-457.

(55) GOULD (2003):12-13. Para los modelos educativos en Roma véase a MARROU (1985): 299-343.

(56) NUSSBAUM (1997): 30, 293-294.

do; parece que el mito ilustrado del progreso hoy se haya superado, y aunque sin duda los contextos modernos han cambiado puede seguirse escuchando que sólo los hombres y mujeres que viven en las sociedades avanzadas con régimen democrático han adquirido una plenitud civilizada (57). A diferencia de la educación propia de las sociedades democráticas actuales, la educación liberal antigua no presupuso un *ambiente* democrático, ni siquiera que el educando *liberal* o *civilizado* fuera partidario de los valores que inspiraban una *pólis* democrática o una constitución mixta o republicana como la de la *civitas*. Sin duda, este tipo de educación coadyuvaría a la formación de espíritus más abiertos y tolerantes —a pesar de que seguramente no se estaría dispuesto a concederlo en el caso, por ejemplo, de la *paideía eleuthería* de Platón (58)—, pero, tal como ha sucedido en buena parte de la historia de las sociedades del mundo antiguo y a veces el moderno, puede darse una educación *liberal* en sociedades (*civilizadas*) más o menos intolerantes (59). Hoy distinguimos más sutilmente en qué consiste la civilidad, cómo las sociedades pueden ser civiles o inciviles, y que la barbarie no sólo fue (ni es) patrimonio de los Otros (60). Paradójicamente para Nussbaum es en esto en donde reside *todo* el valor que potencialmente puede llegar a adquirir la educación liberal. Veamos muy brevemente por qué.

La defensa de *una* educación liberal, hoy, para autores como Nussbaum o Euben no se sitúa en la órbita «conservadora» de la educación (61) y se reconoce en el valor que hay que conceder al pluralismo. No obstante, Euben no participa de la postura cosmopolita que sí caracteriza, en cambio, el pensamiento de Nussbaum, que tanta polémica intelectual ha despertado (62). La autora completa su teoría de la educación socrática adoptando el cosmopolitismo como corolario. Nussbaum se encarga de recordar que Zenón de

(57) *Civilitas* fue un neologismo que introdujo el humanismo, previa lectura de Cicerón —ELIAS (1993): 99, y HALE (1996): 333-334—. Supongo que no hará falta recordar el tipo de explicaciones sobre la superioridad civilizatoria postmodernas como, por ejemplo, la de FUKUYAMA (1992) —me remito a los comentarios que hace KYMLICKA (2003): 350.

(58) En este sentido se pronuncia GUTMANN (2001): 41-47, 340, citando, a su vez, *La sociedad abierta y sus enemigos* de Popper. Sin embargo, debe recordarse que fue Platón el primer pensador del que conservamos escritos completamente articulados (en la *República* y *Las leyes*) acerca de la educación liberal —PANGLE (1993): 164.

(59) LAURSEN (2005): 65-85.

(60) Así se pronuncian, por ejemplo, FERNÁNDEZ BUEY (1995), KEANE (2000) y MIREN (2001).

(61) Como sí, en cambio, FULLER (1999): 28, que sigue de cerca la opinión de Oakeshott.

(62) Por lo que cabe a EUBEN (1997): 146-147, 202.

Citio, el fundador de la escuela estoica, sostenía por influencia recibida de los cínicos la validez del siguiente principio:

«Que no vivamos separados en comunidades y ciudades [*póleis*] ni diferenciados por leyes de justicia particulares, sino que consideremos a todos los hombres conciudadanos de una misma comunidad [*kosmopolitai*], y que haya una única vida y un único orden para todos» (63).

Para Nussbaum como para el emperador-filósofo Marco Aurelio el valor que por sí mismo posee la educación liberal es absoluto, al adquirirse la capacidad de sentirse e imaginarse ciudadanos en todas partes (64), siendo *accidental* el que uno haya nacido o pueda vivir en una sociedad no democrática (65). Esto quiere decir que la lealtad principal del ciudadano se encuentra supeditada únicamente respecto de todo el género humano, y solamente de manera secundaria en relación a otro tipo de identidades colectivas (nación, grupo o, inclusive, familia). Algunos críticos han advertido que el tipo de ciudadanía que reivindica Nussbaum requiere una exigencia moralmente admirable pero sólo al alcance de héroes (66). Otros inciden en que la autora ha perdido la virtud pragmática que, en general, caracteriza su pensamiento (67), dando por supuesto un contexto ético de premisas universalistas de raigambre estoico-kantiana (68).

En suma, Nussbaum establece que la educación socrática es patrimonio de todos los seres humanos, y debe adaptarse al contexto y a las circunstancias de cada uno, siendo por tanto pluralista si logra que los «grandes libros» no se erijan en autoridades indiscutidas e incuestionables (69). Las dificultades para su consecución pueden ser, no obstante, poderosas, por ejemplo, debido a la persistencia de las barreras de clase, de género o por el racismo, bajo cualquiera de sus especies; no en vano, para ella, una «nueva era de anti-intelectualismo» recorre «la vida norteamericana» igual que ocurrió en la Atenas de Sócrates (70).

(63) NUSSBAUM (1997): 52. La cita es del primero de los dos discursos epideícticos que Plutarco dedicó a *Sobre la fortuna o virtud de Alejandro* —PLUTARCO (1989): 240.

(64) Habla del sentimiento cosmopolita en el capítulo 2 de la obra que venimos comentando; pero deben considerarse, también, NUSSBAUM (1999a): 13-29, y NUSSBAUM (1999b): xi-xv.

(65) Este constituye el punto, en concreto, que más controversia ha despertado —pueden verse las críticas que hacen BARBER (1999): 43-50, y GUTMANN (1999): 83-89.

