



UNIVERSIDAD CARLOS III DE MADRID

Departamento de Humanidades: Filosofía, Lenguaje y Literatura

TESIS DOCTORAL

Las Lecturas Platónicas de Michel Foucault.

Lenguaje, Ética y Política:

Parresía y el cuidado de sí en el Alcibiades,

el Eutifrón y el Laques




Rafael, La Escuela de Atenas, fresco, 1509-1511 (Stanza della Signatura, Palazzi Pontifici, Vaticano).


Autor: **Inácio Valentim**

Director: **Antonio Gómez Ramos**

Getafe, Madrid, Marzo de 2012



Pour les amis que l'on ne remercia jamais suffisamment.



“Por consiguiente, mirando a la divinidad empleamos un espejo mucho mejor de las cosas humanas para ver la facultad del alma, y de este modo nos vemos y nos conocemos a nosotros mismos” (*Alcibíades* I 133c13-16)

“Al observar yo estas cosas y ver a los hombres que llevaban a la política, así como las leyes y las costumbres, cuanto más atentamente lo estudiaba y más iba avanzando en edad, tanto más difícil me parecía administrar bien los asuntos públicos”. (*Carta VII* 125c4-d1)

“La *parrêsia*, en ce sens, est franchise, on pourrait dire: elle est profession de vérité. Alors, je corrigerai cette définition courante du mot *parrêsia* en disant : ce n’est pas simplement cette liberté de parole, c’est la franchise, c’est la profession de vérité” (Foucault, *Le gouvernement de soi et des autres*, p., 171)

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN	1
SECCIÓN PRIMERA	
CAPÍTULO I: GNÔTHI SEAUTON Y EPIMELEIA HEAUTOU	9
1. EL ALCEBÍADES I	9
2. INTRODUCCIÓN	20
3. SUJETO Y VERDAD.	38
4. EPIMELEIA O LA ESPIRITUALIDAD.	53
5. EL HOMBRE EN EPIMELEIA SOCRÁTICA Y EN EL <i>SAPERE AUDE</i> KANTIANO.	65
6. EL MOMENTO SOCRÁTICO-PLATÓNICO Y LA APARICIÓN DE <i>EPIMELEIA HEAUTOU</i> .	69
7. LA PAIDEIA Y LA CUESTIÓN DE LA CULTURA DE SÍ.	77
8. EL CONTEXTO DE LA APARICIÓN DEL IMPERATIVO SOCRÁTICO (ALCIBÍADES 127E).	83
9. LA PRÁCTICA DE SÍ Y LA AUTOFORMACIÓN DEL SUJETO.	93
10. LA FORMA SOCRÁTICA DEL CUIDADO DE SÍ GENERA SOSPECHA.	95
CAPÍTULO II: “LA DETERMINACIÓN COMO CONOCIMIENTO DE SÍ”.	109
1. ARETÈ Y LA CUESTIÓN DE LA EDUCACIÓN Y LOS LÍMITES DE LA TÉCNICA.	109
2. LA NOCIÓN DE <i>PROSOCHÈ</i> EN EL CUIDADO DE SÍ.	127
3. LA ESTÉTICA DE LA EXISTENCIA O LA CONSCIENCIA CÓSMICA	138
4. “¿CÓMO PODRÍAMOS SABER CON MAYOR CLARIDAD LO QUE ES EN SÍ?”	164

5.	“LA INTERPRETACIÓN DEL CUIDADO DE SÍ EN LOS DOS PRIMEROS SIGLOS DE NUESTRA ERA”	177
6.	ESTADO DE LA CUESTIÓN.	187
7.	NOTAS FINALES: EL CONTROL DE SÍ Y POR SÍ EN ALCIBÍADES	190

SECCIÓN SEGUNDA

CAPÍTULO I: ΠΑΡΡΗΣΙΑ Y SUS ORIGINES		194
1.	NOTA PRELIMINAR	194
2.	INTRODUCCIÓN	205
3.	ἘΠΙΟΣ “EL DECIR DEL MAESTRO EN DECIR, EL DECIR EXCELENTE”.	232
4.	QUÉ ES PARRESÍA?	259
5.	LA CUESTIÓN DE LA “VÉRIDICTION”.	291
6.	PARRESÍA PLATÓNICA Y PARRESÍA CÍNICA. PARRESÍA COMO UNA PRÁCTICA FILOSÓFICA	303
CAPÍTULO II: “EL DISCURSO DE LA VERDAD EN EL ÁMBITO POLÍTICO Y RELIGIOSO		312
1.	EL DIRIGENTE Y LA PARRESÍA. EL ALMA DEL PRÍNCIPE.	312
2.	LA PARRESÍA EN EL AMBIENTE RELIGIOSO CRISTIANO.	327
3.	¿DE QUÉ HA SERVIDO ESTE ESTUDIO DE LA PARRESÍA? ¿QUÉ NOS APORTA HOY?	345

SECCIÓN TERCERA

CAPÍTULO I: EUTIFRÓN Y EL CONFLICTO ÉTICO-PRÁCTICO. “LA OBLIGACIÓN DE DEFENDER A SU PADRE Y LA DE DEFENDER LA VIDA HUMANA”.		350
1.	POR QUÉ HEMOS ELEGIDO EL EUTIFRÓN	350

2.	INTRODUCCIÓN Y NOTA SOBRE EL TEXTO	353
3.	EUTIFRÓN Y “LA DESCUALIFICACIÓN DEL ÁMBITO”	369
4.	LA SANTIDAD ABSOLUTA Y LA PLURALIDAD DE LOS DIOS.	383
5.	“EL CONFLICTO ENTRE LA CIUDAD Y LA FAMILIA”	395
6.	LA ACUSACIÓN CONTRA EL <i>GRAPHÉ PARANOMÓN</i> Y CONTRA Y CONTRA LA IMPIEDAD	409
7.	LA RELIGIÓN DE LA VIDA Y LA RELIGIÓN DEL DEBER: SÓCRATES Y EUTIFRÓN.	422
	CAPÍTULO II: RACIONALIDAD Y SOLIDARIDAD FAMILIAR	432
1.	“LA DIVINIDAD SIEMPRE PREVALECE”. EL MALESTAR ANTE LA RACIONALIDAD.	432
2.	MÁS ALLÁ DE LA CREENCIA, DE LO PÍO: LA JUSTICIA	444
	SECCIÓN CUARTA	
	CAPÍTULO I: EL LAQUES: ANDREA O LA EDUCACIÓN DEL HOMBRE BUENO.	452
1.	NOTA SOBRE EL TEXTO.	452
2.	INTRODUCCIÓN	458
3.	LA PROBLEMÁTICA DE LA EDUCACIÓN.	467
4.	LAS DUDAS DE LAQUES SOBRE EL APRENDIZAJE DE LA HOPLOMACHÍA Y SU VALOR EDUCATIVO.	478
5.	UNO SOLAMENTE PUEDE SER BUENO TÉCNICAMENTE SI HACE BUENA SU ALMA (184C-187D)	486
6.	LA DEFINICIÓN DEL CORAJE	498

CAPÍTULO II: QUÉ DICE EL <i>LAQUES</i> DE FOUCAULT, EL <i>LAQUES</i> PARRESIÁTAS.	504
1. INTRODUCCIÓN	504
2. LA EULOGIA EN EL <i>LAQUES</i> .	510
3. «DETOURNER SON REGARD DES CHOSES DU MONDE POUR LES REPORTER VERS SOI».	515
4. LA PARTICULARIDAD DEL <i>LAQUES</i> DE FOUCAULT	521
5. “LE BIOS COMME OBJET DE LA PARRÉSIA SOCRATIQUE”	528
6. EL DECIR PARRESIÁSTICO, EL DECIR DE LA LIBERTAD	537

CONCLUSIÓN

BIBLIOGRAFÍA

INTRODUCCIÓN

La presente investigación tiene como tema central el estudio de la *parresía*, el cuidado de sí y el conocimiento de sí, según las lecturas platónicas de Michel Foucault. Se trata de tres conceptos que serán fundamentales para otra ética y otra política: una concepción ético-política distinta de la concepción tradicional, sobre todo distinta de la concepción sofística de la política y de la ética.

En esta nueva concepción de la política y de lo político, la ética será condición indispensable para todas las áreas sociales, públicas y privadas, porque se ve vinculada directamente con el individuo. Desde esta perspectiva, también será el campo de enfrentamiento con el pensamiento tradicional y con las teorías que defienden un ideal de vida según la ley natural u orden natural¹.

La nueva concepción de lo político y de la política imprimirá un nuevo ideal de la persona y de individuo útil e indispensable para la ciudad. Es por ejemplo eso lo que ocurrirá entre Sócrates y Alcibíades. La concepción de la persona indispensable y necesaria para la ciudad en Alcibíades será rechazada por Sócrates no solamente con justificaciones epistemológicas, sino también desde un punto de vista de la concepción

¹ Cf Lledó, E. *El origen del diálogo y la ética. Una introducción al pensamiento de Platón y Aristóteles*. Gredos, Biblioteca de la nueva cultura. Serie estudios clásicos, Madrid, 2011. pp. 66-67. [...] *El asalto a la fortaleza que defiende a la comunidad va a venir de un factor difícilmente sumiso: el egoísmo. La teoría pedagógica de Platón y buena parte de su epistemología van a significar la única defensa posible contra esta irrupción de la vida privada, contra este eco de los viejos clanes que, desde el pasado, a través de la sangre, intentan mantener la desigualdad y, con ella, el dominio. La fisura que el egoísmo abre en la retícula social sólo puede juntarse planteando, con los regímenes políticos, una creadora función de unidad. Porque el egoísmo contradice la esencia misma de la pólis, a no se que con la violencia se logre homonizar a los ciudadanos convirtiéndolos, otra vez, siervos.*

de aquello que merece ser designado o entendido por ética. Desde este punto de vista, el planteamiento de nuestra investigación intentará al nivel de la teoría política y ético-moral, “problematizar con aquello que es sólido”, cuestionar lo ya fundado, lo ya admitido; en este sentido, nuestro trabajo se plantea a partir de un horizonte que busca la continuidad en la reproblematicación de la realidad sin caer en el relativismo, porque precisamente se ofrece una alternativa ético-moral.

Nuestra investigación, que está dividida en cuatro partes, empieza con una reflexión sobre la interpretación foucaultiana del *Alcibíades* de Platón. En este estudio empezaremos por destacar la problemática en torno a la cuestión de la autenticidad de la obra (el diálogo *Alcibíades*), una problemática que aparece solamente en el segundo cuarto del siglo XIX, con Schleiermacher cuestionando justamente la obra en toda su profundidad. Abordamos las razones que conducirán a Schleiermacher a equivocarse (en nuestra opinión) en su juicio en relación al referido diálogo. Antes de entrar en el debate de la obra hemos querido especificar el contexto y los protagonistas de nuestro estudio, y a este respecto hemos centrado la nota en Foucault y Pierre Hadot, particularmente en la crítica que Hadot hace de la lectura de Foucault, su interpretación del *gnôthi seauton* y del *epimeleia heautou*.

El conocimiento de sí y el cuidado de sí aparecen en la antigüedad como dos momentos importantes para la educación ciudadana. Por eso mismo, el diálogo *Alcibíades* ha servido para los neoplatónicos como el diálogo apropiado para una introducción a la filosofía y al conocimiento de uno mismo. Durante mucho tiempo la obra se ha presentado como una especie de breviario para los neoplatónicos y como una puerta a la introducción a los estudios platónicos. No obstante, en lo que respecta al diálogo, su tema central se desarrolla en torno al cuidado de sí, tema que surge

precisamente cuando Sócrates descubre que Alcibíades tenía la intención de presentarse como consejero de los atenienses, aun no sabiendo sobre qué los iba aconsejar. Esta fragilidad formativa hace que Sócrates sugiera a Alcibíades que, antes de todo, tiene que cuidar de sí mismo, tiene que conocerse a sí mismo, y tiene que conocer el objeto que decide cuidar.

Este planteamiento socrático levanta serios problemas, porque ahora Alcibíades no solamente tiene que cuidar de sí mismo, sino que también tiene que preguntarse qué es esto que debe cuidar. A partir de este planteamiento, y con la ayuda del *elenchos*, las posiciones se van dirimiendo poco a poco. Alcibíades se va descubriendo a sí mismo, su ignorancia y sus límites, y eso le va acercando cada vez más a Sócrates. A partir de este acercamiento entre Sócrates y Alcibíades vamos hacer un recorrido en la actualización de la noción de *epimeleia heautou* y *gnôthi seauton* según la interpretación moderna. Examinaremos su influencia y su desviación, y a este respecto destacaremos sobre todo a Descartes, su papel en la subordinación del concepto de *epimeleia heautou* al de *gnôthi seauton* a partir de la teoría de la certeza y del *cogito*. Este debate nos conducirá a la problemática entre la filosofía y la espiritualidad, y nos hará volver a los momentos iniciales del planteamiento del *gnôthi seauton* desde el punto de vista del mensaje delfico y la propia interpretación del mensaje delfico en el interior de la filosofía como modo de vida.

Esta interpretación nos conducirá también al momento socrático-platónico del cuidado de sí en donde plantearemos una interpretación diferente. La *epimeleia heautou* ya no será un principio de privilegio, sino de cura interior, de búsqueda interior y de conocimiento de uno mismo. Este nuevo planteamiento exige por tanto una revisión profunda del sentido de la ética, de los valores, y se presenta como un duro golpe contra

la tradición sofística. Veremos también a través del análisis de la *aretê* que el nuevo planteamiento ya no presenta la virtud, la *aretê*, como la capacidad para tener éxito, ser excelente o para saber aparecer públicamente, sino como algo asociado intrínsecamente al bien, a la justicia y a la ética. Naturalmente, la búsqueda de la justicia nos conducirá a abordar la cuestión de la *prosochê*, la cuestión de la atención a uno mismo, la atención a la rectitud de uno mismo y ahí nos apoyaremos en las interpretaciones de Hadot, sobre todo en sus argumentos sobre la filosofía como modo de vida.

El análisis de la filosofía como modo de vida nos conduce al abordaje de la cuestión de la estética de la existencia, una cuestión en donde Foucault y Hadot divergen profundamente; Foucault llama estética de la existencia lo que Hadot llama o designa como la consciencia cósmica. La concepción de estética tanto en Platón será esencialmente ético-política. En es transversal a sus obras y en Foucault la veremos entres casos en los discursos de Isócrates, Nicocles I, II-III en donde la vida del gobernante se presenta como estética y política al mismo tiempo. La gloria política de un gobernante es condicionada y es indisociable del valor estético (político-estético) y es también en eso que consiste dice Foucault la acción de “*assujétissement*” que lleva no a una historia de la ley moral sino más bien a la formación del sujeto moral, el sujeto estético.

No obstante, la discusión sobre la estética de la existencia nos permitirá introducir el tercer momento de la enseñanza del oráculo de Delfos en esta obra. La cuestión de la identidad e identificación consigo mismo a través de algo que se parece a uno mismo. Alcibíades es invitado a buscar dentro de él mismo aquello que pueda ser parecido con su alma. Y finalmente en este capítulo de Alcibíades haremos un recorrido sobre la interpretación del cuidado de sí en los dos primeros siglos de nuestra era, los

cambios que el cuidado de sí ha sufrido en esta era neoclásica. Veremos que ya no es la ciudad lo que cuenta para la tarea del cuidado de sí, como tampoco la política, sino el sí mismo, el uno mismo. En esta era neoclásica se valorará las opiniones, los pensamientos y la preparación para hacer frente a las vicisitudes y sobre todo, hay que vivir estableciendo una mejor relación con uno mismo, esto es, se reactualiza la cuestión de la estética de la existencia porque es ella, en última instancia, la que forma el *ēthos* de la persona. Ya no es la ciudad, ya no es la política, ya no es la ley ni la religión. Ahora todo se define en base a la *tekhnhê* y en particular, en base a la *tekhnhê tou biou*.

Pero la *tekhnhê tou biou* en la interpretación de Foucault tiene relación directa con la *parresía* en cuanto franqueza, porque uno solamente puede llegar a ser parresiásta si se da el trabajo de cuidar de sí mismo. El estudio de la *parresía* en sus más variadas versiones será el segundo momento de nuestra investigación, siendo que nos dedicaremos con más profundidad a la *parresía* filosófica, política y la *parresía* óntica.

En su momento veremos el lugar y las implicaciones de la polisemia de esta expresión, no obstante, hay que señalar que para Foucault, tanto desde el punto de vista filosófico como literario, la expresión parece ser utilizada por vez primera por Eurípides en varios de sus textos (que nuestra investigación citará a su momento) para designar el derecho de hablar libre y públicamente pero diciendo la verdad. En Platón la *parresía* tomará otro significado, ya no será solamente derecho de hablar libre y públicamente y sobre todo, este derecho ya no será reservado solamente a los nobles. En el estudio de la *parresía*, y en algunas entrevistas (*DE II*, nº344, p., 1435ss.) Foucault ha tenido el cuidado de señalar que sus investigaciones sobre la ética antigua no quiere decir y no implica que ésta ética sea mejor que la ética moderna y contemporánea sino que su

posición procura recordar las herencias y las desviaciones de los diferentes planteamientos de las éticas modernas y contemporáneas.

En el estudio de la *parresía*, Foucault intenta también reflexionar sobre la profundidad de la teoría política clásica y a este respecto señala en forma de crítica a las interpretaciones contemporáneas de estas teorías que la reduce muchas veces a una disputa entre los demócratas y los anti demócratas. La investigación sobre la *parresía* demuestra que había otro tipo de asentamiento teórico de la reflexión sobre la política y lo político en la antigüedad.

La tercera parte de la investigación será dedicada al estudio del *Eutifrón*, la reflexión sobre el conflicto ético-práctico y la dicotomía entre el deseo de ser fiel a la ciudad (a la política y a las cosas públicas) y el de ser fiel a la familia. Hay que señalar que no conocemos ningún trabajo exhaustivo de Foucault dedicado a el *Eutifrón*, no obstante, en este estudio hemos decidido incorporarlo por la similitud de los temas que tiene tanto con el *Alcibíades* (el papel de la divinidad y su relación con la política) como con el *Laques* (el encuadramiento familiar y su relación con la política).

Alcibíades después de haber descubierto qué es lo que tiene que cuidar para ser un bon consejero de los atenienses también descubre que el arte de la política es un arte verdaderamente difícil en donde ni siempre la excelencia será condición suficiente si uno no tiene apoyo de la divinidad para obtener fuerza suficiente y estar al margen de la corrupción y llegar a tomar buenas decisiones. En el *Eutifrón* se reflexionará entre otros puntos, en qué condición uno puede tener este apoyo, ¿qué hay que hacer para tenerlo, o será verdad qué es necesario tenerlo? O será verdad que las divinidades pueden ser ejemplo de integridad y de incorruptibilidad.

Como hemos dicho, el *Eutifrón* también tiene esta relación con el *Laques* en lo que respecta la reflexión sobre la compatibilidad de la vida familiar y el ejercicio de la función pública. En el *Laques* veremos que no es incompatible pero siempre y cuando en la vida familiar se den algunas condiciones indispensables, de hecho, el cuidado de sí en el *Laques* será planteado de modo distinto de como ha sido planteado en el *Alcibíades*.

En el *Laques* el lector puede llegar a pensar que se está repitiendo las citas, lo que en realidad no corresponde a la verdad. Al tratarse de una interpretación comparativa hemos tratado de hacer una crítica de lo que dice Platón del *Laques*, lo que dicen los especialistas y lo que dice Foucault y esto puede hacer que la misma cita aparezca en tres momentos distintos pudiendo incluso decir algo distinto en cada momento de su aparición.

Hay que señalar también que nuestra investigación está centrada sobre el último Foucault, el Foucault que se vuelve enteramente clásico (grecorromano). De ahí que, a pesar que hemos intentado recorrer el conjunto de sus obras, no obstante, el grosor de nuestra investigación está dirigida directamente a las obras que dicen respecto a los estudios del cuidado de sí y de la *parresía*. Las menciones o referencias a sus primeras obras o a las obras intermedias tienen que ver siempre con nuestro intento de contextualizar la génesis de la preocupación foucaultiana en relación con la cuestión del cuidado de sí, de la *parresía* y de la eticidad en el espacio público y político.

Desde este punto de vista, creemos que Foucault innova no solamente la cuestión de la subjetividad sino sobre todo, también innova en la relación entre la política y la subjetividad. Sus investigaciones sobre la subjetividad permiten en el sentido

platónico que el individuo se conecte consigo mismo, diga la verdad sobre sí mismo y gestione su libertad de forma responsable. Por eso, dice Foucault, que para los griegos, lo importante no era preguntar sobre de donde vengo, o sobre de donde venimos, sino reflexionar sobre qué hago, qué hacemos con nuestra libertad y con nuestras elecciones². Este planteamiento muestra la profunda crisis que atraviesan los modelos tradicionales de la concepción de la subjetividad y de la política y pone por lo tanto de manifiesto la urgencia de la necesidad de su renovación.

Pero, al mismo tiempo que los estudios y planteamientos foucaultianos revelan la insuficiencia de los modelos tradicionales, también ofrecen nuevas posibilidades a través de nuevos enfoques en la productividad de la subjetividad. En la perspectiva foucaultiana el sujeto debe poder reflexionar y decidir qué hacer con sus sentimientos, con sus pensamientos, con aquello que él es verdaderamente. Es a partir de este planteamiento dice Foucault, que el sujeto asume su carácter constituyente en cuanto sujeto. Y, es también eso que encontraremos en las figuras centrales de los diálogos que hemos trabajado a la luz de la interpretación foucaultiana en esta investigación. La subjetividad vinculada a la vida fáctica: las técnicas de la existencia y la cuestión del *bios* como el modelo parresiástico por excelencia. Con eso, Foucault sin negar que cada época tiene su propio modelo histórico de la subjetividad, cuestiona y reflexiona sobre los lugares de su constitución.

SECCIÓN PRIMERA

² Cf *La República* VIII, 562a-b ss. Se puede ver también a este respecto el comentario de E. Lledó, cit., (El origen del diálogo y la ética. Una introducción al pensamiento de Platón y de Aristóteles, pp., 72-73) sobre las consecuencias de una falsa libertad.

CAPÍTULO I: GNÔTHI SEAUTON Y EPIMELEIA HEAUTOU

1. EL ALCEBÍADES I

I.1 Nota sobre el debate de la autenticidad de la obra y el entorno de la investigación

Antes de entrar en el tema que nos interesa (el cuidado de sí) en el estudio de este diálogo, quisiéramos hacer un apunte sobre la fecha y la autenticidad de la obra *Alcibíades*. No es nuestro objetivo hacer un estudio sobre las mismas. Sin embargo, sobre la autenticidad, hay que señalar que la duda sobre si este diálogo era o no de Platón, aparece solamente con Schleiermacher en siglo XIX, cuestionando la fecha y el estilo del diálogo³ contribuyendo así a su retirada completa de las obras auténticas de Platón. Pero los últimos estudios⁴ dedicados a la obra rechazan por completo los argumentos que conducirán a su retirada de la lista de las obras auténticas de Platón, reclamando, el diálogo como una obra de Platón.

Como veremos en su momento, el diálogo *Alcibíades* fue considerado por los especialistas antiguos, los neoplatónicos, como la obra principal para introducir a los jóvenes en los estudios de la filosofía, de la política y del cuidado de sí. Para ellos, no había ninguna duda de que esta obra era una obra platónica. Pero los estudios de Schleiermacher en el siglo XIX, como señalamos, lanzarán dudas terribles sobre la obra con consecuencias graves que implican su retirada de los diálogos de Platón. En la edición castellana de Gredos, el diálogo aparece en el tomo VII (**Dudosos, Apócrifos, Cartas**). La expresión **dudosa** muestra bien cómo de facto el diálogo no está del todo

3 Cf. Schleiermacher, *Introduction to the dialogues of Plato*. Tra. William Dobson, M.A. Cambridge, London. 1836.

4 Cf. El *Alcibíades*, Introducción. pp., 17 y 21.

rehabilitado. En sus estudios, Schleiermacher invoca como argumento para esta inautenticidad, la forma, los estilos, la psicología del diálogo y el tipo de contenido que, según él, no encaja con el estilo platónico. Schleiermacher piensa que el diálogo ha sido escrito por un imitador experimentado en el arte de las letras y de la gramática. Defiende este argumento con base en que tales prácticas eran comunes en la época en que el diálogo ha sido escrito. A muchos autores neófitos⁵ no les importaba entregar sus obras con el nombre de un autor sumamente conocido, afirma Schleiermacher y es en esta circunstancia, siempre según él, que parece haber surgido la obra Alcibíades⁶. Al iniciar el comentario sobre la obra, Schleiermacher alude a la fama y al valor atribuido a este diálogo en los medios neoplatónicos, haciendo de él un manual importante para la introducción de los jóvenes en los estudios platónicos, en la filosofía y en la política⁷. Pero Schleiermacher se distancia de esta apreciación y centra su crítica o sus análisis en los aspectos técnicos de la obra. Analiza los aspectos literarios de la obra y su aspecto epistémico, reconoce que varias cuestiones son colocadas, y abordadas y que varias materias, al igual que en el estilo platónico, han sido abordadas en el diálogo. Pero este abordaje es insuficiente en cuanto a contenido para ser atribuido y por lo tanto, a nivel epistémico, la obra no puede ser considerada de Platón (329).

⁵ Cf. Schleiermacher. *cit.* p., 329.

⁶Cf. En todo caso, no será esta la posición de André Motte, uno de los grandes intérpretes de Platón. Cf. *El Alcibíades*, introducción. p., 21. *André Motte, apoyándose en un estudio de las nociones de epísteme y téchné, llega a una serie de conclusiones según las cuales hay una concordancia perfecta entre el Alcibíades I y los diálogos seguramente auténticos. El sentido general de ambos términos es el mismo en una parte y en otra. Epísteme representa el conocimiento perfecto de un objeto y lo que le distingue esencialmente de otras formas de conocimientos: es certeza. Sirve de fundamento a toda téchné que lo actualice y cuya esencia propia es producir un Agathón determinado. «El cuidado de dar a ambos términos un sentido preciso encuentra su explicación profunda en uno de los fundamentos de la filosofía socrática y platónica, donde la virtud se presenta como una ciencia y la conducta moral como un arte. La oposición entre téchné y phýsis también representa un elemento importante de la comparación: si se dan disposiciones naturales, con las que hay que contar, es el arte basado en la ciencia verdadera el que desempeña un papel decisivo en la conducta humana y la búsqueda de la felicidad. Supone la aplicación y el ejercicio».*

⁷ Cf. Schleiermacher. *cit.* pp. 328-329.

Schleiermacher analiza también el aspecto escrito de la obra (330), al cual califica de flotante y dispersa en comparación con los verdaderos diálogos platónicos⁸. En la misma línea de análisis muestra su desconcierto con la comparación o la asimilación entre la virtud que Alcibíades debe de adquirir y la virtud de los persas y de los espartanos⁹. Para Schleiermacher, esta comparación es también una señal de que el diálogo no es de Platón, porque justamente para él, la alusión a *sôphrosûne* no puede ser

⁸ Cf. Esta argumentación no nos parece la más correcta toda vez que en las obras de Platón existen siempre muchas variedades de dispersión en los temas abordados y, según E. Lledó Íñigo, esto no es solamente un problema de Platón sino de toda la literatura griega. Cf. *Fedro*, introducción. p., 295. «Según se ha repetido insistentemente, es difícil determinar cuál es el tema sobre el que se organiza el diálogo. Sin embargo, aunque en la mayoría de los escritos platónicos tal vez pueda verse, con claridad el hilo argumental de la discusión, en un diálogo vivo, esta posible «ruptura de sistema» es coherente con el discurrir de lo que se habla. Por tanto, el insistir en el supuesto desorden del *Fedro* implica presuponer una sistematización absolutamente inadecuada, no sólo con los diálogos de Platón, sino con toda la literatura antigua».

⁹ Cf. *Ibid.* pp., 330-331. «First of all then, we venture to prophesy that one thing in particular, if we can trust to our own feelings in any respect, must strike an attentive reader already acquainted with the spirit of Plato; that the dialogue upon a first perusal of it, will leave upon his mind an impression of singular want of uniformity to which he is totally unaccustomed. Particular passages, very beautiful and genuinely Platonic, may be found sparingly dispersed, and floating in a mass of worthless matter, consisting partly of little broken dialogues busied about nothing, partly of long speeches. Of these, the first is so tedious that the god, when, as it seems, he resolved especially to defer the colloquial meeting of Socrates and Alcibiades until an opportunity had arrived for delivering these speeches, did neither of them any very great service. The second, with a display of strange statistical notices, celebrates Persian and Lacedaemonian virtues and riches; the virtues more in the manner of Xenophon than Plato; the riches and luxurious pomp, for the reason that no irony can be discovered in these laudatory descriptions, in a style throughout unsocratic. Accordingly, the reader will also feel himself utterly unsatisfied, and regret that he has been compelled to wade through useless digressions raised upon the most trifling subjects, and that on the contrary, most important matter is superficially passed over; or, so to speak, the cup is broken before it is tasted. If then, after this first impression has been overcome, he thinks to inquire more closely into the real meaning of the dialogue, if such there be, he will feel at a loss where to turn, and will certainly allow first of all, that the work contains extremely little upon the subject which the second title of it professes, I mean that it is to treat of the nature of man. Viewed from without, the whole bears in its construction a kind of false resemblance to certain dialogues contained in our second part. For these, so to speak, have first of all an external thema, expressly enunciated, and yet forming to a certain degree only the shell of the whole, and then another concealed one, connected with the former, and containing more profound results. And thus, in the present case, it might be considered as the external thema, that Socrates is to prove to Alcibiades that he must acquire from him other kinds of knowledge previously to devoting himself to the conduct of public affairs, and, on the other hand, all that Socrates brings into the argument with a view to establishing this proof, might be taken to be the proper core of the dialogue. But even the first point is not brought out pure and distinct; for in the first place, Socrates does not show that he alone has the power of teaching Alcibiades what he stands in need of, and in the next, again, he goes beyond this thema, and by way of conclusion, is induced to make some remarks upon education in general».

platónica; esto es, en rigor sería más bien una visión de Jenofonte¹⁰ que de Platón¹¹. Esto muestra, dice Schleiermacher, que este diálogo es una compilación de varias materias por un autor experimentado, que aun así, no consigue profundizar en los temas importantes y los aborda superficialmente y con muchas contradicciones (331)¹². Desgraciadamente no podemos estar de acuerdo con esta interpretación de

10 Cf. Puede que la obstinación ética del Sócrates de Jenofonte haya podido confundir a Schleiermacher. En efecto, Jenofonte, contrariamente a Platón, destaca más al carácter ético de Sócrates que las preocupaciones por el saber, cómo será en Platón. Aristóteles parece defender también esta posición al decir que los planteamientos del Sócrates verdadero, no el platónico, es sobre todo, un planteamiento ético. El planteamiento de Terence Irwin (*La ética de Platón*, 2000. p., 35) en relación al Sócrates de Jenofonte nos puede ayudar a comprender la fuente del equivoco de Schleiermacher. «Aunque demos un lugar prioritario a Aristóteles, también debemos considerar otras fuentes de información sobre Sócrates. Algunos de los principales rasgos del Sócrates aristotélico y del platónico pueden reconocerse en la relación de Jenofonte. El Sócrates jenefónico está preocupado por la ética, interroga a otras personas y expresa algunas concepciones éticas parecidas a las del Sócrates platónico. Pero Jenofonte añade una dosis de consejos éticos y prácticos positivos, junto con una actitud convencionalmente piadosa hacia la religión tradicional, mientras que le quita al Sócrates platónico la frecuente negación de conocimiento. Tanto los agregados como las sustracciones coinciden con la propia concepción religiosa y moral de Jenofonte y se adecuan a su estrategia general para defender a Sócrates. Tenemos buenas razones para preferir las evidencias de Platón y de Aristóteles».

¹¹ Cf. Aquí también hay que señalar que pensamos que Schleiermacher no estuvo acertado en su interpretación, ya que la preocupación por y con la prudencia será uno de los temas transversales a la filosofía platónica como se puede constatar en este comentario de E. Lledó. Cf. cit. p., 297. «*La reducción a este planteamiento utilitario que habría podido tener una cierta aceptación como defensa de la sophrosyne*, (el subrayado es nuestro) *aparece en escrito de Lisias dentro de unos límites en los que no cabe ninguna teoría del amor; ninguna análisis de este dinamismo que conmueve una buena parte de la filosofía platónica*». Este mismo concepto estará en el centro del *Cármides* con función de excelencia moral y tal como también aparece en Homero *Iliada* XXI 462 y esta misma interpretación es defendida por A. E. Taylor en *The Man and his work*, Londres 1960.

¹² Cf. Aquí también no podemos entender la interpretación de Schleiermacher porque si es verdad que el Sócrates de Jenofonte valora mucho la cuestión del cuidado de sí, no es menos verdad que este sí no está valorado con la misma profundidad en que lo hace Platón. En Platón el cuidado de sí es transversal a todas sus obras, en Jenofonte este cuidado de sí está orientado sobre todo a la integridad de uno mismo, al cuidado de las amistades, al dominio sobre uno mismo o al autodomínio (*enkráteia*) y a la conservación de las amistades. Cf. *Recuerdos*, I, 2, 1-8, II 1-12; I, 3, 5-15; IV 5. Jenofonte, como Platón y como cualquier griego, consideran el autodomínio como una virtud principal. Sin embargo en el análisis del cuidado de sí, Platón va más lejos, y en Alcibíades justamente la cuestión será de saber o de procurar saber qué es este sí mismo; esto es, Platón excede con eso la cuestión de una mera recomendación de prudencia en *sôphrosûne* y en *enkráteia*.

Schleiermacher. Es verdad que Jenofonte en el *Recuerdos*¹³, al plantear la cuestión de la educación para los gobernantes, las compara con la de los persas pero su comparación no es desde el punto de vista de *sôphrosunê* sino de *enkráteia*, el autodomínio. Pero el hecho que en el *Alcibíades* la comparación sea hecha con *sôphrosunê* no permite deducir que la obra no sea de Platón y que pueda ser con mayor probabilidad de Jenofonte¹⁴. También es conocida la admiración y el cariño que Jenofonte tenía, por los persas, pues éstos tienen una presencia constante en sus obras, destacando particularmente en la *Ciropedia*. En el *Económica*¹⁵, Jenofonte empieza justamente el libro IV haciendo mención del joven Ciro, de quien se decía que velaba en persona por los cultivos, que cuidaba personalmente de sus jardines y que todo eso le ha ayudado a saber dirigir a los hombres, y que esta práctica ha permitido que ninguno de sus soldados hayan desertado en los campos de combate. Todos estos datos pueden

¹³ Cf. *Recuerdos*, II 1, 3, 4, 6, 10-11. Y también me parecía que diciendo tales cosas animaba a los que estaban con él a ejercitar el dominio de sí mismo en el apetito por la comida y la bebida, en la lujuria, en el sueño, en el frío, en el calor y en la fatiga. [...]. «Dime, Aristipo, si tuvieras que acoger a dos jóvenes y educarlos, uno para que fuera capaz de gobernar y el otro para que no pretendiera mando alguno, ¿cómo educarías a uno y a otro?» [...]. «Y qué me dices de tener control de los placeres del sexo para no verse impedido de actuar, si fuera necesario?» «¿Y qué hay de la capacidad de no rehuir las fatigas y de someterse, antes bien, voluntario a ellas? ¿A quién de los dos se lo prestaríamos?» También eso, respondió Aristipo, «al que se educa para gobernar». «Y aprender, si hay, una ciencia adecuada para aventajar a los rivales, ¿qué? ¿A quién convendríamos que se la aprestáramos?» «¿Por Zeus!, con mucho al que se educa para gobernar, porque sin tales conocimientos ningún provecho sacará de los otros». [...]. «¿No te parece entonces que quien va a gobernar debe ejercitarse y soportar con facilidad esas cosas?» [...]. «¿Quieres en este caso, que examinemos estas cosas?» [...]. Pues bien, en primer lugar, de los pueblos que conocemos en Asia, los persas gobiernan y son gobernados los sirios, los frigios y los lidios. (...). Pues bien, de todos estos pueblos, ¿cuáles crees tú que viven más a gusto? O de los griegos, entre los que tú mismo te cuentas, ¿quiénes te parece que viven más a gusto: los que dominan o los dominados?».

¹⁴ Cf. Puede también que el equívoco de Schleiermacher al decir que la obra podría ser más de Jenofonte que de Platón tenga que ver con el hecho, como es sabido de la gran admiración que Jenofonte tenía por los persas y en particular por Ciro, a quien nombraba siempre como el Gran Rey (*Banquete*. 4, 12). Recordar también que esta admiración por los persas y por los espartanos, llevará a Jenofonte a dedicar una obra a Ciro, la (*Ciropedia*) y otra al rey Agesilao de Esparta a quien dedicó justamente una elogiosa biografía titulada precisamente *Agesilao*. En algunas ocasiones Jenofonte se refiere simplemente al rey de los persas como Regio o con el calificativo regio (*Banquete*. I 8), justamente para expresar su admiración por el rey y su saber, por la belleza de su realeza de la cual decía que era la única digna de tal nombre.

¹⁵ Cf. Jenofonte, *Económica*, IV, 18-25.

realmente haber confundido a Schleiermacher a la hora de pronunciarse sobre el *Alcibíades*.

Schleiermacher se muestra también escéptico en cuanto a la cuestión central del diálogo, el cuidado de sí, el conocimiento de sí, porque según él, el autor del diálogo ni siquiera ha sido capaz de abordarlo convenientemente¹⁶. Todas estas observaciones discontinuas en el diálogo hacen que Schleiermacher decline la obra como un trabajo auténtico de Platón, destacando sobre todo su baja calidad y su dispersión en los asuntos abordados. Schleiermacher se había equivocado al decir que el *Fedro* era uno de los primeros diálogos que Platón había escrito¹⁷, y que el *Hipias Menor* no era un diálogo auténtico de Platón. La cuestión que planteamos es la de saber si no le ha pasado lo mismo con el *Alcibíades* al decir que no es una obra auténtica de Platón.

Ahora bien, como hemos señalado, hoy día, estas críticas de Schleiermacher son puestas duramente en causa por los especialistas platónicos. Las nuevas investigaciones de varios autores especialistas de Platón y de la filosofía antigua ponen en causa/rechazan por completo los comentarios de Schleiermacher que conducirían a la retirada de la obra del catálogo de los escritos auténticos de Platón.

¹⁶ Cf. Schleiermacher. *cit.*, p., 33. «Accordingly, if we are to name something as the proper subject-matter of the dialogue, scarcely anything else remains but the insight into the nature of the god-head, which is recommended as a means for the knowledge of man, but our dialogue is incapable of discussing this subject except in the most meager style; so that the morsel seems in fact not worth the whole apparatus, independent of the fact, that the particular members of this apparatus are not in any way connected with it. Neither in the composition, generally, does any trace appear of such an inward relation of every detail to one single point as we find elsewhere in Plato. It is equally in vain to look here for the strict dogmatic connection which we find in the *Sophist* and *Philebus*, or even for that apparent passiveness of Socrates in the conduct of the dialogue, under which every thing seems so much the more to grow purely out of the subject it».

¹⁷ Cf. El *Fedro*, introducción, *cit.* p., 292 «Tal vez el adjetivo «juvenil» (meirakiodes) que transmite, en el mismo pasaje, Diógenes, a propósito del «problema» que aborda el *Fedro*, podría haber llevado a Schleiermacher a defender, ya en el siglo XIX, la tesis de que era, efectivamente el *Fedro*, si no el primero, uno de los primeros escritos de Platón en el que se hacía una especie de programa de lo que iba a desarrollarse posteriormente. Cuesta trabajo pensar que tan eminente conocedor de Platón hubiera podido sostener semejante tesis; pero ello es prueba de los cambios en los paradigmas hermenéuticos que condicionan la historiografía filosófica», (el subrayado es nuestro).

Charles Young, uno de los defensores de la autenticidad del diálogo, cree justamente que fue escrito por Platón en el año 390, s. Para otra defensora de su autenticidad, Julia Annas, es con el diálogo Alcibíades que Platón “empieza” un trabajo sobre la idea de *sophrosyne* – (sensatez) que después será continuado en el *Cármides*¹⁸. El argumento de Annas parece razonable si tamaños como punto de partida del diálogo la pretensión de Alcibíades y la disuasión de Sócrates. En efecto, Alcibíades quiere presentarse como consejero de los atenienses sin siquiera saber sobre qué él podrá ser consejero, es decir, no tiene claro sobre qué asunto podrá aconsejar a los atenienses y en esto, Sócrates le pide prudencia, esto es, le pide sensatez; además, la expresión *sôphrosûne* aparecerá en el diálogo en el ámbito comparativo entre la educación de Alcibíades y la educación de los príncipes persas, que como ya vimos, es uno de los puntos de discordia de Schleiermacher. La expresión aparece en términos comparativos como algo que Alcibíades tiene que adquirir para poder enfrentar a los adversarios exteriores. El enfoque de Annas también tiene sentido desde el punto de vista conceptual y del contenido. El llamamiento a la sensatez es traducido en Alcibíades como una invocación al cuidado de sí y a la lectura o a la interpretación del oráculo de Delfos que, tal como veremos en su momento, incidirá mucho en la cuestión de sensatez y de prudencia. Por lo tanto, de acuerdo con estos nuevos estudios sobre el diálogo, la cuestión abierta por Schleiermacher (referente al estilo) parece perder rigor en la cual se ha basado para retirar el diálogo de las obras auténticas de Platón.

Otro defensor del diálogo, Nicholas Denyer, piensa que la obra ha sido escrita en 350 d.C, y sitúa la escritura de la obra después del regreso de Platón de Sicilia. Su argumento es que la experiencia negativa de Platón en Sicilia, el disgusto que Platón ha

¹⁸ Cf. Julia Annas, "Self-knowledge in Early Plato." In *Platonic Investigations*, ed. Dominic J. O'Meara, pp. 111-138. Washington: Catholic University of America Press, 1985.

tenido con la política (*Carta VII*, 325 ss.) del tirano Dionisio, le ha empujado a escribir una obra sobre la política, y el tema central va a ser justamente el control de sí y la *parresía* sobre uno mismo. Como veremos en su momento, Foucault destaca la diferencia entre la *parresía* de Dión y la *parresía* de Dionisio. La preocupación por una *polis* bien gobernada¹⁹ o bien dirigida será por lo tanto el tono central de la obra. El gobernante tiene que ser no solamente alguien que es capaz de escuchar u oír *parresía* sino, sobre todo, alguien capaz de decir o de producir *parresía* sobre sí mismo.

El tirano de Siracusa no lo era, dice Denyer, razón por la cual cuando Sócrates, a través del daimón, descubre la intención de Alcibíades de presentarse como consejero de los atenienses, se preocupa por él y por la *pólis*. Y, como veremos, esta preocupación socrática solamente aparece porque Alcibíades estaba bien intencionado, a pesar de su falta de formación en “ciencias políticas”, esto es, a pesar de su desconocimiento en teoría y práctica de gobernabilidad.

El tema central será, por tanto, cómo convertir a Alcibíades en un buen gobernante²⁰. Le dice Sócrates a Alcibíades, sólo yo puedo satisfacer tus aspiraciones y

¹⁹ Cf. Lledó, Emilio. *cit.*, *El origen del diálogo y la ética. Una introducción al pensamiento de Platón y de Aristóteles*. Gredos, biblioteca de la nueva cultura. Serie estudios clásicos. Madrid, 2011, p., 60. «Tal vez, lo más importante de la obra intelectual de Platón consistió en dar una respuesta también política a este primer círculo de problemas con los que se enfrentó. Su vida intelectual estuvo continuamente motivada por el tema de la organización de la ciudad. La fundación de la Academia significó un momento culminante, al poder preparar en ella, con reflexión, la crítica y la adquisición de conocimiento, a los gobernantes de un futuro en el que no cupiese la injusticia se puede penetrar en el sentido de su filosofía. [] La filosofía sugía en Platón como una necesidad profunda de dar respuesta al reto de una sociedad desorganizada; pero para ello era preciso que comenzase, en el individuo mismo, una especie de reorganización interior. *Pólis* y *psyché* eran, pues, las dos vertientes de un mismo problema: hacer una ciudad de individuos que plasmasen en ella sus ideales de conocimiento y armonía, y organizarla a la par, comunitariamente, era cuidar para que, autárquica ella, colaborase en al autarquía y libertad de sus habitantes».

²⁰ Cf. *Ibid.* p., 61. A pesar de toda la larga lucha por llegar a una constitución justa, el desorden político que los griegos del siglo V observaban había llevado a Platón al escepticismo

esta satisfacción pasa necesariamente, antes de todo, por un conocimiento de sí. Como tendremos oportunidad de ver, el conocimiento de sí será dirigido al cuidado de sí.

A nosotros, en este trabajo, nos interesa sobre todo discutir estos dos conceptos: ¿qué es conocimiento de sí?, y ¿qué es el cuidado de sí? Nuestras fuentes de partida serán Platón y Michel Foucault, y en lo que respecta a Foucault, haremos una lectura comparativa, es decir, intentaremos exponer las lecturas de Foucault paralelamente con las críticas que ha recibido de estas lecturas (de su lectura), esto es, de las interpretaciones que ha hecho de sus lecturas sobre el “conócete a ti mismo” y sobre el “cuidado de sí”. Quiere esto decir que nos movemos en un contexto de debate entre Michel Foucault y los historiadores de filosofía antigua. Pero nuestro objetivo no es entrar o moverse en este contexto de las polémicas entre Michel Foucault y los historiadores de la filosofía antigua. Para estar al margen de este debate, hemos elegido a alguien cuyos trabajos y cuyo aprecio por Michel Foucault y su trabajo son indiscutibles. Tratase de Pierre Hadot, un importante historiador de filosofía antigua, gracias a cuyos trabajos Michel Foucault se ha interesado por el mundo antiguo²¹ (la

que trasmite la páginas de Gorgias, (483b-484a) y a intentar superarlo con las de la República. Parecía como si un duro destino, el destino que se filtra por el discurso de Calicles, hubiese hecho que en el centro de toda constitución política, de toda organización social, acabase levantándose la tesis de la violencia y del dominio. «Frente al manifiesto naturalista que arruina, según Platón, los fundamentos de la política y el bios, [...]».

²¹ Cf. *Michel Foucault philosophe. Rencontre internationale*. Paris 9,10, 11 janvier 1988. Des travaux / Seuil. p., 261. «M. Foucault a évoqué, dans la préface de *L'Usage des plaisirs* et dans un chapitre du *Souci de soi* [SS], mon article «Exercices spirituels» paru dans l'Annuaire de la 5^e Section de l'École pratique des hautes études pour l'année 1975-1976, et reproduit dans mon livre *Exercices spirituels et philosophie antique* que, paru en 1981, vient d'être réédité en 1987. La description que j'y donnais de la philosophie comme art de vivre, comme style de vie, comme manière de vivre, l'effort que je faisais aussi, dans cette étude, pour expliquer pourquoi la philosophie moderne avait oublié cette tradition et était devenue presque exclusivement un discours théorique, l'idée que j'y esquissais, et que j'ai développée ensuite dans mon livre *Exercices spirituels*, idée selon laquelle le christianisme a repris à son compte certaines techniques d'exercices spirituels pratiqués dans l'Antiquité, tout cela a retenu, me semble-t-il, l'attention de M. Foucault» .(El subrayado es nuestro).

filosofía griega y latina- la moral, la ética...). Hadot también ha sido invitado y admitido en el Collège de France a propuesta de Foucault entre otros. Por tanto, hablamos de un ambiente entre dos personas en donde la crítica es epistémica y sana²². Hadot pondrá en tela de juicio, el concepto del yo y del sí mismo defendido por Foucault. Pero como le subraya Vernant²³ (también él historiador de la filosofía antigua), no es el yo, porque esta categoría no existe en los griegos; al contrario, dice Vernant, Foucault defiende y habla del sí mismo: “*el alma de Sócrates no es el individuo psicológico, sino más bien un daimón impersonal o supra personal en Sócrates*”²⁴. Hadot critica también a Foucault por ignorar en su estudio del cuidado de sí, la cuestión cosmológica, o mejor, por no asociar su estudio del “soi même” a un cuidado cósmico. No obstante, pensamos que Foucault, que en nuestro entender, es muy platónico en este estudio, y en esta línea, él estructura la vida de las personas con la propia cosmología. Como dirá Sócrates en *Eutifrón*, “*mi trabajo es el hombre*”. Desde este punto de vista, la cosmología solamente tiene sentido si considera al hombre para el bien, es decir, para que sepa cuidar de sí mismo.

Así, con estos dos autores, nos centraremos en analizar exhaustivamente el problema del cuidado de sí en el mundo antiguo y en particular en el contexto de la filosofía platónica. Como subraya Paul Veyne, la afinidad entre Foucault y la moral

²² Cf. Arnold. I. Davidson, *Ethics as Ascetics in the Cambridge Companion to Foucault*, 2007. *cit.* p., 124. «*My second goal, not unrelated to my first, is to place Foucault's work in the context of writings by historians of ancient thought: Paul Veyne, Georges Dumézil and especially Pierre Hadot, with whom Foucault engaged in intense, if sometimes submerged, intellectual exchange. These writers, as well as others such as Jean-Pierre Vernant, in turn discuss Foucault's work in terms that help us to see how it can be elaborated and criticized in philosophically fruitful ways*». En la misma línea, Frédéric Gros comentando “*la situation du cours*” nos recuerda que no se puede en este debate con los historiadores criticar a Foucault de no haber citado bibliografías relacionadas con las materias que estaba a trabajar, toda vez que, dice Gros, cuando Foucault realizaba esta investigación, no existían dichas bibliografías. Asimismo, refuerza Gros, Foucault ha sido pionero en estas investigaciones (cf. *L'herméneutique du sujet*. p., 501).

²³ Cf. *Michel Foucault philosophe*, *cit.*, p., 269.

²⁴ Cf. *Abide*, p., 269.

antigua se limita a centrarse sobre todo en el cuidado de sí²⁵. Será pues en este contexto que trabajaremos las lecturas de Platón por Michel Foucault, procurar este sí mismo de que hablan Platón y Foucault, particularmente en la reinterpretación que Foucault hace del cuidado de sí en cuanto un estilo o el estilo de existencia. Aquí también hay que destacar que según Veyne, el estudio sobre el estilo de la existencia será justamente en el momento de la muerte de Foucault, el tema central de su trabajo²⁶. Y, dice Paul Veyne, no hay que tomar el término “estilo” como una distinción sino desde su significado en griego, en donde un artista era antes de todo un artesano, y una obra de arte era antes de todo una obra. Este “mis au jour” de Veyne nos servirá también para defender a Foucault en su debate con Hadot en relación a la cuestión de la estética de la existencia. Asimismo, Foucault al emprender este camino no tenía como interés o fin último cambiar o reactivar la moral antigua, sino sobre todo, aprovechar y usar bien un elemento de esta moral que según él podría tener cabida en la práctica de la moral contemporánea²⁷.

²⁵ Cf. Paul Veyne; Catherine Porter; Arnold I. Davidson. *The Final Foucault and His Ethics*. Critical Inquiry, p., 3. Vol. 20, No. 1. (Autumn, 1993), pp. 1-9. «Foucault's affinity with ancient morality is reduced to the modern reappearance of a single card in a completely new hand: the card of the self-working on the self, an aestheticization of the subject, in two very different moralities and two very different societies».

²⁶ Cf. *Ibid.*, pp. 1-9.

²⁷ Cf. *Ibid.* pp., 8-9. «The idea of styles of existence played a major role in Foucault's conversations and doubtless in his inner life during the final months of a life that only he knew to be threatened. Style does not mean distinction here; the word is to be taken in the sense of the Greeks, for whom an artist was first of all an artisan and a work of art was first of all a work. Greek ethics is quite dead, and Foucault judged it as undesirable as it would be impossible to resuscitate this ethics both considered one of its elements, namely, the idea of a work of the self on the self, to be capable of reacquiring a contemporary meaning, in the manner of one of those pagan temple columns that one occasionally sees reutilized in more recent structures. We can guess at what might emerge from this diagnosis: the self, taking itself as a work to be accomplished, could sustain an ethics that is no longer supported by either tradition or reason; as an artist of itself, the self would enjoy that autonomy that modernity can no longer do without. "Everything has disappeared," said Medea, "but I have one thing left: myself." Finally, if the self-frees us from the idea that between morality and society, or what we call by those names, there is an analytic or necessary link, then it is no longer necessary to wait for the revolution to begin to realize ourselves: the self is the new strategic possibility. Foucault, who knew how to see things on a large scale, nonetheless did not claim to be delivering a fully armed ethics; such academic exploits see med to him to have died along

2. INTRODUCCIÓN

El cuidado de sí parece ser el núcleo central de toda la filosofía socrático-platónica. La importancia de este concepto en el interior del pensamiento de Platón justifica las variadísimas veces que ésta idea aparece en diversas obras de Platón, haciendo de ella el filón transversal que recoge toda la doctrina y todo el pensamiento platónico. Como le dice Giovanni Reale (1999, 176), incluso en una de las obras en donde Platón da a luz su teoría de las ideas (*Fedón*), lo que aparece en esta obra no es tanto la cuestión de la inmortalidad del alma, sino, la cuestión del cuidado de sí, el cuidado del alma (*cura dell'anima*). Y Reale insiste:

Se noi prendessimo in considerazione solo l'Apologia come documento del pensiero di Socrate, saremmo in grado di intendere in modo preciso il suo messaggio filosofico de fondo, che tutte le altre fonti non fanno che confermare: Socrate²⁸ presenta la "cura dell'anima" come il nucleo del suo messaggio etico, e quindi come il nucleo essenziale del suo pensiero filosofico²⁹.

Nuestro análisis del cuidado de sí no se centrará sobre la *Apología*, a pesar de la importancia del cuidado de sí en este diálogo. Nuestro análisis se centra sobre todo en *Alcibíades* y en otros textos de Platón que hemos elegido. Sin embargo, el

with the old philosophy. But he did suggest a way out. He took the rest of his strategy with him. But he would not have claimed in any case to have supplied a true or definitive solution, for humanity is constantly on the move, to such an extent that each current solution so on reveals that it too involves dangers; every solution is soon imperfect, and this will always be so: a philosopher is someone who, facing each new present circumstance, diagnoses the new danger and points to a new way out. With this very new conception of philosophy, classical truth is dead, yet from the modern historicist confusion the idea of the present can be disengaged».

²⁸ Cf. El subrayado es nuestro.

²⁹ Cf. Giovanni Reale, *Corpo, anima e salute. Il concetto di uomo da Omero a Platone*. Raffaello Cortina Editore, Milano, 1999¹. p., 183. «Si tomáramos solamente la *Apología* como el documento del pensamiento de Sócrates, seríamos capaces de comprender de manera exacta, su mensaje filosófico de fondo, que las otras fuentes no han hecho que confirmar: Sócrates presenta el "cuidado de sí" como el núcleo de su mensaje ético y, por consiguiente, como el núcleo esencial de su pensamiento filosófico».

planteamiento de Reale nos parece muy oportuno para empezar éste tiempo que queremos dedicar al estudio de la teoría del cuidado de sí en el pensamiento de Platón. La cita de Reale nos dice que si prestamos atención a la lectura de la *Apología* comprenderemos no solamente todo el mensaje ético de Sócrates, sino también el núcleo de su pensamiento filosófico. No obstante, nos parece que tanto la *Apología* como el relato del entorno de los últimos instantes de la vida de Sócrates no hace más que repetir lo que él ya había dicho en otras ocasiones, es decir, reafirmar la doctrina del cuidado de sí³⁰. Asimismo, se puede decir que Sócrates manifiesta también su fidelidad a esta doctrina en los últimos instantes de su vida. Por eso, de acuerdo con los comentaristas antiguos, *Alcibíades* nos parece el lugar central para discutir la cuestión del cuidado de sí en Platón, nos parece el lugar ideal para discutir la cuestión de la fundación del cuidado de sí.

El primer *Alcibíades* de Platón es, en la opinión de Plutarco, de Olimpiodoro y de Proclo, el texto principal para la introducción a una lectura de Platón. Estos autores dan como argumento para esta afirmación el hecho de que *Alcibíades*³¹ es la obra platónica en donde se dedica exclusiva y exhaustivamente a la cuestión del conocimiento de sí³², a la cuestión de la esencia de uno mismo, que para ellos es el

³⁰ Cf. El *Fedón*, introducción. p., 15. «Mientras que en el *Gorgias* se había dejado claro que el filósofo rechazaba la vida inauténtica de un político práctico, en el *Fedón* se comienza por destacar cómo es la existencia que el auténtico filósofo elige. Ya antes (p. ej. en la *Apología* 29d, 30a) Sócrates había expuesto que lo fundamental era la *therapeía tês psychês* «el cuidado del alma».

³¹ Cf. Proclus, *Sur le premier Alcibiade de Platon*. T, I. texte établi et traduit par A. Ph. Segonds. Ed, Belles Lettres, Paris 1985. pp., 4-5. “C’est par là, donc, que nous aussi devons commencer, suivant ainsi l’ordre du dieu. Et il faut rechercher dans lequel principalement de ses dialogues Platon a pour but la considération de notre essence, pour que de ce dialogue nous fassions le tout premier point de départ des écrits de Platon. Eh bien, donc, pourrions-nous en indiquer un autre de préférence à Alcibiade et à l’entretien de Socrate qui y est rapporté? [...]. En quel autre scrute-t-on aussi complètement ce que veut dire l’inscription de Delphes?”.

³² Cf. El *Fedro.*, 229e-230^a (es ridículo que aquel que desea conocer las otras cosas se ignora a sí mismo).

camino principal por donde pasan todos los otros caminos³³. Para estos autores todo el género humano trae dentro de sí un Alcibíades³⁴, esto es, una ambición y una ambigüedad³⁵. Lo que defienden estos autores es que el conocimiento de sí, el conocimiento de uno mismo debe proceder de todo tipo de actividades, y debe también ser la prioridad del género humano por encima de cualquier otro problema. Esta opinión también es compartida por los especialistas y traductores castellanos del *Alcibíades*³⁶.

Desde esta perspectiva se puede por tanto comprender por qué en la antigüedad filosófica griega el tema de *epimeleia heautou* aparece no solamente como una noción filosófica muy importante, sino también como principio y como imperativo práctico por donde se construye la ética y toda la eticidad antigua. Naturalmente, con Platón, la

33Cf. Proclus, *Sur le premier Alcibíades*. T, I éd. c. p., 5. « [...], c'est Socrate en personne qui déclare que les principes du perfectionnement dépendent de la considération de nous-mêmes, alors tu ne saurais plus douter que c'est aussi par-là que tous// ceux qui veulent se perfectionner doivent commencer. En effet, chacun de nous et chacun des hommes, que plus clairement, qui plus obscurément, est en proie aux mêmes passions que le fils de Clignais. Et en effet, nous ne connaissons pas nous-mêmes [...], Et nous avons besoin du même secours qu'Alcibiade pour nous débarrasser de notre vaine prétention et prendre soin de nous-mêmes de la façon qui convient».

34 Cf. Foucault. *Tecnologías del yo y otros textos afines*. Introducción de Miguel Morey. Ediciones Paidós Ibérica, S.A. I.C.E. de la Universidad Autónoma de Barcelona. Barcelona, 1996. p., 55-56. «Los neoplatónicos de los siglos II y IV a.C. muestran la significación concedida a este diálogo y la importancia que asumió en la tradición clásica. Querían organizar los diálogos platónicos a la vez como pedagogía y matriz del saber enciclopédico. Consideraban el *Alcibíades* como el primer diálogo de Platón, era el primer en leerse y el primer en estudiarse. Era el *archo*. En el siglo II Albino dijo que cada joven dotado que quisiera mantenerse alejado de la política y practicar las virtudes, debía estudiar el *Alcibíades*. Este diálogo servía de punto de partida y de programa para toda la filosofía platónica. «El cuidado de sí» era el primer principio».

³⁶ Cf. Juan Zaragoza y Pilar Gómez Cardó, *Alcibíades* in introducción. «Es el más importante de los diálogos relacionados con la estancia de Platón en Mégara. Su autenticidad nunca fue puesta en duda en la antigüedad, que lo tuvo en gran aprecio, fue muy leído en círculos socráticos y se convirtió en el prototipo de las charlas ficticias entre Sócrates y Alcibíades: Antístenes, Esquines de Efeto y Jenofonte se inspiraron en él probablemente para componer los diversos diálogos en los que aparecen estos dos personajes. Los discípulos de la Academia lo presentaban como una especie de breviario de iniciación a la filosofía de su maestro. Así se mantuvo como objeto de estudio hasta los neoplatónicos. Fue comentado por Proclo y Olimpiodoro, comentarios que todavía se conservan».

noción aparecerá como el principio positivo de la ética socrática³⁷, algo nuevo, algo diferente de lo que se vivía y se practicaba en lo que toca a los aspectos éticos³⁸ en la antigüedad, como tendremos la oportunidad de ver en su momento.

El diálogo *Alcibíades* que nos proponemos analizar se presenta, en las palabras de Foucault³⁹, como el texto donde se hace verdadero análisis del cuidado de sí⁴⁰, un verdadero asunto político⁴¹, un texto en donde se ha puesto explícitamente la máxima délfica⁴². Por eso, la pregunta de trabajo en este texto consistirá en intentar saber, ¿qué quiere decir cuidado de sí y en qué consiste su fundamentación y cuál es, según Foucault, su utilidad ético-político desde el punto de vista de la nueva epistemología de la política instaurada por Sócrates. Las lecturas de Platón por Foucault reflejan la

³⁷ Cf. Foucault, *Les techniques de soi. Dits et écrits II*. En adelante, *DE II*. Nº 363. p., 1606. «Socrate dit trois choses importantes concernant la manière dont il invite les autres à s'occuper d'eux-mêmes: 1) sa mission lui a été confiée par les dieux et il ne l'abandonnera qu'à son dernier soupir; 2) il n'exige aucune récompense pour cette tâche; il est désintéressé; il l'accomplit par bonté; 3) sa mission est utile pour la cité – plus utile que la victoire militaire des Athéniens à Olympe - , parce qu'en apprenant aux hommes à s'occuper d'eux-mêmes il leur apprend à s'occuper de la cité».