(66) BARBER (1999): 48.

(67) HIMMELFARB (1999): 93.

(68) FALK (1999): 71; GUTTMAN (1999): 85.

(69) NUSSBAUM (1997): 30-35. Para esto último se requiere incentivar la «imaginación narrativa», a la cual le dedica el capítulo 3.

(70) *Ibid.*: 49.

III. ¿SÓCRATES DEMÓCRATA?

Queda dar un último rodeo a la figura de Sócrates. Quizás, como ha explicado Gregorio Luri, se requiere *desentender* a Sócrates para alcanzar una mejor comprensión de los interrogantes que en torno a él se plantean (71), aunque los exegetas deberán continuar dilucidándolos dentro de ese proceso interpretativo y reinterpretativo que dura más de veinticinco siglos. La defensa de la ciudadanía socrática como la que Nussbaum y Euben hacen, dentro de los cauces de una democracia deliberativa, se nutre de una interpretación que, como repararemos seguidamente, *convierte* a Sócrates en partidario del régimen democrático; claro es que este alegato apoloético encuentra algunos inconvenientes, como trataremos de exponer en sus grandes rasgos.

George Grote (72), el gran helenista británico del siglo XIX, concibió al Sócrates del *Critón* como un fiel defensor de los valores que Atenas representaba durante el Siglo de Pericles; Sócrates era entonces un patriota ateniense, y serlo suponía para Grote participar de la democracia. Pero se percataba de la gran distancia que separaba a este Sócrates del de la *Apología*, más próximo a la desobediencia civil; a su juicio, Platón compuso el *Critón* para restaurar la memoria del maestro que habría quedado dañada con la *Apología*. John Stuart Mill, buen lector de Grote, erigió a Sócrates en uno de sus héroes de la libertad de pensamiento y discusión, y así aparece tratado, por su parte, el fundador de la autonomía de la ética en el capítulo 2 de *Sobre la libertad*. La otra figura eminente que destaca en este mismo lugar, «sin que sea cometer un anticlímax» —escribe (73)—, es el fundador de la moral cristiana: Jesucristo. Si lo mento es porque, con independencia del ateísmo de Mill y su antidogmatismo declarado, esta circunstancia de la paridad de Sócrates y Jesucristo debiera ponerse en relación con aquella tradición que suponía sus vidas paralelas, tal como hablamos al comienzo. Mill pretendía rescatar antiguos exponentes en los que se revelara el dilema moderno entre el individuo disidente, la autoridad legal y la opinión pública (74), y encontrar de esta manera un correlato con la sociedad victoriana de su tiempo, fanática e intolerante (75), que se hallaba enfrentada a los principios de una «democracia como desarrollo» (76). Tal como se ha encargado de recalcarlo

(71) LURI (2004): 15-38.

(72) Para lo que establezco a continuación, véase GROTE (1865): 302-304.

(73) MILL (2001): 87.

(74) *Ibid.*: 86.

(75) *Ibid.*: 95.

(76) MACPHERSON (2003): 62-101.

Dana Villa (77), Mill fue un *Socratici vir* (78), un defensor de la ciudadanía socrática, y en este sentido la clase de democracia que defendía proponía la consecución de un pensamiento libre y crítico en donde el ser humano fuera capaz de desarrollar sus capacidades y sus facultades, y las ejercitara y desarrollara en beneficio de sí mismas, sin perjuicio para los demás.

El principal valedor en el siglo xx de un Sócrates partidario del régimen democrático ateniense fue uno de los mayores intérpretes que ha habido del pensamiento socrático en particular, y del helénico en general: Gregory Vlastos (79). También para él, Sócrates se convirtió en un modelo en que mirarse. La vida de Sócrates se amoldaba a la perfección —según él mismo reconoce— a una dedicación académica y docente como la suya (80). Vlastos reconoció en su artículo *Socrates and Vietnam* que la búsqueda de la verdad pasaba por una investigación crítica; de modo que el socratismo no sólo le valió para vadear los problemas que conllevaba la vida académica y ganar en rigor su propia investigación mediante el ejercicio constante de un juicio crítico, sino que además —añade— le sirvió a la hora de afrontar diversos acontecimientos decisivos y capitales en su vida como ciudadano en los EE.UU. La exposición que de la ciudadanía socrática y de Sócrates mismo hacen tanto Nussbaum como Euben es deudora en buena medida de la interpretación que hiciera su ilustre colega (81), y a ella se remiten las dos obras que hemos comentado antes, cuando tratan de Sócrates y su pensamiento.

Es bien sabido que Platón presenta a Sócrates en sus diálogos como un ciudadano comprometido, viviendo y muriendo bajo las leyes de Atenas. Si ello fue así, Sócrates habría sido un buen ciudadano, sujeto a los valores y a las prácticas de convivencia vigentes en su *pólis*, es decir, al orden imperante en Atenas. Con todo, el gran problema que Sócrates continúa planteado, desde la caracterización que de él hiciera su aventajado discípulo (sobre todo en la *Apología*) hasta el día de hoy, es la barrera que se alza entre el «ciudadano» y el «filósofo», pues si Sócrates fue un buen ciudadano también fue un *singular* filósofo. Esto significa que si Sócrates, según realza la *Apología* de Platón, se debió a sus obligaciones socio-comunitarias como ciudadano, también, de acuerdo con la filosofía, a lo que le dictaba (82) su juicio *parti-*

(77) VILLA (2001): 59-124.

(78) MILL (2001): 112-113. Véase, también, GALSTON (2004): 471.

(79) Para su vida y obra puede verse de manera sumaria las páginas que escribieron DAVIDSON y FERRARI (2004): 256-259.