³⁸ Cf. *Epimeleia heautou* como una actuación privilegiada, como realización de los privilegios.

³⁹ Cf. *L'herméneutique du sujet*, cours de Collège de France 1981-1982, Gallimard, Paris 1982. En delante *HS*, Frédéric Gros, «Résumé du cours», p.474. «*Le point de départ d'une étude consacrée au souci de soi est tout naturellement l'Alcibiade. Trois questions y apparaissent, concernant le rapport du souci avec la politique, avec la pédagogie et avec la connaissance de soi*».

⁴⁰ Cf. *Ibid*, *HS*, «Clase de 6 de Enero^{1ª} hora 1982». p.32.

⁴¹ Cf. En las palabras de Ángel Gabilondo, *Alcibíades* aparece como el diálogo en donde se funda la filosofía como metafísica (cf. o. c. p., 22.)

⁴² Cf. *Tecnologías del yo y otros textos afines*. o. c. p., 51. «*En los textos griegos y romanos, la exhortación al deber de conocerse a sí mismo estaba siempre asociada con el otro principio de tener que preocuparse de sí, y fue esta necesidad de preocuparse de sí la que provocó que la máxima délfica se pusiera en práctica. Esto ha estado implícito en toda la cultura griega y romana, y explícito desde el Alcibíades de Platón. En los diálogos socráticos, en Jenofonte, Hipócrates y en la tradición neoplatónica desde Albino, uno tenía que preocuparse de sí mismo. Tenía que ocuparse uno mismo de sí mismo antes de que el principio délfico fuera puesto en práctica. Se produjo una subordinación del segundo principio al primero*».

preocupación ética y los interrogantes que han acompañado toda su vida⁴³. El estudio sobre Alcibíades revela magistralmente su interés en cuidar la relación entre la ética y la cuestión de la subjetividad.

Y justamente en lo que toca a la cuestión de la subjetividad, veremos que es el propio Alcibíades quien después de ser confrontado por Sócrates, asume que su interés es tornarse un consejero de los atenienses⁴⁴, un consejero político. Esta pretensión va a provocar una primera reacción de Sócrates, que consistirá en querer saber qué va a hacer Alcibíades para ser consejero de los atenienses y cuál es su formación para pretender una empresa tan alta, una función pública tan elevada⁴⁵. En eso, los dos interlocutores se tomaran un tiempo para discutir sobre justicia y utilidad, sobre el conocimiento de sí y el cuidado del alma; después que Sócrates oiga las pretensiones de Alcibíades, le manifestará su inquietud. Esta inquietud de Sócrates tiene que ver justamente con la reacción realística de la filosofía diseñada por él después de haberla rescatado de los fantasmas dejados por pitagorismos y de los delirios místicos de

43 Cf. James Bernauer. *Par-delà vie et mort*. In *Michel Foucault philosophe, rencontre internationale, Paris 9, 10, 11 Janvier 1988*. Edition du Seuil, Paris 1989, p., 315. «1) *Qu'est-il nécessaire de penser aujourd'hui, par opposition à ce que la tradition considère comme digne d'être pensé? Quel doit être la substance de la pensée?* 2) *lorsqu'on examine ce domaine, quel mode d'appréhension doit-on chercher? Quel mode de subjectivation le penseur doit-il adopter?* 3) *Selon quelle méthodologie la recherche de ce mode d'appréhension doit-elle s'effectuer? A quelles pratiques d'ascétisme doit-elle se soumettre afin de pouvoir penser différemment?* 4) *Quel est le but que l'on poursuit à travers la définition de la substance, du mode de subjectivation et de la pratique de l'ascétisme? En explorant ces questions au fil de son œuvre, Foucault a réussi à élaborer une vaste enquête éthique sur l'activité de la pensée elle-même».*

44 Cf. *El, Alcibíades*, 106c4-e.

45 . Cf. También Jenofonte trabaja esta cuestión, lo que muestra que, efectivamente para Sócrates, los asuntos políticos son de gran importancia y deben de ser bien valorado en la ciudad, particularmente, los candidatos a los asuntos políticos tienen que ser bien elegidos y, sobre todo, tiene que ser gente muy bien intencionada. Cf. *Recuerdos I 5, 1-2* «*Señores, si nos surge una guerra y quisiéramos elegir a un hombre bajo cuyo mando pudiéramos ante todo salvarnos y reducir al enemigo, ¿acaso elegiríamos a uno que descubriéramos que está dominado por el estómago, por el vino, por los placeres del sexo, por la fatiga o por el sueño? ¿Cómo podríamos pensar que un tipo así nos iba a salvar o iba a someter al enemigo? Y si estamos en el final de la vida y quisiéramos confiar a alguien la educación de los hijos varones o la salvaguarda de las hijas mozas o la conservación de la hacienda, ¿acaso consideraríamos más digno de confianza para esto al que carece de autodominio?».*

Empédocles, como lo hace ver Plutarco⁴⁶. Así, de la preocupación de Sócrates, se formulará nuestra hipótesis, esto es: es necesario que Alcibíades tenga, ante todo, dominio sobre sí mismo, dominio sobre su alma, dominio sobre aquello en lo cual pretende tornarse consejero de los atenienses⁴⁷. Tiene primero que ocuparse de sí mismo⁴⁸. Nuestra hipótesis está marcada sobre todo por el rechazo de Sócrates a la propuesta inicial de Alcibíades. Un rechazo educativo y formativo, hecho justamente a través de las exhortaciones con el carácter de *élenjos*, esto es, de verificación y de examinar el candidato, como lo subraya Proclo:

Las exhortaciones⁴⁹, por lo tanto, las disuaciones, las refutaciones, los procedimientos de la mayéutica, los elogios y los peloteó juegan el papel de condiciones sine qua non: sin ellos, en efecto, es imposible de conocerse a sí mismo. Tenemos la necesidad de la exhortación para el bien verdadero y de la disuasión para evitar los grandes males; de la mayéutica para traer a la luz las razones incorruptibles; de la refutación para ser purificado de la doble ignorancia⁵⁰.

Proclo presenta aquí cuatro orientaciones importantes para el conocimiento o auto-conocimiento del candidato que se pone en búsqueda de la verdad. Pero la verdad

46 Cf. Plutarque, *Œuvres Morales. (Du destin – Le démon de Socrate – De l'exil – Consolation à sa femme)* T. VIII, traités 42-45. Texte établi et traduit par Jean Hani. Ed. Les Belles Lettres. Paris, 1980, p., 84 (9) 580c. « [...], quand il prit en mains la philosophie, que Pythagore et ses disciples avaient laissée pleine de fantômes, de fables et de superstitions, et qu'Empédocle au surplus avait complètement livrée aux délires mystiques, Socrate l'accoutuma en quelque sorte à regarder la réalité avec bon sens et à faire appel à une prudente raison dans la recherche de vérité».

47 Cf. El. *Alcibíades*, 118a3-8

48 Cf. *Tecnologías del yo*. o. c. p., 50. «El precepto «ocuparse de uno mismo» era, para los griegos, uno de los principales principios de las ciudades, una de las reglas más importantes para la conducta social y personal y para el arte de la vida. A nosotros, esta noción se nos ha vuelto ahora más bien oscura y desdibujada. Cuando se pregunta cuál es el principio moral más importante en la filosofía antigua, la respuesta inmediata no es «Cuidarse de sí mismo», sino el principio délfico *gnôthi seauton* («Conócete a ti mismo»).

49 El subrayado es nuestro.

50 Cf. Proclus, *Sur le premier Alcibíades de Platon*. Ed. c. p., 7. «*Les exhortations, donc, les dissuasions, les réfutations, les procédés de la maïeutique, les éloges et les blâmes jouent le rôle de conditions sine qua non : sans eux, en effet, impossible de se connaître soi-même. On a besoin d'exhortation au bien véritable et de dissuasion pour être détourné des maux véritables ; de maïeutique pour produire au jour les raisons perverties ; de réfutation pour être purifié de la double ignorance*».

es que estos cuatro «principios» de auto-conocimiento pueden ser y deben ser extensibles a todos los hombres, y, de manera particular, a los hombres que tienen la pretensión de jugar un papel importante en la comunidad política, en su comunidad política. Como está bien patente en el texto, cada uno de estos principios tiene un papel muy importante en la formación del individuo, particularmente en la formación del individuo candidato al gobierno de la ciudad.

En su trayectoria política, el candidato debe tener en serio las exhortaciones que le serán hechas porque tienen justamente como fin proporcionarle el crecimiento, su desarrollo para conseguir el bien verdadero. Debe también tener en cuenta las disuaciones, porque sirven para ponerle freno en su marcha negativa, en sus planteamientos negativos, en sus planteamientos arriesgados⁵¹ y precipitados. Y, finalmente, el candidato al auto-conocimiento tiene que tomar en serio las refutaciones y la mayéutica; debe tener en cuenta las refutaciones porque le van a poner en contacto con su doble ignorancia⁵² (la ignorancia que se ignora) : 1ª); “una que consiste en no saber algo y darse cuenta de ello: 2ª); la otra consiste en creer saber lo que en realidad

51 Cf. Conferir las diversas etapas en que el daimón interviene para disuadir a Sócrates de participar o de tomar iniciativa para algo.

52 Cf. Juan Zaragoza y Pilar Gómez Cardó. o.c. p., 18. «Alcibíades reconoce su ignorancia. Para justificar la turbación del joven, Sócrates aclara que hay dos clases de ignorancia: una consiste en no saber algo y darse cuenta de ello; la otra consiste en creer saber lo que en realidad no se sabe. Es esta última la que produce la confusión del alma y los errores de comportamiento. Es tanto más importante en cuanto que afecta a los temas más graves (*tà mégista*). Es el mal de la mayoría de los políticos de la época, con muy pocas excepciones, Pericles entre ellas. Alcibíades toma al pie de la letra esta afirmación de Sócrates y dice que si los hombres políticos de Atenas conviven con esta misma ignorancia (*amathia*), poco importa que él se instruya (*manthánein*) ni se ejercite (*askéin*), pues los superará a todos con sus aptitudes naturales (*phýsis*). Sócrates le hace ver que las únicas riquezas que los griegos pueden hacer prevalecer son la aplicación y la ciencia (*epimeleia te kai sophía*). Se enfrentan dos realidades: por una parte, la ciencia (*téchne o sophía*) objeto de aprendizaje (*manthánein*), y el interés (*epimeleia*) necesario para adquirirla y ejercerla (*askéin*). Por otra parte, la *physis*, conjunto de disposiciones personales del alma y del cuerpo, que se adquieren al nacer y pueden mejorarse con la educación (*trophé kai paideía*) y que desempeñan un papel en la adquisición de la virtud».

no se sabe.”; y debe tener en cuenta la mayéutica porque le permitirá traer algo nuevo a la luz, le posibilitará revelar el ser en potencia que él es, particularmente el ser bueno⁵³.

Hay que tener en cuenta los principios que mencionamos antes y, efectivamente, vemos su puesta en marcha, su realización, en la actitud de Sócrates respecto a Alcibíades, así como en relación a la obediencia de Sócrates a su daimón. Es un asunto político y los asuntos políticos son los más importantes para Platón, como dice Alan Bloom, afirmación que también comparte Eduard Delruelle⁵⁴. Aquí, en Alcibíades, esta afirmación de Bloom parece tomar cuerpo: el asunto parece serio, tanto que, en el comienzo del diálogo, Sócrates le dice que no ha hablado⁵⁵ con él durante todos estos años justamente porque su *daimón* no le ha autorizado⁵⁶. El *daimón* (el espíritu guardián), como sabemos, es esta conciencia interior, la voz interior que actúa sobre todo para vetar o para autorizar, es la voz que no deja a Sócrates cometer los errores y que sólo le permite actuar para decir la verdad, y sobre todo, para rescatar la verdad. Por

53 Cf. Pierre Hadot, *Qu'est-ce que la philosophie antique*. Gallimard, 1985.

54 Cf. Eduard Delruelle, *Metamorfose do sujeito. A ética filosófica de Sócrates a Foucault*. Tr. Susana Silva. Ed. Instituto Piaget, Lisboa, 2009.p., 40. «*A ciência política, sugere ele, é um assunto demasiado sério para ficar entregue a uma assembleia versátil que oscila ao sabor de discursos, cada um mais demagógico do que o outro*».

55 La importancia de las recomendaciones, de las refutaciones. El por qué hay que tener en cuenta estas recomendaciones, estos principios.

56 Cf. El *Alcibíades*. (105e-7). Aquí destacar sobre todo la forma segura de hablar por parte de Sócrates a Alcibíades: “Porque de la misma manera que tú tienes la esperanza de demostrarle a la ciudad que lo vales todo para ella y de esa manera conseguirás al punto pleno poderes, también yo tengo la esperanza de ser muy poderoso a tu lado, demostrando que para ti lo valgo todo, hasta el punto que ni tutor, ni tus parientes ni persona alguna son capaces de conseguirte el poder que deseas, excepto yo, con la ayuda del dios, por supuesto».

eso, es importante percibir por qué sólo ahora⁵⁷ esta voz autoriza a Sócrates para hablar con Alcibíades. El comienzo del dialogo también presenta una lectura dietética⁵⁸, o mejor, exige una lectura dietética. ¿Qué ha pasado con los amigos de Alcibíades?

¿Por qué le han abandonado? Sí, porque la cuestión es ésta. Sócrates le dice:

57 Cf. En la interpretación de Foucault, como veremos más adelante, el *daimón* autoriza a Sócrates a hablar con Alcibíades a partir del momento que éste cambie su postura interior, cuando empieza a pensar en los demás. Sin embargo Proclo tiene otra interpretación, o mejor, la interpretación de Proclo tiene que ver con la psicología infantil, esto es, Alcibíades siempre ha vivido como un niño grande hasta el día en que ha conocido la ciencia, esto es, Sócrates. Por eso dice Proclo, cuando el *daimón* acepta que Sócrates hable con él, lo hace porque Alcibíades estaba en condiciones de recibir y percibir la ciencia y la razón (Proc., t II, p., 225); Isócrates, *Discursos I, Busiris* (XI), nota 7, p., 187. Introd. Trad y notas de Juan Manuel Guzmán Hermida. Gredos, Madrid, 1979¹². Jaeger, *Paideia*, p., 953, «destaca cómo las escuelas del siglo IV. a. C. hacían discípulos de Sócrates a Critias y Alcibíades con la intención de desacreditar al maestro acusándole de espíritu antidemocrático».

58 Cf. Foucault, *Historia de la sexualidad II. cit.*, p., 107 y sq; la dietética se presenta como una práctica de régimen que engloba las más diversas áreas de la naturaleza humana. Empezó primero por ser una práctica de recomendaciones médicas para cuidar de los alimentos a tomar a fin de mantenerse en buena salud. Estas recomendaciones hechas por Hipócrates, también tenían ligación con la divinidad a través de la cura protagonizada por el dios Asclepios, el dios sanador. Más tarde estas recomendaciones serán también dirigidas a los aspectos sexuales, la dietética de los placeres, los riesgos y peligros que se supone en el acto sexual, el desgaste que el acto sexual supone, su conducción a la muerte prematura por aquel que no tiene medida, el esclavo del acto sexual. A nosotros aquí siempre que utilizamos el termo dietética será en el sentido platónico- foucaultiano, esto es, de la desconfianza política del cuidado excesivo del cuerpo y del buen mantenimiento del alma (*Rep.*, III, 409a, IX, 591 c-d; Aristóteles- *Política* VIII, 16, 1335b, y VIII, 4, 1338b-1339a; Jenofonte, *Recuerdos de Sócrates*, III, 12). Los críticos entre, ellos Platón (*Rep.* III, 406a-407b, 407 c-e) concebían cierto tipo de dietética como una existencia mal llevada y que buscaba prolongarse a través del cuidado excesivo del cuerpo (110). La versión de la dietética defendida por Platón, será la concepción del régimen como un arte de vivir, es decir, que no es solamente del cuerpo que se hay que cuidar sino sobre todo del alma. Es verdad que la problematización del régimen está centrado en el cuerpo, sin embargo, el ideal es que ésta problematización atañe toda la esfera humana y de hecho, los pitagóricos conseguirán que sea así, sobre todo, que sea centrada en el cuidado del alma. Se valora mucho la cuestión de la justa medida en el cuidado del cuerpo. Por ej. Sócrates criticará a los tebanos y siracusanos su ausencia de medida en el cuidado del cuerpo, pierden mucho tiempo en cuidar del cuerpo en lugar de cuidar del alma y participar en las actividades de la polis. Nos referimos a la dietética en su sentido placentero, a la crítica que Sócrates formulará a los que se acercan a los jóvenes para aprovecharse de su estado físico sin preocuparse por su alma ni tampoco en hacerles hombres virtuosos. En su crítica Sócrates procura hacer de la dietética lo que hace al nivel del cuidado de sí, esto es, que la dietética no sea solamente una práctica de los privilegiados sino de todo el hombre libre y que sea un arte y estrategia de vivir, esto es, que se transforme en una técnica de existencia. Con este planteamiento, Sócrates retoma los principios planteados por la concepción de la dietética en Hipócrates (*Hipócrates, Del régimen*, I, 2, 1) que consistía en escribir correctamente acerca de la dieta humana, en ser capaz de conocer y reconocer la naturaleza humana en general. Y es eso que Sócrates pedirá a Alcibíades, al decirle, si tú quieres ser consejero de los atenienses, entonces tienes que conocer el objeto de tu consejería, esto es, tienes que conocer el hombre en su profundidad no solamente su cuerpo. “La buena administración del cuerpo, para volverse un arte de vida, debe pasar por una puesta por escrito realizada por el sujeto acerca de sí mismo; por medio de ésta podrá adquirir su autonomía y escoger con plena conciencia entre lo que es bueno y lo que es malo para él” (cf. *El uso de los placeres*. p. 119). La dietética debería reflejar no solamente la belleza corporal sino sobre todo, la escritura de uno mismo en su vida cotidiana a través de la práctica de la moralidad.

Hijo de Clinias, creo que te sorprende⁵⁹ que, después de haber sido yo el primero en enamorarme de ti, sea el único en no abandonarte cuando los demás⁶⁰ lo han hecho, a pesar de que, mientras ellos te estuvieran importunando con su conversación, yo a lo largo de tantos años ni siquiera te dirigí la palabra⁶¹.

Interpela Sócrates a Alcibíades. Esta interpelación no nos conduce solamente al campo de la dietética, sino que también responde a las preocupaciones planteadas por la dietética y por la propia ética del cuidado de sí y del otro. Foucault destaca que en el campo de la dietética, Alcibíades rechazó al comienzo a todos sus amantes porque él mismo quería estar en la situación de dominador y no de dominado⁶²; “no quiso ser dominado en su juventud pero ahora desea dominar a los demás”, y es a partir de este momento que Sócrates interviene para hablar con él, porque ahora la intención de Alcibíades toca a toda la ciudad y es también en eso que se juega el cuidado de sí socrático en relación a Alcibíades; se combina la “ambición política con el amor filosófico”.

Sócrates hará también del cuidado del cuerpo una especie de campo de batalla contra los que se aprovechan del cuerpo y su belleza, así como de la ingenuidad de los chicos. Critica con eso a las prácticas que eran habituales entre los tebanos y entre los

59 Cf. Proclo asocia esta expresión con el principio de la filosofía, esto es, con la admiración (*Teeteto*, 155d2-5), también se puede ver Hesíodo, *Teo.*, 265-266. Para Proclo la admiración por parte de Alcibíades revela que él tiene en él el principio filosófico y además, es este principio que le permite tener conciencia y noción de que tiene que librarse de los amantes groseros y quedar fascinado con la filosofía.

60 Cf. Hay una preocupación constante de Sócrates en relación al entorno de los chicos jóvenes. Sócrates no veía con buenos ojos la pretensión de los enamorados de estos chicos, de estos adolescentes y criticaba sobre todo a aquellos adultos que usaban la persuasión para convencer a los chicos adolescentes a enamorarse o a costarse con ellos. Podemos ver en esta cita de Jenofonte que tipo de significado tenía la persuasión con el carácter sexual en el alma de estos jóvenes. Cf. Jenofonte, *Banquete*, 8, 20. «[:]. Encima, por el hecho de que no usa la fuerza, sino la persuasión, todavía es más despreciable, pues el que usa la fuerza se demuestra perverso, pero el que usa la persuasión corrompe el alma de quien se deja persuadir».

61 Cf. *Alc.*, 103a-7.

62 Cf. *Tecnologías del yo. o. c. p.*, 57.

lacedemonios. Esta crítica será transversal a toda la obra platónica, incluso en los diálogos que relatan los últimos momentos de su vida (cf. por ejemplo el *Fedón*) y estará también presente en los escritos de Jenofonte (El *Banquete* 8).

En el campo ético, Sócrates le dice a Alcibíades que a pesar de no hablar con él, no se ha cansado de observarle de lejos y de examinarle⁶³, y gracias a su observación es capaz de decirle por qué sus amigos le han dejado. Sócrates hace ver a Alcibíades que una razón de ello es su mal comportamiento con sus amigos o sus amantes y admiradores⁶⁴. Él tiene la pretensión de no necesitar nunca a nadie porque tiene demasiada ventaja con respecto a su grupo de amigos; ventaja que empieza con la hermosura de su cuerpo, su estado familiar, su red social, el hecho de ser un protegido de Pericles.

Todo eso hacía que, en el plan ético, Alcibíades no tratara bien a sus admiradores, ya que se sentía bastante importante con respecto a ellos. El acercamiento de Sócrates venía disminuir esta pretensión de Alcibíades, porque Sócrates le hace ver que al final, él no era tan importante como pensaba, esto es, que también él necesita de las otras personas. El acercamiento de Sócrates se da por lo tanto en un momento importante, se da en el momento en que Alcibíades decide hacerse consejero de los atenienses, o mejor, se prepara para ser el consejero de los atenienses. Sólo a partir de este momento Sócrates es autorizado por su *daimón* a hablar con él. El asunto es serio y, al igual que en *Apología* y en *Gorgias*, el *daimón* socrático juega con el tiempo seguro, el tiempo decisivo. El tiempo que va más allá del simple querer socrático. El tiempo que no acepta los fallos. Es por lo tanto, en nombre de esta interdicción de fallos que pueden

63 Cf. Esta expresión va ser muy importante a lo largo de ésta reflexión sobre el texto de Alcibíades

64 Cf. El *Alcibíades*.104c8-10b6.

tener una gran implicación a nivel público, que el *daimón* va a autorizar Sócrates para hablar con Alcibíades. Sócrates se acerca así a Alcibíades para enseñarle el verdadero arte de hacer política. Alcibíades tiene que aprender una epistémé de la política⁶⁵, aprender la ciencia de sí mismo y la ciencia de la política, dice Proclo⁶⁶.

Antes de cuidar de los demás hay que cuidar primero de sí mismo, porque esto es el paso más importante antes de ponerse en camino para desempeñar las funciones públicas. Según Foucault, para los griegos, el hombre político que sepa cuidar de sí mismo puede con más facilidad comprender a los demás y cuidarles como a sí mismo. Este no es propiamente un argumento de innovación foucaultiano, sino un pensamiento que atraviesa toda la cultura política griega y, de modo particular en el pensamiento de Platón y en Aristóteles. Pero para nosotros, este planteamiento foucaultiano hace que hayamos elegido *Alcibíades* y algunos textos de Platón para hacer el estudio del cuidado de sí a partir precisamente de una lectura platónica de Michel Foucault. También en el marco de este planteamiento de estudio de Foucault, valoraremos la cuestión del tiempo: el tiempo esperado por Sócrates antes de hablar con Alcibíades. Un tiempo que también se encuadra en la línea del cuidado de sí, cuidado del otro.

Mientras tú eras bastante joven, antes de que te desbordaran tantas esperanzas, en mi opinión el dios no permitía que te hablara para evitar que lo hiciera inútilmente. Ahora me ha dejado en libertad porque ya estás dispuesto a escucharme⁶⁷.

65 Cf. Es muy importante esta interpelación de Sócrates a Alcibíades y pensamos que tiene también hoy una importancia capital. Alcibíades después de descubrir que no tiene ningún conocimiento técnico en relación a las cosas que se había propuesto antes para ser consejero, decide serlo en materia de guerra y paz, en materia de la política general, porque para él estas cosas no necesitarían una formación específica o técnica. Pero estaba equivocado y Sócrates le hace ver justamente que tales dominios eran de capital importancia de modo que, el que va a ejercer las dichas funciones tiene que tener un conocimiento suficiente de la técnica, condición esencial para ejercer bien esta función. Más adelante intentaremos discutir qué es la técnica para Sócrates.

66 Cf. Proclo, *cit.*, p., 221.

67 Cf. *Ibid.*, 105e7-11.

Todas las palabras de Sócrates demuestran que él tiene un completo dominio de Alcibíades, demuestran que lo conoce bien. Por eso le dice que él es mucho más importante para él que cualquiera de su familia, su tutor incluido⁶⁸, porque domina su alma⁶⁹. Y este dominio también se muestra en el hecho de que Sócrates conoce el tiempo de Alcibíades, conoce sus cualidades. Es por tanto este conocimiento lo que permite cuestionarlo. El planteamiento de Sócrates a Alcibíades ha sido decirle eso: «tú quieres ser consejero de los atenienses, pero para ser consejero hay que serlo en algo que dominas, algo que no me parece ser dispensable para los atenienses»:

Tú has aprendido, en lo que yo recuerdo, a leer y escribir, a tocar la cítara y a luchar; no quisiste, en cambio, aprender a tocar la flauta. Esto es lo que tú sabes, a no ser que hayas aprendido algo sin que yo me enterara. Pienso que en este caso sería sin salir de casa ni de día ni de noche⁷⁰.

Por eso, la cuestión que en el fondo Sócrates plantea a Alcibíades es:

Entonces, ¿a propósito de qué tema de discusión tendrás ocasión de levantarte para dar un buen consejo?⁷¹

¿Qué es lo que tú sabes hacer para que los atenienses sientan que eres verdaderamente indispensable y que te puedan aceptar como consejero⁷²?

68 Cf. *Ibid.*, 105e y sq.

69 Cf. Es interesante constatar como en el *Banquete*, 215e1-8, es el propio Alcibíades quien compara a Sócrates con Pericles y asume que en las palabras de Pericles no se alborotaba su alma, ni se irritaba en la idea de que vivía como esclavo, mientras que en relación a las palabras de Sócrates, muchas veces se ha dado cuenta de que no valía la pena (continuar) vivir en las condiciones que vivía.

70 Cf. *Ibid.*, 106e5-10.

71 Cf. *Ibid.*, 107c-3-5

Es por lo tanto, desde este planteamiento, que Sócrates le pregunta: ¿«Has aprendido algo que yo no sepa, pero que sin embargo pueda ser importante para los atenienses»? La respuesta de Alcibíades es sincera: “*No, porque no he recibido más enseñanza que éstas*”. En realidad, todo lo que él sabía es lo que Sócrates había dicho, había mencionado⁷³. Desde esta perspectiva queda definitivamente claro que para ser consejero de los atenienses según la visión epistémica de la política socrática, Alcibíades tiene que aprender algo más antes de presentarse como consejero de los atenienses⁷⁴.

¿Qué hay por lo tanto que aprender⁷⁵? Hay que aprender a cuidar de sí mismo. Y aquí tenemos un contraste con el *Protágoras*, dice Foucault. En el *Protágoras* parece que todo debe ser hecho con prisa porque no hay tiempo, y la gente tiene que aprender muy rápidamente a practicar la virtud, la justicia, mientras que aquí en *Alcibíades*, afirma Foucault, el tono es otro, porque Sócrates dice a Alcibíades, “*no te preocupes, tienes tiempo para cuidar de ti mismo*”, toma tu tiempo (*dia kronou*). Tienes tiempo

72Cf. Aquí creemos que es necesario destacar la función educativa, o mejor, el contexto de la educación en la Grecia antigua. Desde punto de vista del concepto de esta educación, Alcibíades puede presentarse como consejero de los atenienses porque tiene condiciones para tal. (Cf. Jean-Pierre Vernant, *Mythe et pensée chez les grecs*. Paris, Maspero, 1965. p., 405). Según Vernant, la educación reposaba no en las lecturas de los textos escritos sino más en la escucha de los cantos poéticos transmitidos con sus acompañamientos musicales que se hacía de generación en generación. De modo que, el conjunto del saber se resumía en el conocimiento de la tradición épica (Alc. 112b1-c.) y dice Vernant, es en este cántico que se concentra todo lo que un griego debe saber sobre el hombre y sobre su pasado. Alcibíades desde este punto de vista puede presentarse como candidato a consejero político. Pero no puede desde punto de vista de la nueva visión política socrática porque no tiene lo esencial. No tiene la *tekhne*, que en su momento ya veremos lo que es.

73 Cf. El *Alcibíades*. 106e11.

74 Cf. *Ibíd.*, 107a-c.

75 Cf. *Ibíd.*, 127e5-7. «A responder las preguntas, Alcibíades. Y si así lo haces, si dios quiere y en tanto haya que fiarse de mis presentimientos, nos encontraremos mejor tú y yo».

para gobernarte a ti antes de gobernar a los otros, pero primero tienes que conocerte a ti mismo⁷⁶.

Hemos visto el tiempo socrático, su distancia para no comprometerse a sí mismo y tampoco comprometer a Alcibíades si el momento no es el adecuado para su intervención. Ahora lo vemos otra vez invitar a Alcibíades a aprender a cuidar de sí dentro del tiempo a partir de una subjetivación de sí mismo, a través de la relación con él mismo⁷⁷. La invitación parece incentivar a Alcibíades a empezar un diálogo consigo mismo con el fin de aprender a conocerse a sí mismo, para poder conocer al hombre que se propone convertirse en consejero. A este respecto, Sócrates le hace ver que los consejos tienen que ser dados por quién sabe, y no por una persona rica, como él pensaba. Alcibíades quiere ser consejero de los atenienses, sobre sus asuntos (asuntos de la ciudad), y ya vimos que desde el punto de vista de la concepción epistémica de la política socrática, con base en los conocimientos actuales, Alcibíades no puede ser consejero. No puede porque no tiene ningún conocimiento técnico, a diferencia de sus

76 Cf. *Subjectivité et vérité*, N° 304, *DE II*, p., 1032. «L'Alcibiade de Platon peut être considéré comme point de départ: la question du «souci de soi-même» - *epimeleia heautou* – apparaît dans ce texte comme le cadre général à l'intérieur duquel l'impératif de la connaissance de soi prend sa signification. La série d'études qu'il est possible d'envisager à partir de là pourrait former ainsi une histoire du «souci de soi-même», entendu comme expérience, ainsi aussi comme technique élaborant et transformant cette expérience».

77 Cf. *Ibid.*, *DE II*, n° 304, p., 1033. «L'histoire du «souci» et des «techniques» de soi serait donc une manière de faire l'histoire de la subjectivité : non plus, cependant, à travers les partages entre fous et non-fous, malades et non-malades, délinquants et non-délinquants, non plus à travers la constitution de champs d'objectivité scientifique donnant place au sujet vivant, parlant, travaillant ; mais à travers la mise en place et les transformations dans notre culture des «rapports à soi-même», avec leur armature technique et leur effets de savoir».

rivales⁷⁸ externos, los de Persia y de Esparta, que sí tenían el conocimiento técnico⁷⁹. Y sabemos que la *epistéme*⁸⁰ es un concepto que marca las diferencias, según Sócrates, entre el saber de la multitud y el saber técnico en el sentido platónico. Alcibíades no disponiendo de este conocimiento técnico, decide entonces ser consejero solamente en los asuntos de guerra, de paz y la política general⁸¹. Pero aun así, eso exige que él sepa la diferencia entre lo útil, lo justo y lo injusto.

El problema reside sin embargo en que todo esto Alcibíades no lo sabe porque nunca ha tenido interés en buscarlo y, sobre todo, porque él estaba convencido de que lo sabía⁸². Para él, no hay que ser técnico para saber hacer u opinar sobre lo justo y lo injusto, y tampoco sobre lo útil, a pesar de reconocer que la justicia es lo más importante de todo⁸³. Él piensa que la sabiduría popular se encarga de dar a las personas

78 Cf. Proclo habla de “*sus auxiliares*” y la expresión nos parece que no tiene en cuenta la posibilidad de existencia de los concurrentes internos de Alcibíades, toda vez que todos estarían de acuerdo con él y se quedarían simplemente en condición de ayudantes de Alcibíades sin aspiración política. Por eso utilizaremos la expresión “adversarios” internos y externos que Foucault utiliza para señalar que no hay una unidimensionalidad en esta ambición política. Alcibíades no tiene garantizado su puesto, quiere interna y quiere externamente. También Sócrates habla de los rivales externos porque son aquellos que en el fondo Alcibíades, tiene que superar a través de un aprendizaje de aplicación y del saber (124b-4). Naturalmente, los griegos, que son los conciudadanos de Alcibíades no entran aquí como adversarios porque también ellos carecen de la formación, técnica como Alcibíades (110d8-111b1), y en este aspecto se puede comprender la interpretación de Proclo, al reducir el pueblo a la categoría de auxiliares, ya que no tendrá (el pueblo) la posibilidad de formarse y competir con los persas y espartanos.

79 Cf. Con particular atención para la preparación física (*phýsis*). Este será también uno de los puntos sobre el que se formulará la diferencia entre el cuidado de sí socrático-platónico y el cuidado de sí estoico.

80 Cf. Siempre que utilizamos esta expresión lo haremos en el sentido griego (saber, conocimiento) y no en el sentido foucaultiano.

81 Cf. El *Alcibíades*. o. c., 107d3-4.

82 Cf. *Ibíd*, 109 d-113b.

83 Cf. *Ibíd*, 109b

esta educación, por eso, dirá a Sócrates que ha aprendido todo con el pueblo, así como ha aprendido a hablar griego⁸⁴.

Pero la cuestión es que el lenguaje y la justicia son dos cosas diferentes. No basta conocer el lenguaje, saber hablar griego, para ser justo o para saber hacer justicia, es preciso mucho más que eso⁸⁵. Es preciso comprender la definición, saber la definición de lo que es justo y lo que es la justicia. Es lo que Sócrates le va a hacer ver. Sócrates retoma también con eso un tema discutido en *Crátilo*, la cuestión de los significados de las palabras y de los nombres. Pero aquí, en el *Alcibíades*, la fuerza de la vergüenza conduce a Alcibíades a admitir que es vergonzoso que un consejero político no sepa realmente definir lo que es la justicia o lo que es lo mejor⁸⁶. Sin embargo, Alcibíades acepta a medias, esto es, él piensa que la función principal del consejero de los atenienses no es tanto conocer lo justo, la justicia, sino sobre todo, lo útil para ellos⁸⁷, una posición que en la interpretación de Goldschmidt⁸⁸ es muy cercana del Polo del *Gorgias*, que defiende que el fin de la política es preservar la conquista adquirida, es decir, preservar y salvar lo que es útil.

84 Cf. Cf. *Ibid.*, 110d-e. Aquí Sócrates hace ver a Alcibíades que efectivamente el pueblo puede enseñar la lengua pero no la justicia, porque en lo que toca la justicia nunca hay un acuerdo entre la gente, toda vez que cada uno desea que la justicia sea aquello que le conviene (111e). Por eso le dice Sócrates a Alcibíades, tú has elegido un maestro que no es serio. Ver también la nota en donde se habla de la posición de Vernant en relación a la educación en Grecia antes de Sócrates.

85 Cf. Juan Zaragoza y Pilar Gómez Cordó. o. c. p., 18. «Sócrates se presenta de entrada como el auxiliar indispensable en las ambiciones políticas del joven, a quien no pueden bastarle sus privilegios naturales ni la posición social de que disfruta. Para dar consejos a la asamblea del pueblo, se necesitan conocimientos precisos. Para ello hay que tener un maestro y conciencia de la propia ignorancia. Alcibíades sólo ha frecuentado maestros de gramática, cítara y lucha: ¿podrá tomar la palabra en tema de guerra y paz, y en general los que interesan a la ciudad? Para precisar, Sócrates le da una lección de método: las guerras surgen de un disentiendo sobre lo justo y lo injusto, cuyo conocimiento hay que tener».

86 Cf. El *Alcibíades* 109a1-5.

87 Cf. *Ibid.*, 113d.

88 Cf. Goldschmidt, V. *Les dialogues de Platon, Structure et méthode dialectique*. Presses Universitaires de France. 1^{re}...3^e trimestre, Paris, 1947, (318).

Esta posición, lejos de salvar a Alcibíades, le complica todavía más, al igual que ha sucedido con la cuestión de la justicia. Aquí, en lo que dice respecto a lo útil, él nunca lo ha aprendido, no sabe ontológicamente lo que es,⁸⁹ según lo cree Sócrates; por eso Sócrates ni siquiera le va a pedir que se lo explique directamente⁹⁰. La discusión en el ámbito axiológico va a permitir a Sócrates afirmarse como un gran maestro para Alcibíades⁹¹, ya que al final descubre que aquello que concebía como valioso no pasa de un equívoco, y a través de Sócrates también descubre el verdadero valor que es exigido a un político, a un consejero político. La sabiduría socrática deja a Alcibíades descolocado, dice Proclo, y despierta en él una gran admiración por su maestro.

Presentemente, Sócrates ha suscitado en Alcibíades una admiración todavía mayor: En efecto, tú me pareces ahora, dice Alcibíades, aún más admirable que cuando me seguías en silencio⁹². Por consiguiente, tanto cuando es silencioso como cuando habla, el sabio es digno de admiración por aquellos que tienen una naturaleza parecida⁹³.

Como veremos en su momento, el cambio de actitud producido en Alcibíades será sobre todo influenciado por la perspicacia del trabajo socrático, y es esta perspicacia lo que suscitará también la gran admiración y la confianza de Alcibíades en

89 Cf. El *Alcibíades*. cit. 113e-114e.

90 Cf. *Ibid.*, 114d-e.

91 Cf. Terence Irwin. *La ética de Platón*. Tr. Ana Isabel Stellino. Ed. Universidad Nacional Autónoma de México, 2000, p., 22. «Sócrates sostiene que la forma de interrogación sistemática que practica le permite asegurarse el asentimiento de sus interlocutores a posturas morales que éstos rechazaban firmemente, a menudo indignados, antes de enfrentarse a sus preguntas. El interrogatorio no es sólo la vía por la que Sócrates alcanza casualmente su conclusión en esta oportunidad; el hecho de que se llegue a la conclusión a través este tipo de interrogatorio forma parte de los motivos que Sócrates nos ofrece para creer en esa conclusión. Afirma que los argumentos no son meramente los que le impresionan a él, sino los que en verdad convencen a un interlocutor normal que aborda las preguntas de la manera correcta».

92 Cf. *Ibid.*, 106a.

93 Cf. Proclus, p., 228. «Présentement donc, Socrate a suscité en Alcibiade une admiration plus grande: Tu me parais, maintenant, dit-il, en effet, plus admirable que lorsque tu me suivais en silence. Par conséquent, aussi bien lorsqu'il est silencieux que lorsqu'il parle, le sage est digne d'admiration pour ceux qui ont une nature semblable».

Sócrates. La confianza y la admiración tienen que ver con el desarrollo por parte de Alcibíades de la idea del cuidado de sí mismo

Asimismo, en este texto, nos dedicaremos esencialmente a analizar y contestar a tres preguntas formuladas por Foucault a partir de la lectura del texto de *Alcibíades* para interpretar lo que es el cuidado de sí y su función. Las preguntas a que nos referimos son éstas:

- ¿Cómo es que Sócrates y Alcibíades empiezan a hablar del cuidado de sí mismo en el diálogo?
- ¿Qué es este sí-mismo?
- ¿En qué debe consistir esta ocupación, este cuidado, esta *epimeleia*?
- El análisis de estas tres preguntas será un tema recurrente en todo el texto y es también a través de este análisis que se fundará esencialmente la comprensión de la cuestión del cuidado de sí y de la nueva educación política y moral introducida por Sócrates.

3. SUJETO Y VERDAD.

*Ἐλεγκος*⁹⁴-, este famoso método socrático de examinar las propuestas y las opiniones de sus interlocutores a través de preguntas que muchas veces suelen desestabilizar sus pretendidos conocimientos, estará en la base y en el origen del nuevo

94 Cf. José Antonio Caballero López en introducción y notas de Jenofonte (*Apol, Banquete y Recuerdos de Sócrates*). cit. p., 60. «El sustantivo *élenkhos* posee con frecuencia un significado más especializado y en el ámbito de la dialéctica se refiere al método refutativo que solían emplear Sócrates y los socráticos y que consistía en someter al interlocutor a un interrogatorio para hacerle caer en contradicción y reconocer que no sabe aquello que creía saber».

diálogo entre sujeto y verdad instaurado por Sócrates. En Jenofonte, más que en Platón, este método estará al servicio de la educación moral⁹⁵.

Sócrates utilizará este método no sólo con la intención de demostrar⁹⁶ el conocimiento (esta será sobre todo la vía platónica del *elenchos*), sino también con el fin de mostrarles que efectivamente no saben lo que dicen saber, también es de invitarles a pensar en las preguntas antes de responderlas. El hecho de incitarles a pensar en las preguntas más que a contestarlas, les hace salir de los tópicos y de los conocimientos padrones. La salida de este entorno del saber no-saber les abre la puerta para un principio de la dialéctica de sí, les permite desarrollar más un dialogo de sí para sí y, naturalmente,- un diálogo del sujeto con su propia verdad. A partir de este planteamiento, la persona descubre que primero de todo, es a ella misma a quien tiene que decir la verdad⁹⁷, preguntarse a sí misma sobre su saber, sobre su realidad. En este sentido, el *elenchos* socrático va al encuentro tres de las principales recomendaciones délficas de prudencia.

95 Cf. Jenofonte, (*Apología, Banquete, Recuerdos de Sócrates*), *Recuerdos de Sócrates*, I, 4 (nota 71). Introducción y notas de José Antonio Caballero López. Alianza Editorial, Madrid 2009. «*El élenkhos, ese modelo de «refutación» que consiste en someter a interrogatorio a sus interlocutores para hacer caer en la cuenta de su error de razonamiento y que en Jenofonte está puesto al servicio de la educación y de la moral: Cuando Sócrates refuta a alguien no sólo es para demostrarle su error de razonamiento, sino también para reconvenirle y dirigirle a la virtud. También en Apología I y en Recuerdos IV 3,2, Jenofonte alude a relatos de otros que tienen a Sócrates por protagonista (...)*».

96 Cf. Irwin. cit. p., 42. «*En el Cármides, asegura que ignora lo que es la templanza, pero indaga (zetein). El propósito del interrogatorio y de la refutación consiste en investigar la verdad, y de deshacerse de la falsa presunción de conocimiento forma parte de esta indagación (Cár. 166c7-c2). Sócrates no sugiere que el elenco simplemente se limite a revelar la ignorancia ni que se requiera de otro método para descubrir la verdad; piensa que el éxito o el fracaso de una definición tentativa que se pone bajo interrogatorio muestra su verdad o su falsedad*».

97 Cf. *Ibid.*, cit, p., 44. «*Esta exigencia de sinceridad pretende distinguir la argumentación socrática de la forma «erística» («contenciosa») de argumentación expuesta en el Eutidemo. La erística no le permite al interlocutor ninguna oportunidad genuina de manifestar sus opiniones. Como el interrogador exige una respuesta de si o no, le impide al interlocutor añadir salvedades que expresarían mejor sus creencias. En muchos casos el interlocutor es refutado independientemente de la respuesta que ofrezca. Si sospecháramos que Sócrates confirma los temas en discusión por medio de alguna de estas tácticas, no tendríamos motivos para pensar que hace algún progreso en la comprensión de las virtudes. Sócrates rechaza las tácticas erísticas: espera que sus interlocutores observen los conflictos que van descubriendo y los resuelvan a la luz de lo que realmente creen*».

No obstante, como se puede ver en la *Apología*, el *elenchos* va más allá de una simple recomendación porque puede abrir la puerta a un drama sobre sí mismo. En él ya no basta solamente ser prudente, es preciso sobre todo ser verdadero, conocer la verdad y obrar por y con la verdad. Naturalmente, el planteamiento no es tan sencillo como puede parecer al inicio, porque como él propio Sócrates le reconocerá en el *Teeteto*⁹⁸, él no da ninguna respuesta, sino que es el propio interlocutor quien encuentra su camino gracias a las preguntas formuladas por Sócrates. Sin embargo, dice Irwin, para saber si la actitud de Sócrates está justificada en este su intento de traer la luz sobre la ignorancia de sus interlocutores, hay primero que conocer los propios planteamientos de los interlocutores⁹⁹. A través de las aporías Sócrates deja una inquietud en el interior de su interlocutor, plantea problemas de varias naturalezas; problemas a los cuales, de acuerdo con el método que lleva a uno mismo a construir un diálogo consigo mismo, permite resituarse prudentemente en la línea de la verdad.

Por ejemplo, de acuerdo con el primer precepto del oráculo de Delfos, asociado al «*gnôthi seauton*», se exigía a los que iban a pedir, que examinasen bien lo que deseaban pedir. Sócrates, al retomar este precepto, lo aborda desde dos puntos de vista, que en su momento tendremos la oportunidad de examinar. El punto de vista del sujeto y el punto de vista de aquello sobre lo cual el sujeto practica su acción. El planteamiento de esta cuestión obliga a un examen, obliga al sujeto a conocer su verdad. Es así que en

98 Cf. El *Teeteto*, 150c-e.

99 Cf. Irwin, cit. p., 45. «*Para ver si los supuestos de Sócrates son justificados, necesitamos identificar los principios que guían a los interlocutores cuando responden a las preguntas del Filósofo. Sócrates no enumerar estos “principios rectores” del elenco, así que debemos tratar de descubrirlos gradualmente y examinarlos. Por el momento basta observar que si el elenco sigue estos principios rectores, y Sócrates los acepta, éste tiene buenos motivos para asegurar que el elenco permite hacer progresos en el campo moral y que justifica las aseveraciones éticas definidas*».

la *Apología*¹⁰⁰ Sócrates decide investigar sobre si él era, de hecho, el más sabio de entre los atenienses; y él tenía la noción de que no lo era. Para certificar sobre el oráculo de Delfos, también decidió investigar a los que tenían fama de ser sabios. Con esta investigación él llega a la verdad, pero llega a ella a través del diálogo del sujeto consigo mismo, a través del diálogo entre el sujeto y su verdad. Un diálogo que implica la transformación de uno mismo, como le sugiere Paddy Dolan:

*Subjectivity is seen here as constructed through specific techniques connected to specific discourses and knowledges and implemented in specific places. Each has its own history and so attempts to connect across spaces are considered by Rose to conflate separate domains of activity*¹⁰¹.

Este movimiento permite no solamente encontrar la ignorancia que se ignora, sino que también permite rescatarla a partir de la consciencia del nuevo saber adquirido y de la transformación de sí. El rescate de la ignorancia que se ignora es representado como el diálogo del sujeto con su verdad, que conduce no solamente a práctica de su libertad, sino que también conduce a una práctica de la *parresía*. *Hierón* de Jenofonte es, por ejemplo, un texto, o una situación en donde se puede constatar a la vez, la práctica de la libertad y la práctica de la *parresía*, el sujeto que dice verdad, sobre sí mismo. Esto implica que el sujeto que contacta con su verdad, tiene primero que entrar en sí mismo, no en el sentido de autoanálisis o de una mirada introspectiva¹⁰², sino más en el sentido de tener consciencia del límite, de la «finitud social» y de evaluación de su

100 Cf. *La Apología*, 21b.

101 Cf. Paddy Dolan. In *Foucault Studies*, N°8, pp. 8-27, February 2010. p. 14.

102 Cf. La interpretación de Pierre Hadot es diferente. Para él, la palabra del oráculo invitaba a que la gente se pusiese en contacto con su interioridad en el sentido de introspección, pero Foucault, Vernant, Vlastos o Strauss no interpretan el «gnôthi seauton» como una lectura de la interioridad, entrar dentro de uno mismo. También Taylor a su vez, afirma que “*el lenguaje interior/exterior no figura en Platón ni, de hecho, en ninguno de los moralistas antiguos*” Cf. Taylor, *Fuentes del yo. La construcción de l'identidad moderna*. Paidós, Barcelana, 1996¹. p., 159; Cf. Pierre Hadot, *Exercices spirituel et philosophie Antique*. Albin Michel, Paris 2002. p., 281-282.

modo de vida. Esto porque, según Epíteto y Eduard Delruelle, en la causa está la necesidad de determinar sus acciones, no solamente a través de su querer, su voluntad, sino sobre todo a través de su modo de vida¹⁰³. Un modo de vida de subjetivación que es presentado por Rose de la siguiente manera:

Perhaps, rather than narrativizing the ways of being human, we need to spatialize being. Such a spatialization would render being intelligible in terms of the localization of repertoires of habits, routines and images of self-understanding and self-cultivation within specific domains of thought, action and value – libraries and studies, bedrooms and bathhouses, markets and department stores, living rooms and coffee houses¹⁰⁴.

El planteamiento de Rose, al igual que de Foucault, muestra que la emergencia de la subjetividad está muy ligada al espacio físico¹⁰⁵. También es desde este punto de vista, esto es, desde el punto de vista de la inscripción de *gnôthi seauton* en el templo de Delfos, dice Foucault, que nos vemos delante de aquella que será la cuestión

103 Cf. Eduard Delruelle. Ed.c., p., 43. «Trata-se, de evidentemente, de algo completamente diferente dessa espécie de introspecção psicológica que hoje somos convidados a realizar quando nos dizem: «seja você mesmo», «descubra a verdade dentro de si», «parta à descoberta do seu inconsciente», etc. O cuidado de si socrático é um cuidado racional de excelência, é a busca ponderada de uma forma bela de existência. O sujeito faz de si mesmo uma espécie de escultura ou pintura. “A todo aquele que queira iniciar-se na filosofia, Sócrates faz uma promessa: se pensardes por vós mesmos e se cuidardes de vós mesmos sereis mais felizes e mais livres».

104 Cf. Paddy Dolan, o.c., In *Foucault Studies*, p., 14; Nikolas Rose, ' *Authority and the Genealogy of Subjectivity*. p., 304.

105 Cf. La Apología, 29d7-e2. «Mi buen amigo, siendo ateniense, de la ciudad más grande y más prestigiada en sabiduría y poder; ¿no te avergüenzas de preocuparte de cómo tiendas las mayores riquezas y la mayor fama y los mayores honores, y, en cambio no te preocupas ni interesas por la inteligencia, la verdad y por cómo tu alma va a ser lo mejor posible?». También en Jenofonte podemos encontrar esta preocupación de Sócrates en su diálogo con Antifonte. Antifonte piensa justamente que Sócrates ha sacado de la filosofía lo contrario de que debería ser. Esto es, para él la filosofía debe enseñar y ayudar a la gente a ser feliz, pero justamente, la vida de Sócrates refleja lo contrario de todo eso. Cf. Recuerdos. I 6, 2-3. «Sócrates, yo pensaba que los que se dedican a la filosofía deberían ser más felices, pero me parece que tú has sacado de la filosofía lo contrario. Al menos vives de tal manera que ni un esclavo resistiría en casa de un amo con un régimen así: comes las comidas y bebes las bebidas de peor calidad; llevas puesta una ropa que no sólo es mala sino que es la misma en invierno y en verano, y vas por la vida descalzo y sin túnica. Además, no aceptas dinero, que alegra a los que lo reciben y que a los que ya lo poseen les permite vivir con más libertad y más a gusto. En consecuencia, si, de la misma manera que los maestros de otras actividades hacen a sus discípulos émulo suyos, así también vas tú dejar a los que están contigo considérate un maestro de mala fortuna».

fundadora de la relación entre el sujeto y la verdad¹⁰⁶. Lo que estaba escrito en esta fórmula no era el conocimiento de sí, como tampoco era el conocimiento de sí como fundamento moral y ni siquiera como algo relacionado con el dios. Desde la perspectiva de Epíteto, esta frase estaba escrita en el lugar que representa el centro de la comunidad humana, el lugar en donde todos los hombres son invitados a pasar, para empezar a pensar en ellos.

¿Qué representa este lugar para Epíteto y para los griegos? Pues bien, representa el centro de la verdad y, por eso mismo, representa el lugar más importante de la humanidad¹⁰⁷, el espacio físico referencial de la subjetividad para el buen griego. Sin embargo, Epíteto tiene consciencia de la oscuridad de esta frase, *gnôthi seauton* (III, 1, 18), una frase que nadie comprende, dice él, pero que pretendía hacer que los hombres tomasen consciencia de ellos mismos¹⁰⁸, una consciencia que no es egoísta. Epíteto sabe de la dureza de este oficio, el oficio de decir la verdad, sabe que a la gente no le gusta que se le diga la verdad. Desde esta perspectiva, presenta a Sócrates como testigo, el que dice la verdad, pero a quien nadie escucha. El “conócete a ti mismo”, que aparece en Epíteto ligado a Sócrates, ya tiene el significado de alguien que se dedica al cuidado de los demás.

*Socrate réussissait-il à persuader tous ceux qui venaient à lui de prendre soin d'eux-mêmes?*¹⁰⁹.

106 Cf. HS, «Clase de 6 de Enero 1982», p., 5.

107 Cf. Épictète, *Entretiens*, III, 16-20. Tr. J. Souillé, Les Belles Lettres, Paris 1963. p., 8.

108 Cf. Eduard Delruelle. *cit.*, p., 43. «Como se puede ver, no hay aquí cualquier prescripción del egoísmo o de auto-recogimiento. Al contrario, la preocupación ética con el sí es indisociable de la preocupación política con la ciudad. Un ciudadano que no cuida de sí mismo, de su pensamiento, de su alma, arriesgase a dar poca atención al interés general. Cuidar de sí, es reflexionar sobre sí mismo, examinar lo que es o no importante en la vida y determinar el verdadero valor de las cosas.».

109 Epíteto. III, 1, 19. «¿Será que Sócrates convencía a los que iban hablar con él que cuiden de ellos mismos?».

Sabemos que esta pregunta ha sido respondida por Sócrates en el inicio de la *Apología*, pero aquí, Epíteto ya asocia prácticamente a Sócrates con la función de cuidar a los otros, *epimeleia heautou*. Sin embargo, la frase «conócete a ti mismo» que estaba escrita a la entrada del templo de Delfos, formaba parte de un conjunto de recomendaciones de prudencia que eran presentadas a todos los que iban al templo para contactar y consultar con el oráculo. Desde este punto de vista, el “conócete” se inscribe en una línea vulgar de recomendaciones de la práctica de prudencia que era común en la antigua Grecia. Esta práctica no ligaba al sujeto con la verdad o a la verdad y, en muchos casos, se limitaba a temas que tenían que ver con la prudencia y el cumplimiento de los privilegios, como lo veremos más adelante.

Para Epíteto, esta frase estaba escrita en este lugar para invitar a los hombres a la perfección, al descubrimiento de la perfección. Descubrimiento que es realizado a través del trabajo. Así, Sócrates es presentado justamente por Epíteto como ejemplo paradigmático de alguien que conduce a los hombres al encuentro de esta perfección (*Entretiens*, III, 1, 22)¹¹⁰. Es también en esta línea que Sócrates enseña, dice Epíteto, que no basta con saber de memoria el «conócete a ti mismo», sino que es necesario trabajar la belleza del objeto que este “conócete a ti mismo” anuncia.

Sache donc qu'en te rendant tel, tu te rendras également beau; mais, tant que tu négligeras ces vertus, tu seras nécessairement laid, quelque artifice dont tu puisses user pour paraître beau¹¹¹.

110 Cf. La *Apología*, 30, a-c.

111 Cf. Épictète, *Entretiens*, III, 1, 16-20. cit., p., 6. « *Sepa por lo tanto, que al tornarte como tal, tú te haces igualmente bello; pero, mientras descuides estas virtudes, aunque hayas utilizado algunos artificios para parecerte bello, tú serás necesariamente feo*».

Esta frase de Epíteto tiene todo el sentido en este diálogo de Alcibíades, toda vez que también va a estar en juego el trabajo que él tiene que hacer para desarrollar la belleza de su alma, la formación responsable de su alma. Y a este respecto, Proclo va más lejos, o es más radical.

Porque si decimos que el diálogo tiene como fin el cuidado de sí mismo y el conocimiento de sí, no hay duda de que estamos delante una afirmación correcta, pero debemos tener presente en espíritu que el cuidado de sí mismo// solamente puede constituir para nosotros nuestro fin y nuestro bien a partir de la demostración del diálogo¹¹², y el problema examinado en el diálogo, sobre lo cual se hacen todos estos razonamientos, es el de conocerse a sí mismo¹¹³.

A partir del “gnôthi seauton”, Sócrates no solamente va a crear un diálogo entre sujeto y verdad, sino que también, va a hacer que el hombre sea maestro de sí mismo, a partir del conocimiento de sí. Desde el punto de vista del “gnôthi seauton” que dice, Foucault, citando la interpretación de Roscher:

Au moment où tu viens poser des questions à l'oracle, examine bien en toi-même les questions que tu as à poser, que tu veux poser ; et puisque tu dois bien réduire au maximum le nombre de tes questions et ne pas en poser trop, fais donc attention à ce que tu as besoins de savoir¹¹⁴.

112 Cf. A este respecto, Foucault hace un análisis profundizado (Tecnologías del yo, p., 56) intentando saber de primeras cómo se ha introducido la cuestión del cuidado de sí en el diálogo; también se coloca la cuestión de saber, cuáles son las razones o motivaciones que llevarán a Sócrates y a Alcibíades a abordar la problemática del cuidado de sí. En todo caso, como ya ha sido demostrado en la introducción, la cuestión aparece justamente a partir de la duda de Sócrates en relación la aprehensión de Alcibíades, su voluntad de tornarse consejero de los atenienses. Esta desconfianza conduce a una cosa ya esperada, por lo menos por Sócrates: Alcibíades no tiene condiciones para postular al cargo que desea. Sócrates le hace ver que a su alrededor tiene adversarios internos y externos, y en lo que toca a los adversarios externos, él no tiene de momento como competir con ellos, porque estos contrariamente a la educación política de Alcibíades, la reciben desde niños. Después de esta revelación, Alcibíades quiere saber qué debe hacer, entonces Sócrates sugiere que tome cuenta de sí mismo, que cuide de sí mismo.

113 Cf. Proclus. cit., p., 8. «Car si on dit que le dialogue a pour but le souci de soi-même et la connaissance de ce soi, sans doute est-ce là une affirmation correcte, mais on doit avoir présent à l'esprit que le soin de soi-même ne // doit constituer pour nous notre fin et notre bien qu'au terme des démonstrations du dialogue, et le problème examiné dans le dialogue, en vue duquel se font tous ces raisonnements, c'est de se connaître soi-même»

114 Cf. HS, «Clase de 6 de Enero 1982», pp., 5-6. «En el momento que tú vienes cuestionar al oráculo, examina bien en ti mismo las cuestiones que tú tienes que hacer; y como tú debes reducir el número de tus cuestiones al máximo, tienes que poner atención en aquello que tú necesitas saber».

Aquí, en este análisis o interpretación de Roscher, hay sobre todo que destacar dos expresiones: «*examine en toi-même*» y «*fais donc attention*». Al inicio vimos como *elenchos* está en el origen del diálogo entre sujeto y su verdad o entre sujeto y verdad. Sócrates, al exigir a su interlocutor un examen más cabal de sí, le obliga a dialogar consigo mismo¹¹⁵ desde el punto de vista de su verdad¹¹⁶ (la verdad del sujeto), y es en base a este diálogo consigo mismo que se establece una relación entre el sujeto y su verdad. A partir de ahora, el sujeto tiene que, o debe tener, certeza sobre su verdad, debe tener certeza sobre si el conocimiento que le ha sido atribuido corresponde a la verdad efectiva. Por eso, cuando el oráculo dice, presta atención a aquello que necesitas saber, lo dice en el sentido, «*concéntrate en lo esencial*». Este concéntrate en lo esencial lo encontramos ya cuando Sócrates dice a Alcibíades, «no te preocupes». Y ¿por qué no te preocupes? No te preocupes por aprender, sino, sobre todo, por cuidar de ti, porque es lo que te interesa más, es lo que más importa para ti en este momento. No tengas prisa por aprender, cómo será en *Protágoras*, sino en prestar atención (*Prosochès*), en lo que debes hacer para cambiar tu situación de presente y futura.

115 Cf. Irwin. *cit.* p., 43. «Sócrates no sugiere que se dedique a dos actividades diferentes: el interrogatorio a través del elenco y la exhortación a poner mayor cuidado en la observación de la virtud, sino que el elenco es en sí mismo un medio para persuadir a las personas de que se preocupen por la virtud. Expresa esta misma opinión en el *Critón*. Asegura llegar a sus concepciones sobre la justicia “dejándome convencer únicamente por el argumento (logos) que me parece el mejor en cada ocasión que lo discuto” (*logizomenō(i)*); que me parece el mejor en cada ocasión que aceptó anteriormente (*Cri.* 46b3-c6, 48b4-6, 48d8-49a2, 49a4-b6, 49c10-e3). Cree que la argumentación por medio del elenco le proporciona a él, y no sólo al interlocutor cuyas opiniones se examinan, buenos motivos para admitir las conclusiones y actuar de acuerdo con ellas».

116 Cf. *Apología*, 29e3-30a1. «Y si alguno de vosotros discute y dice que se preocupa, no pienso dejarlo al momento y marcharme, sino que le voy a interrogar; a examinar y a refutar; y, si me parece que no ha adquirido la virtud y dice que sí, le reprocharé que tiene en menos lo digno de más y tiene en mucho lo que vale poco». Esta posición de Sócrates es igual al planteamiento que hemos visto con Proclo (p., 3) como la construcción de la subjetividad tiene que pasar necesariamente por la escucha de la alteridad, la escucha del opinión del otro sobre uno mismo. Esta escucha que puede ser representada por las exhortaciones, refutaciones o disuaciones puede permitir al sujeto de contactar con su verdad y hacer el conocimiento de sí mismo.

En la Apología, Sócrates parece suponer que las conclusiones de un elenco deben tomarse seriamente en el sentido antedicho, pues indica que participar en el elenco constituye un medio de reforma moral. Pregunta a las personas si no les avergüenza consagrar sus fuerzas a acumular posesiones, mientras hacer caso omiso del cuidado de su alma. Si los interlocutores dicen que sí se ocupan del cuidado de su alma, Sócrates los interrogará; si afirman que poseen la virtud, cuando en realidad no es así, los criticará por trastocar sus valores (29d7-30a2). Sócrates defiende una “vida sometida a examen”, que incluya la discusión diaria de la virtud; este género de vida constituye el mayor bien de los seres humanos (38a1-6)¹¹⁷.

En la misma línea, también Foucault utiliza la interpretación de Defradas¹¹⁸, según el cual, el “gnôthi seauton” del oráculo de Delfos quiere alertar a las personas del hecho que no pasan de mortales, que ellas no son dioses, y que por eso no pueden presumir mucho de sus fuerzas ni deben arriesgarse a enfrentar a las fuerzas divinas¹¹⁹. Así en este registro se continúa hablando o presentando el «conócete a ti mismo» como un precepto de prudencia y, según Leo Strauss y Vernant, como una noción de la consciencia del límite. Una consciencia que es adquirida naturalmente en el contexto del diálogo entre sujeto y verdad. Es sólo dentro de este planteamiento que se puede explicar y comprender las palabras del oráculo y sus recomendaciones.

Se puede ver en estas palabras de Epíteto¹²⁰ la importancia de decir la verdad a sí mismo y al que viene a nuestro encuentro. Epíteto destaca sobre todo el hecho de que aquel que va al encuentro del otro pueda disfrutar de la corrección de aquel a quien él consulta. Esto es, el que consulta a otro espera de él la verdad. Espera la verdad porque

117 Cf. Irwin. *cit.* p., 43.

118 Cf. HS, *cit.*, «Clase de 6 de Enero 1982», p., 6.

119 Cf. Foucault, *Tecnologías del yo*. o. c. p., 51.

120 Cf. Épictète, *Entretiens*, III, 1, 10-11. *cit.*, p., 7. «*Sur ce, je ne sais plus comment te parler, car, si je te dis ce que je pense, je vais te froisser et tu t'en iras peut être pour ne plus revenir. Et si je ne te le dis pas, vois quelle sera mon attitude car tu viens à moi pour en retirer quelque profit, et moi je ne suis te servirai en rien; tu viens à moi comme à un philosophe, et moi je ne te tiendrai aucunement le langage du philosophe. De plus, comme ce serait agir cruellement en vers toi que de te laisse sans correction.*»

nosotros también esperamos que aquellos a quienes consultamos nos digan la verdad, sobre todo en el campo público: hacerlo mejor que el otro, hacerlo mejor que nuestro vecino, dice Vernant comentando el conócete a ti mismo¹²¹. Para Vernant, la integración del sujeto en el mundo implica una forma de relación particular consigo mismo y con los demás, y es también desde este punto de vista que el «gnôthi seauton» no es una llamada a entrar dentro de sí mismo para «alcanzar por introspección un yo oculto», un yo escondido.

En la misma línea, Foucault destaca que, en la antigua Grecia, la gente estaba más preocupada por su condición moral, su conducta moral, por su ética en la relación consigo mismo y con los otros, que con los problemas religiosos¹²². Así, desde este punto de vista, la máxima del oráculo era, antes de todo, una apelación a que cada uno asuma sus límites, reconozca sus límites. Vernant mantiene que esta recomendación del oráculo será llevada a cabo y vivida intensamente por él Sócrates de Platón de una manera extrema, una vivencia que se hará sentir a partir de las enseñanzas del propio Sócrates. Para Vernant, Sócrates vive esta enseñanza cuando pide a su interlocutor que:

*conozca lo que es realmente; que conozca lo que en él es él mismo, esto es, su alma, su psykhé*¹²³.

En la misma línea, pero analizando el saber del interlocutor desde el punto de vista del *elenchos* y de las opiniones populares, Irwin dice esto de Sócrates:

Sócrates no pretende, como Aristóteles, seguir el procedimiento dialéctico que parte de las opiniones comunes. Dirige sus argumentos hacia un interlocutor particular y, en ocasiones, reconoce que el punto de vista de este interlocutor

121 Cf. Jean-Pierre Vernant, *Mythe et pensée chez les grecs*. Paris, Maspero, 1965. pp., 183-184.

122 Cf. *Dits et écrits II, cit.*, N° 344. P., 1430.

123 Cf. Vernant, *Mythe et pensée chez les grecs. cit.*, p., 183.

puede no ser de aceptación general (Cri. 49c11-d5). Aun así, nos resultará útil comenzar con una idea de las opiniones e interrogantes morales que la mayoría tendría en mente al abordar los argumentos socráticos. Sócrates no puede pasar por alto las opiniones comunes si afirma, como lo hace, que los resultados de sus argumentos le proporcionan buenos motivos para considerar sus propias concepciones morales como correctas (Cri. 46b3-c6). Si los argumentos dependieran de la elección de interlocutores condescendientes, y tomaran un rumbo completamente distinto si Sócrates partiera de puntos de vista menos idiosincrásicos, no confirmarían una sólida justificación de las concepciones de este último.

Aún más, si Sócrates pensara que existen ciertas posturas morales muy difundidas, a las que se opone pero que no puede refutar, tendría que objetar la manera en que se caracteriza a sí mismo. Afirma que va por ahí discutiendo con todos los que se cruzan en su camino, “persuadiéndoos, jóvenes y viejos, de que no pongáis tanta o más atención en vuestros cuerpos o posesiones como la que ponéis en vuestras almas, a fin de volverlas lo mejor posible” (Ap. 30a7-b3). Si Sócrates recorre el mundo discutiendo (como asegura) con todos los que se cruzan en su camino, pero se abstiene de discutir con las personas que rechazan algunas de sus controvertidas premisas, entonces su interés es mucho menos universal de lo que aparenta.

Lo principal es que si Sócrates tuviera que admitir que sus afirmaciones morales más que importantes no pueden ser defendidas frente a oponentes que se basan en las opiniones comunes, volvería su propia exhortación a examinar la vida que uno lleva (Ap. 38a). Si, por el contrario, es capaz de defender sus controvertidos postulados frente a interlocutores que inicialmente se inclinan a rechazarlos, demostrará que sus afirmaciones deben tomarse en serio.

Tenemos, pues, que considerar no sólo su manera de confrontar los puntos de vista que discute, sino también si aborda todas las cuestiones que debe discutir. Para comprender cuáles son estas cuestiones, es preciso hacernos una idea de las opiniones comunes en torno a los principales temas que se tratan en los diálogos¹²⁴.

Y es eso lo que va a acontecer con Alcibíades cuando Sócrates le dice, «no te preocupes, todavía tienes tiempo para cuidar de ti¹²⁵, todavía tienes tiempo para examinar la vida que llevas cuidando de ti». Este «cuidado de ti mismo» que en su momento tendremos ocasión y posibilidad de discutir y analizar, llevará a Alcibíades a cambiar sus primeros planes (gracias a un trabajo o gracias a los efectos del *elenchos*).

¹²⁴ Cf. Irwin. cit. pp., 62-3.

¹²⁵ Cf. El *Alcibíades*, 127e

Sin embargo, hay que señalar que el «conócete a ti mismo» produce paradojas, y que estas mismas paradojas conducirán a la valoración del *gnôthi seauton* y a la devaluación de *epimeleia heautou*¹²⁶. Foucault destaca el hecho de que durante la historia del pensamiento, y particularmente del pensamiento filosófico, el *gnôthi seauton* se ha tomado de diferentes formas para decir la misma cosa y que durante este proceso también se ha subvalorado la *epimeleia heautou*. Naturalmente, esta subvaloración tiene sobre todo que ver, dice Foucault, con el llamado momento cartesiano¹²⁷, ya que la actitud cartesiana analiza el conocimiento de sí como la forma de la consciencia¹²⁸.

Al colocar el principio de la evidencia como una entrada directa para el ser, Descartes parece alcanzar directamente el principio délfico de «conócete a ti mismo», pero no le alcanza¹²⁹ porque, según, Vernant, el cogito cartesiano era extraño para el hombre griego y el conocimiento que tiene de sí mismo; y era también extraño para la propia experiencia que este hombre tiene del mundo, toda vez que, concluye Vernant, ninguno de los dos se hace en la interioridad de la consciencia de la subjetividad¹³⁰. Sin embargo, el problema cartesiano elimina la cuestión de la duda y, desde esta perspectiva, va al encuentro del *gnôthi seauton*, que es:

“piensa bien en aquello que vas a pedir, fíjate bien. Asegúrate sobre aquello que tú quieres”.

126 Cf. *HS*, cit., «Clase de 6 de Enero 1982», p., 14.

127 Cf. *Ibid.*, *HS*., p., 15.

128 Cf. *Tecnologías del yo. cit.* p., 54. «Desde el siglo XVI, la crítica a la moral establecida ha sido emprendida en nombre de la importancia que tiene el reconocimiento y el conocimiento del yo. por este motivo, resulta difícil considerar el interés por uno mismo como compatible con la moralidad. El «Conócete a ti mismo» ha oscurecido al «Preocúpate de ti mismo», porque nuestra moralidad insiste en que lo que se debe rechazar es el sujeto».

129 Cf. Vernant, *Mythe et pensée chez les grecs. cit.*, p., 183.

130 Cf. *Ibid.* p., 183.

En este planteamiento, juega una parte importante el actuar del individuo en el campo de la seguridad, en el campo de la reflexión y de la certeza. Desde esta perspectiva, Descartes contribuyó mucho a la suplantación de *epimeleia heautou* por *gnôthi seauton*, toda vez que la gran verdad del «conócete a ti mismo» estaba justamente en el hecho de que este precepto tenía como pretensión llevar directamente al reconocimiento de sus límites y al encuentro con la “verdad” de “sí mismo” y con la “certeza de su verdad”.

Con Descartes, la rehabilitación de la certeza y el énfasis en el conocimiento como primera necesidad de todo, ha contribuido al mismo tiempo a la descalificación del cuidado de sí mismo, *epimeleia heautou*¹³¹; aquí se afirma, con el momento cartesiano, que el sujeto solamente puede tener acceso a la verdad a través del “saber-certeza”: el conocimiento y las condiciones de acceso a la verdad. Es decir, el conocimiento se hace y se da a través del estudio y de la moral; de modo que, para que el individuo se conozca, *epimeleia heautou* ya no es importante o ya no resulta imprescindible.

El momento cartesiano en lugar de solucionar el problema del saber en lo que toca al cuidado de sí, no hace más que crearlo. Al reducir el saber y el conocimiento a certeza, o a una forma de certeza y, sobre todo, a evidencia¹³², contribuyó a desacreditar

131 Cf. HS, *cit.*, «Clase de 6 de Enero 1982», p., 19.

132 Cf. Derrida, *L'écriture et la différence*. Edition du Seul, Paris, 1967. pp., 78-89. «*Et comment est-ce que je pourrais nier que ces mains et ce corps soient à moi? Si ce n'est que je me compare à ces insensés, de qui..., etc.*» «*Et je ne serai pas moins extravagant si je me réglais sur leurs exemples...*». Y Derrida comentando esta afirmación de Descartes en respuesta a Foucault (o contra Foucault), o por lo menos contra la asignación del conocimiento sensible que Foucault critica a Descartes, dice lo siguiente:

y minimizar el cuidado de sí. Pero la pregunta que Foucault hará en la redacción de *Aufklärung*, que además será en otro contexto, es similar a la pregunta que encontraremos en su momento formulada por Sócrates a Alcibíades.

¿sabes bien hasta dónde puedes saber?, razona tanto como quieras, pero ¿sabes bien hasta dónde puedes razonar sin peligro?». La crítica dirá que nuestra libertad se juega menos en lo que emprendemos, con más o menos coraje, que en la idea que nos hacemos de nuestro conocimiento y de sus límites y que, en conciencia, en lugar de dejar que otro diga «obedece», es en ese momento, cuando nos hayamos hecho el propio conocimiento una idea justa, cuando podremos descubrir el principio de la autonomía y cuando ya no tendremos que oír el obedece; más bien, el obedece se fundará sobre la autonomía misma¹³³.

La cuestión aquí planteada sobre el saber y la autonomía nos parece de capital importancia, porque se presenta no solamente como transversal, sino también como fundamental para tener conciencia de su límite. Recordar sumariamente que una de las interpretaciones que estaba vinculada al oráculo de Delfos en lo que toca a “gnôthi seauton” se refería a la autonomía del consultante y a su conciencia del límite. Y la

«On voit quel est le sens pédagogique du sed forte qui commande tout ce paragraphe. C'est le «mais peut-être» de l'objection feinte. Descartes vient de dire que toutes les connaissances d'origine sensible peuvent le tromper. Il feint de s'adresser l'objection étonnée du non-philosophe imaginaire qu'une telle audace effraie et qui lui dit : non, pas toutes les connaissances sensibles, sans quoi vous seriez fou et il serai déraisonnable de se régler sur les fous, de nous proposer un discours de fou. Descartes se fait l'écho de cette objection: puisque je suis là, que j'écris, que vous m'entendez, je ne suis pas fou, ni vous, et ni sommes entre gens sensés. L'exemple de la folie n'est donc pas révélateur de la fragilité de l'idée sensible. Soit. Descartes acquiesce à ce point de vue naturel ou plutôt il feint de se reposer dans ce confort naturel pour mieux et plus radicalement et plus définitivement s'en déloger et inquiéter son interlocuteur. (...). Descartes développe alors cette hypothèse qui ruinera tous les fondements sensibles de la connaissance et ne mettra à nu que les fondements intellectuels de la certitude. [...]. Dès qu'il a atteint cette pointe, Descartes cherche à se rassurer, à garantir le Cogito lui-même en Dieu, à identifier l'acte du Cogito avec l'acte d'une raison raisonnable. Et le fait dès qu'il profère et réfléchit le Cogito. C'est-à-dire, dès qu'il doit temporaliser le Cogito qui ne vaut lui-même que dans l'instant de l'intuition, de la pensée attentive à elle-même, dans ce pois ou cette pointe de l'instant».

133 Cf. Foucault, *Sobre la Ilustración*. In estudios preliminares de Javier de la Higuera. Tra. Javier de la Higuera, Eduardo Bello y Antonio Campillo. 2ª edición, 2006 y reimpresión, 2007. Tecnos, Madrid, 2007. p. 13.

crítica que Foucault plantea justamente aquí sobre la *Ilustración*¹³⁴ es ser consciente del límite del saber, y eso, respecto al texto que estamos a tratar, implica que antes de tener esta conciencia, hay necesariamente que hacer un trabajo en lo que toca al cuidado de sí, un trabajo en lo que toca al sujeto y su verdad.

4. EPIMELEIA O LA ESPIRITUALIDAD.

El momento cartesiano, con su ausencia de duda, ha contribuido a reducir *epimeleia*¹³⁵ a un rincón de la espiritualidad, al mismo tiempo que le cierra el camino de la verdad¹³⁶. La espiritualidad, dice Foucault, no acredita que el sujeto en sí sea capaz, y niega que él tenga derecho o que pueda conocer la verdad por sí sola. Niega que la verdad pueda ser dada al sujeto simplemente porque sea sujeto. Es dada porque el sujeto está asociado a algo más, a la transformación.

Por ello, para tener derecho a esta misma verdad, así como para adquirirla, el sujeto debe hacer modificaciones y cambios en sí mismo. Él tiene que poner en riesgo su propia vida. La verdad viene de arriba y hay que sufrir mutaciones para recibirla y

134 Cf. *Ibíd.* "La Aufklärung, consiste en reconocer los límites del conocimiento". p., 14.

135 Cf. El *Alcibíades*, 134b-c; HS, Frédéric Gros, «Résumé du cours », p., 475. «Le terme même de *epimeleia* ne désigne pas simplement une attitude de conscience ou une forme d'attention qu'on porterait sur soi-même; il désigne une occupation réglée, un travail avec ses procédés et ses objectifs Xénophon, par exemple, emploie le mot *epimeleia* pour désigner le travail du maître de maison qui dirige son exploitation agricole. C'est un mot qu'on utilise aussi pour désigner les devoirs rituels qu'on rend aux dieux et aux morts. L'activité du souverain que veille sur son peuple et dirige la cité est par Dion de Prusse appelée *epimeleia*. Il faudra donc comprendre quand les philosophes et moralistes recommanderont de se soucier de soi (*epimeleisthai heautû*) qu'ils ne conseillent pas simplement de faire attention à soi-même, et d'éviter les fautes ou les dangers ou de se tenir à l'abri. C'est à tout un domaine d'activités complexes et réglées qu'ils se réfèrent. On peut dire que, dans toute la philosophie antique, le souci de soi a été considéré à la fois comme un devoir et comme une technique, une obligation fondamentale et un ensemble de procédés soigneusement élaborés».

136 Cf. HS, *cit.*, «Clase de 6 de Enero 1982». p., 16. Hay sin embargo que decir que esta afirmación será rechazada por Pierre Hadot, como veremos en su momento. El propio Foucault hará una rectificación (cf., *Les enchiques de si*, DE II. n° 363., p., 1611) pero no ha hecho ninguna rectificación en relación a la acusación que ha hecho a Descartes. Deja claro simplemente que el *gnôthi seauton* era muy valorada por Sócrates y por Platón, y que la cuestión de la *epimeleia heautou* será sobre todo una cuestión desarrollada por los neoplatónicos, pero que sin embargo, la valoración socrático-platónica del *gnôthi seauton* estaba orientada esencialmente para la *epimeleia heautou*.

estas mutaciones pasan por ejemplo por dos momentos: pasan por el amor y pasan por el trabajo¹³⁷, esto es, por *erôs* y por *askêsis*. Para la espiritualidad, la verdad es aquello que ilumina al sujeto y da la tranquilidad a su alma. Foucault defiende que, en la antigüedad, la cuestión de cómo tener acceso a la verdad y la cuestión de la espiritualidad no estaban separadas, no eran distintas¹³⁸. Desde esta perspectiva, dice, Descartes¹³⁹ y Kant¹⁴⁰ también contribuirán al aislamiento de *epimeleia heautou*¹⁴¹, particularmente cuando, dice Foucault, Descartes afirma que la filosofía es por sí sola, auto-suficiente para el conocimiento, es por sí sola auto-suficiente para el saber, y el

137 Cf. *HS, cit.*, «Clase de 6 de Enero 1982^{1ª} hora», p., 17.

138 Cf. *Ibíd.*, *HS*, «Clase de 6 de Enero 1982^{1ª} hora». p., 18.

139 Cf. Afirmación también compartida por Paul Ricoeur (cf. José María Rubio Ferreres, *Verdad y Sujeto: de Heidegger a Ricoeur*. In “*El valor de la verdad. Hermenéutica, semántica, política.*” editorial Comares, Granada, 2000. pp. 164-168)

140 Cf. Hay que señalar sin embargo, que la posición de Descartes en esta materia es diferente de aquella de Kant. Kant consigue pasar por encima de la cuestión de los límites del conocimiento para abordar la cuestión de la naturaleza humana, el hombre y su presente, en la cual aborda también la cuestión de la minoría o de la minoridad del hombre. Una minoridad que tiene justamente que ver con las cualidades de los varios saberes que el hombre tiene de sí mismo. Este planteamiento kantiano nos parece muy importante para este texto de Alcibíades, toda vez que una de las cuestiones centrales del texto será justamente, por un lado, la caída de Alcibíades en cuanto ser que conoce, en cuanto persona que cree conocer, que cree saber política y hacer política; y por otro, la toma de conciencia del hombre que él es, la toma de conciencia de la persona que él es y al cual él debe cuidar. De ahí la llamada de atención de Sócrates a Alcibíades. “No te preocupes, todavía tienes tiempo para cuidar de ti mismo”.

141 Cf. *HS, cit.*, «Clase de 6 de Enero 1982^{2ª} hora», p., 27.

sujeto inmoral también puede conocer la verdad¹⁴². Desde este punto de vista se puede decir que el corte con *epimeleia* se ha hecho, entre otros, con la regla de la evidencia¹⁴³ y con el descubrimiento del *cogito*¹⁴⁴ de Descartes¹⁴⁵.

La visión de Hadot es completamente contraria a la de Foucault en este punto. Hadot piensa justamente que Descartes ha traído una novedad positiva a pesar de sus límites, límites además que tienen que ver con toda la influencia negativa anterior. Sostiene que la filosofía universitaria anterior a Descartes y a partir de la cual Descartes trabajará, no es una forma de vida, esto es, está distanciada del concepto de *epimeleia*

142 Cf. Francesco Paolo Adorno, *La tâche de l'intellectuel*. In Frédéric Gros, Foucault, le courage de la vérité. Puff, Paris, 2002, pp., 55-56. «*Les conséquences morales de ce changement se comprennent immédiatement : Descartes considère qu'il est tout à fait possible qu'un sujet immoral ait accès à la vérité : «Je peux être immoral et connaître la vérité. (Dits et Écrits, IV, pp. 410-411.)».* Pour la philosophie grecque en revanche, le rapport à la vérité est immédiatement moral : un individu dont on reconnaît l'immoralité ne peut pas connaître le vrai cette différence est due au fait que la légitimité et la validité d'une opinion, pour les Grecs, ne se manifestent pas dans le respect d'un critère inhérent aux procédures d'énonciation elles-mêmes ; elles trouvent le critère de leur vérité à l'extérieur d'elles-mêmes, dans la correspondance visible que s'établi entre le dire et el faire l'accès à la vérité requérait pour les Grecs une transformation du sujet telle qu'elle le rendait moralement digne d'être considéré comme sujet véridique. Pour Foucault le terme de comparaison négative est toujours Descartes : «Avant que Descartes n'atteigne une évidence indubitablement claire et distincte, il n'est pas du tout certain que ce qu'il croit soit effectivement vrai. En revanche, dans la conception grecque de la parrhêsia, il ne paraît pas y avoir de problèmes quant à l'acquisition de la vérité, car, le fait de posséder la vérité est garanti par la possession de certaines qualités morales : le fait de posséder ces qualités morales représente la preuve qu'il a accès à la vérité, et vice versa. (R. Bordei, «Dire la verità» in M. Foucault, *Discorso e verità nella Grecia antica*, Roma, Donzelli, 1996, p. XIII.)».

143 Cf. *DE II*, p., 1449. À propos de la généalogie de l'éthique, un aperçu du travail en cours. «S'il est vrai que la philosophie grecque a fondé une rationalité dans laquelle nous nous reconnaissons, elle soutenait toujours qu'un sujet ne pouvait pas avoir accès à la vérité à moins de réaliser d'abord sur lui un certain travail qui le rendrait susceptible de connaître la vérité. Le lien entre l'accès à la vérité et le travail d'élaboration de soi par soi est essentiel dans la pensée ancienne et dans la pensée esthétique.

Je pense que Descartes a rompu cela en disant : «Pour accéder à la vérité, il suffit que je sois n'importe quel sujet capable de voir ce que est évident.» L'évidence est substituée à l'ascèse au point de jonction entre le rapport à soi et le rapport aux autres, le rapport au monde. Le rapport à soi n'a plus besoin d'être ascétique pour être en rapport avec la vérité».

144 Cf. También Heidegger hará esta misma crítica a Descartes en su *El ser y tiempo*. Dice Heidegger:

«Siguiendo una orientación historiográfica, puede ilustrarse así la mira de la analítica existencial: Descartes, a quien se atribuye el descubrimiento del *cogito sum* como base inicial del moderno filosofar, investigó el *cogitare del ego* –dentro de ciertos límites. En cambio, deja por completo sin dilucidar el *sum*, a pesar de haberlo sentido tan originalmente como el *cogito*. La analítica plantea la cuestión ontológica del ser del *sum*. Únicamente determinado este ser, resulta apresable la forma de ser de las *cogitaciones*». Martin Heidegger, *El ser y tiempo*, Fondo de Cultura Económico. Tra. José Gaos, 2008¹⁴, México. p., 58.

145 Cf. *HS*, cit., «Clase de 6 de Enero 1982² hora», p., 28.

*heautou*¹⁴⁶; en otras palabras, era una filosofía presentada en forma de discursos filosóficos y no en forma de vida filosófica, esto es, la transformación de sí. Sin embargo Hadot reconoce que Descartes y toda la filosofía moderna han funcionado en el ámbito de la filosofía como discurso filosófico y no como modo de vida, como transformación de uno mismo¹⁴⁷, porque no ha podido evitar cometer los mismos errores que han cometido la escolástica. Pero Hadot subraya que estos errores de los modernos no quieren decir en absoluto que esta filosofía no haya tenido su momento de contacto o de vivencia con el sentido de la filosofía de la antigüedad, la filosofía como modo de vida. Pero insiste Hadot que no se puede situar la ruptura o la influencia negativa del «*conócete a ti mismo*» sobre la «*epimeleia heautou*» a partir de Descartes.

Otro punto de divergencia entre M. Foucault y yo se sitúa a propósito de la cuestión: ¿a partir de qué momento la filosofía ha dejado de ser vivida como un trabajo de sí y sobre sí, o sobre uno mismo (ya sea para realizar una obra de arte o para sobrepasar en la universidad)? Por mi parte, yo pienso que esta ruptura debe ser situada en la Edad Media, momento en que la filosofía se ha

146 Cf. Ángel Gabilondo y Fernando Fuentes Megías. *Michel Foucault, discurso y verdad en la antigua Grecia*. Paidós I.C.E./U.A.B, 2004, Barcelona. pp., 26-27. «Foucault ha tematizado explícitamente, siempre según su peculiar modo, el cuidado de sí (*epimeleia heautoû*) más como una incorporación que como un despliegue de alguna supuesta interioridad. Vinculado a una serie de técnicas y de procedimientos, consiste en un simple conocimiento de sí, y menos aún en cualquier forma de introspección. Antes bien, la acción responde a todo un conjunto de actividades que incluyen tanto el ejercicio físico como la escritura, la lectura o la meditación y que exigen articular nuestros espacios y nuestro tiempo hasta conformar un modo de vida. Ello comporta un alcance político, ya que trastorna los entornos, implica a los otros y se ofrece desafiante, con independencia de la voluntad explícita de que sea así, respecto de modelos previamente definidos. Quien cuida de sí mismo resulta insurrecto, [...]. Y en el cuidado de sí cobra una singular importancia el cuidado de la palabra, más exactamente del decir cómo decir verdadero».

147 Cf. Hadot. *Exercices spirituels et philosophie antique*. cit., pp., 297-298. «L'université scolastique dominée par la théologie continuera à fonctionner jusqu'à la fin du XVIII^e siècle, mais du XVI^e au XVIII^e siècle l'activité philosophique véritablement créatrice se développera en dehors de la université avec Descartes, Spinoza, Malebranche, Leibniz. La philosophie conquerra son autonomie à l'égard de la théologie, mais ce mouvement que été né en réaction contre la scolastique médiévale se situera sur le même terrain qu'elle. On posera au discours philosophique théorique un autre discours théorique.

A partir de la fin du XVIII^e siècle, la philosophie nouvelle fait son entrée dans l'université avec Wolff, Kant, Fichte, Schelling et Hegel, et désormais la philosophie, à quelques rares exceptions près, comme Schopenhauer ou Nietzsche, est liée indissolublement à l'université, comme on le voit avec Bergson, Husserl ou Heidegger. Le fait a son importance. La philosophie, réduite, nous l'avons vu, au discours philosophique, se développe définitivement dans un autre environnement, dans une autre atmosphère que la philosophie antique. Dans la philosophie universitaire, la philosophie n'est évidemment plus une manière de vivre, un genre de vie, à moins qu'elle ne soit le genre de vie du professeur de philosophie ».

hecho auxiliar de la teología, y también con la integración de los ejercicios espirituales en la vida cristiana, tornándose independiente de la vida filosófica; la filosofía moderna ha descubierto poco a poco particularmente la concepción antigua. Foucault, al revés, hace a Descartes responsable de esta ruptura, [...]. Yo no estoy en absoluto seguro que sea exactamente así. Descartes ha escrito precisamente las meditaciones: La palabra es muy importante. Y a propósito de estas meditaciones, él aconseja a sus lectores a emplear algunos meses o algunas semanas a «meditar» sobre la primera y la segunda, en las cuales habla de la duda universal, y después de la naturaleza del “espíritu”¹⁴⁸. Esto muestra bien que también para Descartes la evidencia sólo puede ser percibida gracias a un ejercicio espiritual¹⁴⁹.

Esta afirmación o esta crítica de Hadot nos parece un poco descolocadas e incomprensibles. En efecto, cuando Foucault habla de la ruptura a través de Descartes, hace desde el punto de vista de la evidencia tal cual ella es conocida, o tal cual ella se da a conocer en la conciencia¹⁵⁰ sin ninguna duda posible, y además, esta evidencia tenía el carácter de conocimiento de un objeto que no acepta dudas. No habla de la ruptura de Descartes como un *ad inicium* de todo este proceso, y lo dice bien claro.

Cuando yo digo «yo creo que esto se ha roto definitivamente», inútil decirlo que no lo creo en absoluto, precisamente teniendo en cuenta todo interés del debate, se puede ver que los vínculos no se han roto bruscamente como por un golpe de cuchillo.

[...]. La ruptura no se ha hecho así. Ella no se ha hecho el día que Descartes ha puesto la regla de la evidencia, o el día que ha descubierto el Cogito, etc. El

148 Cf. Hadot, Ed. c. *Exercices spirituels et philosophie antique*. p., 310; Descartes, Réponse aux secondes objections (contra les ... Méditations), dans ch. Adam et P. Tanney (éd.), *Œuvres de Descartes*, IX, 1, pp. 103-104

149 Cf. *Ibid.*, c., pp., 310-311. «Un autre point de divergence entre M. Foucault et moi se situe à propos de la question: à partir de quel moment la philosophie a-t-elle cessé d’être vécue comme un travail de soi sur soi (que ce soit pour réaliser une œuvre d’art ou pour se dépasser dans l’université)? Pour ma part, je pense que cette rupture doit se situer au Moyen Âge au moment où la philosophie est devenue l’auxiliaire de la théologie et où les exercices spirituels ont été intégrés à la vie chrétienne et son devenus indépendants de la vie philosophique; la philosophie moderne a découvert peu à peu et partiellement la conception antique. Foucault, au contraire, rend Descartes responsable de cette rupture, [...]. Je ne suis pas tout à fait sûr que cela soit exact. Descartes a précisément écrit des Méditations : le mot est très important. Et à propos de ces Méditations, il conseille à ses lecteurs d’employer quelques mois ou au moins quelques semaines à «méditer» la première et la seconde, dans lesquelles il parle du doute universel, puis de la nature de l’esprit. Cela montre bien que pour Descartes aussi l’évidence ne peut être perçue que grâce à un exercices spirituel».

150 Cf. *HS*, cit., pp., 16; 184.

trabajo ya había sido empezado hace mucho para desconectar el principio de un acceso a la verdad que se hace únicamente a partir del sujeto que conoce y, por otro lado, la necesidad espiritual de un trabajo del sujeto sobre él mismo, que se transforma esperando de la verdad su iluminación y su transformación. La disociación había empezado hace mucho y un rincón había sido encontrado entre estos dos elementos. ¿Y piensan que este rincón debía ser encontrado de lado de la ciencia? En absoluto. Tiene que ser procurado del lado de la teología¹⁵¹.

Foucault coloca el acento justamente en la teología representada por el pensamiento intelectual vehiculado en la Edad Media, tal como lo hace Hadot. Por eso, nos parece, que la crítica formulada por Hadot en este punto no es justa, porque al final los dos están en la misma línea en lo que toca el planteamiento del origen de este conflicto, así como también están en la misma línea en lo que toca a la cita que hacen de Espinoza en relación a la cuestión de la verdad, o los caminos de la inserción del sujeto con su verdad. Hadot cita la *Ética*, mientras que Foucault cita los primeros párrafos del *Tratado sobre el entendimiento*. La diferencia nos parece sin embargo estar en la interpretación del *Cogito* como la instancia del saber que no admite duda, el saber de la certeza¹⁵². Por lo demás en este punto en concreto, nos parece que tanto Foucault como

151 Cf. *Ibid.* p., 27-28. «*Quand je dis «je crois que ça été définitivement rompu» inutile de vous dire que je n'en crois pas un mot, que précisément tout l'intérêt de la chose, c'est que les liens n'ont pas été brusquement rompus comme par un coup de couteau.*

[...]. *La coupure ne s'est pas faite comme cela. Elle ne s'est pas faite le jour où Descartes a posé la règle de l'évidence, ou découvert le Cogito, etc. Il y avait bien longtemps que le travail avait été entamé pour déconnecter le principe d'un accès à la vérité que se ferait dans le terme du seul sujet connaissant et, d'autre part, la nécessité spirituel d'un travail du sujet sur lui-même, se transformant et attendant de la vérité son illumination et sa transfiguration. Il y avait longtemps que la dissociation commençait à se faire et qu'un coin avait été placé entre ces deux éléments. Et le coin bien entendu il faut le chercher du côté de la science? Pas du tout. Il faut le chercher du côté de la théologie».*

152 Cf. Francesco Paolo Adorno, *La tâche de l'intellectuel*. cit. pp. 54-55. «*En efecto, según Foucault, con Descartes una cierta manera de poner en relación a l sujeto y la verdad llega a su fin. La filosofía, desde Platón, siguió dos caminos paralelos, el de estilización de la existencia y el del examen del sujeto del conocimiento, protagonizados por dos maneras diferentes de interpretar el sí. Con Descartes, la reflexión se vuelca casi exclusivamente direccionada al segundo momento. En detrimento de la estilización de la existencia, «el conocimiento de sí (el sujeto pensante) tomó una importancia cada vez mayor como el primer fundamento del saber (Las técnicas de sí, in Dits et Écrits, IV, p. 789)».*

Hadot están de acuerdo en que este corte de que habla¹⁵³ Foucault ya había sido empezado antes de Descartes a través del endurecimiento de la teología, gracias a su toma de posición como centro principal de la reflexión occidental a través de su racionalidad, en donde el sujeto aparece como conocedor y donde Dios aparece como creador, como el más alto punto de su perfección, como su realización última y como modelo principal de este conocimiento¹⁵⁴. Así, la correspondencia entre un Dios que conoce todo y el sujeto objeto de este conocimiento o susceptible de conocer a partir de la orientación de la fe, permitirá que el pensamiento occidental, y en particular, el pensamiento filosófico, se desvíe de la *epimeleia heautou* que había tenido antes en la filosofía antigua la misión espiritual de hacer pensar¹⁵⁵. Con el cristianismo,

*el ocuparse de sí empezó a ser visto como una forma de amor de sí, una forma de egoísmo o de interés individual en contradicción con el amor que era necesario dar a los otros*¹⁵⁶.

Foucault aísla así dos relaciones entre el sujeto y verdad. La primera relación, más filosófica propiamente hablando, interpreta el principio delfico a partir de una forma epistemológica; la segunda que él se propone a definir como espiritualidad, coloca al contrario el problema de transformación que el sujeto debe efectuar sobre sí mismo para poder tener acceso a la verdad. Más precisamente, la espiritualidad «postula que tal como es el sujeto no es capaz de la verdad, mas tal como es, la verdad es capaz de transfigurar y de salvar el sujeto». Con Descartes sin embargo, entramos en la «edad moderna de las relaciones entre el sujeto y verdad» en la cual se afirma que «tal como es el sujeto, es capaz de de la verdad, mas tal como es la verdad no es capaz de salvar el sujeto». Dicho de otra manera, «en la cultura europea, y esto hasta el siglo XVI, la cuestión que estaba en el orden del día era: “¿Cuál es el trabajo que debo efectuar sobre mí mismo a fin de ser capaz y digno de acceder a la verdad?”».

153 Cf. *Ibid.*, p.28. Foucault sitúa esta ruptura a partir del siglo V y en el conflicto que ha travesado todo el cristianismo hasta el siglo XVII.

154 Cf. *Aidid.*, p., 28.

155 Cf. Aquí hay divergencia. Hadot no concordará con esta posición. Para él, las *Meditaciones cartesianas* son justamente testigos contra lo que dice Foucault, «no es un asar por ejemplo que si Descartes intitula una de sus obras *Meditaciones*. Ellas son efectivamente las meditaciones (meditativo en el sentido de ejercicio) según el espíritu de la filosofía cristiana de San Agustín, y Descartes las recomienda como práctica durante algún tiempo», cf. ed. c. p. 299.

156 Cf. *DE II.*, cit., N° 356. p., 1531.

El cuidado de sí, desde esta perspectiva, toma como camino prioritario la renunciación de sí y la negación de sí para poder ganar la vida eterna¹⁵⁷. Pero para los griegos, dice Foucault, buscar su salvación, la salvación de su alma, implica sacrificios, ejercicios (*askêsis*), y significa cuidar correctamente de sí, participar en la actividades de la ciudad, ser un agente político, mientras que para los cristianos va a ser lo contrario: buscar su salvación implica renunciar a sí mismo¹⁵⁸, pero una renuncia no a la manera socrática. Así, *epimeleia heautou* sale perjudicada sobre todo a partir del conflicto que ha atravesado el cristianismo desde el siglo V hasta el siglo XVII, un conflicto que puso frente a frente la espiritualidad contra la teología¹⁵⁹.

El *Fausto* de Goethe, por ejemplo, servirá para demostrar que no había un conflicto entre la espiritualidad y la ciencia sino, más bien, entre la espiritualidad y la teología, como ya lo hemos dicho. Todo este proceso histórico del conflicto teológico-

157 Cf. Foucault también muestra que aún antes de la era cristiana, pero en el campo bíblico, ya había un desentendimiento, una desconfianza en relación a *epimeleia heautou*, y a este respecto presenta esta narración de Filón de Alejandría: «Otro ejemplo proviene de un texto alejandrino. Sobre la vida contemplativa, de Filón de Alejandría. Describe un oscuro y enigmático grupo en la periferia entre la cultura helenística y la hebraica, llamado los **Therapeutae**, y marcado por su religiosidad. Se trataba de una comunidad austera, consagrada a la lectura, a la meditación conciliadora, a la oración individual y colectiva, y a las reuniones y banquetes espirituales (ágape, «fiesta»). Estas prácticas procedían de la principal tarea: el cuidado de sí (De Vita cont. 36)». Foucault, *Tecnologías del yo*. o. c. p., 53; cf. Hannah Arendt. *La vida del espíritu*. Paidós. Barcelona, 2002. P., 162. «En los tiempos anteriores al cristianismo esta noción continuó siendo válida (se refiere a la noción de espectador) para la escuela de la antigüedad tardía, cuando la vida en el mundo dejó de considerarse una bendición y dedicarse a los asuntos humanos ya no se veía como una distracción frente a actividades más divinas, sino que pasó a percibirse como peligrosa y aburrida en sí misma. Mantenerse al margen de las cuestiones políticas significaba ocupar una posición ajena al tumulto y las miserias de lo humano y sus inevitables cambios»

158 Cf. Toda la doctrina evangélica es una doctrina de renuncia y de abnegación de sí mismo. Una despreocupación con el mundo, con la “casa presente”. La doctrina evangélica es una entrega al futuro, a la vida que viene, a los tiempos que han de llegar. En Mateo 5 (Las bienaventuranzas), encontramos el paradigma del mensaje evangélico.

159 Cf. *Ibíd.* La clase de 24 de febrero de 1982 a la 2ª hora, p., 301.

espiritual¹⁶⁰ permite decir que la teoría cartesiana del *cogito* viene simplemente a completar una cadena que ya había sido empezado antes de Descartes¹⁶¹, una cadena representada por la oposición teológica a la espiritualidad. El “momento cartesiano” es presidido por una importante cuestión colocada en el siglo XVII y que tiene que ver con la relación entre las condiciones de la espiritualidad y el problema de inserción de los métodos para llegar a la verdad¹⁶². Los primeros párrafos del “*Tratado de la reforma del entendimiento*” de Spinoza ilustran bien que no había un conflicto entre la ciencia y la espiritualidad, sino más entre la teología y la espiritualidad¹⁶³.

160 Cf. Christian Jambet, *Constitution du sujet et pratique spirituelle*. In, Michel Foucault philosophe. Rencontre internationale, Paris, 9, 10,11 Janvier 1988. Edition du Seuil, Paris, 1988. p. 284. «*Quelle est alors la grande différence entre ce «souci de soi» et celui que M. Foucault nous a appris à reconnaître chez les théoriciens de l'éthique gréco-latine? Ramenée à ses éléments essentiels, elle nous paraît tenir à ceci: chez Platon, ou chez les stoïciens, même si l'âme se guide sur un principe extérieur à elle, la Raison universelle, ou bien l'Un ineffable, c'est en elle que subsistent toutes les ressources dont elle a besoin pour progresser. Mieux: elle est le sujet intégralement suffisant de ce progrès. A son niveau, elle trouve le guide de sa propre liberté: l'«hégémonique», selon les stoïciens, ou cette bonne partie de l'âme qui ne sautait volontairement désirer le mal. Tandis que pour les maîtres du sufisme, c'est l'Autre qui est le principe de l'arrachement de l'âme à ses passions: le sujet du travail de soi sur soi est la beauté divine, l'unité divine, toujours en position d'altérité radicale. C'est pourquoi le résultat que doit d'abord rechercher l'apprenti spirituel est, paradoxalement, non le retour à soi, mais l'oubli de l'amour propre. Il reste, cependant, que cet oubli de soi, l'oubli de l'âme oppressive, reconduit à la possession de l'âme apaisée: il y a donc bien enfin retour à soi. L'Autre pur, l'unité divine, n'est conquis par la contemplation que dans l'unité de soi-même où l'âme éprouve, ensemble, son évanouissement et sa surexistence.*».

161 Cf. Foucault, *Sobre la Ilustración*. cit., p.,. 6. «*Para hacer la historia de esta actitud crítica hay muchos caminos. Quisiera simplemente sugerirles éste, que es un camino posible, una vez más, entre muchos otros. Propondría la variación siguiente: la pastoral cristiana, o la iglesia cristiana en tanto que desplegaba una actividad precisa y específicamente pastoral, ha desarrollado la idea –singular, creo, y extraña completamente a la cultura antigua- de que cada individuo, cualesquiera que sean su edad, su estatuto, y esto de un extremo al otro de su vida y hasta en el detalle de sus acciones, debía ser gobernado y debía dejarse gobernar, es decir, dirigir hacia su salvación, por alguien a quien lo liga una relación global y al mismo tiempo metódica, detallada, de obediencia. Y esta operación de dirección hacia la salvación en una relación de obediencia a alguien debe hacerse en una triple relación con la verdad: verdad entendida como dogma; verdad también en la medida en que esta dirección implica un cierto modo de conocimiento particular y individualizante de los individuos; y, por último, en la medida en que esta dirección se despliega como una técnica reflexiva que comporta unas reglas generales, unos conocimientos particulares, unos preceptos, unos métodos de examen, de confesiones, de entrevistas, etc.*».

162 Cf. *HS*. cit., p., 29.

163 Cf. Spinoza, B, *Traité de la réforme de l'entendement*. Tr. Alexandre Koyré, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1984. N° 11-16. pp., 10-14.

La cuestión del acceso a la verdad ha sido discutida siempre en su campo ontológico, el campo del ser. El sujeto que conoce la verdad tiene que ser el sujeto que es transformado¹⁶⁴, el sujeto que se ha dejado transformar. La transformación pasa entre otras cosas, por los ritos de iniciación y por la purificación¹⁶⁵. Nadie que no haya sido purificado puede tener acceso a la verdad, ni a la verdad dada por Dios ni a la verdad adquirida por el saber. Sin embargo, hay que decir también que había franjas que no solamente rechazaban los caminos de la transformación de estas supuestas verdades, sino que también rechazaban ser gobernadas a la luz de esta verdad¹⁶⁶.

No obstante, en lo que toca las prácticas de la verdad, queremos destacar entre los ejemplos presentados por Foucault, dos que nos parecen muy importantes para comprender la espiritualidad en su relación con la verdad. El primer ejemplo es el de la concentración del alma¹⁶⁷. En el *Protágoras* vemos Sócrates preguntarle a Hipócrates cómo se atreve a entregar su alma a Protágoras. Este mismo discurso sobre la concentración del alma también se repetirá en *Fedón*, 67c, 70a, 83a. Foucault hace alusión a la forma según la cual también el propio Platón conocía y practicaba estas técnicas pitagóricas del cuidado de sí, y destaca que estas prácticas también serán

164 Cf. HS. p., 184. «*En me connaissant moi-même, j'accède à un être qui est la vérité, et dont la vérité transforme l'être que je suis et m'assimile à Dieu. L'homoiôsis tô theô est là. Vous voyez ce que je veux dire. Alors qu'il est bien évident que la connaissance de type cartésien ne pourra pas être définie comme l'accès à la vérité: mais ça sera la connaissance d'un domaine d'objets. Alors là, si vous voulez, la notion de connaissance de l'objet vient se substituer à la notion d'accès à la vérité.*».

165 Cf. Foucault, HS, cit., «Clase de 13 de Enero 1982^{1ª} hora», p., 47.

166 Cf. Foucault, Sobre la Ilustración. In estudios preliminar de Javier de la Higuera. o. c., pp. 7-8. «*Ahora bien, de esta gubernamentalización, que me parece bastante característica de esas sociedades del Occidente europeo en el siglo XVI, no puede ser disociada, me parece, la cuestión de «cómo no ser gobernado»*», [...]. *Quiero decir que, en esta gran inquietud acerca de la manera de gobernar y en la búsqueda de las maneras de gobernar, se encuentra una cuestión perpetua que sería: «cómo no ser gobernado de esa forma, por éste, en nombre de estos principios, en vista de tales objetivos y por medio de tales procedimientos, no de esa forma, no para eso, no por ellos*». Foucault destaca en (o.c., p., 9) que el hecho de negarse ser gobernado por las formas o maneras que eran aceptadas por todos era considerado como un acto contra las Escrituras, era una afronta a la verdad de la Biblia o de las Escrituras y de la palabra de Dios.

167 Cf. El *Protágoras*, 312c.

seguidas por el neo-platonismo, el estoicismo y el epicureísmo¹⁶⁸. El alma que produce la verdad es aquella que no es dispersa y que no se pierde en las cosas inútiles.

El ejemplo de Protágoras muestra naturalmente como Sócrates se indigna cuando Hipócrates decide entregar su alma al Protágoras, y la indignación de Sócrates tiene que ver con el hecho que Protágoras ni siquiera sabe tener en cuenta su propia alma, de modo que tampoco sabrá hacerlo con el alma de los demás¹⁶⁹.

El segundo ejemplo es de los anacoretas, su retirada del mundo para poder vivir la verdad interior. Para Foucault, ellos practican una técnica de la ausencia visible, esto es, su manera de ver el mundo es como si de hecho no lo vieran a ver. Todo lo que les interesaba era su mundo espiritual, un mundo espiritual que es protegido por las penitencias que hacen, una práctica muchas veces heredada del pitagorismo¹⁷⁰. Pero sea como sea, todas estas prácticas confluyen en la pregunta central de los siglos XV y XVI y que consiste en saber simplemente “cómo gobernarse” a sí y a mismo y los otros¹⁷¹.

Se debate, por lo tanto, sobre las condiciones que deben ser impuestas al sujeto para tener acceso a la verdad y cuál es la garantía de que estas condiciones impuestas al sujeto puedan proporcionar aquello que es procurado¹⁷², esto es, el bien supremo. La *epimeleia* es, por ello, sustituida no solamente por la noción del conocimiento en cuanto certeza, sino que también es sustituida por la noción racional del bien. Al margen de esta sustitución, también se destacan dos consecuencia, para el sujeto, que según

168 Cf. *HS, cit.*, «Clase de 13 de Enero 1982^{1ª} hora», p., 50.

169 Cf. El *Protágoras* 314e. La preocupación de Sócrates tiene que ver con el hecho de que Protágoras parecía tener prisa mientras hablaba a su audiencia, y eso para Sócrates refleja una ausencia del dominio de uno mismo y del control de su propia alma.

170 Cf. *Ibíd.*, *HS* «La clase de 17 de marzo de 198^{1ª} hora», p., 395.

171 Cf. Foucault, *Sobre la Ilustración*. In estudios preliminar de Javier de la Higuera. o. c., p. 7.

172 Cf. Spinoza, B, *Traité de la réforme de l'entendement*. cit., N° 26. p., 22.

Foucault, han sido muy bien trabajadas por Lacan: se trata de la cuestión del precio que el sujeto tiene que pagar para decir la verdad y la cuestión del precio de los efectos que todo eso tiene sobre él por haber dicho la verdad¹⁷³. Desde nuestro punto de vista, esto no nos parece propiamente una novedad, porque nos parece que es la propia esencia del acto de la parresía. Hay sin embargo que decir, desde el punto de vista de aquello que Foucault denomina como la “*crítica*”, que las cosas cambiarán a partir de la reflexión crítica:

“[...]el sujeto se atribuye el derecho de interrogar a la verdad acerca de sus efectos de poder y al poder acerca de sus discursos de verdad; [...]. La crítica tendrá esencialmente como función la desujeción en el juego de lo que se podría denominar, con una palabra, la política de la verdad”¹⁷⁴.

Todavía, dentro de la problemática del decir la verdad desde el punto de vista de la razón, esto es, la razón como el que tiene la última verdad, Foucault desarrollará, en el segundo volumen de “*Dits et écrits*¹⁷⁵”, un estudio sobre sus efectos nefastos en la política y, particularmente, sobre por qué los hombres del siglo XIX empezaron a desconfiar del posible dominio de la razón en política. Para Foucault, el abordaje del texto de Alcibíades hace aparecer la más antigua cuestión relacionada profundamente con *epimeleia heautou*, esto es, su forma general de la espiritualidad. El texto viene por eso en esta línea de la reflexión sobre el cuidado de sí, traer la reorganización progresiva del cuidado de sí. En el fondo, el texto de Alcibíades en este aspecto viene a responder y coincide con el cuidado de sí tema que también ha sido tratado en la *Apología* y en *Laques*.

173 Cf. *HS*, *cit.*, «Clase de 6 de Enero 1982^{2ª} hora», p., 31.

174 Foucault, *Sobre la Ilustración*. In estudios preliminar de Javier de la Higuera. o. c., p. 10.

175 Cf. *DE II*. *cit.*, N° 291. p., 953.

5. EL HOMBRE EN EPIMELEIA SOCRÁTICA Y EN EL *SAPERE AUDE* KANTIANO.

La preocupación por el hombre parece unir estos dos momentos de pensamientos y de acontecimientos filosóficos tan lejanos uno del otro. En *Eutifrón*, Sócrates confiesa a éste que su verdadero problema es el hombre, el cuidado del hombre. A su vez, Kant al abordar el problema del conocimiento, hace hincapié en mostrar que el verdadero problema humano no es el conocimiento, sino más bien, lo que el hombre hace con este conocimiento. Así, el coraje de saber (*sapere aude*), o “atrévete a pensar”, sería el momento de discutir el hombre en su diversas formas de adquirir estos saberes. Un momento que, según Julián Sauquillo, representa la etapa en que la razón consigue su madurez a través de la formulación kantiana de *Was ist Aufklärung?*

“[...] A partir de la formulación de esta pregunta, la filosofía se planteó como indagación en torno a tres manifestaciones de la realidad: el pensamiento científico, su plasmación técnica y la organización política.

Tras la crítica kantiana, el sujeto enunciativo de la verdad queda fijado al espacio mediador de su finitud. La tarea de la filosofía no consiste en enunciar la esencia última de las cosas, en alumbrar el conocimiento, sino en indagar las condiciones de posibilidad en que se produjo el saber¹⁷⁶.

En este sentido, el movimiento kantiano se coincide con *epimeleia* socrática¹⁷⁷, con la moralidad estoica y con la moralidad epicúrea a partir de la constitución del sujeto como entidad moral y racional que crea no solamente sus leyes, sino que también las universaliza¹⁷⁸. Lo que en realidad retira al hombre de su estado de minoría o de minoridad, según este lenguaje kantiano es el conocimiento, el saber verdadero. Para Kant, es la capacidad del hombre de reflexionar sobre sí mismo y sobre los

176 Cf. Sauquillo, Julián, *Para leer a Foucault*, Madrid, Alianza Editorial, 2001, págs. 11-176. (18).

177 Cf. Aquí ver sobre todo, la función de Elenchos socrático y la cuestión de verificación de si en Michel Foucault.

178 Cf. Foucault, *Les mots et les choses*. Editions Gallimard, Paris 1966, p., 339.

acontecimientos presentes que acompañan su realidad lo que estará en la base de su liberación de la minoridad.

“[...] es la reflexión, es la toma de conciencia, es la elucidación de lo silenciado, la palabra restituida de lo que es mudo, la revelación al mundo de esta parte de sombra que retira al hombre de sí mismo, es la reanimación de lo inerte, es todo eso que constituye a sí mismo el contenido y la forma de la ética.¹⁷⁹”.

Naturalmente este planteamiento va al encuentro de la preocupación socrática manifestada no solamente en *Alcibíades*, sino también en otros escritos, entre ellos la *Apología* 30a y sq. El encuentro entre el saber socrático y el *sapere aude* kantiano también tiene lugar en el plan ético-político. Como lo subraya Foucault, el conocimiento del hombre está íntimamente ligado a la ética y a la política y, sobre todo, está ligado en hacer que el otro del hombre se torne igual al uno mismo¹⁸⁰. Desde esta perspectiva, el *sapere aude* también se encuadra perfectamente en el diálogo de Alcibíades a través de la interpretación del presente, o mejor, a través de la ontología del presente. Alcibíades es invitado a conocer al hombre que él se propone a aconsejar, pero eso supone que primero tiene que conocerse a sí mismo. Es todo este proceso lo que conduce a Alcibíades finalmente a una actividad política no solamente digna de este nombre, sino que también le dignifica a él como hombre político y como sujeto ético y moral. Al hacer este recorrido, él se torna igual a sí mismo, esto es, toca lo más profundo de la teoría del pensamiento socrático, la cuestión de la función del alma y su papel en el juego político.

179 Cf. *Ibid.* p., 339. «C'est la réflexion, c'est la prise de conscience, c'est l'éclaircissement du silencieux, la parole restituée à ce qui est muet, la venue au jour de cette part d'ombre qui retire l'homme à lui-même, c'est la réanimation de l'inerte, c'est tout cela qui constitue à soi seul le contenu et la forme de l'éthique».

180 Cf. *Ibid.*, p., 339.

En el plan socrático es el alma lo que nos hace igual a nosotros mismos y es más, nos hace tornar semejantes a dios. Como veremos en *Alcibíades*, será el conocimiento de su alma lo que le permitirá actuar como un buen político, como alguien que conoce la justicia, y como un buen consejero de los atenienses. En el otro diálogo, en el *Teeteto*¹⁸¹, gracias a su conocimiento filosófico, el político puede aproximarse a una semejanza a dios a partir de su actuar positivo y justo.

En el *sapere aude* kantiano presentado por Foucault, el conocimiento es propuesto en dos vertientes positivas de la disposición moral de la humanidad, lo que se manifiesta permanentemente en lo siguiente:

*Esta causa moral presenta dos vertientes: primero, la del derecho de todo pueblo a no ser obstaculizado por poder alguno a la hora de darse la constitución civil que le parezca más oportuna; segundo, la del objetivo (que al mismo tiempo es un deber) de que aquella constitución sólo sea jurídica y moralmente buena en sí, cuando su naturaleza sea tal que pueda evitar por principio la guerra ofensiva [...]*¹⁸².

Recordar justamente que, en el *Critón*, Sócrates se quejará de la ausencia de una constitución que debería permita no solamente el desarrollo de un proceso justo, así como también prever las condiciones finales de dicho proceso. Pero sea como sea aquí, el análisis kantiano tiene todo sentido cuando es puesta en diálogo con el *Alcibíades* de Platón. Como veremos en el apartado siguiente, *Alcibíades* tiene adversarios internos, y

181 Cf. El *Teeteto* 176b. *cit*; Michel-Pierre Edmond, *Le philosophe-roi. Platon et la politique*. Edition Payot, Paris, 2006, p 17. “Jamais le mal ne pourra disparaître, car il subsistera toujours quelque chose que tiendra tête au Bien; et puisque le mal ne peut avoir son siège parmi les dieux, il fait inéluctablement sa ronde autour de la nature mortelle que a son lieu ici-bas. Aussi nous faut-il au plus vite décoller du monde terrestre pour le ciel et, ce faisant, nous nous rendrons semblables au divin (homoiôsis theô) autant qu’il est en notre pouvoir (dunaton). Devenir semblables à lui consiste à devenir justes (dikaion) pieux (osions) dans la clarté de l’esprit (phronêsis) [...]. C’est à d’un homme ou, tout au contraire, sa nullité”.

182 Cf. Kant, *El conflicto de las facultades*. trad. Española en I. Kant, Ideas para una historia universal en clave cosmopolita y otros escritos sobre Filosofía de la Historia. trad. de C. Roldán y R. Rodríguez Aramayo, Tecnos, Madrid, 1987, p., 88.

externos y necesita de un conocimiento político suficiente para poder hacerles frente. Como dice Sócrates, la ausencia de la *tekhnê* constituye la condición de inferioridad de Alcibíades en relación a ellos, particularmente en relación a los adversarios exteriores (Persia y Esparta). Podemos decir que es esta falta de *tekhnê* lo que Kant llama condición de minoría, cuya superación acontece solamente con la adquisición del saber, y será eso lo propondrá Sócrates a Alcibíades para superar a sus adversarios internos y externos a partir de un cuidado de sí mismo y a partir de la adquisición de la *tekhnê*.

El texto kantiano también cobra sentido aquí en lo que dice respecto a la constitución política porque, justamente, Sócrates recuerda a Alcibíades como ha sido muerto su padre, y la principal razón de su muerte según Sócrates es que no había una constitución política ni jurídica (la noción clara del establecimiento del justo y del injusto)¹⁸³, lo que favoreció existencia de un estado de naturaleza, de lucha de todos contra todos en donde lo que cuenta es el límite de mi “**puissance**” en el sentido espinosiano de la expresión. Alcibíades tiene por eso que preguntarse a sí mismo, ¿qué se pasa con consigo hoy, qué cosa debo hacer ahora? Tiene que centrarse en el presente, cuestionar el presente, en donde él y sus posibles súbditos se encuentran. Alcibíades tiene que interrogar la actualidad en cuanto evento que se propone dirigir y representar. Su acción, su voluntad de dirigir, ya no están solamente ligadas al origen o a la identificación con el resto de grupo, con la “comunidad humana”; él tiene que presentarse como otro “**nous**”, como una ruptura que crea un nuevo tipo de pensamiento a través de una estética de la existencia y a través de la problematización de la actualidad y de la contestación del modelo antiguo del gobierno de sí y de los otros.

183 Cf. El *Alcibíades*, 112c.

Dice Foucault, hay que preguntar cuál es el sentido y significado de la actualidad, del presente, ¿para qué sirve el presente de Alcibíades?

Naturalmente, el presente de Alcibíades sirve para progresar, no en el sentido de Protágoras, como ya ha sido dicho, sino más bien en el sentido de tomar conciencia del sí y de cuidar de este sí mismo. Alcibíades tiene que analizar en análisis el sentido del progreso, echar un vistazo a su pasado, a su presente y, finalmente, proyectar su futuro siempre con la perspectiva de progresar para lo mejor. Pero para Sócrates, el progreso está en el alma. ¿Cómo recibe las cosas? ¿Cómo transformarlas? Y finalmente, ¿cómo tornarlas en una realidad de la vivencia cotidiana? Es desde esta lógica que Alcibíades llegará a la conclusión de que al final no estaba en lo cierto y que había pasado mucho tiempo en la ignorancia. Y aquí llegamos al punto álgido porque Alcibíades asume su falta de saber, asume la ausencia del conocimiento en su vida práctica y en su día-a-día.

El hecho de asumir su ignorancia también despierta en Alcibíades un entusiasmo para aprender a fin de mejorar su condición, siguiendo con eso la propuesta socrática:

“Todavía tienes tiempo para aprender a cuidar de ti mismo”.

6. EL MOMENTO SOCRÁTICO-PLATÓNICO Y LA APARICIÓN DE *EPIMELEIA HEAUTOU*.

El momento socrático-platónico de la *epimeleia* empieza sobre todo con el texto de Alcibíades, con la segunda parte del texto (124a-135b). Sin embargo, hay que aclarar que el imperativo positivo “cuidar de sí mismo”, no era una recomendación intelectual o un consejo que una persona sabia y anciana daba a un chico, sino que era una vieja sentencia dentro del mundo griego y de la cultura griega, particularmente de Lacedonia. Foucault apoya esta afirmación a partir de un texto de Plutarco en donde reporta un

diálogo entre Alexandridas¹⁸⁴, un habitante de Lacedonia y de Esparta, y otra persona. Este diálogo entre Alexandridas y su compañero que Plutarco cita, tiene que ver con la moral como una tentativa de la ética de existencia¹⁸⁵, y es desde esta perspectiva que esta persona le a Alexandridas pregunta por qué los espartanos y lacedonios tienen muchas tierras pero no las cultivan. Entonces Alexandridas responde: “*Eh bien, tout simplement pour pouvoir nous occuper de nous-mêmes*”¹⁸⁶.

Esta afirmación de Alexandridas, de que no cultivan la tierra porque tienen que ocuparse de ellos mismos, dice Foucault, no tiene nada que ver con la filosofía, porque esta gente, la gente de Esparta y de Lacedonia, no se dedicaban al trabajo intelectual. Por ello, la acción de decir que no cultivamos la tierra porque queremos dedicarnos a ocuparnos de nosotros mismos es simplemente una reproducción y una afirmación de un modo de existencia ligada a un privilegio político¹⁸⁷, ya que no tiene ningún sentido tener a los hilotes como personas que trabajan para ellos y no ocuparse de ellos mismos. Ocuparse de ellos mismos sería por lo tanto una forma de activar sus privilegios sociales, sus privilegios políticos y económicos.

184 Cf. Plutarco, *Œuvres Morales*, Tome III, 15 et 16. Tr. De François Furhmann, Les Belles Lettres, Paris, 1998. pp., 171-172.