(80) Me baso en VLASTOS (1994): 131. El artículo al que nos referimos se publicó originalmente en 1987. VLASTOS murió en 1991.

(81) A NUSSBAUM, además, le unió una estrecha amistad con VLASTOS.

(82) No temo equivocarme al emplear este verbo, dado que como el mismo Sócrates ex-

cular, es decir, los resultados de su libre investigación. Sócrates, por tanto, se sometió en último término a la soberanía de la verdad que resultaba de lo que él mismo indagaba dialécticamente, de forma *individual* preguntado a los demás (83). De esta manera el principio de autosuficiencia y autonomía reinantes en aquel entonces (pública o política) (84) quedaba trastocado al chocar con un nuevo e inusitado «cuidado de sí» (85) individual («idiota» o privado), que provocaba que el *individuo* se mostrase autosuficiente (*autárkēs*). Siguiendo con la *Apología*, esto debió parecer aberrante a la mayoría de los ciudadanos que lo escucharan pronunciar de su boca, menos a sus discípulos (86). De conocerlas los atenienses habrían hecho seguramente suyas estas palabras que se leen en el diálogo postrero de Platón, del que por cierto ha desaparecido Sócrates como personaje, *Las leyes*:

pone ante el tribunal que lo juzga, según la *Apología* de PLATÓN, se somete en último término a la autoridad del dios de Delfos, Apolo —para esta cuestión y el demon de Sócrates, que aquí no podemos tratar, me remito a REEVE (2000): 24-39, y VLASTOS, BRICKHOUSE, MCPHERRAN y SMITH (2000): 176-203.

(83) Muchas veces la indagación socrática en los diálogos de Platón no acaba, por tanto no existe una solución (*aporía*) o un completo desvelamiento de la verdad (*alétheia*); esto puede deberse a que primariamente estos diálogos se dirigían a sus alumnos de la Academia como método para desarrollo de los ejercicios dialécticos, mientras que las discusiones que se siguieran suscitando podrían haberse continuado luego por ellos mismos —SZLEZÁK (1997): 45-46.

(84) PLATÓN (1997): 166-168. Véase VLASTOS (1991): 200-235. Para la distinción entre lo público (*demósios*) y lo privado (*ídios*) deben recordarse las palabras de ARENDT (2002): 37-95; la esfera pública y la privada no estuvieron nunca completamente inconexas —RUBINSTEIN (1998): 125-143.

(85) Gregorio Luri ha estudiado cómo a la *Apología* de Platón la recorre el «cuidado» (*meléten*), en tensión entre el nuevo cuidado de Sócrates y el representado por su acusador Meleto (él mismo, con nombre de Cuidador) —LURI (1998): 34-49—. El «cuidado de sí» y sus implicaciones ocuparon las reflexiones de Michel Foucault en varias de sus obras tomando como referencia el seudo-platónico *Alcibiades I* —así en FOUCAULT (2000): 55-60, y FOUCAULT (2003): 38-68—. Por lo que toca a nuestro propósito, bastará aludir la opinión que expresa L. B. Carter acerca de que la *Apología* de Platón no deja lugar a dudas de que el contenido de la doctrina del cuidado de sí chocaba abiertamente con los principios que servían de base a la *pólis* —CARTER (1986): 40.

(86) Que las distintas nociones «pública» y «privada» de la *autonomía* que representan, respectivamente, la *pólis* y el «individuo» Sócrates se hallan en abierta contradicción, lo puso de manifiesto FARRAR (1988): 121. Una *pólis* como colectividad autónoma y autosuficiente («autárquica») era, asimismo, una ciudad «libre», poseyendo por tanto la libertad (*eleuthería*) el mismo carácter colectivo o público —RAAFLAUB (2004): 147-160—. Para la idea clásica de *autárkeia* (pública) y su relación con la «amistad» cívica (*philia*), al menos hasta el período helenístico en que proliferan los «individuos autárquicos», es decir, quienes «se bastaban a sí mismos» sin necesidad de la vida comunitaria, tales como los cínicos y los epicúreos, debe verse ADKINS (1963): 30-45.

«Que jamás haya nadie, ni varón ni hembra [...] cuya alma esté habituada a hacer nada de por sí ni aisladamente ni en asuntos [...] serios» (87).

En definitiva, el *quid* de la cuestión del Sócrates histórico continúa residiendo en la importancia que se conceda a los argumentos en pro de la «filosofía» y los que pueden descubrirse en pro de su carácter político. Aun así, ¿podría considerarse, además, a un Sócrates demócrata tal como lo presentan Nussbaum y Euben?

Si el mundo de las *póleis* era el de unas comunidades cívicas orientadas hacia la luz de lo público, sociedades cara a cara en donde unos y otros podían más o menos conocerse (88), ciertamente Sócrates habría hecho lo que la mayoría de los atenienses, frecuentar con asiduidad los espacios públicos (89); sin embargo, cuando lo hacía era para «dialogar» y no para «discutir». Formalmente, y de manera bastante notoria para el pueblo ateniense, había gran distancia entre entablar diálogos íntimos o privados con *un* ciudadano o con *un* discípulo y hacerlo mediante discursos, los cuales se pronunciaban ante auditorios; y si bien, este círculo íntimo se ampliaba cuando Sócrates asistía a los espacios «privados», tales como las casas de sus amigos y discípulos, tampoco lograba sobreponerse a esa «privacidad» de los clubes cívicos, hermandades o grupos de camaradería (los tipos conocidos como *koinoníai*, *synousíai* o *hetairíai*) (90). Solamente guardando las apariencias, en la *pólis* habría estado socialmente mejor vista la actitud de tratar lo que uno piensa exponiéndolo ante todos, dado que lo que Sócrates discutía no concernía a su «vida íntima» (*bíos ídios*) ni a lo inefable (el «misterio» o el secreto religioso) (91), sino a cuestiones de alcance público como eran el va-

(87) PLATÓN (1984): 231.

(88) La expresión «sociedades cara a cara» la utilizan los antropólogos y etnógrafos para referirse a la idea del conocimiento mutuo que se tienen unos de otros en las comunidades tribales. Moses Finley, siguiendo a Peter Laslett, la empleó para sus análisis de la sociabilidad en la *pólis* —FINLEY (1986): 44-45.

(89) JENOFONTE en *Recuerdos de Sócrates* escribe que el maestro «siempre estaba en público. Muy de mañana iba a los paseos y gimnasios, y cuando la plaza estaba llena, allí se le veía, y el resto del día siempre estaba donde pudiera encontrarse con más gente» —JENOFONTE (1993): 22—. Platón dice que frecuentaba el ágora, cerca de las mesas en donde se instalaban los cambistas —PLATÓN (1997): 149—. Esta costumbre podría haber sido una de las razones para que los atenienses creyesen que Sócrates era un sofista —GUTHRIE (1998): 85.

(90) ROSSETTI (1976): 29-77, y JONES (1999): 228-230.

(91) En varias ocasiones el Sócrates de los diálogos platónicos guarda un escrupuloso silencio sobre cualquier cuestión concerniente a la naturaleza de los dioses o «teología» —cf. PLATÓN (1992): 23, y PLATÓN (1999): 395—. El «silencio» tenía, a su vez, un lugar institucionalizado en la *pólis*; en el texto me refiero al silencio ritual (*arrhēton*), «lo inefable», que envolvía a los cultos secretos o místéricos, que solamente no estaban vedados a los iniciados;

lor cívico (*andreía*), la justicia (*dikaíosýn*), la piedad (*eusébbēia*), etc. El hecho de no atreverse a hacerlo públicamente habría sido interpretado por sus conciudadanos como una postura abiertamente antidemocrática, y podría haber dado lugar, también, a malentendidos tales como que era un sofista o uno de esos científicos que perdían sus energías indagando *lo que no les incumbía*, el estudio de la naturaleza en vez de dedicarse a la «ética», es decir, al quehacer político (al que incumbía la «piedad» y el respeto de las tradiciones, los ritos y los dioses) (92).

Según lo transmite la *Apología* de Platón, Sócrates deja claro desde el principio ante el tribunal que lo condenará a morir que no se iba a mostrar en su defensa hábil con el manejo de las palabras, de acuerdo a los usos y convenciones retóricas («sofísticas»), y que tampoco iba a emplear un discurso adornado «cuidadosamente con expresiones y con vocablos»; lo que su auditorio iba a escuchar serían «frases dichas al azar con las palabras que me vengan a la boca» (93). A Sócrates le faltaba «praxis» (lo que en concreto incumbía al «hablar bien»). En relación a sus carencias *lógicas* le hace decir Platón:

«Quizá pueda parecer extraño que yo, privadamente, yendo de una a otra parte dé [...] consejos y me meta en muchas cosas, y no me atreva a subir a la tribuna del pueblo y dar consejos a la ciudad» (94).

Antes de mencionar su memorándum como ciudadano ateniense (haber participado como hoplita en las batallas de Potidea, Anfípolis y Delion, más haber ocupado el puesto de magistrado *buleuta* y el de *prítano* en el mismo Consejo de la *Boulé*) (95), lo que sin duda le habría granjeado el favor de sus jueces (96), Sócrates había pronunciado: «no he tenido tiempo de realizar ningún asunto de la ciudad digno de citar» (97), y añade algo tan insólito para la propia concepción de la vida pública —el «vivir bien [*eu zên*]» (98)— como su reconocimiento de que de haberse dedicado con propiedad a estos menesteres «habría muerto hace tiempo» (99). A pesar

éstos tenían la obligación de no desvelarlos —véase MONTIGLIO (2000): 37-38—. En el ámbito cultural del Ática se hallaban uno de los más importantes de toda Grecia, los de Eleusis, a los que ya nos referimos en la nota 4 para aludir precisamente a que fueron profanados.

(92) PLATÓN (1997): 163.

(93) *Ibid.*: 148.

(94) *Ibid.*: 170.

(95) *Ibid.*: 166-167, 171-172.

(96) Este tipo de memorandos formaban parte de las destrezas persuasivas que se estilaban en la oratoria —OBER (1998): 172.

(97) *Ibid.*: 158.

(98) *Ibid.*: 201.

(99) *Ibid.*: 171.

de que el Sócrates del diálogo platónico del *Critón* conceda que la vida cívica consiste en «vivir honradamente y vivir justamente» (100), sin embargo, el Sócrates de la *Apología* se halla dispuesto a reconocer abiertamente que luchar por la justicia exige «actuar privada y no públicamente» (101). Finalmente, después de saber su condena, en un gesto que más adelante caracterizará a los cínicos, Sócrates termina reconociendo que su defensa puede haber sonado a «desvergüenza [*anaideia*]» (102) a los oídos de quienes le han juzgado.