185 Cf. *DE II*, *cit.*, N° 344. p., 1430.

186 Cf. *HS*, *cit.*, «Clase de 6 de Enero 1982² hora». p., 33.

187 Cf. Humberto Cubides Cipagauta, *Foucault y el sujeto político*. *cit.* p. 40. «Una segunda característica de la constitución ética clásica está relacionada con el hecho de que el dominio de sí y el dominio de los demás están considerados de acuerdo con el mismo esquema, debido a que el individuo debe gobernarse a sí mismo como gobierna la casa y como gobierna la ciudad: se trata de tres prácticas del mismo tipo. En consecuencia, la askêsis moral hace parte de la paideía del hombre libre que tiene una función por cumplir con la ciudad y con los demás. Por esto mismo, ocuparse de sí es básicamente un comportamiento de elite, como se expresa en los escritos de Platón y Aristóteles: es una conducta, y un deber, propios de aquellos privilegiados que están destinados a gobernar, entre otras razones, porque supone tener cierta capacidad, disponer de tiempo, cultura y de la orientación de un maestro. Además, tiene como efecto y propósito hacer de aquel individuo que puede ocuparse de sí alguien sobresaliente con respecto a la masa. Por otra parte, la necesaria presencia del maestro supone una condición formadora y una relación pedagógica, o más bien de paideía, pues cuidar de sí no se entiende meramente como una acción de “aprendizaje”, sino como una forma de cultura que gira alrededor del mismo principio de cuidar de sí».

Por eso mismo, dice Foucault, cuando Sócrates va a retomar la cuestión de *epimeleia heautou*, va hacerlo ya desde una práctica, desde una tradición ya existente¹⁸⁸. Asimismo, el primer paso de este encuentro con Alcibíades consiste en la constatación por parte de Sócrates de que Alcibíades es presa de una preocupación (Alcibíades, 105a-105e). ¿De qué se trata? El drama de sí en relación a su situación social y familiar, y su interés en ser quien a partir de ahora domine a los demás, esto es, convertirse en consejero de los atenienses (Alcibíades 104b y sq)¹⁸⁹. Todos los amigos de Alcibíades se marcharon. El orgullo y la edad no han ayudado, pero Sócrates es el único que se queda con él, no para adularle, sino más bien porque ha descubierto que tiene un problema y decide ayudarlo. Es por eso que le dirige la palabra por primera vez. La preocupación de Alcibíades tiene que ver con que quiere ser alguien que dirige al pueblo, es su principal preocupación. Su intención es la de transformar su estatuto de privilegiado familiar a través de una acción política que debe consumarse como el consejero de la ciudad. El acto de ignorar su belleza, no utilizarla para atraer a los demás, sino más bien dejarla de lado y pensar únicamente en la ciudad, en la *polis*, hace, dice Foucault, que el dios haya dicho a Sócrates: “ahora sí, ya puedes ir a hablar con él, toda vez que ha cambiado su poder erótico o de *erôs* para pensar en la *polis*”.

Así, el cuidado de sí en este texto de Alcibíades, nace a partir del momento que existe una preocupación de transformar la cuestión estatutaria, el privilegio estatuario en el gobierno de los demás¹⁹⁰. Foucault piensa que el cuidado de sí parece ser una actitud recurrente en Sócrates, porque además de los textos de Platón, también aparece en el texto de Jenofonte. En Jenofonte, el interlocutor, Cármides, es una persona madura y

188 CF. *HS. cit.*, «Clase de 6 de Enero 1982^{2a} hora». p., 33.

189 Cf. *Ibíd.*, «Clase de 6 de Enero 1982^{1a}», p., 50.

190 CF. *Ibíd.*, «Clase de 6 de Enero 1982», p., 34.

sabia, pero sin embargo, su timidez le impide tomar la palabra en público. Por eso, Sócrates le dirá: *«aplica tu espíritu a ti mismo, toma consciencia de tus cualidades, y solamente así podrás participar en la vida política»*. Mientras que, al revés, Alcibíades que no es maduro y tampoco muy sabio, decide lanzarse a la política sin ninguna preparación. Sea como fuera, dice Foucault, los efectos de Sócrates en ellos es el mismo; el de cuidarles y de hacer que ellos mismos cuiden de sí mismos. Por eso, en relación a Alcibíades, Sócrates le va a alertar: “es verdad que tú quieres gobernar la ciudad, más para eso, tienes que tener en cuenta a dos tipos de rivales: a los rivales internos y a los rivales externos” (Alc., 119a-124b)¹⁹¹.

En relación a los rivales internos, Sócrates se refiere a la posibilidad de que haya más gente dentro de la ciudad que quiera el mismo puesto que Alcibíades, esto es, ser consejero de los atenienses. Alcibíades tiene por ello que contar con esta certeza o con esta concurrencia. Después, también tiene que contar con otra adversidad el día que empiece a gobernar la ciudad, porque ahí encontrará a los rivales externos, representados por los países limítrofes, Esparta y Persia, países que, según el aviso que Sócrates da a Alcibíades, son mucho más fuertes que Atenas, pueden ganar a Atenas. Todo eso sería un gran problema para él como gobernante. Sócrates presenta a Alcibíades aquello que para él puede constituir una dificultad. Alcibíades no tiene las riquezas que tiene el rey de los persas, como tampoco tiene la educación que tienen los persas y los lacedonios. Lo mismo se puede decir de la educación de los espartanos, no como modelo, sino más bien como calidad de perseverancia y de cómo hace bien a la

191 Cf. Aquí, Sócrates le pide a Alcibíades que le cite una única persona que haya tenido contacto con Pericles y que de este contacto haya salido bien formada para desempeñar funciones políticas o públicas. El propósito de este paso es mostrarle a Alcibíades que no le basta que ser el protegido de Pericles para ser un buen orador y político. Al revés, cita a otros estadistas que sin embargo han dejado hojas educativas y funciones políticas y públicas en las personas que han contactado con ellos. Alcibíades debe por lo tanto olvidar su pasado y pensar en el presente, cómo invertir su situación de minoridad intelectual en relación a sus adversarios exteriores.

grandeza del alma de los adolescentes, con la dureza de su educación. Sin embargo, Sócrates destaca más la calidad de la educación de los persas, la buena educación dedicada al rey y al príncipe desde su infancia, en donde se da relevancia sobre todo, a cuatro tipos de profesores. El profesor de la sabiduría (*sophia*), el profesor de justicia (*dikaiosunê*), el profesor de la templanza (*sôphrosûne*) y, finalmente, el profesor del coraje (*andreia*). Alcibíades ha de competir, por lo tanto confrontado con la buena calidad de la educación de sus rivales externos, particularmente la de los persas, y tiene que enfrentarse a eso, tiene que preguntarse cómo ha sido su formación, su educación.

En lo que dice respecto a la formulación de esta pregunta, esto es, la confrontación de la realidad de Alcibíades con sus rivales exteriores, tiene un gran problema: no posee la educación de sus rivales porque, después de la muerte de sus padres, ha sido tutelado por Pericles, pero éste ni si quiera ha podido educar a sus propios hijos¹⁹², dice Sócrates; él tiene dos hijos que no valen nada, y como si esto no bastara, para su mala suerte, también Alcibíades ha sido entregado a un esclavo¹⁹³ que, en las palabras de Sócrates, además de ser viejo, también es un gran monumento de ignorancia. Por eso, Alcibíades, al no tener ni la misma riqueza ni la misma educación que sus rivales, es necesario que piense un poco, que reflexione sobre él mismo, lo que en el lenguaje de Foucault significa que es necesario que se dé al trabajo de conocerse a sí mismo¹⁹⁴, esto es, que se dé al trabajo de vivir el principio délfico, “*gnôthi seauton*” (Alcibíades, 124b). Foucault alerta del hecho de que este *gnôthi seauton* aparezca con

192Cf. Este tema también aparecerá en *Laques* 179a-b.

193 Cf. Zopire Thrace.

194 Cf. Timothy O’Leary, *Foucault and the Art of Ethics*. Continuum, London, 2002. p., 46. «*The education of Alcibiades, Socrates suggests, needs to be supplemented by the acquisition of this skill, or what Foucault would call this ‘technique’, which is the art of caring for the self. Needless to say, Alcibiades’s first reaction is to demand to know what this care is which he must take; because Socrates’ words are ‘remarkably like the truth’. Before answering this question, however, Socrates insists that we need to know the true nature of the self*».

un significado débil, porque aparece en el sentido de consejo y no del cuidado de sí socrático. El hecho es que Alcibíades tiene que reflexionar sobre él mismo y compararse con los otros reyes o príncipes. Es por ello que en esta fase del diálogo el *gnôthi seauton* es una actualización de la prudencia y no *epimeleia heautou*.

El gnôthi seauton representa aquí la condición de inferioridad de Alcibíades frente a sus rivales de Persia y de Esparta. Alcibíades se encuentra en una condición de doble inferioridad, porque no es rico ni tiene una buena educación, y a esto se añade, que no tiene como cambiar esta situación porque le falta lo esencial para la actividad política. Le falta la *tekhne* (*Alcibíades 125d*)¹⁹⁵. La *tekhne* es la única que puede permitirle superar la condición de inferioridad de partida, pero él no la tiene, y por eso no puede competir con sus rivales. Así que, de partida, Alcibíades no puede gobernar la ciudad y no puede presentarse en condición de igualdad con sus rivales. Esta demostración de la inferioridad en relación a sus rivales, dice Foucault, Sócrates lo hace de acuerdo con la manera platónica, que consiste en preguntarle a Alcibíades, ¿qué es gobernar bien la ciudad? ¿en qué consiste el buen gobierno de la ciudad y cómo se reconoce? Después de una larga lista de interrogaciones, Alcibíades terminará diciendo que el buen gobierno de la ciudad es aquel en donde hay concordia entre sus ciudadanos (*Alcibíades, 126c*)¹⁹⁶. Pero el problema es que Sócrates al preguntar otra vez a Alcibíades qué es la concordia, él no sabe responder. No sabe lo que es, tampoco sabe

195 Cf. *HS. cit.*, «Clase de 6 de Enero 1982² hora», pp., 36-37.

196Conviene recordar que ya antes en 108e5-109a4 Alcibíades tenía problemas para definir para qué servirían sus consejos en materia de guerra y de paz, porque él mismo no sabía para qué sirven la guerra y la paz en la ciudad, razón por la cual Sócrates le critica preguntándole: «cómo osas decir que eres un buen consejero en materia de la paz y de la guerra, cuando tú ignoras el fin de la guerra?». El propio Alcibíades asume que es vergonzoso saber hablar de la medicina y no de la política, esto es, no saber hablar del fin del político, no saber explicar para qué sirve la política. Pero la cuestión es que así como él no sabe nada de la política, tampoco lo sabe sobre la medicina, esto es, en lo que toca a las ciencias, él no sabía nada en absoluto, por eso era capaz de hablar de todo sin decir nada que tenga substancia sobre aquello de que habla y la prueba de eso lo vemos en (109b9 y 109c12). Aquí para él lo justo es lo que el pueblo diga que es así.

para qué sirve. Esta ignorancia en relación a aquello que él mismo había definido como el buen gobierno de la ciudad le llena de vergüenza, pero también le permite encontrarse, y por eso dice:

*Pero, ¡por los dioses!, Sócrates, ya ni siquiera yo mismo sé lo que digo, y es posible que sin darme cuenta haya estado hace tiempo en una situación muy vergonzosa.*¹⁹⁷.

Después de esta confesión, Sócrates no parece querer ser benevolente con él, vuelve a cargarle con una batería de preguntas, sobre todo de preguntas éticas. Le pregunta si no le inquieta descubrir que vive en una ignorancia vergonzosa y, particularmente, si no le inquieta descubrir que ni siquiera sabe lo que dice. Pero aun así, hay una puerta abierta para Alcibíades, esto es, Sócrates le ofrece una salida porque le dice, «si esto que te sucede ahora te hubiera sucedido en los cincuenta años¹⁹⁸, qué habrías hecho»? Esta pregunta dice explícitamente que todavía tiene la posibilidad de aprender. Por eso, Sócrates añade, «tú estás justamente en una edad en donde se puede percibir eso»¹⁹⁹. ¿Percibir qué, o darse cuenta de qué? Pues bien, percibir que todavía puede tomar cuenta de sí mismo, *epimelêthênai sautou*, que puede cuidar de él mismo y que puede responder por él mismo, por sí mismo. De este modo, dice Foucault, el cuidado de sí aparece como el ejercicio del poder, el poder tal cual lo hemos visto con Alexandridas a través de una aplicación estatutaria del privilegio: «nosotros no

197 Cf. El *Alcibíades*, 127d6-9.

198 Cf. Esquilo, *Tragedias (Agamenón, 1620)*. Tr. Bernardo Perea Morales. Introducción general de Manuel Fernández-Galiano. Editorial Gredos, Madrid 1986. Aquí en este pasaje de *Agamenón* de Esquilo, Egisto al responder a Corifeo, colocará exactamente el problema entre la enseñanza, el aprendizaje y la edad (*viejo como eres, aprenderás como es duro ser enseñado en tu edad, cuando el orden es ser prudente*). Parece, por lo tanto, ser una idea generalizada la de que hay una edad límite para aprender a ser prudente y a cuidar de sí. Naturalmente esta idea será lo contrario de lo que se vivirá en la tradición latina del cuidado de sí y será también una contradicción misma del cuidado de sí socrático toda vez que en *Apología*, 30a, Sócrates afirma que su misión es enseñar a los jóvenes y a los viejos a cuidar de sí mismo.

199 Cf. El *Alcibíades*. ed. c. 127e.

trabajamos las tierras porque tenemos a los hilotes para hacerlo, por ello nos ocupamos de nosotros mismos²⁰⁰». Sin embargo, en Alcibíades, el cuidado de sí no aparece como un privilegio, sino como una condición que va más allá de la situación estatutaria. Este más allá ha sido manifestado por Alcibíades a partir del momento en que ha usado su alma en lugar de su *erôs* para persuadir positivamente a los otros, para trabajar en honor de la ciudad y por la ciudad. Dicho de otra forma, con esta actitud, Alcibíades se pone a hacer política sin necesitar del apoyo de su pasado familiar. Ocuparse de sí mismo, aparece aquí para subordinar dos polos: el polo del privilegio y el polo de la acción política.

Como lo hemos visto con Alexandridas, no es posible ocuparse de sí mismo ahí donde hay sólo la repetición de un consejo de prudencia o ahí donde hay reactivación de los privilegios. Es por ello que para rescatar la acción política y el privilegio, el candidato, el consejero o el cargo político tienen primero que ocuparse de sí mismos en el sentido de actuar para sí para el bien de la *polis*²⁰¹. Es desde esta condición, la de actuar para el bien de la *polis*, en lo que se centrará, dice Foucault, el cuidado de sí en Alcibíades. Alcibíades se ve obligado a ocuparse de sí mismo; ¿por qué? Pues porque le falta la educación para hacer lo que desea hacer. La falta de formación de Alcibíades es algo normal a toda Atenas. No es, solamente Alcibíades quien tiene problemas de educación, es el pueblo Ateniense, como intentaremos demostrar en epígrafe siguiente.

200 Cf. HS, Frédéric Gros, «Résumé du cours», p., 474. «Ocuparse de sí mismo es un privilegio; es la marca de una superioridad social, en oposición a aquellos que deben ocuparse de los otros para servirles o todavía ocuparse de un trabajo para poder vivir, para tener una forma de vivir. La ventaja que tiene el hecho de ser rico, la salud, el buen nacimiento, se traduce en el hecho de que tenemos la posibilidad de ocuparnos de uno mismo».

201 Cf. HS, *cit.*, «Clase de 6 de Enero 1982^{2a} hora», p., 38.

7. LA PAIDEIA Y LA CUESTIÓN DE LA CULTURA DE SÍ.

El primer fallo, o primer problema en la educación de Alcibíades, tiene que ver con su aspecto pedagógico²⁰². El maestro que ha sido consignado a Alcibíades no sabía absolutamente nada. Como ya hemos dicho, era un esclavo anciano, pero sobre todo, era un ignorante. Y este hecho choca desde luego con la pretensión política de Alcibíades. No se puede entregar o dejar la educación de un joven como él en las manos de un esclavo ignorante porque esto implica cortarle la carrera y la ambición política. La educación es una cosa seria, y debería por eso ser muy bien cuidada.

El otro momento de la crítica destacada por Foucault tiene que ver con el amor, *erôs*. El déficit en la educación de Alcibíades no le ha permitido ver o descubrir quién era la gente que iba a hablar con él, o la gente que buscaba mantener una relación de amor con él. El planteamiento de Foucault es que todos los hombres que se han acercado a Alcibíades lo han hecho simplemente por causa de su cuerpo, por causa de su belleza, y no por causa de su alma; y este hecho podría ser evitado si él hubiera tenido un buen maestro y una buena educación²⁰³. Aquí es necesario decir que Hadot no comparte la posición de Foucault y presenta precisamente el amor homosexual como

202 Cf. Foucault, *La tecnologías del yo*. cit. p., 60. «[...] En segundo lugar, existe el problema de la relación entre estar ocupado consigo mismo y la pedagogía. Para Sócrates, ocuparse uno de sí mismo es el deber de un hombre joven, pero más tarde, durante el período helenístico, se considera como una obligación permanente que dura toda una vida».

203 Cf. *Ibíd.* p., 61. «[...] En cuarto lugar, se plantea el problema de la relación entre el cuidado de sí y el amor filosófico, o la relación con un maestro».

elemento principal de la educación²⁰⁴, de modo que, en la opinión de Hadot, los amantes de Alcibíades no serían necesariamente personas que buscaban únicamente aprovecharse de su cuerpo, sino que también el contacto que Alcibíades mantiene con ellos tiene un componente educativo.

No obstante, coincidimos más con la argumentación de Foucault que con la de Hadot, toda vez que el propio texto citado de Hadot es explícito cuando se refiere a que la educación de estos jóvenes nobles estaba bajo la dirección de los más viejos y Hadot habla de «sous la direction d'un aîné», (cf. la nota anterior). Además la argumentación de Foucault puede ser comprobado con el propio texto:

Hijo de Clinias, creo que te sorprende que, después de haber sido yo el primero en enamorarme de ti, sea el único en no abandonarte cuando los demás lo han hecho, a pesar de que, mientras ellos te estuvieron importunando con su conversación, yo a lo largo de tantos años ni siquiera te dirigí la palabra²⁰⁵.

En el texto de Alcibíades no se trata solamente de la educación o del acompañamiento del proceso educativo de Alcibíades por los más viejos (*un aîné ou pour les aînés*). Trátase de que esta persona de origen noble estaba siendo educada y formada por un esclavo anciano e ignorante. También hay que subrayar que la cuestión no estaba en el hecho de que su maestro sea un esclavo, ya que los esclavos con formación podían dar formación si había una solicitud para ello. El problema principal aquí es que este esclavo en concreto no estaba cualificado para ser formador,

204 Cf. Pierre Hadot, *Exercices Spirituels et philosophie antique*. Ed. Albin Michel, Paris, 2002. p. 121; H.-I. Morrou, *Histoire de l'éducation dans l'Antiquité*, Paris, 1971 (6ª éd.), ch. III, «De la pédérastie comme éducation». “*Précisons tout de suite que l'amour qui est ici en question est amour homosexuel, précisément parce qu'il est un amour éducateur. Dans la Grèce du temps de Socrate, l'amour masculin est un souvenir et une survivance de l'éducation guerrière archaïque, dans laquelle le jeune noble se formait aux vertus aristocratiques, dans le cadre d'une amitié virile, sous la direction d'un aîné. La relation maître-disciple est conçue à l'époque sophistique, sur le modèle de cette relation archaïque, et s'exprime volontiers dans une terminologie érotique. La part de la rhétorique et de la fiction littéraire dans cette manière de parler ne doit jamais être oubliée*”.

205 Cf. El *Alcibíades*, 103a-6.

para ser un educador. Creemos que es este motivo de la preocupación no solamente de Sócrates, sino también de Foucault: el desprecio, o la falta de cuidado y en la formación de un potencial candidato a los asuntos políticos atenienses.

Otra cosa importante que también merece ser señalado aquí, es el choque frontal entre la concepción de educación según Sócrates y la concepción de la educación tradicional, la educación homérica²⁰⁶, la epopeya y otros tantos que ya hemos aludido con Vernant y que también está patente aquí en Hadot. Nos parece, que además de señalar que el maestro de Alcibíades era un esclavo anciano e ignorante, razón por la cual Sócrates critica su educación, también hay que explicar o decir que tampoco él valoraba la educación tradicional fundamentada en la homerosofía, justamente porque para él esta educación no aportaba el saber. Repetir no es saber, dirá Sócrates al rapsoda Ión en el diálogo del mismo nombre y Sócrates continuará con esta posición intransigente en relación a homerosofía en la *República*²⁰⁷ terminando precisamente con la expulsión de los poetas de la ciudad, porque, dice él, no contribuyen a la formación de los jóvenes en la ciudad, no contribuyen a la formación de los jóvenes para la política, dirá Allan Bloom comentando la *República*. Subrayar que también aquí, en el diálogo Alcibíades, Sócrates le critica cuando éste le dice que ha aprendido todo con el pueblo, una observación que muestra la desconfianza socrática en relación a la educación popular. Nos parece que todas estas cosas no deben ser destinadas a fin de comprender el rechazo de Sócrates a la educación recibida por Alcibíades.

206 Cf. Jenofonte, el *Banquete* 4,6. «A continuación intervino Nicerato: «Os pido que me escuchéis en qué seréis mejores si estáis conmigo. Sabéis sin duda que el sapientísimo Homero ha escrito sobre casi todos los temas humanos. Quiquiera de vosotros que desee hacerse administrador o político o estratega o igual que Aquiles, Néstor u Odiseo, que me atienda, porque todo eso lo conozco».

207 Cf. Sócrates será fiel a esta intransigencia hasta el momento de la muerte. Cf. *Fedón*.

Por eso, la interpretación de Foucault, que además viene en la línea de Sócrates, procura hacer un abordaje de la ausencia de encuadramiento concreto en la anterior de la educación de Alcibíades. La gente con que se relaciona Alcibíades nunca tuvo la intención de hacerle cuidar de sí mismo²⁰⁸, de hacerle interesarse por sí mismo²⁰⁹, y Foucault muestra, con la ayuda del texto, el hecho de que todos le han abandonado cuando él ha perdido su juventud²¹⁰, cuando su cuerpo (esta relación dietética) ha dejado de gustarles. Eso podría haber sido evitado gracias a un buen maestro.

La crítica de Foucault es que si Alcibíades hubiera tenido un buen maestro, éste sabría que habitualmente en Grecia los adultos perseguían los jóvenes mientras están en su plena juventud, pero les dejan cuando entran en la fase crítica de sus vidas, en la fase en que ya no están acompañados²¹¹. Esta crítica tiene pleno sentido, por ejemplo, desde

208 Cf. *Tecnologías del yo. cit. p.*, 59. «El cuidado de sí consiste en el conocimiento de sí. El conocerse a sí mismo se convierte en el objeto de la búsqueda del cuidado de sí. La ocupación consigo mismo y las actividades políticas están relacionadas».

209 Cf. Este hecho puede ser comprobado en el *Banquete*, el tipo de persona que era Alcibíades, o por lo menos, la imagen que hacía pasar de sí junto a sus colegas y amigos. Ahí encontramos que la propia personalidad de Alcibíades no permitía a sus interlocutores que le dedicaran mucho tiempo, el tiempo de cuidarle, en el sentido socrático y delfico.

210 Cf. Esta crítica es más explícita en los textos de Jenofonte, por ejemplo en el *Banquete* 8, 12-15, y en el 14-15 se dice: « (...), la flor de la juventud, como sabéis, pasa pronto de sazón y, cuando ésta falta, necesariamente también se marchita con ella el afecto; pero es el alma cuanto más tiempo avanza hacia la sabiduría, más merecedora se hace de ser amada. Además, en el disfrute de la belleza física se da una especie de hartazgo, de manera que lo mismo que se siente con la saciedad en las comidas se siente precisamente también con los amados».

211 Cf. *HS, cit.*, «Clase de 13 de Enero 1982^{1ª} hora», p., 45.

el punto de vista del comentario de Jenofonte en *La República de los Lacedemonios*²¹². Por eso, al ser abandonados, los alumnos adolecen de una falta de formación para los asuntos políticos, algo necesario, pero con lo cual no están familiarizados; por ello, la cuestión del cuidado de sí aquí ya no será ocuparse de los otros o gobernar a los otros, sino más bien ser gobernado, ocuparse de sí mismo. Así, la necesidad del cuidado de sí de Alcibíades se explica también a la luz de un déficit pedagógico. Es su ambición política lo que le permite ver al final que, a nivel pedagógico, no tenía la formación para ser un hombre político. Por eso, el primer paso va a ser solucionar este déficit pedagógico, condición sin la cual no puede ser político en el nuevo marco socrático del entendimiento de la función política.

Y, visto que él todavía es joven, va a poder superar este obstáculo del déficit pedagógico. No tiene todavía cincuenta años, por eso puede aprender. Ya no está con los pedagogos, pero continúa atravesando una etapa dura y crítica; por eso mismo va a tener que aprender solo a ocuparse de sí mismo²¹³. Como ya ha sido dicho, este paso revela una contradicción con el texto de *Apología* 30^a. Ahí la *epimeleia heautou* aparece como una necesidad de toda la existencia, esto es, de toda la función de la existencia humana, mientras que aquí, en *Alcibíades*, aparece como un momento necesario en la

212 Cf. Jenofonte, *Obras menores. Hierón – Agesilao - La República de los Lacedemonios – Los Ingresos públicos – El jefe de la caballería – De la equitación – De la caza. Pseudo Jenofonte, La República de los Atenenses*. Intr. Trad y notas de Orlando Guntiñas Tuñón. Gredos, Madrid, 1984, (III, 2-4). «Cuando pasan de la infancia a la adolescencia, en esa edad los demás griegos les suprimen los pedagogos, les suprimen los maestros y nadie manda ya en ellos, sino que los dejan independientes. Licurgo, en cambio, tomó también decisiones contrarias a ellos; pues, como se daba cuenta de que es muy grande el orgullo que surge en esos años y que, en especial, la insolencia emerge por encima de todo, y aparecen con más intensidad los deseos de placeres, les impuso en dicha edad gran cantidad de tareas y les procuró una ocupación continua, y, añadiendo, además, que si alguno se rehuía estas cosas, no obtendría en adelante ningún privilegio, consiguió que no tanto las autoridades, como los últimos de cada uno de ellos, trataran de que no se desacreditasen totalmente en la ciudad por cobardía. Además de eso, con la intención de que el sentido del respeto surgiera con fuerza en ellos les ordenó mantener las manos dentro del manto incluso en las calles, marchar en silencio y no mirar en torno, sino ver solamente lo que tenían delante de sus pies».

213 Cf. *HS*, cit., «Clase de 6 de Enero 1982^{2a} hora», p., 38.

formación de los jóvenes. Esta necesidad del cuidado de sí que aparece en el texto de Alcibíades, surge justamente a partir del momento en que él se da cuenta de que al final no conoce la naturaleza del objeto que él se propone, esto es, aconsejar a los demás. Él no sabe qué es la justicia porque no sabe lo que es la concordia, no sabe qué es el bienestar, como tampoco sabe lo que es un buen gobierno. Sin embargo, se propone ser el representante de la justicia y de la concordia entre los ciudadanos.

Así, la ignorancia del objeto de su estudio, o mejor, de aquello que él quiere ocuparse, levanta dos cuestiones, coloca dos problemas:

Primero, el problema de saber qué es ocuparse de sí mismo, cuando le ha sido dicho, «tienes que ocuparte de ti mismo». ¿Qué quiere decir eso? Pues bien dice Foucault, lo que se quiere decir es que tú Alcibíades, tienes que ocuparte de la naturaleza del sujeto que hay dentro de ti, tienes que prestar atención a la naturaleza de este sujeto, tienes que ocuparte de ti mismo. Pero primero tienes que saber qué quiere decir este sí mismo [(Alcibíades, 129b)]; [(auto to auto)]. Alcibíades tiene que saber qué quiere decir este pronombre reflexivo. Tiene que descubrir qué es este sujeto sobre lo cual todo debe ser dirigido, todo debe ser retornado u orientado²¹⁴.

El segundo problema que se presenta consiste en saber cómo es que este ocuparse de sí mismo puede ayudar a Alcibíades a resolver el problema de la *tekhnê*, y ahí la cuestión va a ser la de tener la capacidad para abrirse, para permitir que este sí mismo tome la condición de viabilidad del buen gobierno²¹⁵. Es preciso llegar a conocer este sí mismo, pero ¿cómo, en qué medida esto puede ser posible o se torna posible?

214 Cf. *Tecnologías del yo. cit.* p., 58. «El sentido más tardío desplaza la pregunta desde «¿Qué es este sí mismo?» hasta «¿Cuál es el marco en el que podré encontrar mi identidad?»».

215 Cf. *HS, cit.*, «Clase de 6 de Enero 1982^{2a} hora», p., 40.

En el *Banquete* de Platón, Diotime²¹⁶ afirma que el amor es fecundo y creativo y que en él hay dos tipos de fecundidades, la del cuerpo (que se preocupa por que nazcan los niños) y el del alma (que busca hacerse inmortal en las obras de la inteligencia, ya sean de carácter literario o técnico). Lo interesante en esta distinción entre el amor de la carne o del cuerpo y el amor del alma, es que, dice Diotime, este último conduce al dominio de sí mismo y a la justicia. Este dominio de sí no se da en el cuerpo sino en el alma; y es más, este dominio puede ser «ejercido en las organizaciones de las ciudades o en las instituciones». El sí mismo que Alcibíades tiene que descubrir o encontrar tiene que ver con eso, tiene que ver con el alma y con la posibilidad que ofrece para el ejercicio de las funciones públicas. Alcibíades va a tomar la función de un educador, por eso tiene que ocupar y cuidar de la fecundidad de su alma²¹⁷.

8. EL CONTEXTO DE LA APARICIÓN DEL IMPERATIVO SOCRÁTICO (ALCIBÍADES 127E).

El segundo problema que se le presenta a Alcibíades (abordado en el epígrafe anterior), el imperativo socrático, aparece dentro de tres contextos: surge primeramente en el *Elenchos*, esto es, en el marco del examen de sí; después en el marco de la cuestión de la educación hereditaria, sobre todo su ligación con la pedagogía y con el derecho político (lo veremos en la comparación entre Alcibíades y sus adversarios exteriores); y, finalmente, aparece en el marco de la cuestión de la educación dietética²¹⁸, como ya ha sido demostrado atendiendo a las relaciones entre Alcibíades su maestro y sus amantes.

216 Cf. El *Banquete*, 208e.

217 Cf. Pierre Hadot, *Qu'est-ce que la philosophie antique?* Edition Gallimard, Paris, 18995. p., 92

218 Cf. *HS*. cit., «Clase de 6 de Enero 1982», pp 40; 47.

A través de *elenchos*, Alcibíades descubre que al final no sabe nada. Al inicio él pensaba que iba a ser fácil responder a las cuestiones de Sócrates, pensaba que conseguiría entre otros, responder y definir lo que significa un buen gobierno en la ciudad, y además afirma que el buen gobierno es aquel en donde hay concordia²¹⁹ en la ciudad y entre sus ciudadanos.

Pero, con el *elenchos*, él descubre no solamente que al final ni siquiera sabe lo que es la concordia, sino que también descubre que al final no sabía que no sabía nada, esto es, descubre finalmente la ignorancia que se ignora.

Este descubrimiento le deja perplejo y con admiración (*thauma*). Y con eso se cumple justamente el objetivo del *elenchos*: después de haber examinado²²⁰ el pretendido saber del interlocutor, le obliga a eliminar estas mismas falsas creencias del saber y despertar en él, el deseo de conocer y también poder provocar espanto y admiración.

Pero como ya lo hemos dicho antes, Sócrates, después de haber rechazado o examinado la posición de Alcibíades, le deja una puerta abierta al decirle, “no te preocupes, tienes tiempo”.

Aquí hay que referir o comparar este “tienes tiempo”; el enfoque que Foucault hace, por ejemplo, en *Protágoras*, en donde el “no hay tiempo” significa, debes aprender todas las técnicas que constituyen los medios no solamente para la

219 Cf. Es muy importante comprender la insistencia o la posición de Alcibíades en lo que se refiere a la concordia. En efecto, la concordia no aparece solamente en Platón (Alc.) como el mayor bien para la ciudad sino que también aparece en Jenofonte (*Recuerdos* IV 4, 16-17) y tiene justamente que ver con el trauma o el sentimiento bastante negativo que el griego tiene de la guerra civil.

220 Cf. Thomas C. Brickhouse, Nicholas D. Smith, *Plato's Socrates*, New York, Oxford university press, 1993.p.5.

gobernación de la ciudad, sino también para la obediencia de las leyes de la ciudad y su vivencia cotidiana. Aquí, en *Alcibíades*, el enfoque es otro.

Tienes tiempo, es verdad, porque todavía ni siquiera tienes cincuenta años, pero esta edad que tú tienes no es para que aprendas las técnicas de gobernar a la ciudad o a los otros. Por lo tanto, tienes tiempo, es verdad, pero tienes tiempo para cuidar de ti mismo antes de cuidar de los otros o antes de ponerte a gobernar a los otros²²¹.

El “tienes tiempo” aquí es la condición a través de la cual Alcibíades puede quebrar el ciclo de la ignorancia que pende sobre él.

*Tu ignores; mais tu es jeune; donc tu as le temps, non pas d'apprendre, mais: de t'occuper de toi*²²².

Es aquí que entra el imperativo socrático del cuidado de sí, y entra justamente en su tentativa de moldear “el tienes que aprender”, que sería una consecuencia natural

221 Cf. Se puede comparar aquí este tienes tiempo para cuidar de ti mismo en Alcibíades con el tiempo de escuela, el tiempo filosófico que aparece en Teeteto en un artículo de Antonio Gómez Ramos. Los dos tiempos, el tiempo de Alcibíades y el tiempo de Teodoro en Teeteto son completamente diferentes del tiempo que aparece en Protágoras, el tiempo que pasa de prisa, el tiempo sin tiempo, es decir, el tiempo que nos incita a aprender pero sin aprender. Cf Antonio Gómez Ramos. “*Tiempo de formación. Ser quien eres. Ensayos para una educación democrática*”, in Jabobo Muñoz y Francisco José Martín (ed). *El texto de la vida: debate con Emilio Lledó*. Biblioteca Nueva, 2010. pp., 12-13. « En un momento – aparentemente marginal- del Teeteto, Sócrates le advierte a su interlocutor, Teodoro, de que la dirección que acaban de tomar en su diálogo les podría llevar muy lejos, a lo que Teodoro responde “¿Es que acaso no tenemos tiempo libre?” (Oukoun scholen agomen) (172 c2). Por supuesto que tienen tiempo libre, dice Sócrates. Ellos, Teodoro y Sócrates, no son como los oradores y sofistas que hablan y discuten como empleados ante un tribunal, apremiados por el tiempo de la clepsidra y sometidos al tema y los modos que les dictan los tribunales y sus clientes. Ellos tienen todo el tiempo del mundo, pueden demorarse en los argumentos, repasarlos y repetirlos, abrir nuevas vías en su discusión y dejarlas abiertas; mientras que “quienes han rodado desde jóvenes por tribunales y lugares semejantes parecen haber sido educados como criados, si los comparas con hombres libres, educados en la filosofía y en esta clase de ocupaciones” (172 d). A diferencia de los filósofos, los sofistas (o los actores ante los espectadores) son esclavos del tiempo, se ven obligados a abreviar temporal y lógicamente sus argumentos, de modo que hablan, justamente contra-reloj, y “dirigiéndose a un amo que se sienta con la demanda en las manos” (172 e). Se parecen a una “carrera por la propia vida”, se vuelven violentos y sagaces, saben cómo adular a su señor, y acaban diciendo falsedades eficaces ante el tribunal, ya que no tienen tiempo para decir la verdad. En cambio, el filósofo, el hombre libre, no está asediado por el reloj, y siempre tiene tiempo: no es que sea eterno, o intemporal como un dios, sino que su tiempo no es cronométrico, ni puede ser cronometrado, sujetándolo a imperativos externos; más bien, es un tiempo flexible, que se adapta elásticamente al discurso y al pensamiento del filósofo».

222 Cf. HS, cit., «Clase de 13 de Enero 1982^{1ª} hora», p.45.

para superar algo que antes desconocíamos, pero que, en la fase actual, tenemos consciencia de su ignorancia y estamos dispuestos a superarla. Lo que sucede es que el imperativo socrático no presenta “el tienes que aprender” como la primera condición de superar el acto ignorado del cual, hoy, ahora, tenemos consciencia. El imperativo presenta como primera condición un camino pedagógico ligado a la *paideia*, que es ocuparse de sí mismo y la cultura de sí que incluye la educación y el aprendizaje.

Es por eso que desde esta perspectiva, dice Foucault, apenas Sócrates dice a Alcibíades, “no te preocupes, ahora tienes que ocuparte de ti mismo”, le entra una duda y enseguida le dice otra vez:

C'est très gentil de s'occuper de soi-même, mais on risque fort de se tromper. On risque fort de ne pas très bien savoir ce qu'il faut quand on veut s'occuper de soi-même et, au lieu d'obéir [en] aveugle à ce principe : «souvions-nous de nous-mêmes», il faut tout de même interroger: «ti esti tó hautou epimeleisthai»²²³ (qu'est-ce que s'occuper de soi-même)²²⁴.

Aquí el abordaje de Foucault nos lleva a la diferencia que él ya había hecho antes, entre el cuidado de sí socrático, y el cuidado de sí, por ejemplo con los de Esparta, como en el caso de Alexandridas. El planteamiento en esta pregunta socrática, “¿qué es ocuparse de sí mismo?”, es un planteamiento que busca el sujeto profundo de la cosa, este sujeto que nos impide obedecer ciegamente a los principios de privilegios ligados al cuidado de sí mismo, al mismo tiempo que se distancia y se diferencia del simple cuidado material de la cosa, razón por la cual Sócrates va a decir que el cuidado

223 Cf. El *Alcibíades*, 127^e-129a.

224 Cf. *HS*, cit., «Clase de 13 de Enero 1982¹ hora», p.51. «*Es muy gentil ocuparse de uno mismo, pero corremos fuerte riesgo de equivocarnos. Corremos el riesgo de no saber bien qué es necesario cuando uno quiere ocuparse de sí mismo, de modo que, en lugar de obedecer ciegamente a este principio “preocupémonos de nosotros mismos”, en todo caso, es necesario interrogar; “ti esti to heautou epimeleisthai” (qué es ocuparse de sí mismo)*».

Esta misma preocupación volverá en el 132c y sq.

del que se habla no es de la misma naturaleza que, por ejemplo, el cuidado que el zapatero²²⁵ tiene por sus zapatos o en hacer sus zapatos, y tampoco es igual con el que el médico tiene con los pies de sus pacientes o que el maestro de la gimnasia tiene con el cuerpo²²⁶ de sus alumnos.

Y visto que ninguno de estos especialistas sabe en realidad qué es lo que quiere decir ocuparse de sí mismo, surge por lo tanto la cuestión de saber, en realidad, quién puede saberlo. ¿Quién es aquel en el cual podemos confiar que sabe lo que es ocuparse de sí mismo? Y aquí, para encontrar este especialista, nos guiaremos por la forma en cómo el texto es dividido, una división hecha de acuerdo con lo que es la prioridad para Alcibíades en cuanto hombre candidato a tornarse político o consejero de los atenienses. Desde esta perspectiva el texto tomará dos direcciones:

La primera dirección que tomará el texto será la de dialogar con el precepto del imperativo delfico-socrático, «le soi-même», *gnônai seauton* (Alcibíades, 129a)²²⁷. ¿Y en qué consiste este diálogo con este principio o precepto? Sócrates y Alcibíades llegan a la necesidad de hacer uso de este principio después del reconocimiento de Alcibíades de sus limitaciones en relación a los adversarios exteriores. Ahí Sócrates aprovecha y le dice, bueno, tú tienes consciencia, mira a ver primero si lo más importante de todo no sería que tú te conocieras mejor a ti mismo antes de dirigirte a la ciudad, antes de ser consejero de los atenienses.

225 Cf. *Tecnologías del yo. cit.* p., 59. «Cuando uno se preocupa del cuerpo, uno no se preocupa de sí. El sí no es el vestir, ni los instrumentos, ni las posesiones. Ha de encontrarse en el principio que usa esos instrumentos, un principio que no es del cuerpo sino del alma. Uno ha de preocuparse por el alma: ésta es la principal actividad en el cuidado de sí. El cuidado de sí es el cuidado de la actividad y no del alma como substancia».

226 Cf. *HS. cit.*, «Clase de 13 de Enero 1982^{1ª} hora», p.51, *Alcibíades*, 128b y sq.

227 Cf. *Ibíd.*, p., 51.

Una llamada de atención sin ninguna importancia particular, dice Foucault, porque está en el registro de los consejos de la prudencia común a los atenienses. Sin embargo hay una cuestión que se pone sobre la mesa, que es la de saber qué quiere decir «soi-même», qué quiere decir este pronombre reflexivo “*heautou*”. Hay que descubrir la relación que Alcibíades tiene, quiere con el sujeto, quiere con el objeto, toda vez que él es sujeto del cuidado y el objeto del cuidado es el mismo²²⁸. Es a partir de este descubrimiento que podremos comprender el momento en que *gnônai seauton* deja de ser una recomendación de prudencia para pasar a tener o a tomar el sentido del cuidado de sí socrático, que quiere decir en este caso, “tienes que ocuparte de tu alma” (el *Alcibíades* 132c y el *Crátilo*, 440c). Sócrates llega a la conclusión de que Alcibíades debe ocuparse de su alma de una forma muy extraña, extraña por ejemplo en relación a la *República* y otros diálogos platónicos, en donde se discute la cuestión de la justicia y a partir de ella se llega al alma, o mejor, el alma es presentada como un modelo de la justicia, dice Foucault²²⁹ (la *República*, II, 368d y 369). Pero aquí, en *Alcibíades*, el proceso es inverso, porque lo que se procura es saber qué es la concordia en la ciudad, ¿cómo conseguir en la ciudad?, y qué es el gobierno justo. Es pues, en la búsqueda del gobierno justo y de la concordia en la ciudad, que se hace una analogía con el alma individual, el alma de cada uno de los miembros de la ciudad. Es desde este punto de vista que Alcibíades responderá a la pregunta “**qu’est-ce que c’est moi-même**”, como

228 Cf. *Ibid.*, p., 52

229 Cf. *Ibid.*, p., 53

“yo soy mi alma²³⁰”. En segundo lugar, Sócrates ha instado a Alcibíades a preguntarse qué significa este sí mismo que él había de cuidar, y ahora tenemos la respuesta. El sí mismo que él debe cuidar es su propia alma²³¹, alma como actividad y no como una substancia. Recordar aquí que también hemos llegado a la misma conclusión con Vernant cuando explica qué significa “gnôthi seauton”.

Esta respuesta nos lleva a encontrar el sujeto de la cuestión, dice Foucault, toda vez que lo que está en causa es justamente encontrar el sujeto que Alcibíades tiene primer que cuidar. Este sujeto de la acción que tiene que ser aislado de las otras cosas. A pesar de estar aislado, se sirve de todo lo que el hombre hace, en este caso concreto, de todo aquello que Alcibíades es capaz de hacer. Su uso del lenguaje para y como consejero de los atenienses, solamente puede estar en conformidad con el exterior, con la realidad exterior, si su alma también lo está, esto es, si ella se conoce por ella misma y si tiene dominio sobre ella misma y sobre la actividad política que se propone ejercer. Sin embargo, Foucault llama la atención sobre el hecho que esta alma de que se habla aquí, en Alcibíades, sea diferente del concepto de alma que habitualmente aparece en Platón. Por ejemplo, el alma de la que se habla aquí es diferente de aquella que aparece

230 Cf. *Ibid.*, HS, p., 400, «Clase de 6 de 17 de Marzo de 1982^{1a} hora». «*Et alors toute la seconde partie de l'Alcibiade était donc consacrée à cette question: qu'est-ce que c'est occuper de soi-même? Qu'est-ce que c'est d'abord que ce soi-même dont on doit s'occuper? Réponse: c'est l'âme. Et en quoi doit consister ce souci qui s'adresse à l'âme? Eh bien, ce souci qui s'adresse à l'âme, il était décrit dans l'Alcibiade comme étant essentiellement la connaissance de l'âme par elle-même, la connaissance de soi. L'âme, en se regardant dans cet élément qui constitue sa partie essentielle, à savoir le nous, (cf. p. 415, la partie de l'âme la plus élevée, l'intellect, en tant qu'il accomplit des actes spirituels proprement divins; cf. Timeo, 51e) devait se reconnaître, c'est-à-dire: reconnaître à la fois sa nature divine et la divinité de la pensée. C'est en ce sens que le dialogue de l'Alcibiade montre, ou plutôt effectue dans son déroulement ce que l'on pourrait appeler le «recouvrement» proprement platonicien, recouvrement de l'epimeleia heautou par le gnôthi seauton (du souci de soi par la connaissance de soi). C'est la connaissance de soi, c'est l'impératif «connais-toi toi-même» qui recouvre entièrement et occupe toute la place dégagée par l'impératif «soucie-toi de toi-même». «Soucie-toi de toi-même» voudra dire finalement, «connais-toi toi-même». Connais-toi, connais la nature de ton âme, fais que ton âme se contemple elle-même dans ce nous et se reconnaisse dans sa divinité essentielle. C'était ce qu'on trouvait dans l'Alcibiade».*

231 Cf. *Ibid.*, «Clase de 13 de Enero 1982^{2a} hora», p., 54.

en Fedón²³², una alma prisionera, o aquella que aparece en el *Fedro*²³³, una alma perdida que precisa ser conducida por el buen camino. Tampoco es el alma concebida como una forma de arquitectura, como aparece en la *República*²³⁴. El alma de la que se trata aquí, es el alma en cuanto sujeto que desarrolla una acción, el alma *khre̓sis*, el alma que se sirve o está sirviendo de algo para desarrollar su acción²³⁵. Desde este punto de vista, Alcibíades, al tener que ocuparse de su alma, tiene que hacerlo en cuanto sujeto que desarrolla su acción sobre una o varias cosas. El alma de la que él tiene que ocuparse no es una substancia, una materia, se trata más bien del el cuidado integral y global de él mismo en cuanto una estética y una ética de la existencia²³⁶. Es también desde esta perspectiva que el cuidado de sí socrático va a poder ser diferente de otras prácticas que pueden tener una apariencia del cuidado de sí²³⁷, por ejemplo, las actividades del médico, el dueño de la casa o la práctica de la actitud de los enamorados.

¿Por qué decimos que, a pesar de todo, las actitudes de estas personas no pueden ser consideradas como un cuidado de sí desde su punto de vista socrático?

- Pues porque, por ejemplo, en relación al médico, cuando él se pone enfermo, en cuanto médico, sabe y conoce el diagnóstico y por eso mismo puede prescribirse la medicación para su cura para cuidarse a sí mismo. Pero este cuidado de sí no es el mismo que aquel del cual que Sócrates nos habla. Lo que hace el médico es cuidar de su cuerpo y no del sujeto de su cuerpo, o no del sujeto de este cuerpo enfermo. Cuando él se examina a sí mismo, esta práctica del examen no es igual que el examen que implica el cuidado de sí,

232Cf. El *Fedón*, 64c-65a.

233 Cf. El, *Fedro*, 264a-d.

234 Cf. La *República*, 443d-e.

235 Cf. *HS*, *cit.*, «Clase de 13 de Enero 1982^a hora», p., 55.

236 Cf. Jorge Dávila, in *Foucault et la philosophie antique*, sous la direction de Frédéric Gros et Carlos Lévy. Édition Kimé, 2003, Paris. p., 195.

237 Cf. El *Alcibíades*, 131a-132b.

porque la razón de este examen es su acción de cuidar de su cuerpo enfermo y no su alma en cuanto elemento fundamental que dirige todo su cuerpo. Él se ocupa del cuerpo, el cuerpo que para él es un elemento de uso. Aquí es curioso recordar como antes Sócrates ya había dicho a Alcibíades, “yo te amo, mientras que los otros aman tus cosas²³⁸”, esto es, yo he amado tu alma, y en el lenguaje de Vernant se podría decir, “yo he amado aquello que tú eres en realidad, aquello que te representa y te identifica. Yo he amado tu alma”. Por eso, dice Foucault, desde este punto de vista, hay que tener en cuenta que no hay solamente diferencia del fin y del objeto entre la técnica del cuidado del médico que orienta su saber para cuidar de él mismo, y la técnica del cuidado de sí socrático que cuida del alma en cuanto sujeto de la acción practicada. También hay que tener en cuenta que las técnicas de estos dos cuidados de sí son también diferentes en su naturaleza²³⁹.

- En segundo plano, Foucault presenta el cuidado de sí en un aspecto económico. El cuidado de un buen padre de familia, de un buen propietario o de un buen dueño de casa. La pregunta de Sócrates es: cuando esta gente se ocupa de sus cosas, de sus bienes, de sus propiedades, ¿podemos decir que se están ocupando de sí mismos? Y la respuesta es, naturalmente, no.
- En tercer y último lugar, Foucault pregunta si los pretendientes de Alcibíades se ocupaban de él. En todo caso, ya hemos abordado esta problemática. Sin embargo, Foucault, siguiendo la respuesta de Sócrates, destaca que ellos sólo cuidaban de la belleza (la parte dietética) de Alcibíades, y es por eso que le abandonan en cuanto empieza a estar cargado de edad²⁴⁰. Ocuparse de Alcibíades significaría tomar cuenta de su alma, ocuparse de ella en cuanto sujeto de acción.
- Así, la espera de Sócrates antes de hablar con Alcibíades puede ser interpretada como una *epimeleia heautou*, particularmente, en el ámbito del cuidado que un maestro tiene con sus alumnos. Como dice Foucault, el

238 Cf. *Ibid.*, 131e10-11.

239 Cf. *HS*, cit., «Clase de 13 de Enero 1982^{1ª} hora», p., 57.

240 Cf. El *Alcibíades*, 131a-132b.

maestro es quien se preocupa por la inquietud que el sujeto tiene con respecto a sí mismo. No hay cuidado de sí en la ausencia de un maestro²⁴¹. El maestro es movido por el amor que tiene por sus alumnos y se preocupa con sus preocupaciones, y eso Sócrates se lo hace ver a Alcibíades. Le hace ver que está interesado en su preocupación y no en su *physis*, e incluso le dice que sólo él estaba en condición de ayudarlo, y que su tutor Pericles no hubiese podido ayudarlo. Destacar aún que a propósito de la relación entre Sócrates y Alcibíades, Hadot hace una importante interpretación sobre ello. Muestra que, efectivamente el amor irónico de Sócrates consiste en fingir que estaba enamorado físicamente de Alcibíades, siendo que el fin último de su actitud era el de ayudarlo²⁴². A este respecto, es el propio Alcibíades quien le reconoce en el *Banquete*²⁴³. Al igual que en el *Banquete*, también en el diálogo que lleva su nombre él es ayudado por Sócrates a descubrir aquello que es importante para él.

Así, después de descubrir qué es a sí mismo a quien tiene que cuidar, ahora también tiene que descubrir qué es “le souci de soi”, ¿qué es esta inquietud de sí, esta epimeleia? Y visto que esto es importante no solamente, para Sócrates y Alcibíades, sino que también lo es para todos los atenienses, entonces será necesario saber en qué consistirá, cuáles son sus modalidades y qué forma deben tener y tomar. Y ¿por qué es importante? Pues, porque, dice Foucault, lo que está en juego es esto:

241 Cf. *HS*, *cit.*, «Clase de 13 de Enero 1982^{1ª} hora», p. 58.

242 Cf. Pierre Hadot. o. c. Exercices Spirituels et philosophie Antique. p., 122. «L'ironie amoureuse de Socrate consiste évidemment à feindre d'être amoureux, jusqu'à ce que celui qu'il poursuit de ses assiduités, par le renversement de l'ironie, devienne lui-même amoureux. C'est ce que raconte Alcibiade dans son éloge à Socrate. Trompé par les nombreuses déclarations que lui a faites Socrate, Alcibiade, croyant que c'est sérieux, a invité un soir Socrate pour le séduire. Il s'est glissé dans son lit, il l'a enlacé. Et voilà que Socrate est resté parfaitement maître de soi et ne s'est pas du tout laissé séduire».

243 Cf. El *Banquete*, 117-118; 215e, 218a, 222b. «Depuis ce temps, c'est moi que suis réduit en esclavage, je suis dans l'état d'un homme mordu par une vipère. Car c'est au cœur ou à l'âme ou de quelque autre nom qu'il faille appeler cela, c'est là que m'ont atteint la dent, la morsure des discours philosophiques. Quand je l'entends, le cœur me bat bien plus qu'aux corybantes dans leurs transports, ses paroles font couler mes larmes [...] Je ne suis pas le seul envers qui il se soit conduit de la sorte. Mais également Charmide [...] Euthydème [...] et d'autres en très grand nombre qu'il berne en faisant l'amoureux alors qu'il tient plutôt le rôle du bien-aimé que celui d'aimer».

Si je dois me soucier de moi-même, c'est pour devenir capable de gouverner les autres et de régir la cité. Il faut donc que le souci de moi soit tel qu'il délivre, en même temps, l'art (la tekhnê, le savoir-faire) que me permettra de bien gouverner les autres²⁴⁴.

Foucault vuelve a tocar la cuestión de la educación, que es una cuestión en la que, como sabemos, Alcibíades tiene graves limitaciones. Y en la línea de la *paideia* ya reclamada, el cuidado de sí tiene que reflejar justamente todo este componente que expresa a la vez la técnica y el buen saber. Subrayar aquí que la necesidad de Alcibíades de tener todo eso ya no es solamente para poder rivalizar con sus adversarios externos, sino para poder responder al imperativo pedagógico, o mejor, a la necesidad pedagógica inherente a alguien que va a tener en sus manos el destino de una gran multitud. Es por ello que al responder a este imperativo pedagógico también surge otra cuestión que tiene que ver con saber en qué consistirá esta ocupación, esta *epimeleia*, dice Foucault.

El cuidado de sí se presenta, por eso, como el elemento de la tradición platónica y neo-platónica en donde se cumple, o en donde se realiza, el conocimiento de sí²⁴⁵, en el sentido de que sólo aquel que tiene cuidado de “sí mismo” puede llegar a tener el conocimiento general de sí mismo toda vez que primero se ha preguntado qué es el sí mismo, de qué trata este sí mismo del cual el individuo ha de ocuparse.

9. LA PRÁCTICA DE SÍ Y LA AUTOFORMACIÓN DEL SUJETO.

Como hemos visto, Alcibíades ya ha tenido la posibilidad de dialogar, o mejor, de comprender qué es “la connaissance de soi” y qué es “le souci de soi”. Desde esta

244 Cf. HS, «Clase de 13 de Enero 1982^{1ª} hora», p., 51. «Si tengo que ocuparme de mí mismo, será para poder ser capaz de gobernar a los otros y gobernar la ciudad. Es por ello necesario que el cuidado de mí mismo sea, al mismo tiempo, el arte (la tekhnê, le savoir-faire) que me permita gobernar bien los otros».

245 Cf. Anissa Castel-Bouchouchi, in *Foucault et la philosophie antique*, sous la direction de Frédéric Gros et Carlos Lévy. cit., p., 184.

perspectiva del conocimiento de estos dos movimientos internos, le toca ahora no solamente hacer una práctica de sí, sino que también le toca ampliar la autoformación del sujeto, su sujeto. A partir de ahora él tendrá que elaborar un nuevo modo de ser o de vivir según el modo de ser propicio para la función política que quiere desarrollar. En el fondo, esta práctica de sí que se le propone a Alcibíades, exige que él sea un hombre transformado, un hombre que camina en dirección de su liberación. Esta liberación de que se habla aquí, no tiene nada que ver con el hecho de distanciarse de los procesos represivos²⁴⁶, de una imposición exterior, sino más bien tiene que ver con la propia práctica de la libertad, esto es, vivir según su anhelo, vivir según la ética, vivir en conformidad con la práctica reflexionada de la libertad. Una práctica que tiene justamente que ver con la cuestión del cuidado de sí, toda vez que, para los griegos, conducirse bien en la vida implica que se viva bien el cuidado de sí. Se trata de por un lado, ocuparse bien de sí mismo para se conocer el *gnôthi seauton*, y por otro, de formarse, superarse a sí mismo, superar y dominar los aspectos que pueden poner en causa el control de sí²⁴⁷.

La práctica de sí conducirá a Alcibíades a mirarse a sí mismo, a poner sus ojos en sí mismo primero, para encontrarse y después reconocerse. Es un planteamiento que será fundamental para la formación de su sujeto. A partir de ahora, en lo que refiere respecto a la práctica de sí, el cuidado de sí se transforma en una especie de conversión del poder, esto es, Alcibíades tiene que aprender a ejercer el poder sobre él mismo para que sus acciones públicas y el ejercicio de su poder público puedan estar en el marco político deseado. Según Sócrates, esto es lo que puede hacer un gobernante para evitar

246 Cf. *DE II*. cit., N° 356. pp., 1528-1529.

247 Cf. *Ibid.*, p., 1531.

la tiranía, porque es el ejercicio correcto del poder sobre uno mismo lo que va a reglar el poder sobre los otros. La práctica de sí hace del sujeto un sujeto activo y transforma el cuidado de sí en una condición pedagógica, ética e antropológica para aquel que desea gobernar a los otros.

10. LA FORMA SOCRÁTICA DEL CUIDADO DE SÍ GENERA SOSPECHA.

La labor de Sócrates en la polis estaba esencialmente centrada en enseñarle a la gente a cuidar de ella misma, nos dice Giovanni Reale, y eso puede ser comprobado en la *Apología*, como ya tuvimos oportunidad de decir en su momento, y puede también ser encontrado en estas palabras de Irwin.

En la Apología, Sócrates afirma que anda por ahí estudiando a las personas para comprobar si saben o que profesan saber y si toman la virtud tan seriamente como deberían (Ap. 21b9-c8, 29d2-30a4), y Nicias describe esto como una actividad característica de Sócrates (La. 187e6-188a3). Al atribuirle este rasgo, Platón implica que Sócrates practicaba el tipo de examen presentado en los diálogos [...] ²⁴⁸.

Sin embargo, este trabajo arduo y continuo parece no dar fruto o, por lo menos, parece no interesarle a la gente y, sobre todo, parece ser el reflejo del fracaso de la eticidad frente al desafío de la sofística y su comercio del saber. La propia condena a muerte de Sócrates se presenta como una paradoja del fracaso de su planteamiento para la ciudad, es decir, su muerte se refleja en términos oficiales para la polis como algo desestabilizador para las instituciones. De hecho, en uno de los autos de la condena, Sócrates es presentado como un desestabilizador de la polis, no solamente porque corrompe a la juventud, sino, sobre todo, porque transforma el argumento más débil en el argumento más fuerte (*Apología*, 19b4-7), es decir, invierte el concepto tradicional de

248 Cf. Irwin. *cit.* p., 22.

juzgar las cosas²⁴⁹. A eso, también hay que añadir que el cuidado de sí protagonizado y defendido por Sócrates levanta, o mejor, coloca dos problemas en torno a su personalidad²⁵⁰, y es sobre eso que nos centraremos en este epígrafe. Primer problema, Sócrates es presentado como un *atopos*. Según problema, Sócrates es presentado como un creador de las aporías.

Dos problemas que obligan a los atenienses en general y a los responsables políticos en particular a sospechar de las enseñanzas de Sócrates. ¿Qué puede traer de bueno para la ciudad un hombre que se define como *atopos*, un “sin lugar” y un “desconcertante”²⁵¹ como él mismo afirma en *Teeteto*. Este problema, esto es, el de hecho que Sócrates se defina como un *atopos*, según dice Pierre Hadot, hace que:

*Sus conciudadanos no puedan comprender su invitación a poner en cuestión todos sus valores, aunque sea sólo rupturas radicales con la vida cotidiana, con los hábitos y con las convenciones de la vida corriente, con el mundo que para ellos es familiar*²⁵².

249 Cf. Esta actitud nos obliga a preguntarnos, como hace Irwin, si Sócrates es un filósofo moral constructivo. Como veremos más adelante en el *Memorabilia* de Jenofonte, Hippias plantará a Sócrates una pregunta de esta naturaleza, esto es, la de saber qué opina él, qué es lo que trae de nuevo para la ciudad. Hippias intenta mostrarle a Sócrates que no hace más que preguntar y refutar, pero nunca da soluciones. Cf. Irwin cit. p., 39. « ¿Es Sócrates un filósofo moral constructivo? La idea de que no es sino un crítico negativo de las opiniones morales de los demás parecería una conclusión admisible a partir de los diálogos socráticos. En estos diálogos, su método de argumentación característico consiste en una serie sistemática de preguntas y contra preguntas (elenco) a diferentes interlocutores que sostienen alguna tesis moral positiva. Este interrogatorio conduce normalmente a la refutación del interlocutor».

250 Cf. Hadot, *Exercices spirituels et ph.* cit. p., 64. « [...] En la medida misma en que implica la práctica de ejercicios espirituales, la existencia filosófica supone un apartamiento de la cotidianidad; se trata de una conversión, de un cambio absoluto de visión, de estilo de vida, de comportamiento. [...] La práctica de los ejercicios espirituales implicaba la total inversión de los valores aceptados; había que renunciar a los falsos valores, a las riquezas, honores, y placeres para abrazar los auténticos valores, la virtud, la contemplación, la simplicidad vital, una sencilla felicidad por el mero hecho de existir. Este enfrentamiento radical explicaba evidentemente las reacciones de los no-filósofos: desde la burla, de la que encontramos rastro en las obras de los cómicos, hasta una declarada hostilidad, que llegaría a provocar la muerte de Sócrates».

251 Cf. El *Teeteto*, 149a.

252 Cf. Pierre Hadot, *Qu'est-ce que la philosophie antique?* Edition cit. p., 67. «Ses concitoyens ne peuvent percevoir son invitation à remettre en question toutes leurs valeurs, mêmes, que comme une ruptures radicale avec la vie quotidienne, avec les habitudes et les conventions de vie courante, avec le monde que leur est familier».

Los atenienses no pueden comprender por qué un hombre que no es capaz de tener un compromiso²⁵³ con la ciudad se atreve a enseñarla a cuidar de ella²⁵⁴ y cuestionan a Sócrates justamente a partir de aquello que para ellos es importante en su día a día, en sus modos de vida, y exigen que, por lo menos, él tenga una posición clara con relación a los asuntos de la ciudad²⁵⁵. En las “Aves”, Aristófanes, uno de los muchos críticos de Sócrates, se presenta como porta-voz de la corriente que está harta de las doctrinas socráticas, burlándose de ella y de su compromiso con la ciudad. Naturalmente, para Sócrates, su posición y su compromiso con la ciudad y con la vida de los atenienses eran bastante claros. Sin embargo, no lo era para el resto de las personas que no formaba parte del círculo de amigos y discípulos de Sócrates, basta para eso ver lo que dice Hippias de Jenofonte.