Bajo la fachada de este Sócrates del que acabamos de hablar quien discurre es, desde luego, Platón y su propia idea de la *politiká*. Sin embargo, es preciso insistir en las incoherencias que suponía la forma de vida filosófica frente al modo de vida civil comúnmente aceptada en Atenas, y eso pese a esta hinchazón platónica sobre el pensamiento que fuera original de Sócrates. Por otro lado, los diálogos que suelen alegarse para convertir a Sócrates en un demócrata no terminan de ser totalmente convincentes. Siguiendo el *Critón*, aunque Sócrates hubiese sido un verdadero patriota, y por tanto amara a su ciudad, eso no le convierte en partidario del régimen democrático que entonces imperaba en Atenas (103); ni siquiera se cita vez alguna en este diálogo la *dēmokratía*, aunque para sus defensores esto no haría falta (104). Quizás las palabras de Calicles —en otro de los diálogos que han servido como dijimos para presentar más firmemente a Sócrates como demócrata, el *Gorgias* (105)— encierren una *verdad cívica* que hubieran compartido la mayoría de los ciudadanos atenienses cuando afirma:

«Por bien dotada que esté una persona, si sigue filosofando después de la juventud, necesariamente se hace inexperta de todo lo que es preciso que conozca el que tiene el propósito de ser un hombre bien esclarecido y bien considerado. En efecto, llegan a desconocer las leyes que rigen la ciudad [y] las palabras que se deben usar para tratar con los hombres en las relaciones privadas y públicas» (106).

(100) *Ibid.*: 201.

(101) *Ibid.*: 171.

(102) *Ibid.* 181. En su *Apología de Sócrates*, Jenofonte también concuerda en esto mismo: «en la altanería de su lenguaje» —JENOFONTE (1993): 367—. La actitud desvergonzada de Sócrates se hallaba en la antesala del cinismo —EISENSTADT (2001): 42-59.

(103) BARBER (1992): 186.

(104) VLASTOS (1994): 104.

(105) Así lo ha hecho, sobre todo Euben —véase EUBEN, WALLACH y OBER (1994): 198-226, EUBEN (1996): 327-359, y EUBEN (1997): 202-228.

(106) PLATÓN (1999): 82.

Según la *Apología*, Sócrates se distinguía por encima «de la mayoría de los hombres» (107), y por si fuera poco, él se creía —de acuerdo, nuevamente, con el *Gorgias*— «uno de los pocos atenienses, por no decir el único, que se dedica[ba] al verdadero arte de la política y el único que la practica[ba] en estos tiempos» (108). Muchos ciudadanos habrían apreciado en estas actitudes «exceso» (*hybris*) y, por tanto, una falta de «mesura» (*sōphrosýnē*). En este sentido Nicole Loraux vio que con su postura *individualista* (filosófica), Sócrates habría paralizado cualquier «actividad cívica» (*polypragmosýnē*) (109). Para Loraux Sócrates se convierte en el antídoto perfecto contra el modelo de ciudadanía reivindicada por el Pericles de Tucídides en la Oración Fúnebre —o el Epitafio dedicado a los ciudadanos caídos en el combate contra los espartanos—. Pericles había pronunciado estas palabras ante el pueblo de Atenas:

«Somos los únicos [...] que a quien no toma parte de estos asuntos [públicos] lo consideramos no un despreocupado, sino un inútil» (110).

Quienes atacan la interpretación del Sócrates demócrata tomando como referencia, sobre todo, el *Gorgias* han insistido en las incoherencias internas en que con ello se incurre; así lo hace, por ejemplo, Benjamin Barber que ha criticado abiertamente a Euben. Barber llama la atención sobre que a Euben no se le haya ocurrido llamar la atención acerca del hecho de que Sócrates juzgue absurda en el *Gorgias* la regla de la mayoría, y no se haya preguntado si «no reside en esto precisamente la democracia» (111), incluida la antigua. En opinión de Barber tampoco debería confundirse el método dialéctico de Sócrates con los métodos (retóricos) al uso en la democracia ateniense, pues mientras la «filosofía» tiene por objeto la verdad (*alétheia*), la «política» concierne a la presencia de distintas opiniones e intereses, muchas veces enfrentados y contrapuestos (112). Barber, en suma, retoma en su argumento la división tradicional que distingue, por un lado, a la filosofía como teóresis o especulación sobre verdades necesarias y, por otro, a la «política» (y la retórica), que se interesan por lo contingente. Esto provoca que el modelo anti-

(107) PLATÓN (1997): 176.

(108) PLATÓN (1999): 137; véanse los comentarios que hace en este punto VILLA (2001): 15-16.

(109) LORAUX (1974): 172-211. Creo que tampoco cambia demasiado las cosas tildar a Sócrates de «un *polypragmón* al menos en la esfera de lo privado», tal como ha pretendido CARTER (1986): 185.

(110) TUCÍDIDES (2000): 148.

(111) BARBER (1996): 362. El artículo que se critica es EUBEN (1996).

(112) *Ibid.*: 363.

guo para la democracia sea Temístocles o Pericles y no Sócrates (113). Pericles era para Aristóteles el modelo de ciudadano prudente (*phronimós*) (114). Sorprende que *Cultivating Humanity* no lo haya puesto de manifiesto en alguna ocasión, siendo el conocimiento de Nussbaum tan exhaustivo, y debiendo tanto su investigación al conocimiento y comprensión del pensamiento del Estagirita (115). Según esto, el modelo antiguo de la educación liberal y de la ciudadanía en que debe fundarse la educación liberal habría de ser el que proporciona el *Corpus* aristotélico (*Política*, *Retórica* y las *Éticas*) (116).

BIBLIOGRAFÍA

- ADKINS, ARTHUR W. H. (1963): «Friendship and Self-Sufficiency in Homer and Aristotle», *Classical Quarterly*, núm. 13, 30-45.
- ARENDT, HANNAH (1997): *Entre el pasado y el futuro: ocho ejercicios sobre la reflexión política*, trad. A. L. POLJAK, Barcelona, Península.
- (2002): *La condición humana*, trad. R. GIL NOVALES, Barcelona, Paidós.
- ARISTÓTELES (1984): *Constitución de los atenienses*, trad. M. GARCÍA VALDÉS, Madrid, Gredos.
- (1988): *Política*, trad. M. GARCÍA VALDÉS, Madrid, Gredos.
- (1998): *Ética nicomáquea. Ética eudemia*, trad. J. PALLÍ, Madrid, Gredos.
- AUBENQUE, PIERRE (1999): *La prudencia en Aristóteles*, trad. J. M. TORRES GÓMEZ-PALLETE, Barcelona, Crítica.
- AURENCHÉ, OLIVIER (1974): *Les Groupes d'Alcibiade, de Léogoras et de Teucros. Remarques sur la vie politique athénienne en 415 avant J.-C.*, París, Les Belles Lettres.
- BARBER, BENJAMIN R. (1992): *An Aristocracy of Everyone: The Politics of Education and the Future of America*, Nueva York, Ballantine.
- (1996): «Misreading Democracy: Peter Euben and the *Gorgias*», J. OBER y C. HEDRICK (eds.), *op. cit.*, 361-375.

(113) *Ibid.*: 366.

(114) ARISTÓTELES (1998): 275; véanse las explicaciones que hace AUBENQUE (1999): 66-67.

(115) Después de haber expuesto largamente y en profundidad la deliberación práctica aristotélica en *La fragilidad del bien*, Nussbaum no se detiene en el pasaje de la *Ética nicomáquea* al que nos estamos refiriendo. Solamente hace una mención marginal al final en relación a las palabras de Pericles en la Oración Fúnebre de Tucídides —NUSSBAUM (1995): 370-371.

(116) Así, por ejemplo, según LORD (1996): 271-288. Estas tendencias neoaristotélicas han quedado en buena medida integradas en las explicaciones que articulan los teóricos del comunitarismo —véase MACINTYRE (2001): 141-206.

- (1999): «Fe constitucional», en M. C. NUSSBAUM, *op. cit.*, 43-50.
- BLOOM, ALLAN (1987): *The Closing of American Mind*, Nueva York, Simon & Schuster [hay trad. cast.].
- BRANHAM, R. BRACHT y MARIE-ODILE GOULET-CAZÉ, eds. (2000): *Los cínicos: el movimiento cínico en la Antigüedad y su legado*, trad. V. VILLACAMPA, Barcelona, Seix-Barral.
- BRICKHOUSE, THOMAS C. y NICHOLAS D. SMITH (1989): *The Trial of Socrates*, Princeton, Princeton University Press.
- (1994): *Plato's Socrates*, Nueva York, Oxford University Press.
- CARTER, L. B. (1986): *The Quiet Athenian*, Oxford, Clarendon.
- CICERÓN (2002): *Sobre el orador*, trad. J. J. ISO, Madrid, Gredos.
- COLAIACO, JAMES A. (2001): *Socrates against Athens: Philosophy on Trial*, Nueva York-Londres, Routledge.
- DAVIDSON, DONALD y FERRARI, JOHN (2004): «Gregory Vlastos», *Proceedings of The American Philosophical Society*, núm. 148, 256-259.
- DERENNE, EUDORE (1930): *Les Procès d'impieété intentés aux philosophes à Athènes au Vème. et au IVème. siècles avant J.-C.*, Lieja-París, Vaillant-Carmainne y Champion.
- DEWEY, JOHN (1927): *The Public and Its Problems*, Nueva York, Holt.
- DILLON, JOHN M. (2004): *Salt and Olives: Morality and Custom in Ancient Greece*, Edimburgo, Edinburg University Press.
- DOVER, KENNETH J. (1971): «Socrates in the *Clouds*», G. VLASTOS (ed.), *The Philosophy of Socrates: A Collection of Critical Essays*, Garden City (Nueva York), Anchor Books, 50-77.
- DOWNING, F. GERALD (1984): «Cynics and Christians», *New Testament Studies*, núm. 30, 584-593.
- DRACHMANN, ANDERS B. (1922): *Atheism in Pagan Antiquity*, Londres, Gyldendal.
- EISENSTADT, OONA (2001): «Shame in the *Apology*», Z. PLANINC (ed.), *Politics, Philosophy, Writing: Plato's Art of Caring for Souls*, Columbia-Londres, University of Missouri Press, 42-59.
- ELIAS, NORBERT (1993): *El proceso de la civilización: investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas*, trad. R. GARCÍA COTARELO, Madrid, Fondo Económico de Cultura.
- EUBEN, J. PETER (1986): *Greek Tragedy and Political Theory*, Berkeley-Los Ángeles-Londres, California University Press.
- WALLACH, JOHN R. y OBER, JOSIAH (1994): *Athenian Political Thought and the Reconstruction of American Democracy*, Ithaca-Londres, Cornell University Press.
- (1996): «Reading Democracy: "Socratic" Dialogues and the Political Education of Democratic Citizens», J. OBER/C. HEDRICK (eds.), *op. cit.*, 327-359.
- (1997): *Corrupting Youth: Political Education, Democratic Culture, and Political Theory*, Princeton, Princeton University Press.
- FALK, RICHARD (1999): «Una revisión del cosmopolitismo», M. C. NUSSBAUM, *op. cit.*, 67-75.