253 Cf. Naturalmente aquí hay que decir que es una comprensión muy equivocada acerca de Sócrates y de sus actividades en cuanto ciudadano de Atenas, porque es justamente en nombre de su compromiso con la ciudad que él muere respetando naturalmente las leyes de la *polis*. Cf. *Critón* y *Apología* 33b y 31 a-b.

254 Cf. Giovanni Reale. *cit. p.*, 203. «Aristofane non poteva certo lasciarsi sfuggire l'occasione di mettere in burla anche la tesi socratica della “cura dell'anima”, che, come abbiamo visto nel capitolo precedente, era il fulcro della di lui protrettica. La “cura dell'anima” posta al di sopra della cura del coro nel beffardo gioco drammaturgico diventa una sorta di “cura dimagrante” che fa diventare dei “mezzi morti».

“Aristófanes seguramente no podía dejar que la ocasión de burlarse también de la tesis socrática del “cuidado del alma” se escapara, la cual, como hemos visto en el capítulo precedente, era el centro de su protretica. El “cuidado del alma” puesto por encima del cuidado del coro en el irónico juego dramaturgico se convierte en una especie de “cura adelgazante” que convierte en “medio muertos”.

255 Cf. Irwin. *cit. P.*, 214. «En los diálogos de juventud Sócrates se apoya en el elenco, pero por lo general no explica qué o lleva a suponer que tiene derecho a apoyarse en éste. En el *Gorgias* Platón se muestra más consciente del asunto, e intenta defender algunos de los principios rectores de la indagación socrática. En el *Menón* esta conciencia es incluso mayor, pues examina parte de los supuestos básicos que subyacen tanto en el método de Sócrates como en su concepción de la virtud. [...]. En los diálogos de la juventud Sócrates está pronto a dar por sentado que ciertas cosas son virtudes y se funda en supuestos muy controvertidos con respecto a cómo debe ser una virtud; pero nunca intenta justificar estos supuestos planteando la interrogante general que se formula en el *Menón*».

“Il y a assez longtemps que tu te moques des autres en interrogeant et en réfutant toujours, sans vouloir jamais rendre de compte à personne ni exposer ton opinion²⁵⁶”.

Sócrates, en *Teeteto*, 150c5-10, se referirá justamente a esta acusación aquí patente en *Hippias* de Jenofonte. Todo este enredo, todo este sentimiento aquí aclarado por Jenofonte, muestra bien cómo era perceptible la resistencia de Alcibíades en relación a Sócrates, una resistencia además que el propio Alcibíades reconoce en estas palabras:

Y esto, Sócrates, no dirás que es verdad. Incluso todavía ahora soy plenamente consciente de que si quisiera prestarle oído no resistiría, sino que me pasaría lo mismo, pues me obliga a reconocer que, a pesar de estar falto de muchas cosas, aún me descuido de mí mismo y me ocupo de los asuntos de los atenienses²⁵⁷.

Es el propio Alcibíades quien al final reconoce que alberga deficiencias en muchos puntos y en muchas cosas, pero aun así no acepta que primero de todo tiene que ocuparse de sí mismo antes de ocuparse de las cosas públicas. Naturalmente, la negación y la resistencia de Alcibíades tiene que ver con la propia dinámica cultural y política del momento, que por cierto, Hadot justifica de esta manera:

On entrevoit ici la portée politique de ce renversement des valeurs, de ce changement des normes directrices de la vie. Le souci de la destinée individuelle ne peut manquer de provoquer un conflit avec la cité. Ce sera le sens profond du procès et de la mort de Socrate. L'ironie socratique devient

256 Cf. Jenofonte, *Memorabilia*, IV, 4, 10.

257 Cf. El *Banquete*, 216a2-7.

*dramatique lorsque nous la voyons, grâce au témoignage de l'Apologie de Socrate, s'exercer, en quelque sorte, sa condamnation à mort*²⁵⁸.

Hay un conflicto inevitable entre el individuo y la ciudad en su tentativa de cuidar personalmente de sí. Porque la tentativa individual del cuidado de sí representa para la ciudad un acto de egoísmo y el olvido de los demás. También como ya ha sido subrayado, esta será la forma en que el cristianismo entenderá el cuidado de sí. La comunidad nunca podrá contar con aquel que en lugar de salvar su vida la pierde porque ha dedicado demasiado tiempo a cuidar de sí mismo sin pensar en los demás. Pero, a pesar de todo, hay que recordar que, desde el punto de vista socrático, la vida es esto mismo, esto es, consiste en hacer un llamamiento continuado de la existencia y para «el ser» de la existencia del individuo. La manera socrática de cuidar y de vivir la vida era esto, poner en marcha el *elenchos* para rescatar lo humano perdido o perturbado del hombre. Es en eso en lo que consiste el «sérieux de l'existence» socrático, como lo subraya Kierkegaard.

Es también desde este punto de vista que, sin embargo, hay que decir que la crítica de Hipias no es consistente cuando afirma que Sócrates no contesta a nadie, no tiene opinión y se limita a gozar con las personas. Esta crítica no es consistente porque justamente Sócrates utiliza el cuestionamiento como una forma del cuidado de sí. Como hemos dicho en su momento, el “elenchos” juega y tiene como propósito la función de

258 Cf. Hadot, éd. *cit.*, *Exercices Spirituels et philosophie antique*, p., 117. «Se ve aquí la importancia política de esta inversión de valores, de estas normas que guían el cambio de vida. La preocupación por el destino individual no podía dejar de causar un conflicto con la ciudad. Este será el significado profundo del proceso y muerte de Sócrates. La ironía socrática se vuelve dramática cuando lo vemos, gracias al testimonio de la Apología de Sócrates, de alguna manera, fue condenado a muerte»; Hegel, *Leçon sur l'histoire de la philosophie*. Tr. Fr. Garninron, Paris, 1986. p., 333 sq. «Aucun peuple et moins encore un peuple libre, d'une liberté comme celle du peuple athénien, n'a à reconnaître un tribunal de la conscience moral».

situar a las personas, o mejor, situar a los interlocutores de Sócrates, en lo que toca a su saber real²⁵⁹.

No nos parece por tanto que Sócrates no exponga sus opiniones, como dice Hippias de Jenofonte, sino que con sus cuestionamientos él conduce a su interlocutor a descubrir la realidad que ignoraba²⁶⁰. Por eso, a la acusación de Hippias de Jenofonte, Sócrates responde:

Je ne cesse pas de faire voir ce qui me paraît être juste. À défaut de la parole, je le fais voir par mes actes²⁶¹.

Hadot, comentando el saber socrático y el cuidado de sí, hace ver que lo esencial de este saber reside justamente en el valor absoluto de la intención moral y en la certidumbre que procura la elección de este valor²⁶². Este planteamiento de Hadot nos

259 Cf. Irwin. *cit.* p., 217. «En los diálogos de juventud los interlocutores convienen de inmediato en responder a la pregunta de “¿Qué es?” (La. 190c6, 190e4; cfr. HMa 286c8); concuerdan en que es razonable buscar cierta explicación para una virtud. Les lleva más tiempo advertir que el tipo de explicación correcta es una definición socrática, que ofrece la única descripción de F por la cual todas las F son F».

260 Cf. *Ibíd.* pp., 207-8. «Platón pretende que la elección de interlocutores apoya su afirmación de que el elenco llega a resultados positivos y de que ofrece buenas razones para pensar en que estos resultados son verdaderos. También hace esta afirmación en los diálogos breves; en el Critón se presenta la exposición más clara del papel constructivo del elenco y, con ella, proporciona un punto de partida para los temas y argumentos del Gorgias. Ninguno de los diálogos breves explica de qué manera podría Sócrates sustentar estas afirmaciones.

El Gorgias, no obstante, trata de sustentarlas. Sócrates dice haber probado que sus conclusiones son verdaderas, no sólo que este interlocutor particular deba aceptarlas. En su discusión con Polo asegura haber “demostrado” (apodeiknunai) la verdad de sus afirmaciones refutando los argumentos de Polo para rechazarlas (G. 479e, 480e3). Le dice a Calicles que, si los dos llegan a un acuerdo, este acuerdo llegará a la verdad (487e6-7). Cuando concluye su refutación a Calicles, señala que ha probado con argumentos férreos y diamantinos que su postura es verdadera, y apoya esto diciendo que, si bien ignora cómo son las cosas, nadie ha logrado discrepar con su postura sin caer en el ridículo (G. 508e6-509b1)».

261 Cf. Jenofonte, *Memorabilia*. IV, 4,10; Cf. Hadot. Ed. c. *Exercices spirituels et philosophie antique*. pp., 292-293. «Les exigences du discours, à la fois logiques et pédagogiques, obligent à faire ces distinctions. Mais la philosophie elle-même, c’est-à-dire le mode de vie philosophique, n’est plus une théorie divisée en parties mais un acte unique qui consiste à vivre la logique, la physique et l’éthique. On ne fait plus alors la théorie de la logique, c’est-à-dire du bien parler et du bien penser, mais on pense et on parle bien, on ne fait plus la théorie du monde physique, mais on contemple le cosmos, on ne fait plus la théorie de l’action moral, mais on agit d’une manière droite et juste».

262 Cf. Pierre Hadot, *Qu’est-ce que la philosophie antique?* *cit.* p., 64.

parece muy importante aquí, porque viene justamente al encuentro de la actitud de Alcibíades. Recordar que el *daimón* sólo permite a Sócrates hablar con él a partir del momento en que descubre que Alcibíades tenía algo bueno dentro de él, esto es, a partir del momento que Alcibíades decide actuar en la política, no gracia a su *eros* o a su privilegio familiar, sino gracias a la *askêsis*²⁶³ y a su voluntad de hacer política, de hacer justicia, y esto a pesar de no saber con rigor lo que es la justicia.

La actitud de Alcibíades será, por tanto, la actitud de alguien que decide examinar su modo de vida, a pesar de la resistencia con que hace este examen. Hay una voluntad de hacer el bien y para Sócrates eso es lo que cuenta, eso es lo más importante²⁶⁴. La disponibilidad de Alcibíades para hacer algo, para hacer política bien intencionada ya es por si sola un cambio de su interioridad. Tanto Foucault como Hadot hacen ver que hay un progreso, hay un acercamiento entre Sócrates y Alcibíades. En el *Banquete* es Alcibíades quien desea la muerte de Sócrates, no solamente porque no soportaba la omnipresencia de éste en todos los asuntos, sino también porque no suporta que Sócrates sea el centro de atención. Pero ya en el diálogo de su nombre (Alcibíades), es él mismo quien desea morir si por ventura no consiguiera hacer lo que desea, esto es, practicar la justicia a través del actuar político como jefe y consejero de los atenienses.

263 Cf. Davidson, *Ethics as Ascetics*. .cit. p., 130. «*In trying to recapture the different form in which the care of the self has appeared, it is essential to understand not only the ways in which the self-became an object of concern, but also the ways in which one went beyond oneself, relating the self to something grander than itself. The spiritual exercises of ancient philosophy, that philosophical askêsis so central to Foucault's last works, could, at one and the same time, result in an intense preoccupation with the self and in a sort of dilation of the self that realized the true magnitude of the soul*».

264 Cf. Pierre Hadot, *Qu'est-ce que la philosophie antique?*. cit., p. 65. «*À ses yeux, il n'y a qu'un mal, c'est le mal moral, il n'y a qu'un seul bien, une seule valeur; c'est la volonté de faire le bien, ce que suppose que l'on ne refuse pas d'examiner sans cesse rigoureusement sa manière de vivre, afin de voir si elle est toujours dirigée et inspirée par cette volonté de faire le bien. On peut dire, jusqu'à un certain point, que ce qui intéresse Socrate, ce n'est pas de définir ce que peut être le contenu théorique et objective de la moralité : ce qu'il faut faire, mais de savoir si l'on veut réellement et concrètement faire ce que l'on considère comme juste et bien : comment il faut agir*».

Hay que añadir y decir también que cuando Sócrates se dice de sí mismo un *atopos*, lo dice en alusión a sus enseñanzas, esto es, intenta mostrar que él no ocupará el lugar del maestro, sino un lugar paradójico, un no-lugar²⁶⁵. Es desde este lugar que él formulará sus preguntas, proponiendo a su interlocutor hacer camino con él desde los planteamientos de estas preguntas y no desde sus respuestas. Este planteamiento va a hacer que el interlocutor adquiera la capacidad de pensar por sí mismo y encontrar la verdad que está dentro de él²⁶⁶, y eso hará que el interlocutor pueda vivir sin sus maestros. En realidad eso es en el fondo lo que Sócrates quería ofrecer a cada interlocutor, adquirir el saber y llevar una vida independiente, sin tener que depender de sus maestros, como le dice en el *Teeteto*:

*Sin embargo, los que tienen trato conmigo, aunque parecen algunos muy ignorantes al principio, en cuanto avanza nuestra relación, todos hacen admirables progresos, si el dios se lo concede, como ellos mismos y cualquier otra persona puede ver. Y es evidente que no aprenden nunca nada de mí, pues son ellos mismos y por sí mismos los que descubren y engendran muchos bellos pensamientos*²⁶⁷.

Sócrates nunca ha tenido una enseñanza magistral²⁶⁸, razón por la cual dice siempre que no sabe nada. Tampoco habla nunca de sus maestros, y siempre que se refiere a ellos, ha invocado la razón económica como el argumento principal para no haber tenido esta educación como se puede comprobar en *Laques*. Naturalmente, en relación a esta cuestión, Plutarco presenta otra justificación. Para él, el oráculo había ordenado al padre de Sócrates que dejara niño hacer todo que su espíritu le ordenara. No debía ser violentado ni reprimido, porque tenía dentro de él un guía que le conduciría

265 Cf. Eduard Delruelle. Ed.cit., 41.

266 Cf. *Ibid.*

267 Cf. El *Teeteto*, 150d

268 Cf. El *Laques*, 186b8-c5.

durante toda la vida, y este guía valía más que mil maestros y más que mil pedagogos²⁶⁹. Hay sin embargo que referir que el propio Sócrates de *Alcibíades* contradice el Sócrates de Laques, y sin embargo, confirma la interpretación de Plutarco²⁷⁰. Pero sea como sea, la manifestación o la presentación de Sócrates como un *atopos* debe también ser comprendido en este sentido, en el sentido de alguien que no reclama para sí ninguna maestría pero que, sin embargo, rechaza el saber presentado por los sofistas como un «*savoir-faire*»

Así, la crítica que ve a Sócrates como un *atopos* (definición que él mismo también se da a sí); va desapareciendo en el contacto que él va manteniendo con sus interlocutores como él mismo hace ver en el *Teeteto*. Poco a poco se descubre que el hecho de decir “soy un *atopos*” no quiere decir “no tomo parte en las responsabilidades de la ciudad”; al contrario, quiere simplemente decir “soy un desconcertante”; en el sentido de hacer ver a los otros que tienen que replantear las creencias de sus saberes. Por tanto, desde este punto de vista, dice Hadot:

Le souci de soi est donc indissolublement souci de la cité et souci des autres, comme on le voit par l'exemple de Socrate lui-même, dont toute la raison de vivre est de s'occuper des autres. Il y a chez Socrate²⁷¹ un aspect à la fois

269 Cf. Plutarque, *Œuvres Morales. (Du destin – Le démon de Socrate – De l'exil – Consolation à sa femme)* T. VIII, traités 42-45. cit., pp., 106-107; (20) 589e.

270 Cf. El *Alcibíades*, 124b5-c11. «Alc: ¿Pero qué es a lo que hay que aplicarse, Sócrates? ¿Puedes explicármelo? porque parece que estás diciendo la verdad como nunca.

Sóc: Puedo explicártelo, pero debemos hacer una reflexión común sobre la manera de perfeccionarnos. Porque lo que yo digo sobre cómo hay que educarse no es distinto para ti que para mí. Sólo hay entre nosotros una diferencia.

Alc: ¿Cuál es?

Sóc: Que mi tutor es mejor y más sabio que Pericles, que es el tuyo.

Alc: ¿Y quién es ese tutor tuyo, Sócrates?

Sóc: Es un dios, Alcibíades, el mismo que no me permitía hasta este día hablar contigo. Por la confianza que tengo en él, te digo que únicamente se manifestará a ti a través de mí».

271 Cf. La *Apol.*, 33b y31 a-b.

«missionnaire» et «populaire» que l'on retrouvera d'ailleurs dans certaines philosophies de l'époque hellénistique²⁷².

Con eso se muestra en este primer punto que la condición de *atopos* de Sócrates también está asociada a la manera de cuidar él de sí mismo al mismo, tiempo que cuida de la generalidad de la ciudad, como dice en la *Apología*. Además, Sócrates era un “atopos singular”. Él tenía familia, tenía mujer e hijos, compartía con sus amigos. Es decir, tenía referencia concreta que le ligaban con la ciudad y sus gentes²⁷³.

El segundo punto que provoca la sospecha de la *epimeleia* socrática a los ciudadanos atenienses tiene que ver con el hecho de que él mismo se reconoce como un creador de las aporías²⁷⁴. Aquí también se coloca la misma pregunta: ¿Cómo es posible que este hombre, que dice a propósito de él mismo que nada sabe, se atreve a hablar de la ciudad y del cuidado de sí en la ciudad?, el que dice de propósito que nada sabe.

Al anunciarse como un creador de las aporías, se define como alguien que se limita a presentar cuestiones sobre las cuales no se puede decidir, alguien cuyo interés es solamente crear paradojas y causar rupturas o negar la continuidad a través de los planteamientos de las cuestiones: cuestiones sobre las cuales no se puede decidir, pero sobre las cuales se tiene que decidir, razón por la cual Hippias de Jenofonte le pregunta, ¿en qué quedamos? Hay que tomar partido y hay que plantear las respuestas, ya que estas mismas cuestiones no pueden ser superadas sino a través de las decisiones. El propio Jenofonte afirma que Sócrates era alguien que solamente formulaba las

272 Cf. Pierre Hadot, *Qu'est-ce que la philosophie antique?*. Ed. cit., p., 68. « *El cuidado de uno mismo es indisolublemente el cuidado de la ciudad y la preocupación para con los demás, como lo vemos en el ejemplo mismo de Sócrates, cuya única razón de vivir es cuidar de los demás. Hay en Sócrates un aspecto "misionero" y "popular", que se encuentra también en algunas filosofías de la época helenística*».

273 Cf. Ed. cit., p. 67.

274 Cf. El *Teeteto*, 149 a.

cuestiones, pero que nunca las contestaba²⁷⁵. También Aristóteles comparte esta afirmación²⁷⁶, alegando por su parte que Sócrates no contestaba porque no sabía las respuestas de las preguntas que hacía a sus interlocutores. Y va más lejos que Jenofonte, pues dice Aristóteles que para responder es necesario saber, las respuestas, hace falta saber las respuestas mientras que para interrogar no solamente no hace falta saber sino que también la acción de interrogar es un principio de curiosidad sobre la cosa ignorada²⁷⁷.

Esta afirmación de Aristóteles nos permite ver que en lo que toca a los acusadores de Sócrates en este campo aporético, su conciencia aporética es presidida por una apelación a la autoridad de Sócrates: quieren saber sus respuestas. Se puede por tanto comprender la sospecha de los atenienses en relación a la figura de Sócrates en lo que dice respecto a sus enseñanzas y al cuidado de sí que él proponía. En efecto, se puede siempre preguntar, ¿qué utilidad puede tener la interrogación si su fin último no es el de dar respuesta ni proporcionar el saber para aquellos que lo necesitan? La crítica que se formula a Sócrates será la de acusarle de ser alguien que suscita a propósito la inquietud en interior de las personas a través de sus aporías. La aporía “es la ausencia del camino”. pero es también lo que nos impide concluir la marcha. Se pregunta entonces para qué sirve, cuáles son sus ventajas en este diálogo que Sócrates establece con la ciudad a partir de sus interlocutores. No obstante, en el ámbito de la formación, la aporía refleja esto, o mejor, debe transmitir lo siguiente:

La vraie formation est toujours orale, parce que seule la parole permet le dialogue, c'est-à-dire la possibilité pour le disciple de découvrir lui-même la

275 Cf. Jenofonte, *Mem.* ed. c., IV, 9-10.

276 Cf. Aristóteles, *Sofística*. El. 34. 183b7 sq.

277 Cf. *Ibíd.*, 11. 173a, 23-24, 30-32.

*vérité dans le jeu des questions et des réponses, la possibilité aussi pour le maître d'adopter son enseignement aux besoins du disciple*²⁷⁸.

Así, desde esta perspectiva presentada por Hadot, se podría aún preguntar si con esta ausencia de la respuesta, la aporía no sería justamente el motor de la marcha que el sistema socrático necesita. Como hemos visto con *elenchos*, Sócrates se propone ayudar a las personas a ocuparse de ellas mismas a través de un examen de sí. Desde esta perspectiva, nos parece que Sócrates, al decir que era un causador de las aporías, está diciendo, “yo no soy respuesta o yo no doy respuesta”, sino que “incentivo e invito a la búsqueda de la mejor respuesta a través del desconcierto de uno mismo”. De hecho, la aporía “no es la cuestión, sino la imposibilidad de responderla²⁷⁹”. Esta imposibilidad pretende demostrar que, en realidad, el interlocutor no tiene la respuesta porque justamente está en posición de un falso saber²⁸⁰, o nunca ha tenido dicho saber, o todavía no lo ha pensado, como ha sido demostrado, por ejemplo, en el caso de Alcibíades. Este nuestro planteamiento queda aún más claro con esta explicación de Proclo:

*En outre, il vaut la peine d'examiner la manière dont les interrogations sont faites*²⁸¹. Socrate, en effet, ne demande pas: «Est-ce que tu donneras des conseils sur la question de savoir si l'art de la cithare doit exister dans la cité ou l'art de la lutte?» ou: Comment doivent-ils lutter? De fait, l'homme politique ne donnera pas de conseils sur les arts particuliers, sauf pour rapporter leur bien à l'état et examiner l'utilité qui en découle, mais quant à leur usage et aux raisonnements qui les concernent, il les abandonnera aux praticiens. [...], Et c'est en visant cette fin que le bon conseiller fera des propositions sur les arts

278 Cf. Hadot, Ed. cit. *Exercices Spirituels et philo.* pp., 275-276. «La verdadera formación es siempre oral, porque solamente la palabra permite el diálogo, es decir, la posibilidad para el discípulo de descubrir él mismo la verdad en el juego de preguntas y respuestas, y la posibilidad de que también el maestro pueda adaptar su enseñanza a las necesidades del discípulo».

279 Cf. Pierre Aubenque, *Sócrates y la aporía ontológica*. In Azafa. Rev. Filosofía. Ed. Universidad de Salamanca, 6,2004. pp. 17-28. (18).

280 Cf. *El Sofista*, 244a.

281 Cf. *Ol.*, 64.23-65.10

*particuliers: quels il laissera aux praticiens le soin de dire comment il faut pratiquer chaque art et les activités de chacun. Par conséquent, il donnera des conseils sur la question de savoir s'il doit y avoir une mantique ou non, mais refusera de pratiquer la mantique; il connaîtra de la question de savoir si la cité doit admettre la médecine ou non, mais fera du médecin le conseiller dans les questions médicales; même chose pour l'architecture et pour chacun des autres arts*²⁸².

Esta es la cuestión que se le presenta a Alcibíades, la cuestión política, o mejor, la cuestión del saber político. «¿Qué sabes tú hacer políticamente para que la gente, los atenienses, puedan confiar en ti?». En este texto de Proclo está patente que el político o el candidato a la política debe tener no solamente un saber específico ligado a la política, sino que también debe estar capacitado para juzgar cuándo el saber particular puede ser conveniente para la utilidad pública. Pero el juicio que se hace sobre los saberes particulares no debe ser confundido con la actividad política (Alc.107a1; c2). Tú sabes, conoces las reglas para escribir, para tocar la citara y los ejercicios de la oratoria, pero nada de eso es la política. Tú necesitas de algo que es político y este algo lo tienes que aprender. Por tanto, aquí, las preguntas aporéticas tienen sus valores específicos y no admiten una eventual evasión de la responsabilidad. Y hay que decir también que la cuestión aporética de Sócrates que lleva a los atenienses a poner en duda la sinceridad sobre su cuidado de sí o de sus enseñanzas sobre el cuidado de sí, también puede ser leído desde el punto de vista de la ironía (*República I, 337a*) socrática, al mismo tiempo que también se puede realizar algunas preguntas usando esta misma ironía, como por

282 Cf. Proclo, *cit.* pp. 259-260. «Además, vale la pena examinar cómo las preguntas se hacen. Sócrates, en efecto, no le preguntad, "¿Será que tú das consejos acerca de si el arte del arpa debe existir en la ciudad o el arte de la lucha?" O: ¿Cómo se debe luchar? De hecho, el hombre político no va a dar consejos específicos sobre artes, excepto para informar de su bien al Estado y examinar la utilidad que de ahí resulta, pero en cuanto a su uso y los planteamientos que les dicen respecto, él los abandona a los particulares. [...] Y es buscando este fin que el buen consejero hará propuesta sobre las artes particulares: él va a dejar a los pragmáticos el cuidado de decir cómo se puede practicar cada una de las artes y sus respectivas actividades. Por consiguiente, dará consejo en lo que se refiere a si debe haber o no una mantica, conocerá la cuestión de saber si la ciudad debe o no aceptar la medicina, aunque hará del médico el consejero de los asuntos medicinales; lo mismo sobre la arquitectura y sobre cada una de las otras artes».

ejemplo: ¿quién es este hombre reconocido por todos como maestro pero que sin embargo persiste en decir que no sabe nada? ¿Cuál es el peso y la influencia del Sócrates que se dice no saber nada de la ciudad y de sus asuntos, pero que, sin embargo, no para de hablar de ellos, no para de dar opiniones? Esta preocupación también manifestada en *Memorabilia* de Jenofonte, se repite también en algunos diálogos de Platón²⁸³. El método aporético parece constituir el tono de la excelencia en el saber socrático, al mismo tiempo que no deja suscitar su cuestionamiento a los conciudadanos.

To his immediate circle Socrates had been a paradigm of the excellence he investigated. The strangeness of his life and the tragedy of his death were challenges to inquiry. No less provoking were divergences in the interpretation of his role and attitudes by those who had known him. Was Socrates a hedonist, or an enemy of pleasure? Did he intend his profession of ignorance to be taken seriously? Where did he stand on political involvement? On such questions the Socrates literature gave ambiguous responses. Yet it was unanimous in regarding Socrates as model of how a philosopher should conduct himself²⁸⁴.

La cuestión que se puede plantear es la de saber si acaso no es propio de la aporía crear la ambigüedad, la incertidumbre, la sospecha, etc. Naturalmente, la aporía no ayuda a superar la cuestión de la sospecha ni de la ambigüedad, porque puede exigir que el interlocutor tenga que elegir entre varias respuestas posibles, y eso no le interesa. También puede suceder que no se pueda dar una respuesta fundada, esto es, “una respuesta que no remita a otra cuestión”. Sin embargo, aunque no hubiera que elegir ni dar una respuesta que remitiera a otra cuestión, la verdad es que deja brecha abierta, la brecha de desconcierto, la misma brecha que también se encuentra en el tercer momento de *elenchos*, la de la admiración que después anima al interlocutor a aprender a rehacer

283 Cf. *La Republica*, 337a (*Gorgias*, 489e; *Teeteto* 150c).

284 Cf. A. A. Long, in *The Cambridge History of Hellenistic philosophy*. Ed by Keimpe Algra, Jonathan Barnes, Jaap Mansfeld and Malcolm Schofield. Cambridge university press, reprinted 2007. pp., 621-622.

todo su concepto del saber. Desde este punto de vista, el planteamiento aporético de Sócrates supone que la respuesta es dada o puede ser dada a través de los elementos que componen el debate, las preguntas. Aquí, por tanto, se trata de un abordaje psicológico, una forma extraña de decir al otro, «no estás en lo cierto», e invitarle a mirar por qué efectivamente no está en lo cierto. Por eso, cuando Sócrates se define como alguien que provoca o causa la aporía, esta aporía pretende únicamente causar duda en relación a las cuestiones esenciales y desvelar algo nuevo, algo que está ahí, pero que, sin embargo, escapa a la realidad de las personas.

CAPÍTULO II: “LA DETERMINACIÓN COMO CONOCIMIENTO DE SÍ”.

1. ARETÊ Y LA CUESTIÓN DE LA EDUCACIÓN Y LOS LÍMITES DE LA TÉCNICA.

Desde el comienzo, la noción de *aretê* está estrictamente ligada a la cuestión de la educación, nos dice Werner Jaeger. Esta ligación tiene naturalmente que ver con el fin último de los creadores de la paideia y sus influencias en el espacio público. El concepto de *aretê* que encontramos en Alcibíades ha sufrido la influencia de la mutación social, o mejor, está condicionado por la influencia de los cambios sociales, y estos condicionalismos también influyeron en la manera de su realización. Así, cuando Alcibíades plantea ser consejero de los atenienses, su planteamiento está hecho desde el punto de vista de la concepción vigente de *aretê*.

El planteamiento socrático con Alcibíades va a ser por tanto el de intentar ver con él qué tipo de educación conduce a *aretê*, y este planteamiento, Sócrates le va a hacer a través de una llamada de atención a Alcibíades: «preguntate qué es esto de cuidar de ti mismo, qué es esto que tú quieres cuidar». Esta llamada de atención tiene

desde luego, como objetivo, destruir no solamente la concepción vigente de paideia, de *aretê* sino también la propia idea de *aretê* que Alcibíades tenía²⁸⁵. Como hemos visto, Alcibíades pensaba que ya había adquirido la excelencia porque venía de una familia de nobles²⁸⁶, porque es bello y joven, y porque sabe hablar. La cuestión de la educación en él siempre ha sido tratada de una manera muy peculiar y muy extraña. Este contexto de extrañeza y confusión en la educación de Alcibíades no era un problema exclusivamente suyo sino que era lo más normal en la educación en el espacio democrático de su

285 Cf. Detienne, *L'invention de la mythologie*. Gallimard, Paris, 1981. pp 50-51. «*Quand Platon, au commencement du IV^e siècle, s'en prend dans la République à la poésie en général ainsi qu'à Homère, il met en cause non pas une œuvre figée par le livre ou un texte écrit pour des philologues mais le fondateur d'une paideia, d'un système culturel plus ou moins conçu comme une encyclopédie du savoir collectif, transmis par la bouche et par l'oreille, exécuté musicalement et mémorisé à l'aide de formules rythmées. Cette culture poétique provoque dans l'âme ou dans l'esprit de ceux qui l'écoutent et la partagent des émotions et des sentiments vivement réprouvés par la philosophie des Idées*».

286 Cf. Giovanni Pascucci. *Storia della letteratura greca*. Ed. Sansoni. Firenze, 1948. pp., 348-349. «*Il fondamento della normale cultura ateniese era costituito sinora dall'insegnamento scolastico oltre che dall'apprendimento della scrittura e della poesia (brani di Omero e di Esiodo tramandati a memoria) : tale sistema di educazione, collaudato da una lunga serie di generazioni, in cui la continuità della tradizione familiare e l'abito all'esercizio politico gelosamente mantenuto nelle mani della classe nobiliare soppravvivano alla riconosciuta deficienza della scuola, si era venuto gradualmente completando nel corso del V sec. Per l'appassionata partecipazione del pubblico alle rappresentazioni drammatiche in occasione delle feste dionisiache. I poeti tragici proponevano sulla scena problemi di natura etico-religiosa, davan l'esempio di pubblici dibattiti, infervoravano gli spettatori con quella loro abilità nel discutere il pro e il contro delle umane ragioni da cui scaturiva l'azione dei loro personaggi, (...): in tal senso essi erano veramente maestri del loro popolo. Ma si trattava d'insegnamento non sistematico volto essenzialmente alla ricerca di un approfondimento interiore più che alle necessità della vita pratica, di cui la stessa stilizzazione poetica sembrava sminuir l'efficacia*».

“*El fundamento de la cultura normal de Atenas estaba constituido también por la enseñanza escolástica, además del aprendizaje de la escritura y de la poesía (fragmentos de Homero y Esiodo transmitidos de memoria): este sistema de educación, desarrollado a lo largo de una serie de generaciones, en el que la continuidad de la tradición familiar y la costumbre del ejercicio político (que estaba celosamente conservado en las manos de la clase nobiliaria) prevenían a la reconocida deficiencia de la escuela, se había ido desarrollando a lo largo del siglo V por la interesada participación del público a las representaciones dramáticas en ocasión de las fiestas dionisiacas. Los poetas trágicos ponían en escena problemas de naturaleza ético-religiosa, daban el ejemplo de debates públicos, acaloraban el público con la habilidad que ellos tenían en discutir pros y contras de los argumentos humanos, desde los cuales nacía la acción de sus personajes: en este sentido ellos eran de verdad los maestros de su pueblo. Sin embargo se trataba de una enseñanza no sistemática, dirigida sobre todo hacia la búsqueda de un riguroso estudio interior; más que a las necesidades de la vida práctica, de la cual la misma estilización poética parecía disminuir la eficacia*”.

tiempo²⁸⁷. En efecto, el propio concepto de educación que conduce a aretê no era consensual²⁸⁸, los nobles querían guardar la transmisión de aretê que se hacía en conformidad con sus maneras, esto es, en conformidad con la nobleza; querían distanciarse de la recepción de aretê campesina heredada de la tradición de Hesíodo²⁸⁹ en donde la virtud ya no está solamente al alcance de los nobles, como en Homero. En Hesíodo, a pesar de la dureza de la virtud, ésta puede ser conseguida por cualquier persona. Pero los nobles tampoco querían que la concepción de la educación que conducía a aretê fuese compartido en el espacio democrático. Hay por tanto aquí una visión tripartita de la educación, pero un tripartidismo conflictual. Sin embargo, el gran problema en este caso es que este conflicto exterior no acontece en uno mismo, y la ausencia de consenso no permite a las personas darse cuenta de su ignorancia, y es esto lo que genera lo que hemos llamado, la doble ignorancia, la ignorancia que se ignora.

“[...] car, bien que par nature nous possédions une notion innée du juste, nous ne nous tournons pas vers nous-mêmes et nous ne pouvons donc pas en retrouver une connaissance distincte ; et c’est là la cause de notre prétention de savoir, et cette prétention nous expose à être réfuté²⁹⁰”.

La educación vigente en el espacio de Alcibíades, la educación a la vez democrática y noble, no tenía en cuenta esta interioridad de la persona, y es también por eso que era más desventajosa que la educación aristocrática, dice Jaeger (1964; 334).

287 Cf. El Alcibíades, 118b5-c1. «! Ay Alcibíades, qué desgracia la tuya! Aunque yo vacilaba en calificarla, sin embargo, como estamos solos, debo hablar. Porque estás conviviendo con la ignorancia, querido, con la peor de todas, tal como te está delatando nuestro razonamiento, e incluso tú mismo. Por eso te lanzas a la política antes de recibir formación en ella. Y no eres tú solo el que padece esta desgracia, sino también la mayoría de los que gestionan los asuntos de nuestra ciudad, excepto unos pocos, y entre ellos tal vez tu tutor Pericles».

288 Cf. Werner Jaeger, *Paideia*. Tr. André et Simonne Devyver. Gallimard, Paris, 1964. p., 334.

289 Cf. Trabajo y días, vv. 287-292. «La maldad, en abundancia incluso, uno la puede escoger. Con facilidad: es el camino y muy cerca habita. Pero, ante la virtud, sudor colocaron los dioses inmortales: largo y escapado es hasta ella el sendero y áspero al principio; mas cuando a la cumbre se llega, fácil de seguida se hace, por duro que fuera».

290 Cf. Proclo. Ed. cit .p., 12.

Este espacio no estaba habilitado para ofrecer a los educandos una forma general de educación que incluyera la educación física y espiritual, así como tampoco tenía las condiciones suficientes como para que el educando adquiriese el deseo de aspirar a la virtud. De hecho, hemos visto que el daimón sólo autoriza a Sócrates a hablar con Alcibíades a partir del momento en que éste recurre al uso correcto de sí, esto es, cuando deja de lado su capacidad de influencia y su calidad del hombre noble. La preocupación que lleva el daimón a autorizar a Sócrates a ayudar a Alcibíades representa, de una cierta manera, el momento de la ruptura de Alcibíades con la recepción del poder que se hace a través del concepto de nobleza de sangre, un concepto que también era asociado, o mejor, tenía correlación con una buena educación, una buena preparación. Pero todo eso cambia cuando Alcibíades deja de pensar que a él le basta ser noble para poder ser un buen consejero de los atenienses y empieza a pensar en sí únicamente, esto es, se ve simplemente como hombre libre que quiere el bien para su ciudad; y, con eso, él se libera de un prejuicio antiguo.

Alcibíades se ha liberado de un prejuicio antiguo, y eso ha sido bien visto por el daimón. En efecto, dice Jaeger, el estado ateniense *«ha hecho que todo ciudadano que ha nacido libre sea considerado miembro de la comunidad ática tornándole apto a servirle²⁹¹»*, y esto quiere decir que Alcibíades, en cuanto ciudadano libre, estaba capacitado para servir a la ciudad de acuerdo con esta tradición. Pero como ya hemos visto, no lo estaba según la nueva visión de la educación socrática (119c) necesaria para un buen gobernante. No obstante, la educación de Alcibíades, así como la educación de cualquier ateniense, no podía ser hecha, no podía acontecer fuera de un contexto

291 Cf. W. Jaeger.. *cit.*, p., 334.

político²⁹². La educación no es una práctica individual, esto es, no es una actividad individual, *«ella es esencialmente la obra de la comunidad (...) y es la comunidad que determina/condiciona el comportamiento del individuo»*. La crítica a la educación de Alcibíades por parte de Sócrates es, por tanto, y sobre todo, una crítica al sistema político, al sistema comunitario en donde Alcibíades ha sido educado, y es también eso lo que hace que Sócrates le diga a Alcibíades, *«yo soy el único que te puede dar lo que procuras»* y *«espero ser el todopoderoso junto a ti»* cuando finalmente te des cuenta de que yo soy de un valor inapreciable y que te puedo dar lo que nadie te puede dar, ni siquiera tu tutor o tus parientes. Aquí, Sócrates pone en causa todas las estructuras jerárquicas que tienen influencia sobre la educación de Alcibíades (tutor, parientes y el entorno social y cultural). Esto es importante, porque toca en el corazón de la fragilidad del sistema educativo que ha formado a Alcibíades como hombre y como ciudadano candidato al cargo político.

No obstante, también se puede decir que Sócrates puede que sea muy injusto con toda esta jerarquía que ha dado formación al joven Alcibíades y, de modo particular, tal vez sea injusto con Pericles a partir de la crítica que formula a la educación de Alcibíades. Sabemos por el propio Alcibíades (118e) que la culpa de su estado actual, la culpa de su falta de *aretê*, no depende en absoluto de Pericles, sino de él mismo: *«cuanto a mí, yo creo que es mi culpa: yo no le doy oído»*. Alcibíades asume aquí su culpa y su responsabilidad en el fallo de su educación, esto es, él admite que no siempre ha puesto en práctica las recomendaciones de su maestro. Esta confesión de Alcibíades

292 Cf. Aristóteles, *Política*, VIII, 1. Trad de García Gual y Pérez Jiménez, Alianza. p., 306, 1337a. *«Desde luego nadie va a discutir que el legislador debe tratar muy en especial de la educación de los jóvenes. Y, en efecto, si no se hace así en las ciudades se daña su constitución política, ya que la educación debe adaptarse a ella. El carácter particular de cada régimen suele preservar su constitución política como la ha establecido en su origen; es decir, el carácter democrático, la democracia, y el carácter oligárquico, la oligarquía. Siempre el carácter mejor es responsable de la constitución mejor»*.

es bastante grave si lo miramos desde el punto de vista de la tradición de la paideia. En efecto, dice Jaeger (1964; 31), la educación consistía en un mandamiento tal como «*Honra a los dioses, Honra a tu padre y tu madre, Respeta al extranjero*» y el conocimiento de estos mandamientos implicaba a su vez el conocimiento de uno mismo y el dominio de la técnica²⁹³; y aquí vemos a Alcibíades asumir que no la tiene porque no ha escuchado a su maestro, no ha obedecido a su maestro.

También hay que decir que Pericles no era el único responsable de la educación de Alcibíades; él compartía esta tarea o esta responsabilidad con su hermano Aripbron²⁹⁴ y con el viejo esclavo de quien Sócrates dice que era un monumento de ignorancia. Pericles aparece a los ojos de todos como el tutor de Alcibíades, o como el principal mentor, justamente porque éste así lo quiere. Para él, tener a Pericles como tutor era un gran honor y también la manera más fácil para llegar a los cargos políticos o conquistar la admiración de los demás. Esta actitud de Alcibíades tiene justamente que ver con lo que hemos llamado la pertinencia a la comunidad política, esto es, tal sistema político es la referencia de mi pertinencia, de mi formación, o tal líder político ha sido referencia de mi educación o en mi educación.

Sin embargo, la crítica de Sócrates no deja de tener su valor, sobre todo, porque es hecha con el fin de ofrecerle a Alcibíades una solución para cubrir las debilidades de su educación anterior, esto es, las debilidades sobre su formación en “ciencias políticas”, ya que el elemento principal de la educación para los griegos era la formación de los ciudadanos para servir a la polis, para estar al servicio de la polis. Y es

293 Cf. Con eso también se puede comprender porque a Alcibíades le falta la técnica que los espartos y los persas tenían y él no. Como vimos, en esta sociedad los niños tenían a partir de los seis años 4 maestros que empezaban a introducirles en materia de sabiduría, de prudencia, de coraje y de justicia. Ellos obedecían a sus maestros. Aquí al contrario, Alcibíades dice que no le ha hecho.

294 Cf. Plutarco. *Alcibíades*, 1.2; Cambridge Greek and Latin Classics. Ed.c. pp., 88-89.

también desde este punto de vista que no se puede admitir, en el campo político, que la herencia política de *aretê* se haga simplemente a través de la sangre, dice Jaeger. Esta vía ya no se justifica toda vez que la nueva *polis*, al instituir las gimnásticas, ganó a la aristocracia la batalla por el dominio del *aretê* físico. En el caso concreto de Alcibíades, o en lo que toca a Alcibíades, se tratará del dominio de la excelencia de la dietética²⁹⁵. Ya no son solamente los nobles quienes pueden cuidar de sus cuerpos, cualquier hombre libre lo puede hacer. También la nueva *polis* exige a los nobles que tengan las condiciones mínimas para desarrollar funciones políticas en la polis las calidades morales e intelectuales. De hecho, Eurípides lo decía claramente en *Ion* al plantear que los nobles podrían perder sus derechos de *parresía* (de uso público de la palabra para opinar sobre los asuntos de la ciudad, el derecho de pronunciar la verdad públicamente que era concedida únicamente a los ciudadanos bien nacidos), si en su vida cotidiana no se comportasen con eticidad. Si hay algo de sospechoso, de vergonzoso o de deshonor sobre ellos, esta sospecha podría constituir un motivo para la pérdida de su derecho de *parresía*.

La intervención de Sócrates en la vida de Alcibíades acontece también en un momento en que la Grecia experimenta un cambio convulsivo, un proceso de

295 Cf. hay que señalar que sobre este punto, el cuidado del cuerpo, Hannah Arendt (2002: 152) tiene una posición según la cual, «*cuantas menos horas necesitaba uno para cuidar de su cuerpo, más tiempo tenía para dedicarse a tal ocupación divina, acercándose de este modo mucho más al estilo de vida de los dioses*». Esta parece ser también la posición del Sócrates de Platón, particularmente en el *Alcibíades* y en el *Fedón*, y es también la posición del Sócrates de Jenofonte en el Banquete 8, 23-26. «*Voy a explicar ahora que es impropia de un hombre libre la relación con quien ama el cuerpo más que el alma. En efecto, quien enseña a hablar y actuar como es debido recibiría honores justificadamente, como Quirón y Fénix los recibieran de Aquiles; pero quien está ansioso del cuerpo podría ser tratado en buena lógica como un mendigo, pues siempre va detrás pidiendo y suplicando un beso o alguna otra caricia. Y no os sorprendáis si hablo de manera un tanto atrevida, pues el vino, por un lado me excita y el Amor que siempre convive conmigo me aguijonea, por otro, para hablar con libertad contra el Amor que es su rival. Creo, pues, verdaderamente que quien presta atención a la belleza corporal se parece a quien arrienda un terreno. Éste, en efecto, no se preocupa de que su valor sea mayor, sino de que las cosechas le den la mayor cantidad de frutos posibles. En cambio, al que aspira a la amistad se parece más al que posee un campo propio, pues trae lo que pueda de todas partes para dar más valor a aquello que ama*».

transformación de la aristocracia de castas hacia la aristocracia de espíritu. Alcibíades tiene que conquistar a los atenienses mediante su poder intelectual, mediante la lucidez de su espíritu, y no por los privilegios debido a su origen. La presencia de Sócrates en la educación de Alcibíades también se explica por el hecho de que, según una tradición sofística, la verdadera educación no era administrada al pueblo sino a los jefes de los pueblos, a aquellos que van a tener en el futuro que desarrollar la función de «métier de l'homme de l'État», o dicho de otra manera, la vocación política.

Leurs élèves furent ceux qui désiraient faire carrière politique et devenir éventuellement les chefs de leurs cités. Un homme que nourrissait une telle ambition, ne pouvait satisfaire aux exigences de l'époque en se contentant de réaliser, à l'exemple d'Aristide, le vieil idéal politique de justice, ce devoir commun à tous les citoyens²⁹⁶. Il ne s'agissait plus pour lui d'obéir aux lois, mais de créer des lois capables d'orienter l'État. Pour cela, l'expérience précieuse que donne une longue pratique de la politique ne suffisait pas : un aperçu général sur la nature véritable de la vie humaine était indispensable²⁹⁷.

Todo este enredo muestra de hecho que estamos en presencia de una transformación radical en lo que toca a la paideia política y a la educación política. Este texto de Jaeger muestra y documenta bien las razones que a nuestros ojos explican los motivos por los cuales Sócrates se muestra escéptico cuanto a la educación de Alcibíades y, sobre todo, cuanto a «l'expérience précieuse que donne une longue pratique de la politique». Vemos que esto ya no es suficiente, ya no basta que Alcibíades diga que ha tenido a Pericles como tutor o que se ha beneficiado de su experiencia. Es necesario que, de una manera muy particular, él conozca el objeto de su trabajo, esto es, es preciso que conozca a los hombres que desea dirigir y dar consejos. De hecho, el primer Alcibíades también tiene como subtítulo «sobre el hombre», esto

296 Cf. Es esto lo que también será planteado en el diálogo *Protágoras*. La justicia como aquello que todos deben aprender porque es lo que hace de ligación entre todos en la polis.

297 Cf. Jaeger. *cit.*, p., 337.

es, el YO que reflexiona sobre el objeto de su actividad. Él tiene que poder prever lo justo y lo injusto en los hombres y eso es un trabajo del espíritu, no una habilidad adquirida por herencia.

Sócrates también va a introducir otra novedad en relación al concepto vigente de aretê: va a disociar *aretê* de su acepción política atribuida por los sofistas, esto es, la capacidad intelectual y el arte de la oratoria. Para él, el político, el buen político, ya no será aquel que sabe hablar bien, sino más bien aquel que actúa con ética, aquel que conoce en verdad el objeto de su actuar, lo justo y lo injusto. Por eso, cuando Alcibíades le dice «pero yo sé hablar griego (...) sé lo que todo mundo sabe porque lo he aprendido con el pueblo», Sócrates responde ridiculizando a Alcibíades: «te equivocas»; le dice eso como si le quisiera decir; y “una cosa es hablar, saber la lengua, y otra cosa es saber y conocer lo justo y lo injusto”. Y es también la razón por la que Sócrates le dice, refiriéndose al pueblo, que no solamente ha tenido muy malos profesores, sino que también estos malos profesores nunca podrán estar de acuerdo en asuntos de justicia o de moral.

La nueva *polis*, esto es, la *polis* que le ha sido arrebatada a los aristócratas y a los nobles y que a partir de ahora pertenece al ciudadano libre, al hombre democrático, no tiene en cuenta la calidad moral del individuo, como tampoco le preocupa la moralidad dentro de la *polis*. Ahora lo que cuenta es la revelación intelectual del candidato al gobierno, y eso tiene que ver, dice Jaeger, con que “*el intento de los sofistas en enseñar aretê política era la consecuencia directa de un cambio radical en interior de la estructura del Estado*”. Pericles es justamente el ejemplo que Jaeger da al explicar como, de hecho, la transición que se hizo de la antigua ciudad-Estado hacia el Estado imperial de Pericles, ha comportado cambios radicales que envolvían muchas

«energías» pero que, al mismo tiempo, ignoraban toda la moralidad²⁹⁸, o que la única moralidad posible eran las reglas de la democracia, las reglas del pueblo. Se puede entonces percibir por qué razón Alcibíades invoca estas reglas (el pueblo) como uno de los componentes de su educación. Pero el problema es que Alcibíades tenía un saber enciclopédico y un saber formal que había recibido de la educación clásica sofística y, como sabemos por Sócrates, los sofistas no estaban habilitados para ofrecer dichos saberes, o mejor, sus saberes eran vacíos y por eso mismo, no podían haberle dado ni un saber enciclopédico (la formación intelectual), ni el saber formal (que comportaba las más variadas formaciones). No obstante, los dos saberes tenían, como fin último, la educación del espíritu del candidato al gobierno, dice Jaeger (1964: 340). Esta afirmación de Jaeger puede ser comprobada en el diálogo *Laques*: el planteamiento de Lisímaco y Melesias a Nicias y Laques es justamente el de saber cómo obtener la eficacia en la educación del espíritu de sus hijos, cómo hacer que sean personas con coraje y cómo, a partir del coraje, pueden adquirir una buena educación para poder cuidar no solamente de las cosas públicas, sino también de ellos mismos.

Esta preocupación de Lisímaco y de Melesias revelan los límites de la técnica ante la profundidad del cuidado de sí. Alcibíades, como sabemos, ha sido invitado en un primer momento a adquirir la técnica, y en un segundo momento a superar la técnica, a superar el «*savoir-faire*» con esta llamada de atención: «pregúntate qué es aquello que tú vas a cuidar». Y teniendo en cuenta que el subtítulo del libro es «sobre el hombre», entonces también se podría decir que las recomendaciones de Sócrates querían decirle a

298 Cf. Hay que decir que de acuerdo con la descripción y el elogio que Tucídides hace de Pericles en el libro II. 65. 8 sq se puede en todo caso encontrar una preocupación de la moral legislativa por parte de Pericles no solamente en gobernar la ciudad mas sobre todo en hacer que el pueblo sea gobernado a través de la regla de la ciudad, esto es, en nombre de la democracia, sólo podía gobernar el primero ciudadano. Y, naturalmente, Sócrates formulará una dura crítica en contra de esta moral, justamente porque no tiene en cuenta la componente ética que está más allá de la legislación.

Alcibíades: «pregúntate qué es este hombre que tú quieres cuidar». Y el paso siguiente a esta llamada de atención sería: «sólo podrás cuidarles o conocerles si te conoces a ti mismo, si cuidas de ti mismo». Para cuidar de los demás hay que tener la técnica, pero la nueva técnica y no la antigua. «Si tu objeto son los hombres», entonces hay que conocerles a partir de una técnica concreta, a partir de una *epísteme* que dice respecto a su esencia, a su sentimiento, o aún a su conciencia moral²⁹⁹ (*eîdos*). Y tratándose de la técnica moral, tal conocimiento implica el dominio de la verdadera definición de *eîdos*³⁰⁰ del Bien, de la Virtud y de la Justicia. Pero sabemos que Alcibíades no tiene nada de eso y no sabe nada de eso.

De ahí que es muy importante la novedad que Sócrates va a introducir, no solamente en lo que toca a la *paideia*, sino también en la interpretación de la técnica. En el caso de Alcibíades vimos que la técnica exigida por Sócrates no se identifica solamente con la ciencia, sino también con la *phronésis*, esto es, con la prudencia. La identificación con la *phronésis* tiene que ver también con el hecho de que Sócrates desconfía del saber de los sofistas, en la ciencia de los sofistas (además, no les interesa la ciencia) en lo que toca la moralidad y la eticidad. Por eso Alcibíades es invitado a analizar con prudencia todo lo que aprendió con ellos, y este análisis desde la prudencia tiene que ver con lo que él tiene que cuestionarse: «pregúntate a ti mismo qué es esto de

299 Cf. Giovanni Reale. *cit. p.*, 192. «*Nettamente al di sopra di tutti questi valori ("salute", "bellezza", "ricchezza onesta", "giovinezza"), che sono legati prevalentemente alla dimensione del fisico, con Socrate si pongono i valori della psiche, la sua arete, la conoscenza (del bene e del male) e ciò che questa comporta nella vita dell'uomo. Il compito che il filosofo si era proposto era quello di esortare gli uomini al riconoscimento e alla conquista di tali nuovi valori dell'anima*».

«*Totalmente por encima de todos estos valores ("salud", "belleza", "riqueza honesta", "juventud"), que estan ligados sobre todo a la dimensión de lo físico, con Socrates se ponen los valores de la psique, su arete, el conocimiento (del bien y del mal) y todo lo que este conlleva en la vida del hombre. La tarea que el filosofo se habia propuesto era la de exortar a los hombres a reconocer y conquistar estos nuevos valores del alma*».

300 Cf. Dinucci, Aldo in *Anais de Filosofia Clássica*. Vol. 2 nº 4, 2008. p., 30.

cuidar de sí». A través de esta lógica de prudencia, Alcibíades es introducido en el lenguaje de la sabiduría algo, que la técnica sofística no le ofrecía. A partir de ahora, la técnica está ligada al concepto del Bien, de la justicia y de la virtud³⁰¹. Alcibíades, para ser un verdadero político, tiene que conocer estos conceptos y trabajar en función de ellos. Es este trabajo lo que va a crear la ruptura fundamental con la antigua concepción de la técnica, la técnica como la búsqueda de la excelencia vacía, la técnica que en su conquista del espacio público ignora la ética, y la técnica como un simple *savoir-faire*.

Con este cambio hermenéutico, Sócrates quiebra la continuidad del significado de la palabra *tekhnê*, ya que ahora será un técnico tanto quien trabaja con sus manos como quien lo hace intelectualmente. La técnica aquí en Sócrates será utilizada para representar no solamente un saber intelectual sino, sobre todo, para designar un saber del actuar político con vista a proporcionar un bien mayor a un mayor número de las personas³⁰², poniendo en confronto la *epistême*, la ética y la estética y contrastando así con lo que podía ser técnica en los otros dominios de las actividades manuales e intelectuales³⁰³. Así también lo entenderá de Aristóteles en la crítica que formula al concepto de educación de los nobles y, de modo particular en su tentativa de imitar a los

301 Cf. Jaeger, *Paideia*. cit; Giovanna Reale. cit. p., 162. «Jaeger scriveva: “Ed ecco ora qualcosa di nuovo [...] portavi dal pensiero di Socrate: ed è il mondo interiore”. L’areté della quale egli parla è un valore proprio dell’anima. Ma, che cos’è l’‘anima’ o, come la parola greca e socratica, che cos’è ‘psyche’? [...]. Quello che colpisce è che quando Socrate, in Platone come in altri Socratici, pronuncia questa parola ‘anima’ vi pone sempre come un fortissimo accento e sembra avvolgerla in un tono appassionato e urgente, quasi di evocazione. Labbro greco non aveva mai, prima di lui, pronunziato così questa parola. [...]: e il vero è che qui per la prima volta nel mondo della civiltà occidentale, ci si presenta quello che noi ancora oggi talvolta chiamiamo con la stessa parola (...)».

302 Cf. El *Hippias Menor*, 375d 5-7; 376b 3-7; Aldo Dinucci. o.c. p., 31. Aquí Sócrates le va a mostrar a Hippias que efectivamente para ser detentor de Aretê, dice Dinucci, « es necesario conocer la definición de eidos de la técnica a través de cual se consigue aretê; es necesario conocer la definición de eidos de aretê (quiere decir, conocer la respuesta correcta a la pregunta: ti estí aretê?), Sócrates hace de la *phronêsis* una técnica y una *epistême* – algo que es totalmente nueva entre los griegos».

303 Cf. Vernant, *Mythe et pensée chez les grecs*. Ed .c. p., 302. «Étrangère au domaine de la politique comme à celui de la religion, l’activité artisanale répond à une exigence de pure économie. L’artisan est au service d’autrui. Travaille pour vendre le produit qu’il a fabriqué – en vue de l’argent - - il se situe dans l’État au niveau de la fonction économique de l’échange».

lacedemonios. La crítica de Aristóteles se dirige contra la preocupación educativa presentada en el *Laques*: el coraje como la buena educación y la buena educación como el arte de hacer la guerra. Esta educación es negativa a los ojos de Aristóteles, y lo dice en este contexto:

Un legislador debe grabar profundamente en el espíritu de su Pueblo la idea de que aquello que es bueno para cada uno en particular es igualmente bueno para el Estado; que no es conveniente dedicarse a los ejércitos militares con la intención de sujetar aquellos que no lo merecen; que los ejercicios deben tener por finalidad defenderse a sí propio de la sevidumbre(...). La finalidad no es dominar todo el mundo, sino solamente a los que no son capaces de usar bien su libertad y por ello merecen la sevidumbre por causa de su malvadez.

Estamos aquí ante aquello que es el problema clave en esta problemática de Alcibíades: la cuestión de tornarse un legislador justo, un legislador que se ocupa de la cuestión de la concordia en la ciudad, la cuestión de una comunión de paz entre todos sus miembros. Sabemos que él tiene esta intención pero que no tiene idea de lo que es eso: no sabe qué es la justicia y tampoco sabe qué es la concordia, precisamente porque ha tenido esta educación que Aristóteles acaba de criticar, una educación que también Sócrates ya había criticado fuertemente en *Gorgias* refiriéndose al comportamiento belicoso de Pericles y de Tucídides³⁰⁴. La idea aquí es que hay que romper con la concepción de la técnica sofística³⁰⁵ y habilitar una nueva técnica, la que permite al

304 Cf. En el *Banquete* (8, 39) de Jenofonte, esta posición crítica en relación a Pericles será distinta. Pericles y otros históricos de la Grecia son justamente alabados y recordados en calidad de buenos consejeros y buenos legisladores del Estado. «Así pues, si quieres agradecerle, debes examinar qué tipo de conocimiento hicieron a Temístocles capaz de liberar a Grecia; debes examinar qué tipo de sabiduría llevó a Pericles a ser considerado el mejor consejero de su patria; debes mirar también cómo pensó Solón para promulgar las mejores leyes para ciudad, y debes preguntarte qué tipo de entrenamientos lleva a los lacedemonios a parecer los mejores caudillos militares».

305 Cf. Vernant, éd. c., pp., 303 «Chez la plupart des sophistes, le savoir revêt la forme de recettes qui peuvent être codifiées et enseignées. Le problème de l'action, pour eux, ne concerne plus les fins à reconnaître, les valeurs à définir; il se pose en termes de purs moyens: quels sont les règles du succès, les procédés de réussite dans les divers domaines de la vie? Toutes les sciences, toutes les normes pratiques, la morale, la politique, la religion seront ainsi envisagées, dans une perspective «instrumentaliste», comme des techniques d'action au service des individus ou des cités».

individuo cuidar de sí, no solamente en el plan material e intelectual sino, sobre todo, en el plan moral y ético. Lo que vemos en esta cita de Vernant es que la técnica, en cuanto *aretê*, no se presenta como valor sino como medio, como instrumento para conseguir una materialidad. La “técnica-excelencia” aspira en el contexto de la sofística dominar las reglas del éxito³⁰⁶, construir la regla de la apariencia³⁰⁷ en la vida pública y en los dominios públicos. Para ellos, la verdadera excelencia consiste en la instrumentalización de todo, y consiste de una manera muy particular en la omisión de los debates sobre los valores éticos. Por eso mismo se contentaban en construir la eticidad a partir de medias verdades. Asimismo, dice Jaeger, cada vez que tenían que pronunciarse o abordar un asunto político no hacían más que pintarle de medias verdades, lo mismo pasaba en la educación.

En revanche, il est visible que toutes les fois que, forts de leur culture récente, ils voulurent dépasser le domaine de l'éducation formelle ou factuelle, que toutes les fois qu'ils s'attaquèrent au cours de leur instructions politique aux questions plus complexes de la moralité et de l'État, ils risquèrent d'enseigner des demi-vérités. Comment en eût-il été autrement avec une méthode qui ne se basait ni sur une véritable réflexion politique, ni sur une recherche consciencieuse de la vérité pour elle-même? C'est sur ce point que, plus tard,

306 Cf. El *Gorgias*, 447c; Protágoras, 318e y sq. «En cambio, al acudir a mí aprenderá sólo aquello por lo que viene. Mi enseñanza es la buena administración de los bienes familiares, de modo que pueda él dirigir óptimamente su casa, y acerca de los asuntos políticos, para que pueda ser él el más capaz de la ciudad, tanto en el obrar como en el decir».

307 Cf. En Hannah Arendt (2002: 153) también encontramos esta visión en donde todo el entorno del *kalon* no es visto como algo innato, sino más bien como algo creado y que se inventa a través de la actuación. Y era esta manera de tratar o de representar lo bello lo que llevaba las personas a una posición de contemplación y de admiración por la apariencia y por lo sucedido de la apariencia. «Todo lo que aparecía – la naturaleza y el orden armónico del cosmos, las cosas llegadas a ser por sí mismas y aquellas a las que la mano humana había «llevado a ser» (*agein eisēn ausian*) (P latón, *Sofista* 219b) (la definición platónica de fabricación [to poiein]), así como aquello que producía la virtud humana (*aretê*) en el ámbito de los asuntos humanos - , todo esto estaba allí en primer lugar para ser contemplado y admirado. Lo que llevaba a los hombres a una posición de mera contemplación era el *kalon*, la pura belleza de las apariencias, de forma que «la idea superior del bien» residía en lo más luminoso del ser (*tau ontos phanaton*), y la virtud humana, el *kalon k'agathon*, no se juzgaba como una cualidad innata o una intención del actor, ni por las consecuencias de sus actos; la virtud era lo que nosotros llamaríamos «virtuosismo».

*Platon et Aristote combattront l'ensemble du système de la culture sophistique et qu'ils l'ébranleront jusqu'en ses fondement*³⁰⁸.

El combate que Platón y Aristóteles harán contra la enseñanza sofista no se limitará solamente a sus saberes o sus pretensiones de saber sino, sobre todo, a la moral y a su pretensión de enseñar la *aretê*. Esta preocupación por parte de Platón como de Aristóteles muestra bien que, efectivamente, el concepto de *aretê* ha cambiado, y que la lucha para su cambio se ha intensificado. A partir de ahora la *aretê* será, esencialmente, una calidad moral además de intelectual. También esta nueva fase de Aretê será acompañada por una reformulación de la ciencia. Hasta ahora, la enseñanza sofística había podido afirmarse en los círculos intelectuales en Atenas, a diferencia de la ciencia física de los jónicos, “gracias” a sus efectos prácticos. Para ellos, así como para los poetas, “la filosofía no era separable de la vida”, y por eso su preocupación era darle a la gente el carácter práctico de los discursos filosóficos, pero también de la vida filosófica³⁰⁹, aunque este último esté completamente en desacuerdo con la esencia filosófica de la actividad sofística. Está en desacuerdo porque justamente la enseñanza que ofrecen ignora no solamente la eticidad, sino también el saber riguroso, la ciencia.

Así la falta de atención a la ciencia nos parece ser el otro reparo que debe merecer la crítica hacia los sofistas. Para ellos, lo importante es practicar su arte y no la búsqueda de la ciencia. Este principio les aparta completamente de la preocupación ética en el campo de la educación, lo que favorecerá que, tengan como uno de sus objetivos la conquista del éxito a través de su «técnica política», la cultura política, que

308 Cf. W. Jaeger. o. cit. II. III. p., 341.

309 Cf. Para Hadot, la vida filosófica comporta esencialmente la moral y la ética en el cotidiano de uno mismo.

según Protágoras es la única cultura universal deseable³¹⁰. Protágoras también afirma que la educación que imparte es diferente de la educación dada por los otros sofistas, porque ellos dan a los jóvenes una enseñanza generalizada y muy aburrida, mientras que él solamente da la cultura y la técnica política que es indispensable para la buena convivencia en la ciudad. Sabemos que esta buena convivencia tiene que ver con la justicia, algo que Alcibíades no ha aprendido, aunque piense que es aquello que permite la concordia en la ciudad. Ya sabemos de qué va la justicia para Protágoras; sin embargo, su posición es aclaradora en relación al contenido de la educación que era administrada en este círculo sofístico y que tenía por nombre la técnica o arte³¹¹. Protágoras intenta a toda costa distanciar su enseñanza de estas técnicas que sus compañeros sofistas enseñaban a los jóvenes candidatos a los cargos políticos. Al no tener en mente procurar la ciencia sino el arte, aun cuando este arte significa técnica

310 Cf. El *Protágoras*, 318e-319 a.

311 Cf. El análisis de José Luis Pardo Sobre el *Fedro* nos parece aquí muy importante para comprender la insistencia de Sócrates en criticar la pretensión del saber de los sofistas, en este caso concreto, de *Fedro*, la crítica a la escritura no en cuanto escritura, sino la escritura en cuanto instrumento que trae algo vergonzoso. «*Las palabras de Thamus al final del diálogo son inequívocas: la escritura, lejos de conservar la memoria, la corrompe y promueve el olvido. Pero estas palabras –y la crítica de la escritura que comportan– sólo parecen contradictorias (es decir, sólo parece contradictorio que alguien escriba en contra de la escritura) si no se ponen en relación con el principio del diálogo y con sus antecedentes (es decir, con la dificultad de aprender la virtud y con la posibilidad de enseñar a amar): lo que Sócrates quiere recordarle a Fedro al final, citando la diatriba de Thamus contra la escritura, es lo mismo que había creído adivinar cuando, al principio, criticaba el escrito de Lisias sobre el arte del amor, y esto es, a saber, que quien no sabe de memoria –by heart, de corazón– lo que es la virtud, no podrá aprenderlo en ningún escrito de logógrafo alguno, que la virtud no se aprende sino practicándola, siendo virtuoso, que un saber acerca de la virtud que no consista en ser uno mismo virtuoso no es un saber digno de ese nombre, así como quien no ama de memoria (de corazón) no aprenderá a amar por mucho que lea el escrito de Lisias»». Cf. José Luis Pardo. *La regla del juego*. Círculo de Lectores, Barcelona, 2004. p., 34; cf. Derrida, Jacques. *La diseminación*. Trad. José María Arancibia. Fundamento, Madrid, 2007. p., 105 (el hecho de esconder el escrito de Lisias debajo del manto está relacionado con la memoria, es decir, está relacionado con el hecho que todavía Fedro no ha aprendido por completo el texto); 108 (la escritura está relacionada con la moral en sus más variados significados y con lo conveniente y lo inconveniente (274b-c)).*

política, los sofistas abdican³¹² de la construcción de uno mismo como sujeto ético, y esta abdicación va en contra de su pretensión de libertad y de justicia o, por lo menos, su libertad y su justicia se centran en su propio interés; libertad y justicia de muchos en la ciudad, pero no la libertad y la justicia de uno individualmente, y como sabemos por Aristóteles, una ciudad no puede sostenerse con o en este tipo de razonamiento: es preferible la libertad y la justicia de uno individualmente que la libertad y la justicia de muchos en la ciudad. Dicho de otra manera, es mejor la constitución de uno mismo como sujeto ético, la actuación de uno mismo a partir de su libertad responsable porque es esta actuación responsable, de uno mismo lo que construye una ciudad virtuosa.

Una ciudad es virtuosa cuando los ciudadanos que participan en su gobierno son ellos mismo virtuosos; ahora bien, en nuestro Estado todos los ciudadanos participan en el gobierno. Por consiguiente, la cuestión que hemos de considerar a continuación es de qué manera un hombre llega a ser virtuoso. Pues aun en el caso de que fuera posible que los ciudadanos fueran virtuosos colectivamente sin serlo individualmente, esto último es preferible, puesto que el que cada individuo sea virtuoso entraña como consecuencia la virtud colectiva de todos³¹³.

Esta posición de Aristóteles nos permite comprender el contexto masificador de la educación de Alcibíades. El propio Alcibíades dirá a Sócrates, «yo sé hacer lo que todo el mundo hace», una afirmación que a su vez revela la ausencia de diferencia ética

312 Cf. El acto de abdicar del proceso de la construcción de uno mismo en el ámbito de la sofística, consiste justamente, como muestra o señala el texto de José Luis Pardo, en intentar inculcar conscientemente a los otros, lo que ellos mismos (los sofistas) no tienen, es decir, intentar vender a los demás la virtud, la aretê, cuando en realidad, ni siquiera tienen este mismo aretê o el conocimiento del amor. Cf. cit., *La regla del juego*. pp., 42-43. «[:].la escritura que pretende partir de cero, escribir o leer como si no hubiera un antes, como si no hubiera Otro, como si no hubiera una regla implícita sino que se pudiera inventar explícitamente y de la nada, sin memoria de aquello de lo que escribe (y que necesariamente la precede), la escritura de quienes pretenden escribir acerca de la virtud era, la quienes se pretende solamente escritura y quiere inventarse el amor o la virtud despreciando esa armadura o hechura fuera de la cual las cosas dejan de ser lo que son y nosotros dejamos de ser quienes somos, es forzosamente ininteligible e inútil, además de imposible y ridícula, como esas silenciosas letras que tanto ofenden a Thamus o como las logografías que Sócrates desdeña. La escritura que no tiene antes, que no escribe de algo que la precede, tampoco tiene después (no podrás ser leída y entendida)».

313 Cf Aristóteles, *Política*, VIII, 14, 1332a.

en este espacio educativo y la falta de protección de los lugares de emergencia de la verdad, porque no permite la constitución de uno mismo como sujeto ético. Esta ausencia de la diferenciación ética y la falta de protección de los lugares de la emergencia de la verdad van a afectar mucho a la paideia y a la educación, no solamente en este espacio democrático sino, también, y sobre todo en el círculo de la sofística. Había una preocupación para que el ciudadano estableciese una relación de libertad en su entorno o con sus colegas, pero no había la misma preocupación para que el mismo ciudadano desarrollase la libertad responsable consigo mismo, y eso era crucial para el mantenimiento del espacio público, pero también para el propio equilibrio de la persona, elemento necesario en su convivencia con los demás en la sociedad.

La libertad que es necesario instaurar y preservar es con toda seguridad aquella de los ciudadanos en su conjunto, pero también es, para cada uno, una determinada forma de relación del individuo consigo mismo. La construcción de la ciudad, el carácter de las leyes, las formas de la educación, la manera como se conducen los jefes, son evidentemente, factores importantes para el comportamiento de los ciudadanos; pero a su vez, la libertad de los individuos, entendida como el dominio que son capaces de ejercer sobre sí mismos, es indispensable para el Estado por entero. [...]. La actitud del individuo respecto de sí mismo, la forma en que asegura su propia libertad respecto de sus deseos, la forma de soberanía que ejerce sobre sí son un elemento constitutivo de felicidad y del buen orden de la ciudad³¹⁴.

El buen orden de la ciudad también depende de la buena gestión del deseo de uno mismo. Esta interdependencia entre el orden público y las actividades privadas revela la necesidad del equilibrio que hay que tener sobre uno mismo. Este planteamiento será un enfoque completamente nuevo toda vez que había estado fuera del sistema educativo de la sofística. Este enfoque nuevo, este planteamiento nuevo, trae no solamente una nueva concepción de arte y de *aretê*, sino que también esta crea un

314 Cf. Foucault, *Historia de la sexualidad II. El uso de los placeres*. Tr y ed. Julia Varela y Fernando Alvarez-Uría, Siglo. Madrid, 2009. p., 88.

arte de sí que va a «adoptar su propia figura en su relación con la paideia³¹⁵». En este contexto, la meta ya no será las teorías del arte de la política de Protágoras, ya no será el éxito o el dominio del espacio público, ya no será la omnipresencia y ausencia de los límites de uno mismo³¹⁶. La meta será la conducta moral, la buena conducta moral, y en base a ella será definida la nueva *aretê*. La verdadera excelencia está ahora desprovista de las técnicas de las palabras y se reviste de honradez, de honestidad y de eticidad. El hombre excelente, el hombre de *aretê*, es el hombre ético. En el fondo aquí volvemos al carácter de la *parresía* de Eurípides, en donde sólo puede producir la *parresía* el hombre honrado; sólo puede tener derecho a hablar de la verdad el hombre que vive en la verdad y en la eticidad. Este hombre es la persona que ha sido formada en un binomio: el dueño de sí y de los otros, o el dueño de los otros, es un binomio concomitante, toda vez que, tanto el responsable político como el pueblo, utilizan los ejercicios, - *askêsis*³¹⁷ para procurar la *aretê*. Estos ejercicios que conducen a la *aretê* exigen e implican que la persona deba tener o mantener una atención muy particular consigo misma, esto es, tiene que desarrollar la capacidad de *prosochê*.

2. LA NOCIÓN DE *PROSOCHÊ* EN EL CUIDADO DE SÍ.

Retomamos aquí aquella que ha sido la expresión clave en la interpretación délfica de los varios autores que hemos citado y que también juega un papel de una gran

315 Cf. *Ibid.* p., 86.

316 Cf. Indro Montanelli, *Storia dei greci*. p., 270. «[...] Ognuno era il proprio comandante il proprio gregario, il proprio legislatore, il proprio carabinieri, il proprio medico, il proprio sacerdote e il proprio filosofo. E in questa completezza dell'uomo sta il fascino e il valore della cività greca,[...]. Omero chiamava *aretê* questa caratteristica dei suoi compatrioti e la considerava la loro suprema virtù.».

317 Cf. *Historia de la sexualidad II. El uso de los placeres*. cit p., 85. «La *askêsis* moral forma parte de la *paideia* del hombre libre que tiene un papel que desempeñar en la ciudad y en relación con los demás; no necesita utilizar procedimientos distintos; la gimnástica y las pruebas de resistencia, la música y el aprendizaje de los ritmos viriles y vigorosos, la práctica de caza y de las armas, el cuidado de conducirse bien en público, la adquisición del *aidos* que hace que uno se respete a sí mismo a través del respeto que se tiene a los demás –todo esto es a la vez formación del hombre que ha de ser útil a su ciudad y ejercicio moral del que quiere adquirir un dominio sobre sí mismo».

importancia en este diálogo de *Alcibíades*. La noción de atención a uno mismo (*prosoché*), la atención a sí mismo como clave del cuidado de sí y del conocimiento de sí mismo, condición indispensable en la nueva teoría de Sócrates para que uno llegue a ser responsable político³¹⁸. En Pierre Hadot, la noción tiene el significado de vigilancia³¹⁹ y del despertar continuo del espíritu³²⁰, «*une conscience de soi toujours éveillée*»³²¹, y este despertar continuo se transforma en una regla de vida permitiendo a las personas hacer distinción y saber que tienen un dominio sobre lo que depende de ellas, al tiempo que saben que no tienen control sobre lo que no depende de ellas. Esta llamada de atención es recurrente en a todo el movimiento delfico. Sin embargo hay que recordar que Foucault y Hadot no hacen la misma interpretación, esto es, no comparten el fondo de la interpretación, pues, mientras que para Foucault el llamamiento delfico se inscribe en el planteamiento de las recomendaciones de prudencia y de la consciencia del límite, para Hadot será al revés, la perspectiva de Hadot será inscrita en el deber de actuar al servicio de la comunidad humana.

Así, la noción de *prosoché* será para Hadot una noción modeladora destinada a garantizar el fin de este actuar para el bien de la comunidad humana. En ella se inscribe también la noción de justicia y de equidad, sobre las cuales Alcibíades quiere trabajar y

318 Cf. Leary, O. Timothy, O. Foucault and the Art of Ethics o. c. p., 47. «*The answers the text offers to these questions are, in Foucault's view indicative of the Classical culture of the self, and also serve as useful points of comparison with later developments, especially in the imperial era. In answer to the first question – 'what is the relation between care of the self and political life?' – the dialogue suggests that in the Classical era (or, at least in the Socratic tradition), being practiced in caring for self was a necessary prerequisite for political life*».

319 Cf. Hadot hace su interpretación esencialmente desde el punto de vista del estoicismo y desde el punto de vista de la filosofía como modo de vida.

320 Cf. Foucault también comparte esta idea de «qu'veille» de la conciencia. cf. *Tecnologías del yo*. o. c. p., 67. «*Puesto que debemos prestar atención a nosotros mismos a lo largo de toda la vida, el objetivo ya no es el prepararse para la vida adulta, o para otra vida, sino el prepararse para cierta realización completa de la vida. Esta realización es completa justamente en el momento anterior a la muerte. Esta noción, de una proximidad feliz a la muerte –de la senectud como realización–, representa una inversión de los valores tradicionales griegos de la juventud*».

321 Cf. Hadot, *Exercices spirituels et philosophie antique*. cit p., 26.

legislar, «la justicia será la existencia de la concordia en la ciudad», entre todos sus miembros, había dicho Alcibíades. Pero para que eso acontezca, cada miembro tiene que prestar atención a sí mismo, algo que hasta este momento Alcibíades no sabía hacer, y ni siquiera sabía que era importante, razón por la cual se queda intrigado cuando Sócrates le dice «presta atención a ti mismo», esto es, «cuida de ti mismo». El “ti mismo” que es presentado a Alcibíades no es una invitación a aislarse, a quedarse en su propio mundo, al contrario, es una apelación a practicar un esfuerzo común, «una comunidad de investigación, de ayuda mutua y de apoyo espiritual», porque es lo que se constituye la filosofía antigua y su aspecto práctico, dice Hadot. Esta interpretación de Hadot hace recordar el momento en que el *daimón* da su autorización a Sócrates para hablar con Alcibíades. Como ya ha sido dicho en su momento, Sócrates solamente ha sido autorizado a dirigirle palabra a partir del momento en que éste ha decidido actuar desde una perspectiva que tiene en cuenta a la comunidad, esto es, cuando él ha dejado de pensar que podía influenciar a los otros por su *eros* o por su condición social.

El cuidado de sí apoyado en el *prosoché* (atención a sí mismo o consigo mismo), ayuda a distanciarse de las «pasiones políticas» que pueden invadir el corazón y permite al candidato centrar su atención en aquello que es lo más importante, en aquello que es indispensable para él y para la comunidad, toda vez que, como ha sido dicho antes, nos permite tener control sobre las cosas que dependen de nosotros y nos ayuda a tomar con distancia y desinterés lo que no depende de nosotros. Este planteamiento lleva a que cada persona dentro de la comunidad aspire a una transformación de sí mismo para el bien de la comunidad. Por eso es muy importante para Sócrates que Alcibíades tenga

dominio sobre él mismo antes de plantearse a dirigir la ciudad políticamente³²². Desde este punto de vista él es invitado a incorporar la regla de vida (*kanon*), esto es, tiene que activar la capacidad de vigilancia constante, lo que requiere no solamente el control de sus acciones exteriores, sino también las interiores (pensamiento y deseos). Esto requiere una ruptura con su pasado, e implica que tiene que empezar a entrar en la nueva fase de la constitución de la verdad, entrar en la nueva fase de las técnicas de la constitución de la verdad.

Esta fase de la verificación de sí a la cual Alcibíades es invitado a entrar va a obligarle a reeducar toda su existencia corporal y espiritual, «su imaginación y su afectividad tienen que ser asociadas al ejercicio del pensamiento»³²³; esto es, es necesario, utilizando aquí el lenguaje de Marco Aurelio, que él “se imite delante de sus propios ojos”, en otras palabras, que sea el espejo de su propia vivencia. Es un llamamiento o un planteamiento que está estrictamente ligado con la necesidad de hacer de la propia vida un *kanon*. Esto implica el conocimiento de sí³²⁴, implica el trabajo sobre uno mismo. El trabajo sobre uno mismo es acompañado por una revelación diferenciadora: la revelación sobre uno mismo, esto es, sobre el YO; y la revelación sobre la profesión de uno mismo y que muchas veces termina por desempeñar la función de uno mismo, identificándonos simplemente con ella. La nueva capa de

322 Cf. *Historia de la sexualidad II*. pp. 84-85. «El joven Critóbulo afirma que en adelante está en condiciones de dominarse a sí mismo y de ya no dejarse llevar por sus deseos y sus placeres (y Sócrates le recuerda que éstos son como domésticos sobre los que hay que conservar la autoridad); ha llegado pues el momento para él de casarse y de asegurar con su esposa la dirección de la casa, y este gobierno doméstico –entendido como gestión de un hogar y explotación de un campo, mantenimiento o evolución del patrimonio–, Jenofonte pondera, una y otra vez, que constituye, si uno se consagra a él como es debido, un notable entrenamiento físico y moral para quien quiere ejercer sus deberes cívicos, asentar su autoridad pública y asumir las tareas de mando».

323 Cf. Hadot. *Execirces Spirituels*. cit p., 28.

324 Cf. Heidegger, *El ser y tiempo*. op. cit., p., 350. «El “ser sí mismo” sólo puede leerse existencialmente en el “poder ser sí mismo” propio, es decir, en la propiedad del ser del “ser ahí” como cura. Sólo ella aclara la constancia del “sí mismo” como presunta persistencia de este sujeto».

prosochè va por eso ser muy importante en este diálogo de Alcibíades con su verdad. Es preciso prestar atención, conocerse a sí mismo y diferenciar el sí mismo de su profesión.

*Sóc: Luego están muy lejos de conocerse a sí mismos los agricultores y demás artesanos, pues ni conocen sus cosas, al parecer, y en los oficios que profesan todavía están más lejos de ellas. Conocen, en efecto, lo que pertenece al cuerpo, con lo que éste se mantiene*³²⁵.

Como ha sido dicho en otro momento, hubo una invitación para que Alcibíades adquiriese la sabiduría de la técnica para poder competir con sus rivales internos y externos. En este momento estamos viendo que Sócrates le está haciendo una nueva invitación, una invitación a adquirir la sabiduría espiritual, la sabiduría que le permitirá poner frente a frente el yo, que es el sí mismo, y el falso yo, que consiste en cierta forma en una profesionalización del yo o de uno mismo, el yo de la técnica exteriorizada, o el yo de la paideia antigua. Tiene que dejar de lado este yo y desarrollar el yo verdadero, el yo que constituye su anhelo³²⁶. En este nuevo yo, o en este yo que Sócrates le está ayudando a descubrir, la sabiduría consiste en conocerse a sí mismo y no en base a una profesión, le dice Sócrates a Alcibíades. A su vez, Proclo hace una importante distinción entre lo que llama o designa por «tes affaires» y «sur toi-même».

*Sur tes affaires et sur toi-même*³²⁷ définit à nouveau Alcibiade par l'âme (Tò dè eis tà sà prágmata kai eis sé pálin en psyche tòn Alkibiáden [Alcibíades] aforízetai): en effet, par affaires il nomme ses activités se dirigeant vers l'extérieur (l'administration de l'Etat et l'acquisition du pouvoir), mais il pose comme son vrai moi l'âme et sa perfection³²⁸.

325 Cf. El Alcibíades 131a9-b.

326 Cf. Heidegger, El ser y el tiempo. op. cit., p., 350. «El “sí mismo” que desemboza la silenciosidad de la existencia resuelta es la base fenoménica original de la cuestión del ser “yo”. únicamente el buscar la orientación fenoménica en el sentido del ser del “poder ser sí mismo».

327 El subrayado es nuestro porque en el texto original de Proclo está en cursiva.

328 Cf. Proclo, T,II. o.c., p., 221

Con este juego de palabras (ver subrayado arriba), Proclo deja claro la diferencia entre el yo verdadero y la profesionalización del yo, el yo que es definido a partir de aquello o de lo que hacemos³²⁹. Alcibíades será por tanto invitado a conocer el primer yo, el que es esencial para él y para aquello que él quiere hacer en la ciudad. Este conocimiento le será dado por el método que ahora estamos intentando analizar (*prosochè*). Con este método, Alcibíades es invitado a conocerse como un “no sabio”, como alguien que todavía no tiene la espiritualidad. El «tienes que prestar atención a ti mismo» es aquí igual a tienes que «conocer a ti mismo» y que Hadot interpreta aquí no como conocerse en el sentido de “sophos”, sino más bien como «*philo-sophos*»³³⁰, en el sentido de alguien que está o que se pone en marcha hacia la sabiduría. Así, tiene todo sentido la propuesta de Plutarco, de Olimpíodoro y de Proclo al presentar Alcibíades a como la obra principal para empezar una lectura de Platón. Esta obra nos coloca delante de la propuesta socrática de la «transformación de la visión del mundo y una metamorfosis del ser»³³¹ a través de la atención que el individuo se presta a sí.

Esta atención, *prosochè*, nos permite contemplar y admirar la belleza de nuestra alma o del alma de aquel que está delante de nosotros. Es esta atención al interlocutor lo que va a permitir a Sócrates decir a Alcibíades:

«Pues éste es el motivo, que únicamente yo te amo, mientras que los otros aman tus cosas. Pero a tus cosas se les termina la primavera, mientras que tú empiezas a

329 Cf. Para la constitución de uno mismo como sujeto de la verdad y sujeto moral, Foucault seguirá el análisis de Proclo, pero Hadot ya no lo hará y además criticará esta manera de Foucault de comprender o de interpretar el yo, (cf. *Exercices spirituels y philosophie Antique*, pp., 320-332.)

330 Cf Hadot. Ed.c. *Exercices S. Ph.p.*, 41.

331 Cf. *Ibid.* p., 77.

florecer³³²», que es igual que a decirle «yo he amado a tu alma, he conocido la belleza de tu alma», esto es, «yo he contactado directamente con el centro, con la razón de tu existencia». El *prosochè* también puede estar en el origen del progreso: el hecho de prestar más atención a uno mismo en momento presente puede indicar que estamos avanzando porque muestra que no somos negligentes con nuestras responsabilidades y, sobre todo, muestras que somos conscientes de nuestras debilidades, y es eso lo que provoca esta exclamación de Alcibíades: «ahora veo que he pasado mucho tiempo en la ignorancia». Todo este enredo nos conduce al centro del movimiento delfico, o por lo menos, al centro de la interpretación de los tres momentos delficos: «nada de exceso, nada de promesas y concéctete a ti mismo».

Este examen constante, además de traer o de actualizar la conciencia del límite, también permite la determinación de uno mismo como sujeto moral y establece una relación sana con los demás. Como está claro aquí, la *templanza*³³³ juega un papel estabilizador muy importante en este enredo. En realidad, los tres momentos de la reflexión delfica están fuertemente marcadas por la *templanza* al permitir el dominio de sí, sobre todo, al permitir que a partir del *prosochè* y de la *templanza*³³⁴ aparezca la conciencia del otro, el otro que tiene que ser respetado. Foucault presenta y coloca aquí, en esta nota, el valor de la *templanza* al mismo nivel que la prudencia y la justicia; justamente, porque el motivo principal del movimiento delfico era la prudencia, que a

332 Cf. El *Alcibíades*, 131e10-13.

333 Cf. *Historia de la sexualidad II*. Ed. c. p., 99; Jenofonte, Recuerdos de Sócrates, IV, 5, 11. «[...] Jenofonte mostraba que el hombre de *templanza* era también el hombre de la dialéctica –capaz de mandar y de discutir, capaz de ser el mejor-, ya que, como lo explica Sócrates en los Recuerdos, “sólo los hombres temperantes son capaces de considerar entre las cosas aquellas que son las mejores, clasificarlas por géneros en la teoría y en la práctica, escoger las buenas y abstenerse de las malas».

334 Cf. *Ibíd.* p., 90; *República*, IX, 580c. «La *templanza* entendida como uno de los aspectos de la soberanía sobre sí es, no menos que la justicia, el valor o la prudencia, una virtud calificadora de quien ha de ejercer su señorío sobre los demás. El hombre de temple más real reina sobre sí mismo (*basilikos, basileyōn beaytou*)».

su vez conducía a la justicia con uno mismo y con los demás a partir de la conciencia de los límites. Una conciencia de los límites que permite a uno mismo ganar su soberanía. En Alcibíades, lo que Sócrates va a hacer es justamente permitirle la creación de su soberanía, la creación de su autonomía, la verdadera autonomía. Con eso también se supera el reto del movimiento délfico. Ya no se está solamente en un estado de prudencia délfico, sino también de autodeterminación y de creación de uno mismo como sujeto moral³³⁵.

La prosoché pone el hombre en contacto con su ser verdadero, dice Hadot, porque lo pone en contacto con consigo mismo, pero también con algo que es exterior e interior a él. Esta doble función hace que *prosoché* sea uno de los conceptos clave para comprender y entender la filosofía como modo de vida. Un modo vida que es exigido a Alcibíades a través de estos términos o a partir de esta pregunta:

¿Qué sabes hacer tú para que los atenienses te puedan elegir como su consejero?.

Esta es la pregunta que Sócrates le ha hecho a Alcibíades. Tú quieres ser consejero de los atenienses, pero en tu día a día, ¿qué has hecho de especial para que la gente pueda tener confianza en ti? En la práctica cotidiana, ¿que tienes tú para ofrecerles? Con eso Alcibíades es llevado a ver que debe no solamente tener una atención consigo mismo, sino también con los otros³³⁶. Como ya ha sido subrayado en su momento, el cuidado de uno mismo implica también el cuidado de los demás. Sin

335 Cf. El *Alcibíades*, 124a8-b4. «En vista de ello, mi querido amigo, hazme caso a mí y la máxima de Delfos «conócete a ti mismo», ya que tus rivales son éstos y no los que tú crees, rivales a los que no podríamos superar por otro medio que con la aplicación y el saber. Porque si tú careces de estas dos cosas, también te verás privado de llegar a ser famoso entre los griegos y los bárbaros, lo que, si no me equivoco, estás ansiando más que ninguna otra cosa en el mundo [...]».

336 Cf. Marc Aurèle, *Pensée*, VI, 7. «N'aie de joie et de repos qu'en une seule chose: progresser d'une action faite pour autrui à une autre action faite pour autrui, accompagnée du souvenir de Dieu»

embargo, Alcibíades aquí tiene que hacer un trabajo más profundo, tiene que entrar en sí mismo. No entrar en sí mismo en cuanto trabajo psicológico de una lectura de la conciencia, ya lo hemos dicho, sino en cuanto descubrir su verdadera identidad y poner este sí mismo en contacto con el objeto que él se propone a estudiar. Por eso Sócrates le pregunta, qué tiene de especial para ofrecerle a los atenienses. *Prosochè* en cuanto dogma filosófico de la vida filosófica sirve de momento clave para que Alcibíades vea si efectivamente tiene condiciones para responder a la pregunta de Sócrates, así como para que él vea y sienta dentro de él mismo si tiene o no condiciones para ser consejero de los atenienses. En la *prosochè* las ideas de Alcibíades serán por lo tanto puestas en contacto con lo siguiente:

Cherche-t-elle les diverses vertus? Est-elle en progrès? A-t-elle par exemple totalement réprimé la passion de la colère ou de la tristesse, de la crainte, de l'amour de la gloire? Quelle est sa manière de donner et de recevoir, de juger de la vérité? Cette suite de question (...) se situe tout à fait dans la tradition philosophique de l'examen de conscience, tel qu'avait été recommandé par la tradition pythagoriciens, les épicuriens, les stoïciens, notamment Sénèque et Épictète et d'autres philosophes encore, comme Plutarque ou Galien³³⁷.

Prosochè lleva a Alcibíades en una dirección en la cual él tiene que conducir a Alcibíades a reflexionar sobre aquello que él es y sobre aquello que hace. Esta búsqueda histórica de sí tiene también como objetivo una arqueología de la problematización de sí, una problematización de uno mismo³³⁸ virada hacia la búsqueda de la verdad sobre uno mismo. Es esta cadena de información lo que, en el fondo, conduce al problema ético y al problema de la subjetivación o de la subjetividad³³⁹. Este problema ético, para

337 Cf. Hadot. Ed. cit. *Exercice .Spirituel*. p., 88.

338 Cf. Jean François Pradeau, «Le sujet ancien d'une éthique moderne. À propos des exercices spirituels anciens dans l'Histoire de la sexualité de Michel Foucault» in Frédéric Gros, Foucault, le courage de la vérité. Puff, Paris, 2002, p., 131.

339 Cf. *Ibid.*, p., 132.

Hadot, ya sabemos que no es un problema individual, o mejor, no es un problema solamente individual, toda vez que los problemas éticos están ligados a la cuestión de la consciencia de sí, y para Hadot, la cuestión de la consciencia no es solamente una cuestión moral, sino, sobre todo, una cuestión cósmica.

Mais cette conscience de soi n'est pas seulement une conscience morale, elle est aussi une conscience cosmique : L'homme «attentif» vit sans cesse en présence de Dieu dans le «souvenir de Dieu», consentant joyeusement à la volonté de la Raison universelle et voyant toutes choses avec le regard même de Dieu³⁴⁰.

Hadot presenta también una noción de *prosochè* muy importante y muy parecida a la que Sócrates exhorta a Alcibíades a poseer³⁴¹. Una atención a uno mismo que nos permite conectar con nuestro espíritu y nuestra alma, pero que, sin embargo, es diferente de nosotros, esto es, de nuestro cuerpo, y que tampoco puede ser equiparada con el trabajo que hacemos³⁴². Es como si con esta atención a uno mismo, dos mundos si tuvieran lugar dentro de uno mismo, toda vez que Hadot habla de “*nuestro espíritu y nuestra alma, y no por lo que es de nosotros, es decir, nuestro cuerpo*”. Esta distinción que hace Hadot, nos conduce a *Alcibíades* 127e y 132c, en donde se plantea la cuestión de cómo cuidar de sí y, sobre todo, cómo descubrir o cómo saber qué es este sí mismo que queremos cuidar. Como hemos visto en su momento, la interpretación de Foucault a este paso es el siguiente: es bueno que uno cuida de sí mismo, pero hay que preguntarse

340 Cf. Hadot, *Exercices spirituels et ph.. cit.* p., 82.

341 Cf. El *Alcibíades*, 130a-132d.

342 Cf. Hadot, *Exercices spirituel et ph. cit.* p., 83. «Esta atención para consigo mismo consiste a su juicio en despertar en nosotros los principios racionales de pensamientos y acción que Dios ha dispuesto en nuestra alma, en verla por nosotros mismos, es decir, por nuestro espíritu y nuestra alma, y no por lo que es de nosotros, es decir, nuestro cuerpo, o eso que se encuentra alrededor nuestro, es decir, que poseemos. Consiste también en prestar atención a la belleza de nuestra alma, en el continuo examen de nuestra consciencia y en el conocimiento de nosotros mismos. De este modo podremos enderezar los juicios sobre el conocimiento de nosotros mismos: si nos creemos ricos y nobles, deberemos recordar que estamos hechos de barro y preguntarnos dónde están ahora los hombres célebres que nos precedieron. Si por el contrario somos pobres y despreciados habremos de tomar consciencia de las riquezas y maravillas que nos ofrece el cosmos: nuestro cuerpo, la tierra, el cielo, los astros, y pensaremos en nuestra vocación divina. Puede reconocerse con facilidad el carácter filosófico de este asunto».

qué es este sí mismo que uno quiere cuidar. Para Foucault, este pasaje (**127e**), como ya ha sido mencionado, es de capital importancia para comprender el diálogo. Es en este pasaje que Foucault centra tres de las cuestiones más importantes en el diálogo³⁴³:

- ¿Cómo es que Sócrates y Alcibíades empiezan a hablar del cuidado de sí mismo en el diálogo?
- ¿Qué es este sí mismo?
- ¿En qué debe consistir esta ocupación, este cuidado, esta epimeleia?

Todas estas cuestiones ya han sido contestadas y van siendo contestadas a lo largo del texto. Ya hemos visto precisamente que estas preguntas surgen a partir del momento en que Alcibíades presta atención a sí mismo y descubre que al final había pasado mucho tiempo en la ignorancia (127d6-9) y que creía saber algo que en realidad no sabía. A partir del momento en que toma consciencia de este estado, se crea una ruptura, y por ello Sócrates le plantea estas preguntas. Además, antes de plantéaselas, Sócrates le dice; bueno, estás de suerte, porque con la edad que tienes ahora³⁴⁴ es cuando uno se tiene que dar cuenta, porque te habría sido difícil poner remedio si te hubieras dado cuenta a los cincuenta años. De ahí también la importancia en la insistencia que Hadot hace para mostrar que el *prosoché* ha de ser algo que se realice de manera puntual, en un momento dado sino más bien al contrario, ha de ser algo continuado, un ejercicio que se debe de hacer toda la vida, porque nos permite

343 Cf. *HS*, *cit.*, «Clase de 6 de Enero de 1982^a hora», p., 51.

344 Cf. En Séneca (cf. *De la brevedad de la vida*. N^o5. pp., 250-251 (cf. la nota 10, p., 254.) encontraremos la misma preocupación ligada a la cuestión de la edad, lo que quiere decir que estamos no solamente delante de una tradición popular, sino también delante de una preocupación intelectual. Sin embargo, en Séneca la cuestión se refiere a la edad del cese de los cargos de los ejercicios públicos, en la función pública.

conectarnos con nosotros mismos. Y en este aspecto, sería justamente una crítica a la educación que no ha tenido Alcibíades.

3. LA ESTÉTICA DE LA EXISTENCIA O LA CONSCIENCIA CÓSMICA

¿El cuidado de sí es también una estética de la existencia³⁴⁵, o es, sobre todo, una consciencia cósmica?

Este es un punto en donde Foucault y Hadot divergen profundamente. Desde luego, en ¿qué consisten estos dos planteamientos? ¿Qué es la estética de la existencia? ¿Y qué es la consciencia cósmica del cuidado de sí? ¿Y qué papel juegan estos dos conceptos en este diálogo de *Alcibíades*?

Antes de avanzar en el debate, hay que decir que para Foucault, la estética de la existencia es una reflexión sobre los modos de vida, sobre la elección que uno mismo

345 Cf. La estética de la existencia también aparece a veces como «*technique de vie*», como «*technique d'existence*» y como «*technologie de soi*», cf. n° 304, p., 1034. Foucault hace una importante aclaración: cuando estas técnicas surgen en la Grecia clásica así como en Roma, su principal objetivo era el de permitir o garantizar una formación para una buena sucesión política. Su surgimiento no está ligado a la cuestión del más allá, a la cuestión de la vida después de la muerte, es decir, su aparición no tiene relación con la divinidad, sino más bien con el ejercicio práctico de la vida en la ciudad, con la formación del hombre honesto para los ejercicios de las actividades políticas en la ciudad, y Foucault le dice en lo siguiente:

«*Il est certain en effet que la «technologie de soi» - réflexion sur les modes de vie, sur les choix d'existence, sur la façon de régler sa conduite, de se fixer à soi-même des fins et des moyens - a connu dans la période hellénistique et romain un très grand développement au point d'avoir absorbé une bonne partie de l'activité philosophique. [...] Ce gouvernement de soi, avec les techniques qui lui sont propres, prend place «entre» les institutions pédagogiques et les religions de salut. [...] même s'il est vrai que la question de la formation des futurs citoyens semble avoir suscité plus d'intérêt et de réflexion dans la Grèce classique, et la question de la survie et de l'au-delà plus d'anxiété à des époques plus tardives.*». cf. n° 304. pp., 1034-1035.

hace sobre su existencia (DE. II, nº 304. p., 1034)³⁴⁶. Estas prácticas estaban en un primer momento (en el ambiente griego) muy relacionadas con la cuestión de aphrodisia y con las prácticas médicas. La existencia, además de ser ética y moral, tiene también que ser saludable y placentera. La dificultad para comprender la estética de la existencia, dice Foucault, consiste justamente en que el concepto de placer (aphrodisia) ha sido mal traducido y asimilado con la sexualidad, razón por la cual Foucault plantea la cuestión de saber cómo es posible, que, en vísperas del desarrollo del cristianismo, las técnicas de vida, las técnicas de existencia filosóficas y medicas se hayan convertido en instrumentos reguladores de las prácticas sexuales. El cambio se produjo, por tanto, insiste Foucault, cuando se decidió reglamentar y prohibir algo que estaba ligado a la formación de uno mismo a través de las técnicas de vida, a través de la estética de la existencia. El gobierno de uno mismo, dice Foucault, es importante para la ética y para moral, y ha sido también muy importante en el aspecto sexual en el periodo helenístico y romano, en lo que toca a la cuestión de la fidelidad a la pareja y a la monogamia. La estética de la existencia se presenta también como un lugar de ejercicio de uno mismo, porque nadie que no haya aprendido a hacer ejercicio (*askêsis*) puede llegar a tener una profesión³⁴⁷. Asimismo, cuando Foucault vuelve a la estética de la existencia, se refiere a ella como el lugar de resistencia, como el lugar del cuidado de sí, y vuelve a ella para

346 Cf. La estética de la existencia podía también ser concebida desde el punto de vista de la búsqueda de la integridad en el día a día, como se puede ver en este texto de *Banquete* II 4de Jenofonte. «Por lo demás, el que se unge de perfume, sea esclavo o libre, al instante huele todo igual. En cambio, los olores procedentes de fatigas de hombres libres precisan ante todo nobles dedicaciones durante mucho tiempo, si van a ser agradables y dignos de hombres libres.» Lincón dijo entonces; «Desde luego eso podría servir para hombres jóvenes; pero nosotros, que ya no vamos a los gimnasios, ¿a qué deberemos oler?». «A integridad por Zeus!», respondió Sócrates. «¿Y dónde se podría conseguir ese unguento?» «No, ¡por Zeus!», dijo, «no en casa de los perfumistas». «¿Dónde entonces?» «Teognis lo dijo:» «De los buenos aprenderás cosas buenas, pero si con los malos te mezclas, arruinarás incluso la razón que hay en ti.»; cf. *Banquete* 8, 2-5.

347 Cf. DE. II. Nº 329. p., 1236.

explicar a partir de qué momento ha habido una ruptura con la continuidad de las técnicas de existencia.

Así, en este contexto, para Foucault, la estética de la existencia se presenta como el lugar de resistencia de tres elementos³⁴⁸: del **saber**, del **poder** y de la **subjetividad**³⁴⁹. Esta práctica de resistente se hace continuamente a través de la interrogación sobre uno mismo³⁵⁰ y “de una constitución de sí mismo”. Este enredo, como ya hemos visto, conduce según Foucault³⁵¹ a una formación o a una transformación del individuo como sujeto moral, es decir, esta práctica rompe con un estilo de vida necesario y estandarizado por la costumbre y la tradición, y sugiere una nueva forma de vivencia que implica el propio riesgo de la vida del individuo. A partir de ahora, para aquel que

348 Cf. María Cecilia Colombani, Foucault y lo político. o. c. pp., 25-26 «Foucault hace ontología. Una ontología de nosotros mismos en relación al saber, al poder y al deseo. Por la primera, nos constituimos como sujetos de conocimientos y la ontología histórica en relación con la verdad; por la segunda nos convertimos en sujetos que actúan sobre otros sujetos y padecen el poder; de allí que se trata de una ontología histórica de nosotros mismos en relación a los juegos de poder que se despliegan en un campo de sujeción; en la tercera nos convertimos en sujetos de deseo, problemática que nos lleva a convertirnos en sujetos morales; de allí que se trate de una ontología histórica de nosotros mismos en torno a nuestra subjetividad»

349 Cf. James Bernauer, *Par-delà vie et mort*, in Michel Foucault philosophe. .cit p., 313. «L'éthique philosophe que propose Foucault – son esthétique de l'existence (bios) – est sa manière de résister à ce régime de rapports entre savoir, pouvoir, et subjectivité, qui s'instaure parallèlement à une herméneutique dans laquelle le soi figure le lieu de l'affrontement entre la vie (zôè) et la mort. [...]. Ainsi que le pensais les Cyniques, auxquels Foucault vouait une si grande admiration, c'est la création d'une «autre vie» qui est digne de mémoire, non pas parce qu'elle se conforme à un ordre idéal et nécessaire, mais parce qu'elle donne forme à une présence à partir d'une multiplicité de vérités que l'individu affronte personnellement. Ce n'est pas l'expression des doctrines philosophiques qui constitue le centre de cet éthos philosophique, de cet engagement parrhésiastique dans l'histoire; répondant à la crise d'une politique de l'affrontement entre la vie et la mort, c'est la pratique d'une interrogation et d'une constitution du soi sur le mode étique qui définit toute une série de d'options nouvelles pour un choix moral et politique».

350 Cf. En Platón la interrogación sobre uno mismo para llegar a vivir esta estética de la existencia, como es el caso aquí en Alcibiades, se hace desde el punto de vista de proporcionar a sí mismo un conocimiento de sí y el cuidado de sí mismo. En Jenofonte, la interrogación aspira como ya ha sido referido, la adquisición de la integridad (cf. *Banquete* III, 4). Y Jenofonte emplea justamente la expresión **kalokagathía** para designar el conjunto de virtudes de aquel que vive según lo que Foucault renombrará por la estética de la existencia. (cf. *Banquete* I 1), el modo de vida del hombre íntegro (**kalòs kagathòs**).

351 Cf. James Bernauer, cit. p., 314. «Son interrogation éthique n'est pas seulement une analyse des vérités qui déterminent nos conditions morales et du désir que nous avons de ces vérités: c'est un mode de constitution de soi, un processus dans lequel «l'individu circonscrit la part de lui-même qui constitue l'objet de cette pratique morale, définit sa position par rapport au précepte qu'il suit, se fixe en certain mode d'être»

se torna un sujeto moral, su vida tiene que ser verdadera y ser digna de buenos recuerdos. Este condicionalismo implica naturalmente una ruptura con las normas viciadas del exterior para poder crear nuevas normas y tener como referencia el nuevo sentido de la vida digna³⁵². A partir de ahora, es la práctica de la interrogación de sí y la constitución de sí, una práctica hecha con la ayuda de la memoria³⁵³ y de la consciencia, lo que va a poder responder a la política de enfrentamiento entre la vida y la muerte, entre la presencia y ausencia en los asuntos de la ciudad. La palabra tiene que ir acompañada con los actos de la memoria, esto es, los actos tienen que justificar la palabra y poder hablar en nombre de la palabra. Es esto lo que encontramos, por ejemplo en la respuesta de Sócrates a Jenofonte.

*Je ne cesse pas de faire voir ce qui me paraît être juste. À défaut de la parole, je le fais voir par mes actes*³⁵⁴.

Mi vida es ahora explicada por mis actos³⁵⁵, y no a través de una acción filosófica o de una vida filosófica, y sobre todo, no a través de los debates de la

352 Cf. La estética de la existencia en cuanto una vida ciudadana justa, implica dolor y sufrimiento en el cumplimiento de su práctica diaria. En Jenofonte (*Recuerdos* II 1, 13-14) está patente el debate entre la vida buena de la ciudadanía y sus implicaciones dolorosas, a tal punto que algunos prefieren vivir como extranjeros para no tener que responsabilizarse mucho de cara a sus actuaciones, porque en cuanto extranjeros, no tienen las obligaciones que tienen los ciudadanos. «...(:).¿O es que te ha pasado inadvertido que unos recogen el trigo que otros han sembrado, cortan los árboles que otros han plantado y asedian por todos los medios a los más débiles que se niegan a servirles, hasta que los convencen de preferir ser esclavos a luchar contra los más poderosos? Y también en su vida privada, ¿no sabes que los valientes y poderosos esclavizan a los cobardes y débiles y se provechan de ellos?» «Pero yo ciertamente», dijo Aristipo, «para no sufrir estas cosas, no me encierro en una ciudadanía, sino que en todas partes soy extranjero». Y Sócrates dijo: «Eso que dices es sin duda una hábil treta; pues, desde que murieron Sinis, Escirón y Procruste, nadie hace daño ya a los extranjeros, (...)».

353 Cf. María Cecilia Colombani, Foucault y lo político. Prometeo libros. Buenos Aires, 2008. p., 224. «La solidaridad entre memoria y el tiempo es decisiva en la medida en que el tiempo es el topos de inscripción de los acontecimientos vividos, de las palabras escuchadas, de los principios aprendidos, los cuales, por su valor, exigen ser guardados y recordados. La memoria es ese fulax de lo que merece ser recordado para, a su vez ser evaluado».

354 Cf. Jenofonte. *Memorabilia*. IV. 4,10 , I 5, 6.

355 Cf. Jenofonte, Apol, 5. «Yo sé, en efecto, cosa que es de lo más agradable, que mi vida entera la he vivido de manera piadosa y justa».

sofística, en donde al individuo le interesa simplemente defender su punto de vista subjetivo³⁵⁶. La estética de la existencia al presentarse como una resistencia en la relación entre el saber, el poder y a la subjetividad, se presenta como un lugar de la renovación de la vida en la *polis*. La estética de la existencia también se presenta como una ética de la consciencia a partir de su enfoque en la búsqueda de la verdad por la verdad, esto es, gracias a la actitud que aspira la verdad como su único fin y su único objetivo. En este sentido para Foucault, la “*démarche*” que Sócrates hará a Alcibíades, será el de intentar que él se pregunte por su verdad y que interrogue a su verdad, que interrogue el honor de su verdad, el honor de su nombre a través de la memoria³⁵⁷, si efectivamente él es capaz de presentarse y ser consejero de los atenienses en su actual estado.

“¿Qué sabes tú hacer para que los atenienses te puedan elegir como su consejero?”³⁵⁸”.

La respuesta que se espera por parte de Alcibíades es una respuesta que invite a una constitución de sí desde la nueva axiología socrática. Alcibíades tiene que sacar de sí mismo la potencialidad que le diferencie de los demás, tiene que hacer valer la posibilidad de la diferenciación ética. Esto exige que lo que él vaya a dar a los otros sea

356 Cf. M. Pohlenz, *La libertad grecque. Nature et évolution d'un idéal de vie*. Editaron Payot, Paris, 1956, p., 77.

357 Cf. María Cecilia Colombani, cit. p., 225. «Como aquella polaridad que sostuviera el pensamiento mítico, *aletheia* y *lethe*, donde *Mnemosyne* aparecía como “una omnisciencia de carácter adivinatorio, la única que sabe lo que fue, lo que es y lo que será”, (véase, Marcel Detienne, *Los maestros de la verdad en la Grecia Arcaica, capítulo II.*) esta memoria profana, no ya sacralizada, permite tener registro de la totalidad del bios y contribuir a que se convierta en una obra bella. Así entendida, esta memoria instrumental, aliada de la razón, se conecta con otra dimensión de la Memoria, en tanto Nombre y Honor. Esta memoria que vehiculiza la *espistrophe heautou*, vehiculiza también una Memoria, en tanto buen nombre y reputación. En última instancia, la memoria ilustre de quien se ha constituido como sujeto moral».

358 Cf. *Ibíd.*, p., 227. «Las “prácticas sobre sí” implican entonces una deconstrucción de las prácticas del biopoder, intentan abrir formas diferentes de pensarnos más allá de las prácticas y los efectos de verdad del biopoder».

lo que ellos no tienen. Él tiene que dar a los atenienses, entre otras cosas, la posibilidad ética, la noción ética de la vida honrada. Él tiene que preguntarse a sí mismo si la tiene, porque también es honradez optar a los cargos públicos y privados solamente en aquellas cosas en las que nos sentimos capaces, por aquello que sabemos, aquello que dominamos o que conocemos, y esto no parece ser el caso de Alcibíades en este momento. No tiene conocimiento para ser jefe, y sin embargo quiere serlo.

Sóc: O sea, no son murallas ni trirremes ni arsenales lo que necesitan las ciudades, Alcibíades, para ser felices, ni siquiera mucha población ni grandeza, si carecen de virtud.

Alc: Está claro que no.

Sóc: Por ello, si vas a conducir los asuntos de la ciudad de manera correcta y conveniente, tendrás que hacer partícipe de la virtud a los ciudadanos.

Alc: Desde luego.

Sóc: Pero ¿se podría hacer partícipe de algo que no se tiene?

Alc: En absoluto.

Sóc: Entonces, en primer lugar tienes que adquirir la virtud, y también quienquiera que esté dispuesto a gobernar y cuidar no sólo de sus asuntos en particular y de sí mismo, sino también de la ciudad y de sus intereses.

Alc: Tienes razón.

Sóc: Por consiguiente, para lo que tienes que prepararte no es para un mando y un poder con los que puedas hacer lo que quieras contigo y con la ciudad, sino para la justicia y la sabiduría³⁵⁹.

La virtud, para todo hombre que quieres gobernar, cuidar o curar. Este es el nuevo imperativo para la vida pública ateniense, y es este nuevo imperativo lo que Foucault denomina «*tekhnê tou biou*», esto es, la estética de la existencia que había aparecido en otro momento como una condición de resistencia, aparece ahora como el valor que soporta esta resistencia, como el valor que lucha contra el dominio abusivo del saber, contra el dominio abusivo del poder y contra el dominio abusivo de la

359Cf. El *Alcibíades*, 134b6-27.

subjetividad. Aquí, en esta cita de Alcibíades, también vemos que esta *tekhne tou biou* toma la forma de *epimeleia* el cuidar y curar. Así, el nuevo gobernante juega el papel no solamente de alguien que tiene que alumbrar y vigilar a los demás, sino sobre todo de curar a los demás (*cuidar no solamente a su persona y su interés privado sino también el Estado y lo que pertenece al Estado*). Asimismo, aquel que se presenta como candidato, debe tener en cuenta que también juega un papel semejante al médico³⁶⁰, ya que el Estado, puede recurrir a él para sanar sus enfermedades. Por eso en su vida tiene que tener una constancia de rectitud, una solidez ética, la ética justamente como el remedio para curar la enfermedad del Estado. A Alcibíades le ha sido exigido por parte Sócrates un cambio radical, pero un cambio que sugiere una continuidad en la estética de la existencia con único intuito de trazar una diferenciación ética con los demás. Para Sócrates, era la obligación del maestro, o por lo menos debería ser la obligación del maestro y del buen amigo, ayudar y alertar. Es eso lo que vemos en la exhortación de Seneca a Lucílio.

*La perseverancia con que te esfuerzas, renunciando a todo lo demás, en la empresa única de ser mejor cada día, recibe mi aprobación y me llena de placer, y no solamente te exhorto a que te mantengas en ella, antes te lo ruego. Te advierto que no hagas aquellas cosas en forma que aparezcan ostensibles a los demás en tu exterior o en el género de tu vida, a manera de aquellos que lo que desean no es aprovechar sino ser visto.*³⁶¹.

En la estética de la existencia, Foucault transforma también la «investigación filosófica en un problema esencialmente ético» a partir de la «problematización» que tiene lugar durante el enfrentamiento que el sujeto moral libra en la práctica de sí con los tres ejes que ya hemos mencionados (el saber, el poder y la subjetividad). Aquí, en

360 Cf. El *Alcibíades* 107b 12.

361 Cf. Seneca, *Cartas A Lucílio*, 5,1-2.

este enfrentamiento, la ética del pensamiento va desarrollar un papel muy importante, como lo subraya James Bernauer. No hay ninguna imposición, el candidato, en este caso concreto, Alcibíades, es invitado a iniciar una investigación intelectual a través de una responsabilización ética; es invitado a poner en diálogo la memoria, el olvido³⁶² y la temporalidad, esto es, es invitado a poner en marcha el uso responsable de su libertad, el uso responsable del actuar con libertad. Para Sócrates, solamente la libertad responsable debería permitir a Alcibíades de presentarse como consejero de los atenienses. En este sentido, la estética de la existencia en Alcibíades toma la forma de una crítica del presente. El momento actual de Alcibíades, su intención de convertirse en consejero de los atenienses, estará entonces condicionada por su transformación del momento presente, por la superación de su ignorancia ética. Tiene que preguntarse si la vida que lleva es digna de ser recordada, si es digna de ser imitada y de ser mencionada como ejemplar. Alcibíades tiene que preguntarse qué tipos de saberes son necesarios para vivir dignamente la *epimeleia heautou*, y su pregunta tiene que ser planteada en el ámbito de la resistencia, esto es, en el ámbito de la estética de la existencia. ¿Qué puedo hacer para cuidar continuamente a mi yo³⁶³? Como sugiere María Cecilia Colombani:

362 Cf. María Cecilia Colombani. o. c. p., 224. «El olvido aparece como una negación de la propia temporalidad. El hombre que es incapaz de hacer de su vida un objeto bello, que ignora la dimensión poética de la existencia y que relega o posterga la *epimeleia heautou*, olvida, obtura su propia dimensión temporal porque ignora los beneficios de toda praxis problematiza dora».

363 Cf. Ángel Gabilondo y Fernando Fuentes Megías. *cit.*, pp., 20-21. «En estas técnicas de sí se halla implícita la idea de que la existencia del individuo es una auténtica obra de arte, la más sublime a la que el hombre puede conceder su dedicación, y que requiere, como cualquier obra de arte, un aprendizaje detallado de los mecanismos que permiten realizarla en toda su grandeza. Para Foucault, esa idea no tenía vigor únicamente en el mundo grecolatino, sino que es en nuestra compleja actualidad donde más fuerza cobra.

Cuidarnos de nuestras conductas, de las relaciones con nosotros mismos y con los otros supone también una determinada recreación. Tiene carácter de una auténtica misión, una tarea reglada, una ocupación con sus procedimientos y sus objetivos. Su función es prácticamente curativa y terapéutica y conlleva, a la par, como hemos señalado, el cuidado del y con el lenguaje».

“Se trata de una tecnología correccional que busca maximizar el rendimiento racional de los sujetos. La vida del hombre, como topos narrativo, puesta a disposición de una teleología estética: hacer de la vida un objeto bello³⁶⁴”.

Hadot no acepta este planteamiento y rechaza sobre todo la forma en como Foucault presenta el yo del cuidado de sí, un yo demasiado yo, y que por eso mismo no tiene sentido ni para el griego, como tampoco lo tiene para los latinos. Para Hadot, la cuestión del yo tiene que ser contemplada en su dimensión cósmica, y no tanto en su dimensión individual. Hadot se distancia así de Foucault con este planteamiento. Rechaza que el sabio antiguo encuentre placer en un yo individual, un yo aislado. Al contrario, para él el sabio antiguo intenta trascender el yo individual en provecho del yo colectivo, y por eso mismo, dice Hadot, el proyecto foucaultiano del yo se presenta bastante limitado y estrecho para obtener una comprensión de la realidad del yo en la antigüedad³⁶⁵. El yo no puede estar limitado a la mera representación individual o a las reivindicaciones de los deseos, esto en lo que toca al tercer punto de las resistencias de la estética de la existencia, es decir, la cuestión de la subjetividad y de los deseos de uno mismo. Esta crítica formulada por Hadot a través de la noción cósmica asociada a la física como ejercicio espiritual, así como su idea de sabiduría es, según Arnold I.

364 María Cecilia Colombani, *cit.*, p., 224.

365 Cf. Hadot, *Exercices spirituels et ph.* *cit.* p., 345. «Esta dimensión cósmica que rodea la figura del sabio de la Antigüedad resulta fundamental: me parece por tanto que Michel Foucault se deja llevar por la inexactitud histórica y a la vez por cierto proyecto «ético» demasiado restringido e insuficiente cuando relaciona las «prácticas» filosóficas antiguas y esa «estética de la existencia» por él mismo preconizada con el cultivo del yo. Es cierto que la sabiduría antigua propugna en parte esa «atención al yo» dentro de un proceso de conversión de uno mismo; pero este ejercicio no pretende que el individual constituya mayor motivo de placer para el sabio, como piensa Foucault, sino más bien dejar atrás ese yo a fin de situarse en un plano universal, a fin de reingresar en esa Totalidad del mundo de la que forma parte, racional o materialmente. De este modo tenemos que el proyecto ético que propone Foucault al hombre contemporáneo, el de una «estética de la existencia» influida por lo que a su juicio sería «la atención al yo por parte de los filósofos antiguos», me parece en exceso limitado al no tomar suficientemente en consideración la dimensión cósmica inherente a la sabiduría, no suponiendo así mucho más que una versión moderna del dandismo».

Davidson³⁶⁶, uno de los aspectos más importantes de la filosofía de Hadot, razón por la cual nos parece aquí de extrema importancia la respuesta y la crítica que él formula contra Foucault.

La crítica de Hadot, contrariamente a Foucault, se centra sobre todo en que los antiguos nunca abrirán manos en lo que toca el cuidado del destino individual a través del Todo universal. Este “*souci du destin individuel*” a través del pensamiento del cosmos universal era, para los griegos clásicos, la fuente del progreso espiritual (287) y la “afirmación intransigente de la exigencia moral”. Así, para Hadot, la moral del yo se construye en su carácter universal, y no en su particularidad individualista. Desde esta perspectiva, la estética de la existencia solamente tiene razón de ser si se orienta hacia la universalidad del Todo cósmica. No tiene ningún sentido tener una estética de la existencia para mí si mi existencia ignora el carácter universal de la comunidad³⁶⁷, esto es, mi necesidad de existir en cuanto persona dentro de la comunidad. El yo demasiado yo para Hadot nos pone ante el problema de cómo poder conciliar el cuidado de la justicia con el esfuerzo espiritual. Como ya ha sido comentado en su momento, para Hadot, la tarea del desarrollo individual del yo, el cuidado individual del yo, es incompatible con la vida política de la comunidad, mientras que, para Foucault, esto es

366 Cf. *Ibid.*, p., 13.

367 Cf. Foucault no ignora el carácter esencial de la comunidad; todo lo contrario, está en el centro de la ética dibujada por Foucault. Cf. John Rajchman, *Lacan, Foucault y la Cuestión de la Ética*. Tr. Pedro González. Epele. México, 2001. pp., 112-113. «*La cuestión de la comunidad se encuentra en el centro de la ética de Foucault: se refiere a los vínculos tanto afectivos como políticos, que tenemos unos con otros; sobre quiénes somos y quiénes podemos ser. Al subrayar la “subjetividad” y la “subjetivación” no tenía el propósito de abandonar una ética social o colectiva a favor de una ética individual o privada. Se proponía, más bien, volver a pensar en la gran cuestión de la “comunidad”: la de saber cómo y por qué los seres humanos se unen, cómo y por qué se relacionan unos con otros; la de la pasión o del eros de nuestra identidad. (...)*».

No se trata de considerar que la antigua cuestión ética de cómo vivir mejor se plantee en el plan individual o colectivo. Es más bien una cuestión de los tipos de vida individual y colectiva de los que somos capaces en una época y lugar dados, y de las relaciones que suponen con las formas particulares de gobierno y autogobiernos, con el saber y saber sobre uno mismo».

fundamental para el desarrollo responsable de la comunidad. Es una incompatibilidad dialéctica en la medida en que exige de sí mismo una superación, una ruptura y una educación para aceptar los diversos estadios de esta ruptura. Desde esta perspectiva, el nuevo impulso que Sócrates da a la paideia y a la educación política confirma a la vez esta incompatibilidad necesaria y superada. Hay una nueva forma de tratar el individuo, de concebir el individuo y de acoger el individuo, así como hay también una nueva forma de hacer política y de pensar política. De esta forma, lo que parece ser incompatible con la realización individual en la comunidad, en la ciudad política se presenta como fundamental para la propia existencia sólida de esta comunidad, aún a costa del trabajo del filósofo y de la incompreensión de su trabajo en la ciudad en la medida en que este trabajo puede implicar la pérdida de su propia vida. Pero antes de perder su vida, el filósofo tiene que enfrentar a la ciudad no como un Todo, a sus miembros individuales, exhortándolos uno a uno hasta el día de su muerte. En esta visión de Hadot, la muerte por enfrentamiento a los males de la ciudad no será el momento álgido de la estética de la existencia, sino una prueba de la insuficiencia de la acción del diálogo que muestra los límites del lenguaje, la imposibilidad del lenguaje para presentar la existencia, la imposibilidad de la palabra para expresar la existencia, la experiencia de la existencia³⁶⁸.