- FARRAR, CYNTHIA (1988): *The Origins of Democratic Thinking: The Invention of Politics in Democratic Athens*, Cambridge, Cambridge University Press.
- FERNÁNDEZ BUEY, FRANCISCO (1995): *La barbarie: de ellos y de los nuestros*, Barcelona, Paidós.
- FINLEY, MOSES I. (1977): *Uso y abuso de la historia*, trad. A. PÉREZ-RAMOS, Barcelona, Crítica.
- (1986): *El nacimiento de la política*, trad. T. SEMPERE, Barcelona, Crítica.
- FOUCAULT, MICHEL (2000): *Tecnologías del yo y otros textos afines*, trad. M. ALLENDESALAZAR, Barcelona, Paidós.
- (2005): *Historia de la sexualidad. Vol. III: La inquietud de sí*, trad. T. SEGOVIA, Buenos Aires, Siglo Veintiuno.
- FUKUYAMA, FRANCIS (1992): *El fin de la historia y el último hombre*, trad. P. ELÍAS, Barcelona, Planeta.
- FULLER, TIMOTHY (1999): «Liberal Education in the Confines of Liberal Tradition», R. C. HANCOCK, *op. cit.*, 27-33.
- GALSTON, WILLIAM (2004): «Civic Education in Liberal State», A. O. RORTY (ed.), *Philosophers on Education: Historical Perspectives*, Londres-Nueva York, Routledge, 470-480.
- GARCÍA GUAL, CARLOS (2005): *La secta del perro. Vidas de los cínicos según Diógenes Laercio*, Madrid, Alianza Editorial.
- GARIN, EUGENIO (1987): *La educación en Europa (1400-1600): Problemas y programas*, trad. M.^a E. MÉNDEZ LLORET, Barcelona, Crítica.
- GOULD, ERIC (2003): *The University in a Corporate Culture*, New Haven, Yale University Press.
- GROTE, GEORGE B. (1865): *Plato and the Other Companions of Sokrates*, vol. I, Londres, Murray.
- GUTHRIE, WILLIAM K. C. (1994): *Historia de la filosofía griega. Vol. III: Siglo V (Ilustración)*, trad. A. MEDINA, Madrid, Gredos.
- (1998): *Historia de la filosofía griega. Vol. IV: Platón (el hombre y sus diálogos)*, trads. A. VALLEJO y A. MEDINA, Madrid, Gredos.
- GUTMANN, AMY (1999): «Ciudadanía democrática», en M. C. NUSSBAUM, *op. cit.*, 83-89.
- (2001): *La educación democrática: una teoría política de la educación*, trad. A. QUIROGA, Barcelona, Paidós.
- HALE, JOHN (1996): *La civilización del Renacimiento en Europa (1450-1620)*, trad. J. AINAUD, Barcelona, Crítica.
- HANCOCK, RALPH C. (ed.) (1999): *America, the West, and Liberal Education*, Lanham, Rowman & Littlefield.
- HESK, JON (2000): *Deception and Democracy in Classical Athens*, Cambridge, Cambridge University Press.
- HIMMELFARB, GERTRUDE (1999): «Las ilusiones del cosmopolitismo», M. C. NUSSBAUM, *op. cit.*, 91-96.
- HOLMES, STEPHEN (1999): *Anatomía del antiliberalismo*, trad. G. DEL PUERTO, Madrid, Alianza Editorial.

- IRWIN, TERENCE (2000): *La ética de Platón*, trads. A. I. STELLINO, México, Universidad Nacional Autónoma de México.
- JAEGER, WERNER (1990): *Paideía: Los ideales de la cultura griega*, trads. J. XIRAU y W. ROCES, Madrid, Fondo de Cultura Económica.
- JENOFONTE (1993): *Recuerdo de Sócrates, Económico, Banquete, Apología de Sócrates*, trad. J. ZARAGOZA, Madrid, Gredos.
- JONES, NICHOLAS F. (1999): *The Associations of Classical Athens: The Response to Democracy*, Oxford-Nueva York, Oxford University Press.
- KEANE, JOHN (2000): *Reflexiones sobre la violencia*, trad. P. LINARES, Madrid, Alianza Editorial.
- KYMLICKA, WILL (2003): *La política vernácula: nacionalismo, multiculturalismo y ciudadanía*, trads. T. FERNÁNDEZ AÚZ y B. EGUIBAR, Barcelona, Paidós.
- LAURSEN, J. CHRISTIAN (2005): «Bayle, Hume y Kant: sobre la superstición y el fanatismo en política», trads. G. LÓPEZ SASTRE y J. J. BENÉITEZ, G. LÓPEZ SASTRE (coord.), *David Hume: nuevas perspectivas sobre su obra*, Cuenca, Eds. de la Universidad de Castilla-La Mancha, 65-85.
- LONG, ANTHONY A. (2001): «Socrates in Hellenistic Philosophy», *Stoic Studies*, Berkeley-Los Ángeles-Londres, University of California Press, 1-34.
- (2004): *La filosofía helenística: estoicos, epicúreos, escépticos*, trad. P. JORDÁN DE UTRIES, Madrid, Alianza Editorial.
- LÓPEZ EIRE, ANTONIO y DE SANTIAGO GUERVÓS, JAVIER (2000): *Retórica y comunicación política*, Madrid, Cátedra.
- LORAU, NICOLE (1974): «Socrate contrepoison de l'oraison funèbre», *L'Antiquité Classique*, núm. 43, 172-211.
- LORD, CARNES (1996): «Aristotle and the Idea of Liberal Education», J. OBER y C. HEDRICK (eds.), *op. cit.*, 271-288.
- LOZANO, ARMINDA (1997): «Alejandro frente al cínico Diógenes: la confrontación del pensamiento y la acción», J. ALVAR y J. M. BLÁZQUEZ (eds.), *Héroes y antihéroes en la Antigüedad clásica*, Madrid, Cátedra, 79-94.
- LUCIANO (1992): *Obras IV*, trad. J. L. NAVARRO, Madrid, Gredos.
- LURI, GREGORIO (1997): *El proceso de Sócrates: Sócrates y la transposición del socratismo*, Madrid, Trotta.
- (2004): *Guía para no entender a Sócrates: reconstrucción de la utopía socrática*, Madrid, Trotta.
- MACPHERSON, CRAWFORD B. (2003): *La democracia liberal y su época*, trad. J. SANTOS FONTELA, Madrid, Alianza Editorial.
- MACINTYRE, ALASDAIR (2001): *Tras la virtud*, trad. A. VALCÁRCEL, Barcelona, Crítica.
- MARROU, HENRY-IRÉNÉE (1985): *Historia de la educación en la Antigüedad*, trad. Y. BARJA, Madrid, Akal.
- MILL, JOHN S. (2001): *Sobre la libertad*, trad. P. DE AZCÁRATE, Madrid, Alianza Editorial.
- MIRES, FERNANDO (2001): *Civilidad: teoría política de la postmodernidad*, Madrid, Trotta.