Nos parece que, de acuerdo con esta cita de la página 129, Hadot y Foucault se encuentran nuevamente, se ponen de acuerdo nuevo, en lo que toca a la influencia del

368 Cf. Hadot, *Exercices spirituels et ph. cit.* p., 129. «*La tâche du dialogue consiste même essentiellement à montrer les limites du langage, l'impossibilité pour le langage de communiquer l'expérience moral et existentielle. Mais le dialogue lui-même en tant qu'événement, en tant qu'activité spirituelle, a déjà été une expérience morale et existentielle. C'est que la philosophie socratique n'est pas élaboration solitaire d'un système, mais éveil de conscience, accession à un niveau d'être qui ne peuvent se réaliser que dans une relation de personne à personne. Eros lui aussi, comme Socrate l'ironique, n'enseigne rien, car il est ignorant: il ne rend pas plus savant, mais il rend autre. Lui aussi est maïeutique. Il aide les âmes à s'engendrer elles-mêmes*».

trabajo individual en el seno de la comunidad. En las palabras de Hadot es perceptible el movimiento socrático de la *Apología*: la cuestión de la exhortación, la cuestión de la toma de consciencia, la cuestión de la solidaridad y de la dádiva³⁶⁹ a los demás o por los demás a través de la enseñanza, a través de la “procreación” intelectual y espiritual, es decir, a través de la mayéutica (*Teeteto* 150a-c). Es también desde esta perspectiva que Hadot presenta el diálogo socrático como una experiencia moral existencial estéril, toda vez que es incompatible con la ciudad, y esta incompatibilidad conduce a su muerte. Nos parece que Foucault tiene en cuenta a estas consideraciones y por eso propone el camino individual para la estética de la existencia y para un trabajo más consolidado para la comunidad³⁷⁰. La propuesta de Sócrates a Alcibíades parece confirmar esta iniciativa de Foucault. Alcibíades tiene primero que cuidar de sí mismo, contestar a las preguntas, cuestionar su “espacio de referencia” y solamente en función de eso sabrá si puede o no ejercer el cargo que propone, porque como le dice el propio Hadot:

Seule la décision morale de l'homme lui donnera sa valeur définitive. Mais cet élément, irrationnel et inexplicable, est inséparable de l'existence (1982, 89).

Pensamos justamente que es de esta decisión moral y de la calidad de su valor definitivo de lo que se trata cuando Foucault formula la estética de la existencia como resistencia a aquello que está estandarizado; a la ausencia de interrogantes sobre el saber, sobre el poder y sobre el subjetivismo y la naturaleza de los placeres. El núcleo

369 Cf. *Ibid.*, p., 310. «Dans le platonisme, mais tout aussi bien dans l'épicurisme et le stoïcisme, la libération de l'angoisse s'obtient donc par un mouvement dans lequel on passe de la subjectivité individuelle et passionnelle à l'objectivité de la perspective universelle. Il s'agit, non pas d'une construction d'un moi, comme œuvre d'art, mais au contraire d'un dépassement du moi, ou tout au moins d'un exercice par lequel le moi se situe dans la totalité et s'éprouve comme partie de cette totalité».

370 Cf. Aquí hay sobre todo que prestar atención al concepto de comunidad en el lenguaje de Foucault. Tener en cuenta particularmente que, para Foucault, la comunidad no es una entidad unidimensional, sino sobre todo un entorno multifacética en donde la recreación y la adaptación de uno mismo se hace continuamente.

central de la problemática de Alcibíades jugará en torno a eso: Alcibíades cambiará su primera decisión a favor de los consejos que ha recibido de Sócrates, y este cambio tiene que ver sobre todo con el nuevo planteamiento moral, que por cierto influirá sobre el valor definitivo que va a dar a su capacidad, su técnica y su propia integridad moral para presentarse como consejero de los atenienses. Su toma de consciencia ha supuesto un trabajo interior y un trabajo sobre sí mismo, ha supuesto una nueva tecnología de sí, una invención de sí mismo, una admiración y una contemplación de sí mismo y esto suscita otra crítica de Hadot. Hadot critica a Foucault por pensar que para los griegos de la antigüedad la estética de la existencia era semejante a una forma de invención³⁷¹ de uno mismo, o de creación de uno mismo y le critica también por su interpretación, su comprensión de la expresión “**estética**”. Según él, el significado de este concepto, la manera en que era entendida por los antiguos no tiene nada que ver con la interpretación que ha adquirido para los modernos³⁷². Mientras que para la Grecia clásica la estética no era solamente lo bello sino también lo bueno, sobre todo, este último³⁷³; para la modernidad es, al revés, la estética es lo bello. Foucault parece por tanto, según Hadot, presentar únicamente la vida como una obra de arte desde el punto de vista de lo bello, y

371 Cf. *DE II, De l'amitié comme mode de vie*. N° 293, *cit.*, p., 984.

372 Cf. Hadot. *Exercices spirituels et ph. cit.* p., 308. «Le mot «esthétique» évoque en effet pour nous autres modernes des résonances très différentes de celles que le mot «beauté» (**Kalon, kallos**) avait dans l'Antiquité. En effet, les modernes ont tendance à se représenter le beau comme une réalité autonome indépendante du bien et du mal, alors que pour les Grecs, au contraire, le mot, appliqué aux hommes, implique normalement la valeur morale, par exemple dans les textes de Platon et de Xénophon, cité par M. Foucault (*L'Usage des plaisirs*, pp., 103-105). En fait, ce que les philosophes de l'Antiquité recherchent, n'est pas premièrement la beauté (**kalon**), mais le bien (**agathon**); [...] Et tout spécialement, dans le platonisme et le stoïcisme, le bien est la valeur suprême : «Les âmes des valeurs méprisent l'être à cause du bien, lorsqu'elles se portent spontanément au danger, pour la patrie, pour ceux qu'ils aiment, ou pour la vertu.» C'est pourquoi, au lieu de parler de «culture de soi», il vaudrait mieux parler de transformation, de transfiguration, de «dépassement de soi». Pour décrire cet état, on ne peut que éluder le terme «sagesse» qui, me semble-t-il, n'apparaît que rarement, sinon jamais, chez M. Foucault. La sagesse est l'état auquel peut-être le philosophe ne parviendra jamais, mais auquel il tend, en s'efforçant de se transformer lui-même pour se dépasser».

373 Cf. *Alcibíades*, 125a-d, Sócrates compara el Bien a un arte. El Bien aparece como arte en su estadio puro. Lo que es bello no puede no ser bueno.

no de lo bueno, lo que desde esta perspectiva implica una contradicción en el planteamiento moral y ético. De acuerdo con los textos de Foucault³⁷⁴, la crítica de Hadot no nos parece acertada³⁷⁵ en este punto. La vida como obra de arte de que habla Foucault, no es solamente la vida como estética, la emanación de lo bello, sino que también es la vida como *agathon*, el bien³⁷⁶, este bien que debe ser justamente el centro de la vida en cuanto obra de arte efímera, pero que necesita ser recordada no en su efimidad, sino en el conjunto del bien que este tiempo efímero ha podido captar, vivir o hacer vivir. Por ejemplo, a las personas que no conseguían controlar sus impulsos

374 Cf. *DE II*, Sexualité et solitude, n° 295, p., 990. T. II. «*Ce dont je me suis rendu compte peu à peu, c'est qu'il existe dans toutes les sociétés un autre type de techniques : celles qui permettent à des individus d'effectuer, par eux-mêmes, un certain nombre d'opérations sur leur corps, leur âmes, leurs pensées, leurs conduites, et ce de manière à produire en eux une transformation, une modification, et à atteindre un certain état de perfection, de bonheur, de pureté, de pouvoir surnaturel. Appelons ces techniques les techniques de soi*».

375 Cf. *DE II* À propos de la généalogie de l'éthique: un aperçu du travail en cours. n° 344.p. 1434. «*Dans cette idée d'une **tekhnê tou biou**, plusieurs choses m'intéressent. D'une part, cette idée, dont nous sommes maintenant un peu éloignés, que l'œuvre que nous avons à faire n'est pas seulement, n'est pas principalement une chose (un objet, un texte, une fortune, une invention, une institution) que nous laisserions derrière nous, mais tout simplement notre vie et nous-mêmes. Pour nous, il n'y a d'œuvre et d'art que là où quelque chose échappe à la mortalité de son créateur. Pour les anciens, la **tekhnê tou biou** s'appliquait au contraire à cette chose passagère qu'est la vie de celui qui la mettait en œuvre, quitte, dans le meilleur des cas, à laisser derrière soi le sillage d'une réputation ou la marque d'une réputation. Que la vie, parce qu'elle est mortelle, ait à être une œuvre d'art, [...]*.

*D'autre part, dans ce thème d'une tekhnê tou biou, il me semble qu'il y a eu une évolution au cours de l'Antiquité. Déjà Socrate faisait remarquer que cet art devait avant tout être dominé par le **souci de soi**. Mais, dans l'Alcibiade, c'était pour pouvoir être un bon citoyen, et pour être capable de gouverner les autres, qu'il fallait «prendre soin de soi-même».*

376 Cf. Cit. Lacan Foucault y la cuestión de la ática. p., 122. «*Tal vez hoy, pensaba Foucault, podríamos retomar esta cuestión de la “vida bella” en relación con los vínculos de una experiencia crítica que no se limita a lo que Baudelaire llamaba “arte”. Podríamos pensarla a partir de la “comunidad crítica” y del tipo de libertad que ella experimenta.*

*(...)En este sentido, la comunidad crítica es una “comunidad libre” y la pasión del “vinculo” crítico es la pasión de ser libre. Como tal, continuaría con el antiguo tema ético según el cual el arte de llevar una vida noble o bella era el arte de ser o de volverse libre. “[La] función crítica de la filosofía dimana, hasta cierto punto, del imperativo socrático [:]... fundaméntate en libertad, mediante el dominio de ti”»; cf. Michel Foucault, “¿Qué es la ilustración?”, en Ángel Gabilondo, p., 344.; “La ética del cuidado de sí como práctica de la libertad” en *Ibíd.*, p., 415.*

sexuales, los griegos le trataban por personas feas³⁷⁷ y desgraciadas, y este hecho hacía que estas personas tuvieran una mala reputación. También desde esta perspectiva se puede comprender el sentido de la expresión invención o creación de uno mismo: porque desde lo más profundo de mi libertad decido hacer algo que es digno de ser recordado por ser bueno y necesario, no solamente para mí, sino para toda la comunidad, la conversión política de Alcibíades, por ejemplo.

Por eso, aquí hay que decir que, a pesar de todo, la crítica de Hadot no difiere en esencia del planteamiento de Foucault sobre este tema³⁷⁸. Nos parece que Hadot se ha limitado a criticar el hecho de que Foucault haya dado más importancia al estilo de vida y a los criterios que componen este estilo de vida que a la transformación que conduce a estos estilos de vida, una transformación que equivaldría a aquello que él denomina como “le dépassement de soi”. Pero este “dépassement de soi” nos parece que es justamente aquello que Foucault designa como la transformación y *la determinación de la substancia ética*, es decir, *la manera en como el individuo se da forma a una parte de sí como materia o elemento principal de su conducta moral*, siendo que esta conducta moral tiene como objetivo siempre el buen fin de la comunidad, el fin del grupo. Hadot

377 Cf. *Ibid. DE.II.* p., 1435. Aquí la expresión «feo/a» no refiere solamente a la estética física. Está aquí en calidad de una descripción moral de alguien que no consigue controlar su necesidad sexual y que se hace esclavo de esta necesidad. Por eso, al hablar de la estética de la existencia, Foucault no habla solamente de las calidades físicas, de los aspectos físicos, sino también de los aspectos morales. Además, la estética, en lo que toca a la sexualidad va acompañada de la moderación toda vez que, dice Foucault, para los griegos lo que interesa no es con quien se practica el sexo, hombre o mujer, sino la cantidad de veces que hay el sexo. Es la cantidad, que es la medida moral del acto sexual, y no el género de aquel con quien se practica el sexo. La reputación, es decir, la medida de la aceptación moral, se encuentra dentro de la cantidad, de asiduidad y de la duración temporal.

378 Cf. *El uso de los placeres, cit.*, p., 9. «Pero al plantear esta cuestión muy general, y al planteársela a la cultura griega y grecolatina, mi di cuenta de que esta problematización estaba ligada a un conjunto de prácticas que tuvieran ciertamente una importancia considerable en nuestras sociedades: es lo que podríamos llamar “las artes de la existencia”. Por ellas hay que entender las prácticas sensatas y voluntarias por las que los hombres no sólo se fijan reglas de conducta, sino que buscan transformarse a sí mismos (cf. la crítica de Hadot, p., 308), modificarse en su ser singular y hacer de su vida una obra que presente ciertos valores estéticos y responde a ciertos criterios de estilo. Estas “artes de existencia”, estas “técnicas de sí” sin duda han perdido una parte de su importancia y de su autonomía, una vez integradas, con el cristianismo, al ejercicio de un poder...».

no acepta que estas prácticas sean nombradas o designadas como “cultura de sí” y prefiere que sean llamadas, “transformación” y “transfiguración”, lo que a su vez da lo mismo en términos del contenido substancial de aquello que Foucault propone. Este estadio de transformación y de determinación de la substancia ética es un estadio de “Éxodo”, un momento de salida de uno mismo para rehacerse desde del nuevo prisma de la vivencia ética. Así es, por ejemplo, en la práctica de la *parresía*, en donde esta transformación incluye el riesgo de enfrentamiento con la comunidad³⁷⁹ o con la persona sobre quien recae la *parresía*. Es decir, en lenguaje de Hadot, tiene lugar un “*dépasse à soi-même*” a través de una práctica correcta de libertad. La crítica de Hadot también puede ser comprendida por su preocupación en hacer que la existencia sea siempre asociada a un modo de vida filosófica, es decir, a la ética como la buena práctica de lo vivido. Pero como ya hemos visto, en esta preocupación de Foucault, la templanza y la *askêsis* juegan un papel importante porque imponen un orden interno y se presentan como un marco de la libertad responsable, es decir, sirven como elementos de constancia para uno mismo y dentro de uno mismo. Es esta constancia lo que permite

379 Cf. Volviendo a la definición substancial del concepto de comunidad en Foucault, y sobre todo para comprender la distancia que le separa del concepto de comunidad en Hadot, John Rajchman nos ofrece lo siguiente en las pp., 114-115: «*Podemos distinguir tres tipos de “comunidad” o de “vínculo”, o tres acepciones de estos términos en la filosofía crítica de Foucault. En primer lugar la **comunidad dada**, que consta de las relaciones que podemos establecer con nosotros mismos y con los demás en tal o cual sistema de reconocimiento. Se trata del tipo de vínculo que las personas piensan que tienen unas con otras. Esta idea se arraiga en una “existencia material” o institucional. Pero eso no significa que sea determinada ni que se nos presente con una fuerza insuperable; más bien nos ofrece la magnitud de lo que se nos opondría si nos propusiéramos enfrentarla o modificarla. Pues, en segundo lugar, está la **comunidad tácita**. Los medios que unos y otros inventan para identificarse se sostienen en la comunidad propia de cada uno. Todos deben estar dispuestos a hacer su parte para mantener los sistemas, definirlos y delimitarlos; deben desempeñar su papel en un “juego” cuya inteligibilidad y límites se dan por sentados. La comunidad tácita de un sistema de reconocimiento es todo aquello que las personas deben hacer para que éste mantenga su dominio sobre ellos. (...). La “comunidad dada” se acepta o se tolera porque no se ve qué otra cosa sería posible. Así, aceptarla es más que considerarla justa o legítima, y encontrarla inaceptable o intolerable, es más que encontrarla injusta, incluso si el hecho de verse expuesto a sus injusticias ocultas ayuda quizá a verla así.*

*En tercer lugar, cuando un sistema de identificación se juzga inaceptable, aparece la **comunidad crítica**. La posibilidad de la comunidad crítica aparece cuando la interrupción, negación o inversión de las formas de la comunidad dada llevan a la exposición de la comunidad tácita en la que se sostiene. [...]*».

garantizar el equilibrio cuando en un dado momento la subjetividad tiene que cambiar en función del *estilo del dominio de uno mismo reconocido y adoptado*³⁸⁰. Pero aun así, en este estadio, gracia a la templanza, la ética del cuidado de sí continuará siendo presentada como el fin del trabajo de la “substancia ética³⁸¹”, es decir, los estilos de los dominios pueden cambiar, pero no la substancia ética, esto es, la voluntad de transformarse o autotransformarse no cambia. La voluntad de “*se dépasser à soi-même*”, la voluntad de autogenerarse no cambia.

El despliegue de Alcibíades muestra justamente este contraste: los cambios del modo de subjetivación, del espacio de subjetivación, pero no el cambio de la substancia de la eticidad³⁸². Por ejemplo, lo que quería Alcibíades era llegar a ser consejero de los atenienses y ejercer bien este cargo; tiene una idea del bien un tanto confusa, no

380 Cf. Jean-François Pradeau. *cit.* p., 138.

381 Cf. *DE II. À propos de la généalogie de l'éthique: un aperçu du travail en cours. cit.* n° 344, p., 1438. «Pour les Grecs, la substance éthique, c'étaient des actes liés dans leur unité au plaisir et au désir ; c'étaient ce qu'ils appelaient les aphrodisia ; lesquels étaient aussi différents de la «chair» chrétienne que de la sexualité. [...]Lorsqu'un philosophe était amoureux d'un garçon mais ne le touchait pas, son attitude avait une aoute valeur moral. La substance éthique de sa conduite, c'était l'acte lié au plaisir et au désir. Pour saint Augustin, il est très clair que, lorsqu'il se souvient de ses affections de jeune homme, ce qui le tracasse, c'est de savoir exactement le type de désir qu'il éprouvait. C'est une tout autre substance éthique.

Le deuxième aspect du rapport à soi, c'est ce que j'appelle le modo d'assujettissement, c'est-à-dire le mode selon lequel les individus ont à reconnaître les obligations morales qui s'imposent à eux. Est-ce par exemple la loi divine qui est révélé dans un texte? Est-ce une loi naturelle, qui est dans chaque cas la même pour tout être vivant? Est-ce une loi rationnelle? Est-ce un principe esthétique d'existence?». Con esta explicación también estamos delante de una demostración de que al final la estética de la existencia no se refería solamente al cuerpo, a la belleza del cuerpo, sino también a su aspecto moral.

382 En el abordaje de la mayéutica en el *Teeteto*, 150a-152a se puede ver como esta substancia de la eticidad está ligada al anhelo, de uno mismo, aquello que en nosotros no cambia, razón por la cual Sócrates ha apostado por este arte de mayéutica para poder devolver al hombre aquello que él tiene pero que sin embargo desconoce. El cuerpo se presenta aquí en esta lectura mayéutica como el lugar del cambio de espacio de subjetivación que tiene que ser dejado, que debe ser abandonado para poder consagrarse enteramente a la cuestión del estudio del alma, a la cuestión de cómo salvar el alma del hombre. Sócrates argumenta que nadie es malo por su voluntad, es decir, que en fondo el hombre es bueno, y por ello le compete a él como comadrona mostrarle al hombre este su estadio de bondad, hacer nacer en él un nuevo aliento. Naturalmente esta acción de nacimiento se hace de acuerdo con los métodos socráticos: la interrogación, examinación y la cuestión de verificación de los contenidos. Esta acción de dar luz consiste en interrogar a los jóvenes sobre la pretensión de sus saberes. Es también eso lo que hemos encontrado en Alcibíades a través de la pregunta: ¿Qué sabes tú hacer para que los atenienses te elijan como su representante, como su consejero? Y, ¿sobre qué podrás darles consejos?

obstante, está dispuesto a ejercer una idea del bien, a llevar a cabo una idea del bien, es decir, que está dispuesto a trabajar sobre su substancia ética. Pues bien, es este bien, esta idea lo que va a ser reorientado por Sócrates, esta substancia constante lo que va a ser redirigida. La constancia de la substancia de la eticidad tiene que ver con nuestro anhelo, con nuestra identidad. Es ella lo que nos permite cuestionarnos y encontrar respuestas a las preguntas que se nos plantea³⁸³. Este cuestionamiento³⁸⁴ es algo, dice Foucault, que está patente en cada cultura³⁸⁵ y en cada uno de nosotros, e implica una obligación con la verdad, la verdad con uno mismo, la verdad en nuestra forma de vivir la vida a fin de poder ser ejemplo vivo para los demás. Foucault toma como ejemplo Nicocles³⁸⁶ e Isócrates; Nicocles es fiel a su mujer por la sencilla razón de que debe dar ejemplo a las personas que están a su cargo, bajo su responsabilidad. Este ejemplo no trata solamente una cuestión de la estética, de la bella física. Se trata, sobre todo, de un asunto estético en el sentido moral y en el sentido político³⁸⁷, dice Foucault. Para que la gente me respete y me siga tiene que ver en mí algo particular y especial. Es también por eso que en su momento Sócrates le preguntaba a Alcibíades si tenía algo especial que le favoreciera para que los atenienses le eligiesen como su consejero.

383 Cf. Charles Taylor, *Fuentes del yo*. Paidós, Barcelona, 1996, p., 44.

384 *DE II. À propos de la généalogie de l'éthique: un aperçu du travail en cours. cit. n° 344. p., 1439. «Qu'allons-nous faire, soit pour atténuer nos désir et les modérer, soit pour comprendre qui nous sommes, soit pour supprimer nos désir, soit pour nous servir de notre désir sexuel afin de réaliser certains objectifs, comme avoir des enfants, toute cette élaboration de nous-mêmes qui a pour but en comportement moral».*

385 Cf. *DE II, De l'amitié comme mode de vie. cit. n° 293 p., 990.*

386 Cf. *Ibid.*, *DE II. n° 344. p., 1438.*

387 Cf. Isócrates, *Nicocles*, 41; 29. «Los buenos soberanos deben esforzarse en hacer que reine un espíritu de concordia no sólo en los Estados que dirigen, sino también en su propia casa y en los dominios que habitan , pues toda esta obra demanda dominio de sí y justicia. []. Ejerce tu autoridad sobre ti mismo (archē saytou) al igual que sobre los demás y considera que la conducta más digna de un rey es no ser esclavo de ningún placer y propios compatriotas».

En la estética de la existencia Foucault plantea una cuestión ética muy importante: ¿qué tipo de seres queremos ser cuando practicamos o cuando hacemos una acción moral? Dicho de otra manera, ¿qué debemos hacer de nosotros mismos³⁸⁸? Este planteamiento implica cuestionar todo el sistema de vida de uno mismo, la manera de reflexionar y de pensar la vida, el entorno, las preferencias y las prioridades. La ética entendida como la existencia digna se presenta como el eje alrededor del cual gira esta pregunta. La pregunta refleja también lo profundo de la libertad: ¿qué debemos hacer de nosotros mismos? ¿De qué manera te parece bien inventar la propia existencia? ¿De qué manera te parece digno hacer de la vida una obra de arte?³⁸⁹ A cada paso, a cada pregunta, está patente el reflejo de la libertad como elemento responsable para hacer de la existencia una estética digna de ser recordada y de ser inmortalizada³⁹⁰. La expresión la “vida como una obra de arte” levanta muchas dudas y muchas contestaciones por parte de Hadot. Sin embargo Foucault parece explicar aquí con claridad lo que quería decir en verdad y, sobre todo, a partir de qué momento dicha expresión es criticada y denostada. Naturalmente, el cristianismo aparece como el primer momento que colisiona con el significado originario de la expresión “hacer de la vida una obra de arte” o “vivir la vida como una obra de arte”. La trama aquí, dice Foucault, es descubrir

388 Cf. Frédéric Gros, *Foucault et la philosophie antique*. o. c. p., 13.

389 Cf. *DE II. À propos de la généalogie de l'éthique: un aperçu du travail en cours*. cit. n° 344, p., 1443. «Dans ce qu'on pourrait appeler le culte contemporain de soi, l'enjeu, c'est de découvrir son vrai moi en le séparant de ce qui pourrait le rendre obscur ou l'aliéner, en déchiffrant sa vérité grâce à un savoir psychologique ou à un travail psychanalytique. Aussi, non seulement je n'identifie pas la culture antique de soi, mais je pense qu'ils sont diamétralement opposés.

Ce que c'est passé, c'est précisément un renversement de la culture classique de soi. Il s'est produit dans le christianisme lorsque l'idée d'un soi auquel il fallait renoncer – parce qu'en s'attachant à soi-même on se opposait à la volonté de Dieu – s'est substituée à l'idée d'un soi à construire et à créer comme une œuvre d'art».

390 Cf. *Ibid. DE.II. n° 344. p., 1439*« [...]Par exemple, devons-nous devenir pur, immortel, libre, maître de nous-mêmes, etc.? c'est ce qu'on pourrait appeler la téléologie morale. Dans ce que nous appelons la morale, il n'y a pas simplement le comportement effectif des gens, il n'y a pas que des codes et de règles de conduite, il y a aussi ce rapport à soi [...]».

el verdadero yo y no permitir que sea oscurecido o alienado por otro tipo de entendimiento, vivencias o captaciones del yo: la renunciación cristiana, por ejemplo, puede llegar a ser una de estas tramas toda vez que se centra mucho en la cuestión de la pureza y de la purificación. Para el mundo antiguo, la cuestión de la purificación no tenía la importancia que posteriormente el cristianismo le ha dado; cierto, que había una práctica “puritana” en el pitagorismo, dice Foucault, pero no tan acentuada como en el cristianismo, y este acento en el cristianismo transformó poco a poco la cuestión de la estética de la existencia en una cuestión de purificación y pureza.

Si es verdad que en el mundo antiguo la cuestión de la virginidad tenía importancia, particularmente en materia de religión³⁹¹, también es menos que esta importancia no implicaba directamente la cuestión moral, toda vez que la religión no se interesaba por la cuestión de la integridad de sí en relación a los demás, sino en el dominio de uno mismo en relación a sí mismo. Es en este dominio que se funda el verdadero yo, que por cierto, también es contrario al nuevo yo cristiano³⁹², fundado este último en la renuncia de uno mismo para ganar la verdad eterna y la vida eterna; en este sentido, la vida que tengo delante de mí no puede ser concebida como una obra de arte, porque mi presente está condicionado por el juicio del futuro, el juicio del más allá, que a su vez me da un espacio “estrecho” en donde no puedo vivir mi libertad sin vigilancia, es decir, mi vivir no puede ser otro que vivir según las Escrituras y según las verdades predeterminadas. Esa lógica del vivir es contraria a la de la estética de la existencia

391 Cf. *Ibid.*, p., 1445.

392 Cf. *Ibid.*, p. 1445. «*Ce nouveau «moi» chrétien devait être l'objet d'un examen constant parce qu'il était ontologiquement marqué par la concupiscence et les désirs de la chair. À partir de ce moment, le problème n'était pas d'instaurer un rapport achevé à soi-même, mais, au contraire, il fallait se déchiffrer soi-même et renoncer à soi.*

Par conséquent, entre le paganisme et le christianisme, l'opposition n'est pas celle de la tolérance et de l'austérité, mais celle d'une forme d'austérité que est liée à une esthétique de l'existence et d'autres formes d'austérité qui sont liées à la nécessité de renoncer à soi en déchiffrant sa propre vérité».

según la cual, la vida es algo que hay que saborearse, sentir el placer de vivir, y donde la medida del bien vivir es justamente “*la maîtrise de soi-même*”, lo que a su vez conduce al respecto por los demás³⁹³. Es diferente de ese estilo que me hace vivir atentamente sabiendo que tengo que prestar cuentas posteriormente a alguien, porque la fe que profeso, la creencia que adhiero, me dice que vivir es precisamente eso. Este estilo de vida, contrariamente al estilo pagano, no conduce directamente al otro, es decir, yo no voy al otro directamente por mi propia iniciativa, por mi propia libertad, y el otro para mí no es un fin, sino un medio, un medio para llegar a Dios, para contactar positivamente con Dios. Por eso, de acuerdo con lo expuesto, el estilo de vida cristiana, abre una cuestión existencial:

¿Qué harías tú de tu hermano, de tu prójimo, del otro, si no existiera esencialmente como medio para que tú puedas llegar a Dios?

Es una pregunta subyacente en las Escrituras y casi imperceptible y sin embargo, recurrente a ellas. En el Antiguo Testamento aparece en el momento central del castigo o del “destino” de Caín: “*¿Qué has hecho? Se oye la sangre de tu hermano clamar a mí desde el suelo. Pues bien: maldito seas, lejos de este suelo que abrió su boca para recibir de tu mano la sangre de tu hermano*”³⁹⁴ Y en el Nuevo Testamento surge en forma afirmativa en el día del juicio final: “*Os aseguro que cuanto hicisteis a uno de estos hermanos míos más pequeños, a mí lo hicisteis*”³⁹⁵. Esto nos parece, en definitiva condicionar la estética de la vida cristiana a una vida que tiene que ser justificada, no desde el punto de vista ontológico, sino desde el punto de vista teológico y de la creencia, desde punto de vista de una obediencia a un mando esencialmente exterior. La

393 Cf. *Ibid.*, p., 1439.

394 Cf. *Gen*, 4, 10-11.

395 Cf. *Mt*, 25, 40.

austeridad que se impone no es una austeridad que conduce a la liberación de uno mismo, sino más bien a la dependencia eterna de uno mismo a una Voluntad Superior³⁹⁶, y por ello, la libertad no es una libertad genuina, sino hecha en los moldes de los pactos contractualistas. La eternidad de la vida no se gana sino porque he seguido estrictamente las reglas del pacto. Se puede por ello, desde este punto de vista, comprender porque, para la estética cristiana, la vida no es o no puede ser entendida totalmente como una obra de arte genuina, como ocurre para el griego. La estética de la existencia cristiana ignora el placer de uno mismo, el placer que uno puede obtener de sí mismo.

Naturalmente, este placer no es narcisista, sino que expresa la posibilidad de desfrutar de uno mismo; la estética de la existencia cristiana hace una interdicción a este tipo de placer y lo interpreta como una forma de egoísmo o de interés no comunitario. Con esta lectura, el cristianismo reduce también la cuestión de la *epimeleia heautou*, dice Foucault, a una cuestión de *epimeleia tôn allôn* – el cuidado de los otros³⁹⁷. A partir de ahí, la moral empieza a distanciarse cada vez más de la ética y se identifica con los códigos de conductas³⁹⁸. Contrariamente para los griegos, existe libertad para

396 Cf. *DE II. À propos de la généalogie de l'éthique: un aperçu du travail en cours. cit.* n° 344. p., 1447. «Dans l'un de ces *Entretiens*, Épictète recommande de pratiquer une sorte de «méditation-promenade» quand on déambule dans la rue, il convient à propos des objets ou des personnes qu'on rencontre, de s'examiner soi-même pour savoir si on est impressionné, si on se laisse émouvoir, si on a l'âme ébranlée par la puissance d'un consul, la beauté d'une femme. Or, dans la spiritualité catholique du XVII^e siècle, vous trouvez aussi des exercices de ce genre : se promener, ouvrir les yeux autour de soi ; mais il ne s'agit pas de faire l'épreuve de la souveraineté qu'on exerce sur soi ; on peut plutôt y reconnaître la toute-puissance de Dieu, la souveraineté qu'il exerce sur toutes choses et sur toute âme».

397 Cf. *Ibid.*, p., 1448.

398 Cf. *DE II, Une esthétique de l'existence. cit* n° 357. p., 1550. «Avec le christianisme, on a vu s'instaurer lentement, progressivement un changement par rapport aux morales antiques, qui étaient essentiellement une pratique, un style de liberté. Naturellement, il y avait aussi certaines normes de comportement qui réglaient la conduite de chacun. Mais la volonté d'être un sujet moral, la recherche d'une éthique de l'existence étaient principalement, dans l'Antiquité, un effort pour affirmer sa liberté et pour donner à sa propre vie une certaine forme dans laquelle on pouvait se reconnaître, être reconnue par les autres, et la postérité même pouvait trouver un exemple.

obedecer y para cuestionar el código de conducta, y es eso lo que permite salvaguardar el espacio individual de la creación y lo que hace, también, que los pensadores como Sócrates entren en colisión con las instituciones³⁹⁹. En el cristianismo pasa al revés. El espacio individual de la creación y de la libertad⁴⁰⁰ genuina desaparece para dar lugar a un espacio controlador exterior a uno mismo⁴⁰¹. La libertad como motor dinamizador de la vida como obra del arte desaparece para dar lugar a un concepto de obediencia⁴⁰², de

Cette élaboration de sa propre vie comme une œuvre d'art personnelle, même si elle obéissait à des canons collectif, était au centre, il me semble, de l'expérience moral, de la volonté de la morale dans l'Antiquité, alors que, dans le christianisme, avec la religion du texte, l'idée d'une volonté de Dieu, le principe d'une obéissance, la morale prenait beaucoup plus la forme d'un code de règles (seulement certaines pratiques ascétiques étaient plus liées à l'exercice d'une liberté personnelle)».

399 Cf. Indro Montanelli. *Storia dei greci. cit. pp.*, 254-255. «[...] Però, come filosofo, aveva posto l'esigenza che queste leggi fossero in tono con la giustizia e aveva spinto i suoi seguaci a controllare razionalmente che ciò avvenisse. Per lui il cittadino esemplare era quello che obbediva quando riceveva un ordine dall'autorità, ma che prima di riceverlo e dopo averlo adempiuto discuteva se l'ordine era buono e se l'autorità lo aveva bene formulato. Egli non si piccava affatto di saperlo, ma rivendicava il diritto di indagarlo e perciò aveva impiantato tutto il suo metodo sulle domanda. «Ti estì?», chiedeva. «Cos'è questo?» Ricercava i concetti generali e tentava di raggiungerli attraverso le indizioni [...].

El suo scopo era chiaro: preparare una classe politica illuminata che governasse secondo giustizia, dopo aver ben bene imparato che cosa la giustizia sai.»

400 Cf. HS, cit., «Clase de 17 de Marzo 1982^{1ª} hora», p., 405. «Faire de sa vie l'objet d'une tekhnê, faire de sa vie par conséquent une œuvre – œuvre qui soit (comme doit l'être tout ce qui est produit par une bonne tekhnê, une tekhnê raisonnable) belle et bonne – implique nécessairement la liberté et le choix de celui que utilise sa tekhnê. Si une tekhnê devait être un corpus de règles auxquelles il faille se soumettre de bout en bout, de minute en minute, d'instant en instant, s'il n'y avait pas justement cette liberté du sujet, faisant jouer sa tekhnê en fonction de son objectif, du désir, de sa volonté de faire une œuvre belle, il n'y aurait pas de perfection de la vie. Je crois que c'est un élément important a bien saisir, parce que justement c'est une des lignes de clivage entre ces exercices philosophiques et les exercices chrétiens. Il ne faut pas oublier, justement, qu'un des grands éléments de la spiritualité chrétienne sera que la vie doit être la vie «réglée». La regula vitaie (la règle de vie) est essentielle».

401 Cf. Hay que señalar que esta visión de obediencia y de austeridad cristiana está muy cerca de las interrogaciones de Epíteto en *Entretien*, III, III, 7-11. pp., 199-200.

402 Cf. HS, cit., «Clase de 17 de Marzo de 1982^{1ª} hora», p., 406. «[...] celui qui veut faire œuvre de vie, celui qui veut utiliser comme il faut la tekhnê tou biou, ce qu'il doit avoir dans la tête, ce n'est pas tellement la trame, le tissu, l'épais feutrage d'une régularité qui le suit perpétuellement, à laquelle il devrait se soumettre. Ni l'obéissance à la règle, ni l'obéissance tout court ne peuvent, dans l'esprit d'un Romain et d'un Grec, constituer [une] œuvre belle. L'œuvre belle, c'est celle qui obéit à l'idée d'une certaine forma (un certain style, une certaine forme de vie). C'est la raison, sans doute, pour laquelle vous ne trouverez absolument pas dans l'ascétique des philosophes ce même catalogue si précis de tous les exercices à faire, à chaque moment de la vie, à chaque moment de la journée, que vous trouvez chez les chrétiens».

providencia⁴⁰³ y de austeridad para con lo divino. Lo que pasa, dice Foucault, es que en la actualidad, esta moral, es decir, la idea de una moral como obediencia, está invitada a desaparecer, de modo que el retorno a la moral como estética de la existencia se presenta como la alternativa a este espacio vacío dejado por la moral cristiana.

Retorno a la escritura de uno mismo como responsable de su destino, en donde la libertad será, en última instancia, juez de la práctica responsable en los actos del día a día⁴⁰⁴. En esta escritura de uno mismo, la austeridad tendrá que ver con la consciencia de la necesidad del bien para con uno mismo y para con la comunidad. Por eso mismo, la explicación del acto tiene una ligación intrínseca con la necesidad de hacerse mejor, tornarse mejor y vivir la buena vida. La búsqueda obligatoria de ser mejor no será ya porque dios quiere que así sea, sino porque es la única forma, o la mejor manera, de ser

403 Cf. Aquí hay que decir que el cristianismo se presenta aquí como una copia del estoicismo. Cf. Séneca, *La providencia*.

404 Cf. Ronviene recordar aquí que Hadot no acepta esta interpretación. Para él no puede haber la escritura de uno mismo y ni siquiera la escritura de uno mismo puede ser tomada como un sí mismo o como una formación de sí mismo, de uno mismo (329), sino solo como la posibilidad de cambiar el yo y de universalizarlo en el tiempo y espacio (330). Aquí tampoco comprendemos ni compartimos la visión de Hadot, sobre todo, porque no se distancia de la interpretación esencial de Foucault, la escritura como el ojo del otro, como representación del otro, como creación del otro, como creación e invención de una compañía. La construcción de uno mismo de que habla Foucault a partir de las escrituras tiene que ver con la recepción de los discursos en las correspondencias porque ahí están en diálogo dos almas deseosas de construirse positivamente (cf. Séneca, *Carta a Lucilio*, 7, 8; cf. Michel Foucault, *O que é un autor*, pp., 150-153) Foucault presenta justamente la escritura aquí como un acto de mostrarse, de presentarse, y como acto de ser el ojo del otro, a través de una acción que consiste en darse a ver, en darse a conocer por el otro, un acto de transparencia y una acción de renovación en vista al crecimiento interior y la constitución de uno mismo como sujeto moral. Hadot presenta una visión del otro muy vinculada a la Naturaleza, pero nos parece que esta visión de la naturaleza viene después de la consciencia de la existencia de uno mismo, de la valorización de uno mismo, es decir, del equilibrio entre uno mismo y la naturaleza, el equilibrio entre uno mismo y las ofertas de la naturaleza (cf. Marco Aurelio. *Pensamientos. Cartas. Testimonios*. VII, 54; IX, 6; VIII, 7). Es una visión también presente en Séneca en *Diálogos, la filosofía como terapia y como camino de perfección*. Introducciones, tras y notas de Matías López López. Prólogo de Agustín García Calvo. Edición de la Universidad de Lleida, 2000, p., 224 (*De la brevedad de la vida*, 1,2). Epíteto también dirá lo mismo (equilibrio entre el alma y la naturaleza) en *Entretiens*, III, III, cap. V, 3 p., 199 y a su vez, en la *Vita Antonii*, santo Atanasio va aún más lejos en relación a la importancia de la escritura y la constitución de uno mismo, aquí la escritura es presentada como un testigo que permite evitar la práctica del mal, porque a nadie se le ocurriría hacerlo con un testigo delante de él, (Cf. *L'écriture de soi*, DE II, N° 329., pp., 1234-1235, 1244, 1245), por ello, dice Atanasio, «*écrivaint no pensées comme si nous devIons nous les communiquer mutuellement, nous nous garderons mieux des pensés impures par honte de les avoir connues. Que l'écriture remplace les regards des compagnons d'ascèse*». Destacar aquí, sobre todo, la función de la escritura como sustituta de los compañeros de penitencia, proporcionando “el respeto humano y la vergüenza” de practicar el mal.

hombre y persona con los otros en la comunidad, en la polis. En esta búsqueda de la estética de la existencia o de uno mismo, los actos y los pensamientos van de la mano y en lo que toca a la escritura de sí mismo, la necesidad de cuidar del pensamiento puede llegar a tener más fuerza que los propios actos realizados o vividos, ya que, de acuerdo con la perspectiva de Atanasio, hay que disciplinar el pensamiento a través de la revelación de la intimidad de uno mismo, es decir, hay que practicar⁴⁰⁵, hay que hacer ejercicio, porque solamente el acto del ejercicio transforma la vida en una obra de arte, *tekhne tou biou*. Esta *tekhne tou biou* es diferente de los ejercicios espirituales que serán practicados por la religiosidad cristiana⁴⁰⁶, dice Foucault, el trabajo de la *hupomnêmata* no es perseguir lo indecible, no es decir lo no dicho, sin más captar lo ya dicho con un único fin, la constitución de sí mismo. Desde esta perspectiva, al escribirse a sí mismo, al relatarse a sí mismo, el practicante de este acto ejecuta una acción de “inspector de sí mismo”, una acción de “veilleur” de sí mismo. Desde esta lectura, el nuevo cuidado de sí mismo implica adquirir una nueva experiencia, dice Foucault⁴⁰⁷. A Alcibíades también se le ha exigido una nueva experiencia de sí mismo (123e), una nueva escritura

405 Cf. *DEII, L'écriture de soi. cit.*, n° 329., p., 1238. «*Et il faut pour cela qu'ils ne soient pas simplement logés comme dans une armoire aux souvenir mais profondément implantés dans l'âme, «fichés en elle» dit Sénèque, et qu'ils fassent ainsi partie de nous-même: bref, que l'âme les fasse non seulement siens, mais soi*». Y aquí se destaca, en lenguaje de Séneca, la cuestión de la escritura como uno mismo, como parte integrante del uno mismo.

406 Cf. *Ibid.*, n° 329. p., 1238. «*Aussi personnels qu'ils soient, ces hupomnêmata ne doivent pas cependant être compris comme des journaux intimes, ou comme ces récits d'expérience spirituelle (tentation, luttas, chutes et victoires) qu'on pourra trouver dans la littérature chrétienne ultérieure. Il ne constitue pas un «récit de soi-même»; ils n'ont pas pour objectif de faire venir à la lumière du jour les arcana conscientiae dont l'aveu – oral ou écrit – à valeur purificatrice. Le mouvement qu'ils cherchent à effectuer est inverse de celui-là: il s'agit non de poursuivre l'indicible, non de révéler le caché, non de dire le non-dit, mais de capter au contraire le déjà-dit; rassembler ce qu'on a pu entendre ou lire, et cela pour une fin qui n'est de moins que la constitution de soi*».

407 Cf. *DE II, Les techniques de soi. cit.*, n° 363. p., 1612. «*Le nouveau souci de soi implique une nouvelle expérience de soi. On peut voir quelle forme prend cette nouvelle expérience de soi au I^{er} et II^e siècle, où l'introspection devient de plus en plus fouillée. Un rapport se noue entre l'écriture et la vigilance. On prête attention aux nuances de la vie, aux états d'âme et à la lecture, et l'acte d'écriture intensifie et approfondit l'expérience de soi*».

de sí mismo⁴⁰⁸, en el sentido que Epíteto da a la expresión, y en el sentido delfico, ocuparse de sí mismo (124a-b) a fin de que la muerte o la enfermedad le pillen haciendo cosas buenas.

Se puede decir que en Alcibíades se cruzan dos tipos del cuidado de sí: el cuidado de sí platónico, en donde él tiene que descubrir la verdad a través de las interrogaciones a sí mismo o a través de las interrogaciones de su maestro para desvelar la verdad que se esconde en él mismo, y extemporáneamente o diacrónicamente, el cuidado de sí estoico, en donde tiene que poner en práctica el *logoi*, las enseñanzas de su maestro, transformarlas en reglas y conducta de vida⁴⁰⁹. Es a lo largo de esta especie de “cruzamiento” que también es invitado a escribirse a sí mismo, a hacer de su vida una obra de arte y las practicar de la *tekhnê tou biou*. Gracias a estas prácticas o a estas técnicas de la existencia, en Alcibíades, las dos versiones de la política se unifican en una sola, esto es, la política como práctica (en su versión sofística), la política como conquista del espacio público, la política como éxito, y la política como saber (en su versión socrático-platónica), se funden en un único objetivo: la necesidad de una

408 Cf. Hu que recordar que para los antiguos, esto es, en la Grecia clásica, la escritura no era necesariamente el elemento principal para el cuidado de uno mismo. Cf. *Le retour de la morale*, n° 354. DE. p., 1519. El cuidado de uno mismo era esencialmente corpóreo y físico en la línea de la *aphrodisia*, es decir, de los placeres así como su relación con la dietética. Naturalmente, como ya hemos visto, esta concepción del cuidado de uno mismo va a cambiar a partir de la nueva concepción socrática del concepto de uno mismo, el sí mismo, sobre todo, con la pregunta que formula a Alcibíades. ¿Qué es éste sí mismo que hay que cuidar? La escritura como cuidado de uno mismo empieza aparecer en la época imperial y en los comienzos del cristianismo.

409 Cf. Se puede decir que en Alcibíades se cruzan dos tipos de cuidado de sí, el platónico y el estoico. Lo mismo ya no se puede decir en lo que toca al conocimiento de sí mismo, ya que el conocimiento de sí mismo en Platón tiene una carga divina a partir del reconocimiento de sí mismo como un elemento divino, es decir, está organizado alrededor de un principio que contiene elemento divino, está organizado a partir de un principio en lo cual el individuo es visto como parte de lo divino, como un elemento de lo divino (cf. HS, p., 401). Esto es, la posibilidad del alma de autocontemplarse a través del *noûs* y reconocerse en su divinidad esencial. Este estoicismo, este proceso, esta concepción del conocimiento de sí mismo, no acontece. El *askêsis* en el estoicismo tendrá como objetivo principal el conocimiento de uno mismo como dominio de uno mismo, como preocupación permanente de superarse de la quedas, de las fragilidades (cf. HS, 403), y no se preocupa con uno mismo como elemento divino, como ocurre en el platonismo. Al contrario, conecta con el platonismo en lo toca a la asimilación del hombre a lo divino, *homoîôsis tô theô*.

epísteme para hacer la buena política. Alcibíades tiene que superar el estado de práctica, es decir, tiene que liberarse de las circunstancias asociativas. Por ejemplo, el hecho de decirle a Sócrates, he aprendido con el pueblo, o el hecho de pensar que si los hombres políticos de Atenas conviven con la ignorancia también él debería convivir con ella sin problema. Por medio de la estética de la existencia, Alcibíades pasa a otro nivel, el de pensar la política como un saber fundamental para el bien de la ciudad. Un saber que tiene que ser adquirido para capacitar al que se presenta como político para ejercer estas funciones con honradez y responsabilidad. Es lo que acontece cuando Alcibíades es invitado a analizar su saber, cuando las interrogaciones de Sócrates conducen a que él cuestione la solidez de su saber. Las muchas interrogaciones que Sócrates ha hecho sobre la justicia, sobre la concordia, sobre lo bello, lo justo y lo injusto, la comparación con los otros reyes, los de Persia y los de Esparta, tienen sobre todo que ver con la necesidad de tornarle consciente de su fragilidad epistémica; es decir, todo eso sirve como momento de transición de una concepción de la política vista como práctica exhibicionista y de éxito hacia la política como saber, cuyo objetivo es mejorar la vida de los demás y la propia vida.

4. “¿CÓMO PODRÍAMOS SABER CON MAYOR CLARIDAD LO QUE ES EN SÍ?”

La pregunta formulada en este epígrafe nos envía directamente al tercer momento de la referencia a las palabras del oráculo de Delfos. Y, en este tercer momento, Sócrates no se contenta solamente con referir al oráculo de Delfos, sino que los dos interlocutores intentan profundizar la cuestión del oráculo, procuran ahondar la intención del oráculo, de ahí la pregunta de Sócrates a Alcibíades:

*¿Cómo podríamos saber con mayor claridad lo que es en sí?*⁴¹⁰.

La manifestación de inquietud de Sócrates a Alcibíades viene después de una pregunta anterior formulada por Sócrates en el 129b, que por lo visto quedó mal solucionada por los dos, y la pregunta era esta: *¿Cómo podría encontrarse la auténtica realidad?* Dicho de otra manera, ¿qué es la realidad? ¿Qué es aquello que, al ser conocido por Alcibíades, Alcibíades pasaría a conocerse a sí mismo?⁴¹¹ El planteamiento que Sócrates había hecho antes a Alcibíades consistía en decirle que es más fácil cuidarse de sí mismo cuando uno se conoce a sí mismo, pero en esta explicación, lo que es este “sí mismo” no ha quedado claro para Alcibíades. Alcibíades no puede comprender que en la misma persona coexista distintamente el sujeto (al que Sócrates designa por la cosa en sí en el 130d3-8) y el objeto al mismo tiempo⁴¹², a pesar de decirle a Sócrates que le estaba entendiendo⁴¹³. Esta actitud de Alcibíades, la actitud de decirle a Sócrates que le está entendiendo cuando no es así, revela también la ausencia del *prosoché* necesario a sí mismo en lo que toca a las cosas importantes y por consiguiente, muestra a un Alcibíades todavía muy ilusionado con el poder y con la grandeza de su nombre. Por eso mismo Sócrates le dirá que lo que le interesa es simplemente llenar toda la humanidad con su nombre y su poder (cf. 105c y sq).

410 Cf. El *Alcibíades* 132c6-7.

411 Cf. A eso le llamará Heidegger, la pregunta que interroga por el ser:

Si ha de hacerse expresamente la pregunta que interroga por el ser, y ha de hacérsela en forma de “ver a través” de ella plenamente, el desarrollo de esta pregunta con arreglo a lo dilucidado hasta aquí pide que se expliquen los modos del “dirigir la vista” al ser, del “comprender” y “apresar en conceptos” el sentido; pide que se haga posible la recta elección del ente ejemplar, que se ponga de manifiesto la genuina forma de acceso a este ente. “Dirigir la vista”, “comprender” y “conceptos”, “elegir”, “acceso” son modos de conducirse constitutivos del preguntar y, por tanto, ellos mismos modos de ser de un determinado ente, y aquel ente que somos en cada caso nosotros mismo, los que preguntamos. Desarrollar la pregunta que interroga por el ser quiere, según esto, decir: hacer “ver a través” de un ente –el que pregunta– bajo el punto de vista de su ser. El preguntar de esta pregunta está, en cuanto modo de ser de un ente, él mismo determinado esencialmente por aquello por lo que se pregunta en él –por el ser. op. cit. pp., 16-17.

412 Cf. *Ibíd.*, 129c4-5.

413 Cf. *Ibíd.*, 129c21.

Por eso, con esta pregunta, “¿Cómo podríamos saber con mayor claridad lo que es en sí?”⁴¹⁴ Sócrates renueva la ya conocida preocupación que tiene por el desarrollo de la interioridad de Alcibíades y su formación como sujeto ético. Por eso mismo, en lugar de repetir literalmente las palabras del oráculo de Delfos, le hará esta sugerencia:

Reflexionemos juntos. Imagínate que el precepto dirige su consejo a nuestros ojos como si fuesen hombres y les dijera: «mírate a ti mismo». ¿Cómo entenderíamos el consejo? No pensaríamos que aconsejaba mirar a algo en lo que los ojos iban a verse a sí mismos⁴¹⁵.

“Mírate a ti mismo”. ¿Qué hay entonces que mirar? ¿Qué debe Alcibíades ver en sí y de sí mismo para poder saber quién es él? De ahí allí la pregunta: “¿Cómo podríamos saber con mayor claridad lo que es en sí?”. En esta tentativa de saber lo que somos en realidad, Sócrates pone en paralelo dos tipos de mirada: por un lado, la mirada del ojo que es aquel que Alcibíades conoce, sabe de su existencia, y por otro lado, la mirada del alma, que es aquella que él todavía no conoce pero que, sin embargo, es en ella donde es invitado a entrar, descubrirse y conocerse a sí mismo⁴¹⁶. También es esta particularidad lo que diferencia este tercer apareamiento del *gnôthi seauton* de los dos anteriores, dice Foucault.

En realidad, la primera vez que aparece el “*conócete a ti mismo*” (124a9-b y sq) aparece en el ámbito de la recomendación de prudencia, como ya ha sido dicho en su momento. Alcibíades es invitado, en el ámbito de una vida prudente, a poseer dos cosas,

414 Cf. El *Alcibíades* 132c6-7.

415 Cf. El *Alcibíades* 132d5-9, p., 79.

416 Cf. Heidegger, *El ser y tiempo*. cit., pp., 17-18. «En el hacer la pregunta que interroga por el sentido del ser no puede haber ningún *circulus in probando*, porque en el responderla no se trata de una fundamentación, sino de un poner en libertad un fondo que muestra este fondo.

En la pregunta que interroga por el sentido del ser no hay un circulus in probando, pero sí una notable “retro-o pro-ferencia” de aquello de que se pregunta (el ser) al que preguntar mismo como modo de ser de un ente».

aplicación y saber, para poder hacer frente a sus adversarios externos. Es desde esta perspectiva que Sócrates le dice, “*hazme caso a mí y a la máxima de Delfos «conócete a ti mismo»*”.

El segundo momento de su aparición (129a y sq) tiene lugar cuando es presentado en el ámbito metodológico, dice Foucault⁴¹⁷, porque tiene que ver con una situación en donde Sócrates sugiere a Alcibíades que se pregunte a sí mismo qué es este sí mismo que uno tiene que cuidar. ¿Qué significado tiene esta inscripción en el templo de Delfos? ¿Será que su interpretación estaba al alcance de todos⁴¹⁸, o no? Por lo tanto, aquí estamos en el campo metodológico, y no en el campo ético-óntico, como ocurrirá en el tercera aparición (132c y sq) o en la tercera referencia del oráculo de Delfos.

En esta tercera referencia (132c), el “conócete a ti mismo” toma esencialmente el rumbo socrático a través de una visión ético-óntica y se distancia de las recomendaciones habituales de prudencia. Ahora la exigencia es otra: saber en qué debe consistir este “cuidado de sí mismo”, “este ocuparse de sí mismo”, dice Foucault. Este planteamiento ya no es el de la recomendación de prudencia, y tampoco es de la metodología. Saber en qué debe constituir este cuidado de sí apela a la responsabilidad de uno para consigo mismo, obliga a una conexión con uno mismo que va más allá de las recomendaciones y metodologías.

En esta tercera referencia, dice Foucault, tenemos el *gnôthi seauton* en todo su esplendor y en toda su plenitud, porque ocuparse de uno mismo es igual que conocerse

417 Cf. *HS*, cit., «Clase de 13 de Enero 1982^a hora», p., 66.

418 Cf. Épictète, *Entretiens*, III, III, 18. p., 187. Ahí encontraremos la misma preocupación por saber si todo el que iba al templo comprendía la inscripción que había la entrada del templo, «conócete a ti mismo». Es decir que había ya esta preocupación por que la gente no se contentase en repetir lo que estaba escrito en la inscripción, sino comprendiese la inscripción, comprendiese la voluntad del oráculo.

a sí mismo. También en esta tercera referencia del *gnôthi seauton* se puede constatar su estrecha relación con *epimeleia heautou*. Foucault muestra aquí⁴¹⁹ que hay un paralelismo entre ambos conceptos, y que este paralelismo conduce al encuentro de los dos. Muestra también cuán importante era para Platón la cuestión del conocimiento de uno mismo, *gnôthi seauton*. Por eso mismo, todos los ejercicios de concentración que encontraremos en *Fedón* y en el *Banquete*, los ejercicios de concentración del alma, intenta el cuidado de uno mismo a través del conocimiento de sí mismo. Este amontonamiento (*enchevêtrement*), como lo llama Foucault, muestra la complicitad que hay entre estos dos conceptos fundamentales en la ética y en la estética de la existencia de los antiguos. “Es para conocerse a sí mismo que debemos encerrarnos en nosotros mismos - dice Foucault -; es para conocernos a nosotros mismos que debemos liberarnos de las sensaciones que nos ilusionan, y es para conocerse a sí mismo que debemos establecer nuestra alma en un estado fijación inmóvil que no la permita desviarse con las cosas de fuera⁴²⁰”. Aquí estamos ante un solapamiento entre conocerse a sí mismo y cuidar de sí mismo.

Pero la grande preocupación de Foucault, de momento, es saber cómo conocerse a sí mismo y en qué consiste este conocimiento, y esto quiere decir que hay que retornar a la pregunta: “¿Cómo podríamos saber con mayor claridad lo que es en sí?”. Retomar la pregunta nos obliga también a volver a la cuestión de los paralelismos entre la mirada del ojo y la mirada del alma, pero que aquí el ojo servirá para aclarar la mirada del alma. El planteamiento será, por lo tanto, saber cómo el ojo se hace para mirar, “en qué

419 Cf. *HS*, cit., «Clase de 13 de Enero de 1982² hora», pp., 66-68.

420 Cf. *Ibid.*, p., 66.

condiciones y cuándo”, pregunta Foucault. El espejo⁴²¹ será el ejemplo del ojo que se mira, el ojo que se ve a sí mismo tal cual es, es decir, la identidad de la naturaleza es condición suficiente para que el conocimiento pueda surgir. El ojo que se ve en su semblante y se reconoce en él da origen automáticamente al conocimiento de sí en éste semblante, “*la identité de nature*”, como lo llama Foucault, es “*la surface de réflexion*”, en donde el individuo se puede conocer y reconocer aquello que él es. Por eso, a la pregunta, “¿Cómo podríamos saber con mayor claridad lo que es en sí?”, Sócrates responde lanzando una invitación a Alcibíades: “Mírate a ti mismo”, *Alcibíades* 132d5-9. Es decir, alude al principio de la visión en donde el ojo solamente puede ser visto por otro ojo, captado por otro ojo. A partir de esta interpretación, el diálogo entra en una línea metafísica, y los dos ojos serán comparados al encuentro entre dos almas⁴²². Alcibíades tiene que ser mirado por Alcibíades, esto es, por su propia alma, pero esta alma no será un alma normal, será dios mismo en cuanto la única entidad capaz de aportar una mirada más luminosa que la reflexión del espejo; en otras palabras, el alma en la cual él debe fijarse tiene que ser aquélla que compone su parte divina, esto es, la parte divina de Alcibíades. Y es a partir de este alma que su pensamiento y su saber van ahora a hablarle, a decirle en qué estado se encuentra, y es gracias a este proceso que él podrá finalmente contactar sin limitaciones con su alma, es en este proceso que podrá hacerse ver por dios que es el alma por excelencia Y a causa de este encuentro, Alcibíades podrá a partir de ahora hacerse diagnosticar por él mismo.

421 Cf. *Ibid.*, p., 68.

422 Cf. HS, «Clase de 13 de Enero de 1982^{2a} hora», p., 68. «[...]l'âme ne se verra qu'en dirigeant son regard vers un élément qui sera de même nature qu'elle, et plus précisément: en regardant l'élément de même nature que l'âme, en tournant, en appliquant son regard vers le principe même qui fait la nature de l'âme, c'est-à-dire la pensée et le savoir (to phronein, to eidenai (Alcibiade 133b6-10))»

Sócrates interroga a Alcibíades haciéndole ver que no puede haber una parte más divina en el hombre que aquella en donde se encuentra el saber y la razón (133c). De ahí allí la importancia, para aquel que quiere hacer política o desarrollar cargos públicos, tener en cuenta lo que esto implica, no sólo para él, sino también para la polis. Es esta parte divina lo que a través del saber y de la razón, va a hacer que Alcibíades conozca no solamente qué es este sí mismo, porque ya sabe que se trata del alma, sino que ahora con la ayuda del saber y de la razón, va a saber en qué consiste justamente este sí mismo⁴²³. El sí mismo de Alcibíades tiene ahora que conectar con esta alma divina que brilla más que cualquier cosa, más que el espejo y más que la propia mirada del ojo, y con ella sabrá finalmente en qué consiste. Estamos aquí delante de la constante tentativa platónica de poner en el mismo rango la divinidad y el bien absoluto⁴²⁴. El alma transparente es el alma pura, pero aún así, la luminosidad de ésta alma es inferior a aquélla que contacta con dios, que se vuelve o semejante a dios. Con eso llegamos al punto culminante de la explicación sobre ¿en qué consiste este sí mismo que Alcibíades tiene que cuidar?

“[...] , pour s’occuper de soi, il faut se connaître soi-même; pour se connaître soi-même, il faut se regarder dans un élément qui est le même que soi; il faut regarder dans cet élément ce qui est le principe même du savoir et de la connaissance; et ce principe même du savoir et de la connaissance, c’est l’élément divin. Il faut donc se regarder dans l’élément divin pour se connaître soi-même: il faut connaître le divin pour se reconnaître soi-même”.

423 Cf. HS, *cit.*, «Clase de 13 de Enero de 1982^{2a} hora», p., 69 « [...] , pour s’occuper de soi, il faut se connaître soi-même; pour se connaître soi-même, il faut se regarder dans un élément qui est le même que soi ; il faut regarder dans cet élément ce qui est le principe même du savoir et de la connaissance; et ce principe même du savoir et de la connaissance, c’est l’élément divin. Il faut donc se regarder dans l’élément divin pour se connaître soi-même: il faut connaître le divin pour se reconnaître soi-même».

424 Cf. Este pasaje (133c) No está generalmente aceptado como auténtico, no parece ser literalmente de Platón, dice Foucault. Puede que sea una invención de los neo-platónicos, particularmente de los neo-platónicos cristianos, como es el caso de Eusebio de Cesárea in «*La preparación evangélique*», libro XI, cap. 27. Trad., G. Favrelle, Paris, Éd. du Cerf, 1982, p. 178-191.

Hay que mirar este principio del saber y del conocimiento, porque es la clave para saber en qué consiste el sí mismo que Alcibíades tiene que cuidar. La sabiduría que Alcibíades tiene que ganar para reducir o suprimir su condición de inferioridad en relación a los persas y a los espartanos está ahí en la asimilación de este principio, el saber y la razón, y esto supone en la transformación completa de Alcibíades, para asemejarse al alma divina. Poner en marcha a estos principios significa conquistar la ciudad y jugar un papel muy importante, algo que nadie había hecho antes. Volviendo al tema de la doble ignorancia de que hablaba Sócrates, es preciso apuntar que era justamente esa segunda ignorancia lo que los políticos que anteceden a Alcibíades jamás tuvieron en cuenta. El propio Alcibíades había dicho a Sócrates que no hacía falta aprender para ser político, ya que sus antecesores también pudieron ser políticos sin tener que aprender las cosas que Sócrates le estaba sugiriendo. Con eso, Alcibíades se posicionaba al lado de aquello que Sócrates llamaba la peor ignorancia, la de alguien que no sabe pero que, sin embargo persiste en creer que sabe (118b). Al trabajar a partir del conocimiento del divino, dice Foucault, este movimiento en donde hacemos nuestro conocimiento va a permitir que el alma conquiste la sabiduría⁴²⁵. Después de ser equipada de saber y de prudencia, el alma podrá distinguir entre el bien y el mal y como tiene esta facultad, puede al mismo tiempo volver al mundo sensible, porque ya sabe conducirse correctamente. Por eso mismo, también sabrá gobernar la ciudad.