- MONTIGLIO, SILVIA (2000): *The Silence in the land of Lógos*, Princeton, Princeton University Press.
- NUSSBAUM, MARTHA C. (1995): *La fragilidad del bien: fortuna y ética en la tragedia y la filosofía griega*, trad. A. BALLESTEROS, Madrid, Visor.
- (1997): *Cultivating Humanity: A Classical Defense of Reform in Liberal Education*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.) [hay trad. cast.].
- (1999a): *Los límites del patriotismo: identidad, pertenencia y «ciudadanía mundial»*, J. COHEN (comp.), trad. C. CASTELLS, Barcelona, Paidós.
- (1999b): «Foreword», M. SCHOFIELD, *The Stoic Idea of the City*, Chicago-Londres, Chicago University Press, xi-xv.
- OBER, JOSIAH y CHARLES HEDRICK (eds.) (1996): *Dēmokratía: A Conversation on Democracies, Ancient and Modern*, Princeton, Princeton University Press.
- (1998): *Political Dissent in Democratic Athens*, Princeton, Princeton University Press.
- PANGLE, THOMAS L. (1993): *The Ennobling of Democracy: The Challenge of Postmodern Age*, Baltimore, The John Hopkins University Press.
- PLATÓN (1984): *Las leyes*, vol. II, trads. J. M. PABÓN y M. FERNÁNDEZ GALIANO, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.
- (1992): *Diálogos VI*, trads. M. A. DURÁN (*Filebo*) y F. LISI (*Timeo, Critias*), Madrid, Gredos.
- (1997): *Diálogos I*, trads. J. CALONGE (*Apología, Critón, Eutifrón, Hippias Menor e Mayor*); E. LLEDÓ (*Ion, Lisis y Cármides*); C. GARCÍA GUAL (*Laques y Protágoras*), Madrid, Gredos.
- (1999): *Diálogos II*, trads. J. CALONGE (*Gorgias*); E. ACOSTA (*Menéxeno*); F. J. OLIVIERI (*Eutidemo y Menón*); J. L. CALVO (*Crátilo*), Madrid, Gredos.
- PLUTARCO (1989): *Obras morales y de costumbres (Moralia) V*, trad. M. LÓPEZ SALVÁ, Madrid, Gredos.
- RAAFLAUB, KURT (2004): *The Discovery of Freedom in Ancient Greece*, Chicago-Londres, The University of Chicago Press.
- RAMÍREZ, JOSÉ LUIS (2003): «Tópica de la responsabilidad: reivindicación de la retórica para la ciudadanía moderna», J. CONILL y D. A. CROCKER (eds.), *Republicanism y educación liberal: ¿más allá del liberalismo?*, Granada, Comares, 219-242.
- REEVE, C. D. C. (2000): «Socrates the Apollonian», N. D. SMITH y P. B. WOODRUFF (eds.), 24-39.
- ROSSETTI, LIVIO (1977): «Il momento conviviale dell' eteria socratica e il suo significato pedagogico», *Ancient Society*, núm. 7, 29-77.
- RUBINSTEIN, LENE (1998): «The Athenian Perception of the *Idiotēs*», P. CARTLEDGE, P. MILLET y S. VON REDEN (eds.), *Kosmos. Essays in Order, Conflict, and Community in Classical Athens*, Cambridge, Cambridge University Press, págs. 125-143.
- SCHELER, MAX (1926): *Die Wissensformen und die Gesellschaft: Probleme einer Soziologie des Wissens*, Leipzig, Der Neue-Geist Verlag.
- SLEZÁK, THOMAS A. (1997): *Leer a Platón*, trad. J. L. GARCÍA RÚA, Madrid, Alianza Editorial.

- SMITH, NICHOLAS D. y WOODRUFF, PAUL (eds.) (2000): *Reason and Religion in Socratic Philosophy*, Oxford-Nueva York, Oxford University Press.
- TUCÍDIDES (2000): *Historia de la guerra del Peloponeso (Libros I-II)*, vol. I, trad. J. J. TORRES ESBARRANCH, Madrid, Gredos (Colección Básica).
- VLASTOS, GREGORY (1991): *Socrates: Ironist and Moral Philosopher*, Cambridge, Cambridge University Press.
- (1994): *Socratic Studies*, Cambridge, Cambridge University Press.
- (1995): *Studies in Greek Philosophy. Vol. II: Socrates, Plato, and Their Tradition*, Princeton, Princeton University Press.
- BRICKHOUSE, THOMAS C.; MARK L. MCPHERRAN y NICHOLAS D. SMITH (2000): «Socrates and His *Daimonion*», N. D. SMITH y P. WOODRUFF (eds.), *op. cit.*, 176-203.
- VILLA, DANA (2001): *Socratic Citizenship*, Princeton, Princeton University Press.
- VOLTAIRE (1999): *Tratado de la tolerancia*, trad. C. CHIES, Barcelona, Crítica.
- WHITE, STEPHEN A. (2000): «Socrates at Colonus: A Hero for the Academy», N. D. SMITH y P. B. WOODRUFF (eds.), *op. cit.*, 151-175.