El pasaje 133b6-c no nos permite solamente saber en qué consiste este sí mismo, sino que también nos permite saber qué es conocerse a sí mismo. Allí encontramos o descubrimos que el conocimiento de sí mismo es el conocimiento del divino⁴²⁶, el

425 Cf. *HS*, cit., «Clase de 13 de Enero de 1982^a hora», p., 69.

426 Cf. *Ibid.*, p., 70.

conocimiento de la sabiduría, y es, sobre todo, la regla para que uno pueda conducirse correctamente y en honradez. Este entorno de conocimiento permite que el candidato al gobierno de la ciudad pueda efectivamente gobernar por estar protegido por este saber divino y porque, dice Foucault, ha hecho este movimiento ascendente del alma para después descender⁴²⁷. Alcibíades, protegido por este movimiento divino, decide hacer una promesa a Sócrates en señal de reconocimiento por su trabajo y por descubrir que finalmente se puede definir como un hombre libre (135c10 y sq). Así lo dice a Sócrates:

Pues ésta es la situación: voy a empezar a preocuparme de la justicia⁴²⁸.

Je vais commencer dès à présent à epimelesthai – à «m’appliquer», à «me préoccuper de»...de moi-même ? Non: «de la justice (dikaiousunês)⁴²⁹.

Estamos delante de un gran cambio. En efecto, en 113d Alcibíades había dicho a Sócrates que era preferible lo útil a lo justo y que, de hecho, muchos atenienses priorizan lo útil sobre de lo justo. Ahora aquí vemos un cambio total, ya que Alcibíades asume espontáneamente que va a empezar a preocuparse de la justicia o por la justicia. Foucault hace una observación en relación a este cambio radical. En efecto, dice él, el diálogo estaba esencialmente centrado sobre el cuidado de sí y ahora toma este rumbo paradójico con Alcibíades a diciéndose a dedicarse exclusivamente a la justicia. Y continúa, la cuestión es que no hay diferencia entre cuidado de sí y la justicia. La primera parte del diálogo empieza justamente cuestionando las pretensiones de Alcibíades para el mando en la polis ateniense en materia de la justicia, es decir,

427 Cf. *Ibid.*, p., 70.

428 Cf. El *Alcibíades* 135e3-4.

429 Cf. *HS, cit.*, «Clase de 13 de Enero de 1982^{2a} hora», p., 70.

preguntándole qué consejos daría a los atenienses. Alcibíades como jefe, tiene que representar sobre todo la imagen de la justicia y de la rectitud. Pero eso puede ser hecho solamente por alguien que, haya cuidado de sí verdaderamente. Recordar que Foucault ya había destacado que para los griegos, el jefe justo es justamente aquel que ha cuidado suficientemente de sí, ya que éste no deliberadamente practicar el mal contra sus compañeros. A propósito de esto Foucault había citado la actitud de *Nicocles*⁴³⁰, de Sócrates, un jefe que se ocupa de sí mismo y esta actitud se refleja en su relación con sus súbditos, ya que ocuparse de sí mismo, es igual que ocuparse de la justicia, ocuparse de aquel elemento divino que está en nosotros o que nos hace divino. Por eso, el retorno de Alcibíades a la cuestión de la justicia es un retorno positivo⁴³¹, dice Foucault, así como un acierto para el diálogo, que supo llevar paralelamente dos cuestiones fundamentales de la ética y la política.

La pregunta de partida o de arranque del texto tenía que ver con la preocupación de Alcibíades por saber cómo podría hacer para convertirse en un buen gobernante. Sócrates le había dicho que nadie podría darle esta capacidad, ni su familia, ni tan siquiera su tutor Pericles. Alcibíades podría por tanto ser un buen político, pero sólo con

430 Cf. Nicocles, 31. *cit.* «*Da tu propia ponderación (sōphrosinē) como ejemplo a los demás y recuerda que las costumbre (ēthos) de un pueblo se parece a las de quien lo gobierna. Tendrás el testimonio del valor de tu autoridad real cuando compruebes que tus súbditos han adquirido un mayor bienestar y costumbres más civilizadas (eyporōterous kaōphronesterous gignomenous) gracias a tu actividad (epimeleia)*».

431 Cf. HS, *cit.*, «Clase de 13 de Enero de 1982² hora», p., 70. «[...] convaincre Alcibiade, qu'il doit s'occuper de lui-même; définir pour Alcibiade ce dont il doit s'occuper: de l'âme; expliquer à Alcibiade comment il doit s'occuper de son âme : en tournant son regard vers le divin où se trouve le principe de la sagesse; [de telle sorte que,] lorsqu'il regardera en direction de lui-même, il y découvrira le divin; et il y découvrira par conséquent l'essence même de la sagesse (dikaiosunē), ou, inversement, lorsqu'il regardera dans la direction de l'essence de la sagesse (dikaiosunē), (sōphrosunē) il verra en même temps l'élément divin; l'élément qui est ce en quoi il se connaît et se reconnaît, puisque c'est dans l'élément de l'identique que le divin reflète ce que je suis. Par conséquent, s'occuper de soi-même ou s'occuper de la justice revient au même, et le jeu du dialogue consiste, en partant de la question: «Comment est-ce que je vais pouvoir devenir un bon gouvernant?», à conduire Alcibiade au précepte «occupe-toi de toi-même», et développant ce qu'est et ce que doit être ce précepte «occupe-toi de toi-même», le sens qu'il faut lui donner, on y découvre que «s'occuper de soi-même», c'est s'occuper de la justice. Et c'est ce à quoi Alcibiade, à la fin du dialogue, s'engage».

la mediación de Sócrates (105d-106a). Esta afirmación despierta en Alcibíades, naturalmente con la ayuda de Sócrates, el interés por ocuparse de sí mismo, conocerse a sí mismo como condición principal para poder desarrollar bien la función de un buen gobernante, visto que como ya hemos dicho, ocuparse de sí mismo es igual que ocuparse de su alma, ocuparse de la justicia. Desde esta perspectiva, es decir, la de ocuparse de sí mismo para poder ser un buen político, muestra que había una estrecha relación entre ocuparse de sí y la función política, o mejor, era exigida a la función política, y al gobernante en particular, las técnicas del cuidado de sí. El cuidado de sí aparece por eso como un imperativo para los gobernantes, algo que tienen que tener para poder cuidar a la ciudad, a la *polis*, como debe de ser. Eso es muy importante porque, en efecto, si en la *Apología* 29d-30b;36c encontramos a Sócrates que nos dice que su misión es la de hacer que todo el mundo se ocupe de sí mismo, pero hay que señalar como además y está ilustrado por Plutarco cuando habla de Alexandridas, que el cuidado de sí puede ser visto como algo dado o solamente alcanzable por las élites, como dice Foucault; es preciso tener tiempo y dinero para poder cuidar cabalmente de sí, y es preciso también ver que el objetivo del cuidado de sí es de hacer que el individuo al que se cuida sea el mejor posible, que sea diferente del resto del pueblo, del *hoi polloi* (cf. *Critón*, 44b-49c). Estas dos dificultades, limiten el acceso a la aspiración política para aquellos que no tienen tiempo, dinero ni tampoco formación, dejando de este modo la posibilidad de optar a un cargo público solamente a las personas con formación, esto es, con la excelencia. Naturalmente, la excelencia aquí, en la perspectiva socrática, ya será diferente de la perspectiva tradicional, como ya ha sido dicho. La excelencia será liberada de la moral tradicional y estará más ligada a la ética y a la pedagogía.

Sócrates se preocupaba por la cuestión pedagógica porque, para él, Atenas adolecía de una falta de pedagogos para hacer frente a las necesidades de la ciudad y de las personas. Por eso, la cuestión del cuidado de sí será también un intento de satisfacer la propia necesidad de dinamizar el sistema pedagógico de la *pólis*. A partir de ahora, como ya ha sido señalado, el cuidado de sí será extensible a todas las edades, será una obligación permanente, dice Foucault, que debe durar toda la vida⁴³². A partir de ahora la edad crucial, la edad principal para ocuparse de sí mismo ya no será la adolescencia o la juventud, sino la edad de la madurez. Si el cuidado de sí en la juventud⁴³³ significa o implica una preparación dice Epicúreo⁴³⁴, en la madurez⁴³⁵ implica un regreso a la juventud, un recobrar de nuevo las fuerzas, una preparación para la vejez. Este recobrar las fuerzas para preparar la vejez implica una atención y una superación particular de la cuestión de la pedagogía que tiene que ser seguida y acompañada durante toda la vida para dar consistencia a la formación de uno mismo. Todo eso, en el campo político, crea dos mundos: por un lado, el mundo de los que pueden tener (teniendo en cuenta tiempo, dinero y otras posibilidades) esta formación, esta buena formación que, a pesar de estar

432 Cf. *HS*, cit., «Clase de 20 de Enero de 1982^{1ª} hora», p., 85.

433 Cf. *Ibid.*, «Clase de 13 de Enero de 1982^{2ª} hora», p., 74. «*Ce n'est plus la sortie de l'adolescence, c'est le développement de la maturité qui va être l'âge privilégié où le souci de soi est nécessaire. Avec pour conséquence que ce que prépare le souci de soi, ce n'est pas, comme c'était le cas pour l'adolescent, l'entrée dans la vie adulte et dans la vie civique. Ce n'est pas pour devenir le citoyen, ou plutôt le chef dont on a besoin, que le jeune homme va s'occuper de lui [-même]. L'adulte doit s'occuper de lui-même – pour préparer quoi? Sa vieillesse. Pour préparer l'accomplissement de la vie dans cet âge où la vie elle-même sera accomplie et comme suspendue, et qui sera la vieillesse. Le souci de soi comme préparation à la vieillesse se dégage très nettement du souci de soi comme substitut pédagogique, comme complément pédagogique pour préparer à la vie.*»

434 Cf. *HS*, cit., «Clase de 20 de Enero 1982^{1ª} hora», p., 98; «*Épicure à Ménécée*», in *Diogène Laërce, Vie, doctrines et sentences des philosophes illustres*, t. II. trad. R. Gneaille, Paris, Garnier-Flammarion, 1965, p. 258.

435 Cf. Frédéric Gros in *Résumé du cours (HS)*, pp., 476-477. «*À partir du moment où l'application à soi est devenue une pratique adulte qu'on doit exercer toute sa vie, son rôle pédagogique tend à s'effacer et d'autres fonctions s'affirment.*

D'abord une fonction critique. La pratique de soi doit permettre de se défaire de toutes les mauvaises habitudes, de toutes les opinions fausses qu'on peut recevoir de la foule, ou de des mauvaises maîtres, mais aussi des parents et de l'entourage. «Désapprendre» (de-discere) est une des tâches importantes de la culture de soi.

destinada a todos, es factible solamente para algunos; y por otro lado, el mundo de los especialistas, aquellos que han podido no solamente recibir esta buena formación, sino que tienen la posibilidad de ponerla en práctica. Por eso, la generalización del cuidado de sí a nivel político será una generalización contradictoria consigo misma, porque se propone a dar a todos lo que sólo algunos podrán conseguir o recibir.

Sea como sea, el cuidado de sí platónico se diferencia en tres puntos fundamentales, dice Foucault de los otros tipos de cuidado de sí, incluso del de los estoicos, de los cínicos y del epicureísmo: primero de todo, el cuidado de sí en Platón y en los neo-platónicos se caracteriza por el conocimiento de sí mismo, el conocimiento de uno mismo. El conocimiento de sí parece ser la piedra fundamental para el cuidado de sí en estos sistemas. Segundo, este conocimiento de sí da y permite el acceso a la verdad⁴³⁶; es la puerta de entrada para poder encontrar la verdad sobre sí mismo y la verdad general⁴³⁷. Tercero, el acceso a la verdad permite conectar y reconocer lo que hay en uno mismo como elemento divino⁴³⁸. Uno mismo como elemento divino y lo divino como uno mismo, lo que permite que tengamos una entrada directa, un contacto privilegiado con la verdad.

436 Cf. HS, Frédéric Gros, «Résumé du cours», p., 481. «On a donc là tout en ensemble de techniques qui ont pour but de lier la vérité et le sujet. Mais il faut bien comprendre : il ne s'agit pas de découvrir une vérité dans le sujet ni de faire de l'âme le lieu où réside, par une parenté d'essence ou par un droit d'origine, la vérité ; il ne s'agit pas non plus de faire de l'âme l'objet d'un discours vrai. Nous sommes encore très loin de ce que serait une herméneutique du sujet. Il s'agit tout au contraire d'armer le sujet d'une vérité qu'il ne connaissait pas et qui ne résidait pas en lui; il s'agit de faire de cette vérité apprise, mémorisée, progressivement mise en application, un quasi-sujet qui règne souverainement en nous».

437 Cf. HS, cit., «Clase de 13 de Enero de 1982^{2a} hora», p., 75.

438 Cf. Ibid., p., 75. «Se connaître, connaître le divin, reconnaître le divin en soi-même : cela est, je crois, fondamental dans la forme platonicienne et néo-platonicienne du souci de soi. Ces éléments-là, on ne les trouvera pas – en tous cas pas distribués et organisés comme ça - dans les autres formes [du souci de soi], épicurienne, stoïcienne ou même pythagoricienne, malgré toutes les interférences qu'il a pu y avoir entre les mouvements néo-pythagoriciens et néo-platoniciens par la suite».

5. “LA INTERPRETACIÓN DEL CUIDADO DE SÍ EN LOS DOS PRIMEROS SIGLOS DE NUESTRA ERA”

Los primeros dos siglos de nuestra era parecen ser los siglos del oro en la interpretación del cuidado de sí. Durante estos dos primeros siglos, la interpretación del cuidado de sí sufrirá un gran cambio radical. Habrá una nueva configuración en la noción del cuidado de sí. En efecto, en el *Alcibíades*, el cuidado de sí estaba sobre todo caracterizado por tres aspectos, esencialmente para tres condiciones, dice Foucault:

Consistía primeramente en saber quién debe ocuparse de sí mismo. Hemos visto que quien debe ocuparse de sí mismo eran sobre todo los jóvenes aristócratas que el destino ligaba a las funciones políticas, es decir, los que tienen la obligación de ocuparse en el futuro de los demás, y por eso mismo tienen primero que ocuparse de ellos mismos. No obstante, también hemos dicho que este tipo de ocuparse de sí mismo, en el momento que referimos, no tiene nada que ver con el ocuparse de sí mismo que conoceremos con Sócrates.

Segunda condición o segunda determinación: el cuidado de sí o el ocuparse de sí tiene que ver con la preparación, obtener una preparación mejor para poder desarrollar convenientemente el poder, y a así jugar un papel importante de responsabilidad política.

En tercero y último lugar, el cuidado de sí aparece como sinónimo del conocimiento de uno mismo, el conocimiento de sí mismo, el dominio de sí mismo.

Según Foucault, estas tres condiciones desaparecen en el época imperial, esto es, en los primeros dos siglos de nuestra era. Sin embargo, hay que señalar, insiste Foucault, que estas tres condiciones ya comenzaban a desaparecer en la obra de Platón,

en este caso concreto, en el diálogo de *Alcibíades*. No obstante, esta tendencia gana mucho más fuerza a partir de los primeros dos siglos. El cuidado de sí se transforma en un imperativo y en un principio general que ya no exige condiciones estatutarias⁴³⁹ y ya no tiene como fin último la función de cuidarse para poder gobernar a los otros; ya no tiene como objetivo a la pólis, a los cargos públicos, sino que ahora apuntará hacia el bien propio, hacia la formación de uno mismo para su propia autoformación. En la época imperial, la ciudad y la política (pero sin ninguna infravaloración de la política⁴⁴⁰), en cuanto mediación del cuidado de sí, desaparecen (2001:81) para dar lugar únicamente al sí mismo como y en cuanto objeto del cuidado de sí. También en esta época neoclásica, el cuidado de sí ya no es sinónimo del conocimiento de sí, esto es, el conocimiento de sí ya no juega un papel importante en la interpretación del cuidado de sí, y este cambio tiene que ver con la cuestión del vocabulario en la expresión epimeleisthai⁴⁴¹. La expresión epimeleia/epimeleisthai ya no toma el significado de una actitud del espíritu, sino de un cierto tipo de actividad que implica vigilancia continua, aplicación y cumplimiento de las reglas. También encontraremos esta modificación en el vocabulario cristiano del siglo IV, dice Foucault, en donde *epimeleia* se presenta como ejercicio, particularmente, como ejercicio ascético que

439 Cf. HS, *cit.* «Clase de 20 de Enero 1982^{1ª} hora», p., 80.

440 Cf. *Histoire de la sexualité III. Le souci de soi*, pp., 120-121. «Dans le nouveau jeu politique, exercer le pouvoir se trouve relativisé de deux façon. D'une part, même si par sa naissance on est destiné aux charges, on ne s'identifie plus assez à son statut pour considérer qu'il va tout à fait de soi qu'on les accepte; ou en tout cas, si beaucoup de raisons, et les meilleures, poussent à la vie publique et politique, il est bon de le faire justement pour ces raisons et comme conséquences d'un acte personnel de volonté. Le traité que Plutarque adresse au jeune Ménémaque est de ce point de vue caractéristique: il condamne l'attitude que ferait de la politique une activité occasionnelle; mais il refuse d'en faire la conséquence, en quelque sorte nécessaire et naturelle, d'un statut. Il ne faut pas, dit-il, considérer l'activité politique comme une sorte de loisir (*sholē*) auquel on se livrerait parce qu'on n'a rien d'autre à faire et parce que les circonstances sont favorables, quitte à l'abandonner dès que les difficultés se présentent. La politique, c'est «une vie» et une «pratique» (*bios kai praxis*). Mais à celle-ci on ne peut se livrer que par un choix libre et volontaire».

441 Cf. HS, «Clase de 20 de Enero de 1982^{1ª} hora». *cit.*, p., 82.

puede por ejemplo ser relacionada de cierta forma con metanoia, esto es, con la conversión, atención a uno mismo y, en último caso, cuidar de uno mismo.

El cuidado de sí es presentado también en esta fase neoclásica, como algo medicinal o muy cercano a la medicina⁴⁴², algo ligado al cuidado médico, y también como algo jurídico⁴⁴³, dice Foucault⁴⁴⁴, reivindicar el derecho que uno tiene sobre sí mismo y deshacerse de sus deudas, liberarse y emanciparse. La *epimeleia heautou* también toma forma, particularmente con Marco Aurelio⁴⁴⁵, como algo religioso a través de la invocación al derecho de hacer un culto del sí mismo. Toda esta confusión, todas estas expresiones, dice Foucault, revelan un cambio en la forma de concebir el sentido y el significado del cuidado de sí. Este nuevo cambio se hace desde dos puntos de vistas o desde dos perspectivas diferentes a partir de la propia generalización del concepto *epimeleia heautou*:

La primera transformación de esta generalización se hace desde dentro, esto es, desde la vida del propio individuo, y esto obliga a que se plantee la cuestión de saber si tiene que ser así o no. Es decir, ¿el cuidado de sí debe o no debe, tiene o no tiene que ser co-extesinble a la vida del individuo? Desde luego que sí. En su momento habíamos visto con Hadot cuan es importante es para los antiguos que la filosofía sea definida como un modo de vida, y no tanto como simples discursos filosóficos. Pues bien, aquí en la mismo línea, Foucault retoma la problematización, pero desde el punto de vista de

442 Cf. *Histoire de la sexualité III. Le souci de soi*, p., 78. «Dans la culture de soi, la montée du souci médical paraît bien s'être traduite par une certaine forme, à la fois particulière et intense, d'attention au corps. Cette attention est très différente de ce qu'avait pu être la valorisation de la vigueur physique à une époque où la gymnastique, l'entraînement sportif et militaire faisaient partie intégrante de la formation d'un homme libre».

443 Cf. Séneca, *Cartas A Lucilio*, 1

444 Cf. *HS*, *cit.*, «Clase de 20 de Enero de 1982^{1ª} hora», p., 83.

445 Cf. Marco Aurelio. *Pensamientos. Cartas. Testimonios*. *cit.* pp., 32; 62. III, 9; V, 21.

la vida como una obra de arte⁴⁴⁶, algo que también ya hemos debatido, esto es, desde el punto de vista de las técnicas de la existencia (*tekhnê tou biou*). A partir de esta conexión, el cuidado de sí se presenta como algo co-extensible al individuo, a todo individuo, a toda persona. Esta co-extensibilidad rompe⁴⁴⁷ con algo antiguo, rompe con el cuidado de sí como algo estatutario, como el privilegio de algunos. Por lo mismo, también su temporalidad se ve desubicada. Ya no hay un momento, un instante para empezar a cuidar de sí⁴⁴⁸. Ahora todo está ligado a la persona desde sus primeros días, ella tiene que saber que tiene la obligación de cuidarse. Desde esta perspectiva y de acuerdo con la carta de Epicúreo a Meneceu, el objetivo de la nueva filosofía es el de proporcionar la felicidad a uno mismo a través del cuidado de sí. Naturalmente, aquí no estamos lejos de los planteamientos socráticos, en donde el objetivo principal era el de hacer lo bueno a uno mismo y, consecuentemente, ser feliz. Ser feliz y ser bueno parecen tener los mismos objetivos. El hombre feliz, el que practica la felicidad (*eudaimonía*), es el hombre de bien, el que practica el bien (*Agathón*) y consecuentemente, este también un hombre bello (*kalon*). Este triángulo, felicidad, bondad, belleza -, de igual manera que ha sido de gran importancia para Sócrates, también lo será en la época imperial o neoclásica. La cura interior y la salvación de uno mismo dependerán exclusivamente de estos tres elementos.

A partir de ahora, la *epimeleia heautou* tomará el rumbo de un retiro dentro de uno mismo, ***anakhôrêsis eis heauton***, para tomar cuenta, o mejor, para cuidar de la

446 Cf. También habíamos visto la misma interpretación con André Motte en la introducción del Alcibíades edición castellana, p., 21, la conducta moral como un arte.

447 .En realidad, no rompe, sino más bien, actualiza algo que ya había aflorado con Sócrates (cf. *Apología* 29d-30b) en su intención de exhortar a todos los hombres, niños o adultos a que sus almas fueran lo mejor posible.

448 Habíamos visto que los niños persas empezaban a partir de los 6 años a tener maestros para diferentes áreas a fin de poder ser buenos gobernantes o dirigentes. Ahora todos deben cuidarse independientemente de tener como objetivo ser gobernantes o no.

propia alma, *epimeleia tés psukhês*⁴⁴⁹. Esta postura será completamente diferente a lo que hemos visto en el Alcibíades. En efecto, en el Alcibíades, los jóvenes que eran invitados a tomar cuenta de ellos mismos eran los que no se habían podido beneficiar de tal cosa junto a sus familiares, o junto a sus tutores, como era el caso de Alcibíades con su tutor Pericles. Pero aquí el planteamiento será inverso. En realidad, si en el entorno socrático-platónico los jóvenes iban a pedirle consejos a Sócrates por tener conciencia de su insuficiencia formativa o pedagógica (cf. *Laques*), ahora al contrario, son personas mayores los que deciden de cuidar de sus almas, y muchas de ellas solventes, con la vida resuelta. Ya no son niños o adolescentes los que se deben de cuidar, ahora, es todo el mundo. Este cambio va tener consecuencias. El hecho de trasladar el cuidado de sí, que estaba sobre todo centrado en el periodo de adolescencia⁴⁵⁰, para al periodo de madurez de uno mismo, va cambiar el tipo de crítica y la visión crítica del propio cuidado de sí. Ahora será una crítica no solamente consigo mismo, sino también a la vida de los demás, la vida que los otros llevan. En esta nueva fase, en la fase neoclásica del cuidado de sí, si bien es verdad que también se puede ver o se puede encontrar una actitud formadora en el cuidado de sí, no será menos verdad que la principal actitud del cuidado de sí en esta nueva fase estará sobre todo dedicado a la crítica.

Como hemos visto a lo largo de este recorrido, en el *Alcibíades*, la crítica está ligada sobre todo a la cuestión de la ignorancia. Es decir, Sócrates formula su

449 Cf. *HS*, «Clase de 20 de Enero de 1982^{1ª} hora», p., 88.

450 Cf. Jenofonte describe la adolescencia como el periodo o el momento en el cual los jóvenes, al hacerse autónomos, revelan si se inclinarán en la vida por el camino de la virtud o del vicio (cf. cit. *Recuerdos* II 1, 21). Esto muestra, como lo decíamos en su momento, la importancia que tiene el cuidado de sí en esta edad y, sobre todo, el seguimiento para saber si efectivamente durante este tiempo de aprendizaje los jóvenes habían efectivamente adquirido lo que era esencial para las actividades públicas. Como vimos, Alcibíades no ha tenido eso, es decir, no le han sido suficientemente bien enseñadas las cosas, porque según dice Sócrates, tenía como tutor por un lado, un esclavo ignorante, y por otro, el propio Pericles, que ni siquiera sabía educar a sus dos hijos

preocupación en relación a la pretensión de Alcibíades de ser consejero de los atenienses. Hace ver a Alcibíades que no estaba preparado para el cargo al que deseaba optar porque ni siquiera sabía o conocía el objeto de su responsabilidad, esto es, no sabía sobre qué iba a ser consejero de los atenienses, ignora el objeto de su labor. Por eso, en esta fase socrática, la crítica que encontramos se centra en a presentar la ignorancia de Alcibíades. El centro es, por ello, la preparación de Alcibíades para ser un buen gobernante y alguien capaz de desarrollar bien sus actividades sociales. Esta visión desaparecerá en la época neoclásica. La educación que la gente recibirá no tendrá el mismo significado en la interpretación de *epimeleia heautoû*, Ya no es la ciudad que la gente tiene como prioridad. En esta nueva fase, la educación se centrará sobre todo en hacer que la gente se adapte a las circunstancias mundanas que pueden tocarles (Foucault: 201, 91). En este contexto, lo que se intenta dar a la gente es la *paraskheû/instuctio*, esto es, la instrucción para hacer frente a las adversidades y para evitar los mismos errores del pasado. Aquí, la práctica de sí ya no es “formation-savoir”, dice Foucault, sino más bien “correction-libération”. Se puede modo de ejemplo, y desde este punto de vista, comprender la carta de Séneca a Lucílio. Ejemplo comprender la carta 50 de Seneca a Lucílio:

He recibido tu carta muchos meses después de habérmela enviado. Por ello consideré innecesario preguntar al mensajero sobre tus actividades. Tiene, en verdad, una memoria muy feliz cuando la emplea. Con todo, espero que tú vivas ahora de tal suerte que, dondequiera te halles, pueda saber lo que haces. Y ¿qué otra cosa haces sino mejorarte de día en día, abandonar alguno de tus errores, darte cuenta que están en ti los defectos que piensas que están en las cosas? De hecho atribuimos al lugar y al tiempo algunos de nuestros defectos, mas éstos a cualquier sitio que nos traslademos nos han de acompañar”⁴⁵¹.

451 Cf. Séneca, *Epístolas Morales a Lucilio* (Libros I-LX, Epístolas 1-80). Introducción, traducción y notas de Ismael Roca Meliá. Editorial Gredos, 2008^{3º}, Madrid. (50, 1).

Séneca no trata a Lucilio desde el punto de vista de formación-savoir, sino más bien desde un horizonte de corrección, instrucción y liberación. Lucilio tiene que dar cuenta de sus limitaciones y no pensar que el mal está en el espacio físico. De hecho, esta cuestión del espacio físico aquí abordado por Séneca será retomado en un segundo momento de la perspectiva del cuidado de sí en la época neoclásica, y establecerá también una ruptura con el cuidado de sí socrático-platónico.

Tres puntos se destacarán en esta nueva fase. Primer punto, la cuestión del espacio físico: ya no hace falta retirarse lejos, huir de la gente, evitar los problemas. Ya nada de eso es visto como garantía de la serenidad del alma para poder cuidar de uno mismo. Lo que cuenta ahora es cómo gestionamos nosotros mismos nuestra alma en cualquier lugar, porque en el fondo los problemas son nuestros, y no de los lugares por donde pasamos.

Pero el lugar no contribuye gran cosa al sosiego interior: es el alma la que para sí valora todas las cosas. He visto en una quinta alegre y deliciosa moradores entristecidos; he visto en plena soledad personas con aire de atareadas. Por lo tanto, no tienes por qué pensar que te hallas poco bien dispuesto porque no estás en la Campania. Y bien, ¿por qué no estás? Dirige constantemente tus pensamientos hacia acá⁴⁵².

La segunda cuestión es la cuestión de salud, que aparece como elemento importante para el cuidado de sí (cuerpo sano en mente sana). Aquí hay un cambio brusco con el cuidado de sí respecto al platonismo en donde el arte del cuerpo era completamente opuesto al arte de la mente. Esta oposición tiene gran importancia, por ejemplo en el *Menón*, para trazar la diferencia entre los griegos, los lacedemonios y los tebanos en lo que toca a la concepción del cuidado del alma. Esta diferencia también estará presente en el *Alcibíades*, en donde Sócrates formula duras críticas en relación a

452 Cf. *Ibid.*, 55, 8.

su educación, y sobre todo, demostrando que en esta educación no hubo preocupación por el cuidado de su alma, sino por su cuerpo. Por eso, en el momento en que Alcibíades decide presentarse como consejero de los atenienses, Sócrates le hace ver que le falta el cuidado de alma, el cuidado de sí. En otras palabras, se presenta como objeto específico del cuidado de sí. En la fase neoclásica, el cuerpo será reintegrado en la tarea del cuidado de sí. Vimos en su momento justamente el papel de la dietética, su lugar en la formación del equilibrio en el desarrollo de uno mismo y vimos que el cuerpo se presenta como el lugar de la medida del equilibrio. En esta nueva fase, el cuerpo será presentado como el lugar de la preocupación, y por eso mismo, preocuparse del cuerpo implicará también el preocuparse del alma. Sólo se puede preocuparse de su alma él aquel tiene salud física, y por ello hay que cuidar esta salud haciendo ejercicios diarios:

“Vuelvo ahora mismo de mi paseo en litera no menos cansado que si hubiera recorrido a pie todo el trayecto que he hecho sentado. Porque constituye también una fatiga ser llevado largo tiempo en la litera, y no sé si aquella no se acentúa más aún, puesto que ello va contra la naturaleza, que nos proporcionó unos pies para que caminásemos por nosotros mismos, unos ojos para que viésemos por nosotros mismos. La debilidad nos la han ocasionado los deleites y hemos perdido la posibilidad de aquello que largo tiempo hemos rechazado.

No obstante, tenía necesidad de sacudir los huesos, ora para expulsar la bilis que se había alojado en mi garganta, ora para que el balanceo que experimenté que me había sido útil, aligerase la misma respiración que me resultaba, no sé por qué motivo, demasiado pesada. [...].⁴⁵³

Pero en esta nueva etapa del cuidado de sí, es sobre todo en la vejez donde se centra el cuidado de sí. La vejez será, por lo tanto, la tercera etapa fuerte del cambio que se hace en la era neoclásica en este segundo punto que estamos abordando. Ya Jenofonte, en “La república de los Lacedemonios”, hace un rasgado elogio a la forma en como los espartos y lacedemonios tratan a sus ancianos, un trato que, según él los

453 Cf. *Ibid.*, 55, 1-2.

atenienses no compartían. Pero en la época neoclásica esta consideración, y junto a un nuevo valor atribuido a la vejez, será retomada, sobre todo por los latinos, en particular por el estoicismo latino, y de modo particular, entre la segunda y la tercera stoa. Si bien es verdad que en la antigüedad griega la vejez es reconocida como una edad de madurez, no es menos verdad que esta edad también es vista como un estado de debilidad, de limitaciones; la vejez era un instrumento de honor, pero era un instrumento no deseable, dice Foucault. En la época neoclásica la vejez se transforma en el centro del cuidado de sí, el lugar por excelencia para practicar este cuidado. El anciano después de liberarse de todos los deseos físicos y políticos, después de haber adquirido todas las experiencias, se convierte en la referencia de la libertad y de la persona libre, así como en un ejemplo de soberanía hacia a uno mismo por la sencilla razón de que él no espera nada de los demás. Ahora, en esta fase, la vejez ya no es vista como un tiempo, como un estado o como el fin de la vida. Ahora la vejez es un objetivo positivo de la vida, se presenta como objetivo positivo de la existencia de uno mismo.

Apresúrate, pues, queridísimo Lucilio, y piensa en qué medida tendrías que incrementar tu celeridad, si el enemigo te hostigase por la espalda, si sospechases que se está acercando la caballería y que pisa las huellas de los fugitivos. Esto es una realidad: se te acosa. Date prisa y escabúllete; retírate a un puesto seguro y después piensa cuán hermosa es la gesta de consumir la vida antes de la muerte, para luego esperar con calma el tiempo que a uno le resta de vida, sin reservar nada para sí, una vez afianzado en la posesión de la vida feliz, que no resulta más feliz porque sea más larga.

¡Oh!, ¡cuándo llegará el tiempo en que comprendas que el tiempo en nada te afecta, en que te halles sereno y tranquilo, sin preocuparte del mañana, y en la suma plenitud de ti mismo! ¿Quieres saber qué es lo que vuelve a los hombres codiciosos del futuro? Ninguno tiene el dominio de sí mismo⁴⁵⁴. [...].

Te deseo el dominio de ti mismo, que tu espíritu, al que un pensamiento fluctuante ha perturbado, se mantenga firme y esté seguro, que encuentre satisfacción en sí mismo y que, una vez reconocidos los bienes verdaderos, cuyo

454. «Expresa el abandono en que tenemos nuestros valores más íntimos, siendo así que hemos de hacernos dueños de nosotros mismos».

reconocimiento lleva emparejada su posesión, no tenga necesidad de que se le prolongue la existencia. Aquel que vive después de haber consumado su vida ha superado por fin, las necesidades, y se halla exonerado y libre⁴⁵⁵.

Los enemigos de que habla Séneca en esta carta a Lucilio son los accidentes, las contrariedades de la vida, dice Foucault, que pueden aparecer en cualquier momento, en la juventud o en la vejez y cuando es así, no es el espacio físico lo que nos puede solucionar el problema, sino la manera en como planteamos las soluciones. Sin embargo, la vejez se presenta como el mejor momento para encontrar estas soluciones, justamente porque el anciano puede contar con la experiencia del pasado. Por ello, Séneca invita a Lucilio a apresurarse para llegar al lugar que le puede garantizar un abrigo seguro, le invita apresurarse a llegar a la vejez. A partir de ahora es necesario vivir para ser anciano, es necesario desear ser mayor, porque justamente en la vejez se puede encontrar la tranquilidad del alma, se puede encontrar la alegría de ser uno mismo. Naturalmente todo este encuentro con uno mismo en esta fase de la vejez implica un trabajo anterior, un trabajo continuo. La aspiración a la vejez nos tiene que hacer vivir como si nuestra vida ya hubiera terminado (Foucault: 201, 107). Asimismo, la vejez camina lado a lado con la muerte, cada instante de la vida se presenta como el último momento de nuestra vida. En esto también entra el diálogo entre la inmortalidad y el cuidado de sí en este periodo neoclásico. El ejercicio de la muerte, la meditación sobre la muerte o de la muerte, se presenta como una práctica de la muerte. Ahora, en esta fase, estamos bastante lejos dice Foucault, del cuidado de sí recomendado a Alcibíades. Ya no se dice, “si quieres gobernar a los otros tienes que cuidar de ti mismo”; a partir de ahora, el imperativo es otro: “cuida de ti mismo y punto”.

455 Cf. Seneca, *Epístolas Morales a Lucilio*, cit., 32, 3-5.

6. ESTADO DE LA CUESTIÓN.

Llegados a este punto, creemos que es el momento de preguntar si efectivamente el cuidado de sí ha sido verdaderamente universalizado en el mundo antiguo. Sabemos que hubo grandes cambios, pero, ¿será que estos cambios implican la universalización del cuidado de sí? De Sócrates a la era neoclásica, la cuestión del cuidado de sí ha sido abordada de diferentes maneras. Sócrates empezó por intentar universalizarla en *Apología*, al decir que iba a enseñar a todos, jóvenes y viejos, a cuidar de ellos mismos. Pero sabemos que en el contexto griego sólo puede cuidar de sí mismo el que tiene tiempo de sobra y medios económicos. La respuesta de Alexandridas (no cultivamos la tierra para poder cuidar de nosotros mismos) relatada por Plutarco, muestra bien como efectivamente sólo los privilegiados podían cuidar de ellos mismo toda vez que sólo ellos disponen del tiempo suplementar. Sabemos también que hay una gran diferencia entre el cuidado de sí anterior a Sócrates, el cuidado de sí socrático-platónico, y el cuidado de sí postsocrático, pero nuestro interés aquí es justamente cuestionar si en cualquiera de estos tres momentos hubo una verdadera universalización del cuidado de sí.

Desde el punto de vista de Foucault, que es también el nuestro, no hubo rigurosamente universalización de este principio, su universalización no ha salido del parámetro de la ficción. Y la razón para que fuera sólo una ficción es clara: sólo los privilegiados podían darse el lujo de cuidar de ellos mismos, de encontrar el tiempo suficiente para cuidar de ellos mismos, porque tenían el dinero y porque tenían el poder sobre los demás, sobre sus esclavos o sobre sus conciudadanos. Por ello, el intento de la puesta en marcha de su universalización se limitó únicamente a una elite, a un número muy restringido. En el tiempo de Sócrates, el cuidado de sí se presenta como un

privilegio elitista, sobre todo entre los lacedemonios y tebanos⁴⁵⁶. En la era postsocrática, y de modo particular, en la era imperial o neoclásica, el elemento principal que refleja el privilegio del individuo se hace notar a través de *skholê* o *otium*, este tiempo que refleja la autonomía del individuo ante a los demás, individuo se justifica solamente ante a sí mismo.

A ese tiempo libre, a ese tiempo de los libres, o libertad para con el propio tiempo, que no tiene que rendir cuentas a ningún amo, ni empleador, es a lo que los griegos llamaban ocio, skholê, de donde viene la palabra escuela. El tiempo de la skholê, el tiempo de la escuela, es el tiempo dedicado a sí mismo, al cultivo de sí mismo, a filosofar en busca de la verdad, es un tiempo libre porque no está sometido a los mandatos de otros ni al ritmo de los negocios, de la actividad jurídica o económica⁴⁵⁷.

Desde esta perspectiva, se puede percibir por qué la universalización del cuidado de sí no podía de ninguna manera ser una realidad. No toda gente estaba en condiciones de no ser “sometido a los mandatos de otros”. También por esta lectura se puede entender por qué razón, en la era neoclásica, la vejez pasó a ser el centro de atención, el momento principal del cuidado de sí mismo: justamente porque el anciano es aquel que no tiene que prestar cuentas a nadie, no tiene amo ni tutor, y su dinero, su jubilación o propiedad le permite dedicarse a las prácticas del cuidado de sí. Y, como dice Foucault:

On ne peut pas s'occuper de soi sans avoir, devant soi, à côté de soi, une vie telle que l'on peut – pardonnez-moi l'expression - se payer le luxe de la skholê ou de l'otium⁴⁵⁸.

Por lo tanto, la *skholê* o el *otium* eran condiciones impedían la universalización del cuidado de sí, al tiempo que se postulaban también como un principio de exclusión

456 Cf. Se puede conferir a este respecto el debate en el Fedón en torno al cuidado del cuerpo entre los tebanos y lacedemonios.

457 Cf. Gómez Ramos, Antonio. *cit.*, p., 13.

458 Cf. *HS*, *cit.*, «Clase de 20 de Enero 1982^{2a} hora», p., 109.

ante aquellos que no hacían uso de esta práctica. Asimismo, aquellos que practicaban el cuidado de sí formaban una especie de secta en interior de la comunidad. Además de ser una *skholê*, también era una especie de organización, de fraternidad, de cofradía, dice Foucault. En su momento hemos visto precisamente como Filón de Alexandria⁴⁵⁹ presentaba a los practicantes del cuidado de sí como un grupo aparte, un grupo de terapia, un grupo raro que no se junta con nadie. Por eso, cuando se habla de la generalización del principio del cuidado de sí en el mundo antiguo, esta generalización sólo puede tener sentido si se trata de analizarlo en cuanto principio sectario. Este principio sectario es también un principio polarizado, porque podemos encontrar personas que se dedican al cuidado de sí entre los nobles, y los ricos, pero también podemos encontrar personas que se dedican al cuidado de sí entre las clases más pobres y entre los esclavos, precisamente, porque entre los esclavos había gente muy culta, dice Foucault. No obstante, entre las clases pobres, el cuidado de sí estaba relacionado con las prácticas religiosas y con grupos bastante institucionalizados. Aquí el cuidado de sí es completamente diferente, ya que el carácter del culto impedía que las personas se volcasen profundamente en un trabajo de sí para sí. Es por eso, que con rigor, no se puede hablar propiamente del cuidado de sí en estos medios o en esta franja de la población. Sus prácticas del cuidado de sí estaban más relacionadas con la amistad que con el cuidado profundo de uno mismo tal como hemos visto en el momento socrático-platónico o en la época imperial.

Sin embargo hay que señalar que en este medio desfavorable, pero religioso, había dos tipos de grupos, siendo que todos ellos se parecen sobre todo por tener como hilo conductor la práctica religiosa. Encontramos en algunos de ellos un intento

459 Cf. Philon de Alexandria, *De Vita contemplativa*, 4 70M-477.

constante por aplicar “la maîtrise de soi sur soi”, esto es, la *enkráteia*, que para ellos tiene como objetivo ayudar a ver las cosas de una manera clara; intentaban conseguir esta ayuda a partir de sus reuniones semanales, el llamado “séptimo día”, en donde además del intento de cuidar del alma (*epimeleia tês psukhês*), también dedicaban tiempo a cuidar de su cuerpo⁴⁶⁰, todo eso para poder ver claro porque dios así lo recomendaba.

En resumen, haciendo balance de la situación, se puede destacar que el cuidado de sí, a pesar de todo, nunca se ha universalizado verdaderamente en la antigüedad, ni durante el tiempo de Sócrates, ni durante la época neoclásica. Recordamos por ejemplo a Epíteto, que en su intento de luchar por la universalización de dicho principio, utilizaba a Sócrates como paradigma, a quien cubría de alabanzas por haber interpelado a muchos jóvenes en la calle para ayudarles a cuidar de ellos mismos. Epíteto⁴⁶¹ centraba estas alabanzas justamente en el hecho de que, a pesar de las dificultades de este trabajo de interpelar a las personas con intento de universalizar el principio, aun así, Sócrates no había desistido de hacerlo terminando por conseguir que algunos de estos jóvenes prestaran atención a su prédica.

7. NOTAS FINALES: EL CONTROL DE SÍ Y POR SÍ EN ALCIBÍADES

A lo largo de nuestro recorrido, hemos visto cómo el cuidado de sí ha ido recogiendo formas diversas según el entorno en donde se desarrollase. Sin embargo, en todos estos recorridos, una nota se hace constante: la importancia que este tema tenía para la gente, su lugar en la vida de la gente. En un primer momento esta noción se presenta como un sustituto esencial para la educación deficitaria de los jóvenes, y se

460 Cf. IBID, 473M, 10

461 Cf. Epíteto, *Entretiens*, III, 1, 18-19. *cit.*

convierte sobre todo para aquellos que aspiran a cargos políticos, en el instrumento necesario para certificar su idoneidad. No obstante, la noción del cuidado de sí evolucionó hasta el punto de trascender su marco inicial, esto es, pasa de estar limitada a una educación particular, a tomar el rumbo de una educación o preparación para enfrentar las cosas de la vida. Desde esta perspectiva, *epimeleia heautou* se presenta como una educación que nos prepara para todos los aspectos de la vida, que nos hace vivir para nosotros mismos a fin de vivir para los demás.

Epimeleia heautou se presenta también como línea divisoria entre los buenos y los malos, entre los que saben vivir la vida y los que ignoran el sentido último de la vida. Los cambios introducidos en el interior de la etimología o de la expresión *epimeleia heautou*, implican también una actitud pragmática ante la vida, y por ello mismo, las vicisitudes, las contrariedades de la vida, son encaradas como momentos y elementos de aprendizaje que ayudan a fortalecer a uno mismo en el camino de la madurez de la existencia. Asimismo, para Epíteto y Séneca, las personas malas, las personas que nos hacen sufrir, las personas que nos insultan, no hacen más que ayudarnos a ser mejores, toda vez que nuestra contención ante estos insultos y malas acciones nos vuelven buenos y nos hacen ir por en el camino recto, el camino de la vida. La práctica del cuidado de sí nos hace partícipes en la transfiguración del mal, porque a partir del autodomínio conseguimos controlar nuestro dolor como insultados o humillados. Estas acciones también están escritas por Dios desde la perspectiva estoica del cuidado de sí en el orden del mundo, y hay que aceptarlas como parte del sentido de la vida, esto es, con pragmatismo y con *enkráteia*. Hay que aceptarlas no solamente con un sentido profundo de autodomínio de sí, sino sobre todo, porque, al estar escritas por Dios, están en sí mismas bien organizadas y llenas de razón de ser. Tal aceptación

representa también una señal de reconciliación entre el hombre y Dios: el hombre que a partir del sufrimiento redime su culpa, su exceso de búsqueda de protagonismo, que pone en causa la magnitud de Dios, y Dios por su parte que acepta la expiación del hombre a través del sufrimiento, que en el fondo desempeña en papel de la representatividad de la finitud humana. En el sufrimiento, el hombre expresa sus límites y reconoce su inferioridad ante Dios. No obstante, es eso mismo lo que le hace grande, dice Foucault, porque al reconocer estas limitaciones, se reconcilia con Dios y se redime de sus males.

Asimismo, insiste Foucault⁴⁶², por más presente que un griego o un romano pueda tener la idea de la ciudad, por más importante que pueda ser para él la idea de la ley, *nonos*, y por más ampliamente que sea difundida la idea de la religión, no obstante, ninguno de estos tres pilares serán capaces de ayudar a un griego a decir lo que debe de ser concretamente durante toda su vida y, sobre todo, estos tres pilares no pueden nunca determinar lo que debe de hacer con su vida. El imperativo político, el imperativo normativo y la práctica religiosa no responden al anhelo profundo de un griego. Pero las técnicas de la existencia (*tekhnê tou biou*) sí lo hacen. Ellas llenan el vacío dejado por la ciudad, las leyes y la religión, dice Foucault. Desde este punto de vista, la práctica de la libertad ya no está solamente en la ciudad, en las leyes o en la religión, sino que está sobre todo en las técnicas de uno mismo, en el arte de uno mismo, en la forma en como uno mismo decide vivir su vida, decide llevar su vida. Desde esta perspectiva, la *epimeleia heautou* se presenta como el lugar de inscripción de las técnicas de la existencia. Sólo ella puede abrir el camino para desarrollar las técnicas que uno necesita para vivir, y sólo ella puede permitir hacer de la vida una especie de objeto racional. A

462 Cf. *HS. cit.*, 429.

partir de ahora, el ocuparse de sí ya no tiene solamente que ver con la cuestión de vivir mejor sino, también y sobre todo, con la cuestión de vivir estableciendo una relación lo mejor posible con uno mismo. Es la reconciliación con uno mismo. Es la búsqueda antes que todo, de un orden en el interior de uno mismo. En su momento hemos visto que Sócrates recomendaba eso a Alcibíades. Ya no es solamente saber gobernar a los otros, sino también saber gobernarse a sí mismo.

Como vimos en el *Alcibíades*, este gobernarse a sí mismo implica un conocimiento de sí lo que a su vez implica el conocimiento de la naturaleza del alma y una identificación con aquello que más se parece al alma. Es la comprensión y la captación de este elemento que más se parece al alma lo que conducirá a Alcibíades a la experiencia de la verdad. La conexión con esta experiencia de la verdad se hace gracias a la memoria. La memoria nos ayuda a conocernos y a reconocer lo que hemos conocido en otro tiempo. La identidad se presenta, por lo tanto, como un elemento importante y crucial de la subjetividad en este estudio de Alcibíades, y es la memoria y la identidad lo que nos permite también contestar a la pregunta, ¿qué es esto que tú tienes que conocer? No obstante, como hemos dicho, todos estos planteamientos desaparecerán en los primeros dos siglos de nuestra era. Hemos visto que en dos siglos la esencia de *epimeleia heautou* se centra en el movimiento del pensamiento, en las representaciones y las opiniones que acompañan a este pensamiento, mientras que para Platón la esencia se centra en uno mismo.

SECCIÓN SEGUNDA

CAPÍTULO I: ΠΑΡΡΗΣΙΑ Y SUS ORIGINES

1. NOTA PRELIMINAR

No se trata aquí de definir los conceptos o el concepto de *παρρησία*. Tampoco se trata de reflexionar (lo haremos en su momento) sobre su origen. En cambio, es nuestro interés aquí elucidar sobre la ausencia del consenso y la pluralidad en el uso del término *parresía*. También es nuestro objetivo presentar aquello que va a ser el marco principal de esta investigación sobre la *parresía*.

La ausencia de homogeneidad en torno término *parresía* constituye una de sus principales dificultades a la hora de comprender verdaderamente el acto parresiástico por excelencia. ¿Qué quiere decir comprender verdaderamente el acto parresiástico? Quiere decir que tendríamos que definir qué es la *parresía*⁴⁶³. Pero ya hemos dicho que no lo haremos ahora, sino en el apartado consagrado a su definición. Aquí interesa mostrar que la multiplicidad de los significados del término revela de por sí y en sí cómo la *parresía* ha sido importante, no sólo en el ámbito de la política efectiva, sino también en la construcción de uno mismo como sujeto libre, ético y autónomo.

La construcción de algo, la libertad de o por, la autonomía, incluye en sí mismo una oposición a o de. En este caso, la *parresía* como función, como el lugar o como la

463 Cf. Foucault, *Discurso y verdad en la antigua Grecia*. Introducción de Ángel Gabilondo y Fernando Fuentes Megías. Paidós, Barcelona, 2004, pp., 33-34. «Existen tres formas de la palabra: la forma nominal «parresía»; la forma verbal «parresiázomai»; y existe también la palabra «parrêsiastês»-que no es muy frecuente y no se encuentra en los textos clásicos-. Antes bien, se la puede encontrar sólo en el período grecorromano –Plutarco y Luciano, por ejemplo-. En un diálogo de Luciano, *El pescador o Los resucitados*, uno de los personajes lleva también el nombre de «Parresiades».

verdadera casa de todos en donde todos se realizan⁴⁶⁴, se presenta como un centro distribuidor de oposición contra todo aquello que no es ético⁴⁶⁵ (ver en su momento el *Ión*⁴⁶⁶ de Eurípides). Nuestra investigación parresiástica se centrará a analizar la oposición a aquello que, en el ámbito de la *parresía* no es ético en su aspecto político, en su aspecto religioso, en su aspecto filosófico en oposición a la retórica y en su aspecto psicopedagógico bajo la dirección de la filosofía. Todas estas denominaciones son, por lo tanto, testigos de su multiplicidad y de su no homogeneidad.

464 Cf. La Repu, VIII. 557b5-8 « *¿No sucede que son primeramente libres los ciudadanos, y que en el Estado abunda la libertad, particularmente la libertad de palabra y la libertad de hacer en el Estado lo que a cada uno le da la gana?* ».

465 Tener en cuenta la cuestión de la *parresía* como función del decir la verdad y el parresiastas como el sujeto que produce la verdad desde la crítica y la autocrítica social haciendo pender sobre él el peligro por haber hablado.

466 Cf. *Discurso y verdad*. cit. pp., 65-66. « *No me centraré en los aspectos políticos y mitológicos de la tragedia, sino en el tema del desplazamiento del lugar de revelación de la verdad de Delfos a Atenas. Como saben, el oráculo de Delfos era considerado el lugar de Grecia en el que los dioses señalaban la verdad a los seres humanos a través de las palabras de la Pitia. Pero en esta obra vemos un desplazamiento muy explícito de la verdad oracular de Delfos a Atenas: Atenas se convierte en el lugar donde aparece ahora la verdad. Y, como parte de ese desplazamiento, la verdad no es ya revelada por los dioses a los seres humanos (como en Delfos), sino que es revelada a los seres humanos por otros seres humanos, mediante la parresía ateniense* ».

Es muy importante este análisis de Foucault porque podemos encontrar su extensividad en la Apología de Platón. Sócrates, se dirige a la ciudad de Atenas para explicar y justificar los motivos de su condena a la muerte, y en una de sus justificaciones alega justamente que el oráculo de Delfos no estaba en lo cierto en relación a la gente que dice que tenía saber, y él mismo se encarga de mostrar y de enseñar a la gente como adquirir este saber, esto es, él se encarga de revelar a los seres humanos la verdad, incluso ayudando al propio dios a hacer su trabajo, como dirá en la Ap. El análisis de Foucault también tiene interés desde el punto de vista de la permeancia de Delfos como lugar mítico de profecía y de adivinación. Sabemos que Epíteto llamaba a este lugar el centro del mundo, el lugar que todo hombre viviente debe visitar (o por lo menos debe prestar atención). Por eso, al señalar el *Ión* como el lugar del desplazamiento de todos estos privilegios delficos de la verdad para Atenas, en donde la verdad ya no será revelada por los dioses sino por los hombres (lo veremos con Vernant y con Detienne), muestra también que en este desplazamiento va a estar el inicio de la construcción de la subjetividad de uno mismo y de la eticidad pública. También sabemos que en el cuadro de la palabra mágico-religiosa la verdad es siempre aquello que el dios quiere, y no necesariamente la verdad en si en cuanto verdad. Justamente en el diálogo entre Creúsa e *Ion*, (365-377) éste dirá a Creúsa « *llegaríamos al colmo de la estupidez si obligáramos a los dioses a decir contra su voluntad lo que no quieren* ».

La *parresía* empieza primero por ser una actividad individual de la ética particular⁴⁶⁷ antes de tornarse en un instrumento político⁴⁶⁸ contestada por la filosofía⁴⁶⁹

467 Ésta no será por ejemplo la lectura o la interpretación de Hack, para quien la *parresía* empieza por ser ante todo una actividad política. Nosotros, pensamos que ella es la exigencia de la eticidad individual para que uno pueda ejercer la actividad política; apenas puede ejercer esta actividad política el que vive o tiene *parresía*. Por lo tanto, en este caso, el ejercicio de la política vendría después que uno haya cumplido con la primera parte, esto es, después que se haya visto que efectivamente él tiene condiciones éticas. En el *Ión* de Eurípides esta formulación está clara. *Ión* sólo acepta ejercer política si conoce la verdad sobre su nacimiento. Es decir, el individuo tiene que estar consciente de su eticidad, como dirá él mismo, “no quiero que se rían de mí” por eso no podemos estar de acuerdo con la interpretación que coloca la ética como un desdoblamiento de la *parresía* política. Tampoco podemos concordar con la interpretación que le configura en Platón y en Aristóteles apenas en la cuestión o a partir de las amistades. ¿Qué serían por lo tanto la *República*, el *Laques* o el *Gorgias*? La *parresía* en cuanto oposición a la *isonomía* e *isêgoría* se presentará justamente como una actividad ética entorno a la cual la política tiene que o debe ser modelada. Así será en Eurípides, en Aristófanes, en Isócrates y por supuesto en Platón y Aristóteles. La *parresía* no es sólo un derecho, pero sobre todo, un deber moral en la pólis y para con la pólis. En Eurípides, la *parresía* aparece en seis diálogos (en las *Fenicias*, en el *Hipólito*, en el *Bacante*, en el *Electra*, en el *Ión* y en el *Orestes*), pero como señala Foucault en el (Discurso y verdad en la antigua Grecia p., 53):

«En las cuatro primeras obras, la parresía no constituye un tema o un motivo importante; pero la palabra misma aparece generalmente dentro de un contexto preciso que ayuda a nuestra comprensión de su significado. En las dos últimas obras –Ión y Orestes– la parresía asume un papel muy importante. En realidad, creo que el Ión está completamente dedicado al problema de la parresía, pues persigue la cuestión: ¿quién tiene el derecho, el deber y el valor de decir la verdad? Este problema parresiástico es planteado en el Ión en el marco de las relaciones entre los dioses y los humanos. En el Orestes –que fue escrito diez años después, y es, por tanto, una de las últimas obras de Eurípides– el papel de la parresía no es ni con mucho tan importante. Pero, a pesar de ello, la tragedia contiene todavía una escena parresiástica que merece atención en tanto que está directamente relacionada con las cuestiones políticas que se planteaban los atenienses en aquellos momentos. Ahí, en esa escena parresiástica, hay una transición en cuanto a la cuestión de la parresía tal como aparece en el contexto de las instituciones humanas. Concretamente, la parresía es vista al mismo tiempo como un asunto político y como una cuestión filosófica».

Quisiéramos llamar atención sobre la siguiente idea de Foucault *«hay una transición en cuanto a la cuestión de la parresía tal como aparece en el contexto de las instituciones humanas»*, eso muestra que la *parresía* no aparece primero en las politeias como se defiende comúnmente, sino en el entorno familiar, en los primeros lugares de la creación de la eticidad y desde ahí se hace un traslado hacia a las instituciones políticas. Se puede ver a este respecto la *Hécuba*, particularmente la eticidad de Políxena. En el *Alcibíades* hemos visto justamente igual procedimiento por parte de Sócrates al preguntarle “¿Qué tienes tú para ofrecer a los atenienses para que ellos te puedan elegir como su consejero? ¿qué sabes hacer tú? ¿Cuál es tu experiencia?”. Por lo tanto, el desempeño político está condicionado por la excelencia, pero para la nueva excelencia y no para la excelencia utilitarista (usamos aquí expresión utilitarista en un sentido distinto de la *eudaimonía* socrática y aristotélica. La usamos en cuanto a fin que no tiene en cuenta a los medios), una excelencia utilitarista que no aparece apenas en el cuadro sofístico, con lo que la *parresía* se enfrentará al nivel de la retórica, sino también que ha aparecido incluso en los textos de Eurípides, *Electra*, p. e. Clitemnestra después de asumir que las cosas en relación a Agamenón le han salido fuera de mano, Electra le pregunta, entonces porque no haces volver Orestes y ella contesta, cuido de mis intereses. Por lo tanto, la presencia de Orestes no sería de utilidad para ella y para sus aspiraciones.

desde el punto de vista de la eticidad⁴⁷⁰. La *parresía* de Solón frente a Pisistratos, la *parresía* de Ión⁴⁷¹ frente a Juto, la *parresía* de Sócrates frente a la ciudad de Atenas, la *parresía* de Platón frente al tirano de Siracusa, la *parresía* de Dión frente a un familiar, el tirano de Siracusa, la *parresía* de Diógenes frente al príncipe Felipe.

468 Cf. Hack, Viviana, *Parresía: Semantizaciones en el Nuevo testamento*. Circe nº 11/2007/ISSN. 1514.3333 (Impresa)/ISSN 1851.1724 (En línea), pp. 153-161. «Kyttel y Friedrich (1967: IX, 877ss) señalan distintas acepciones de *παρρησία*, según se emplea en la vida política, en la vida privada o como concepto ético. En la vida política, remontan su uso hasta Eurípides y Aristófanes, en el sentido de “libertad de palabra” (IX, 879). En la vida privada, derivan su empleo del uso político y lo relacionan con la (amistad) de Platón y Aristóteles (IX, 885s.) Como concepto ético, *παρρησία* penetra en el vocabulario de la filosofía popular helenística a través de la escuela cínica, unida al concepto de (libertad), lo cual la define como “característica del hombre moralmente libre” (IX, 888-890)».

El *Ión* de Eurípides es sin duda una obra política, pero aquí, la *parresía* antecede a la política. El contexto político del *Ión* tiene que ver como dice Foucault con lo siguiente:

«El marco mitológico de la obra se refiere a la fundación legendaria de Atenas. De acuerdo con el mito ático, Erecteo fue el primer rey de Atenas –nacido hijo de la Tierra y vuelto a la Tierra al morir-. Erecteo personifica así aquello de lo que los atenienses estaban tan orgullosos, a saber, su autoctonía: que ellos brotaron literalmente del suelo ateniense. En 418 a. C., en el momento en que la obra fue escrita, semejante referencia mitológica tenía significado político. Eurípides deseaba recordar a su auditorio que los atenienses eran nativos del suelo de Atenas; pero a través del personaje de Juto –marido de Creúsa, la hija de Erecteo, y extranjero en Atenas, dado que procede de Pitia-, Eurípides quería también indicar a su auditorio que los atenienses están relacionados, a través de este matrimonio, con la gente del Peloponeso, y concretamente con Acaya –cuyo nombre proviene de uno de los hijos de Juto y Creúsa: Aqueo-. Así pues, la explicación de Eurípides de la naturaleza panhelénica de la genealogía ateniense hace a Ión hijo de Apolo y Creúsa –hija del antiguo rey de Atenas, Erecteo-. ». cf. *Discurso y verdad en la antigua Grecia*, p., 64; cf. p., 65, nota 9. [Sobre el significado Político de Ión, A. S. Owen escribe «Su objeto es proporcionar razones al imperio ateniense para que permanezca unido y hacer sentir a la condición doria del Peloponeso que el pasado remoto puede justificar su alianza con Atenas»] A. S. Owen («Introducción» a Eurípides, *Ion*, Oxford, Clarendon Press, 1957, pág. XXii).

469 Cf. Foucault, *Discurso y verdad en la antigua Grecia*. cit., p., 47. «En la tradición socrático-platónica, la *parresía* y la retórica se encuentran en fuerte oposición; y esa oposición aparece muy claramente en el *Gorgias*, por ejemplo, en el que se encuentra la palabra «*parresía* (*Gorgias*, 461e, 487a-e, 491e). El discurso largo y continuo es un recurso retórico o sofístico, mientras que el diálogo mediante preguntas y respuestas es típico de la *parresía*; es decir, dialogar es una técnica importante para llevar a cabo el juego *parresiástico*».

470 Cf. *La Rep.* VIII, 567b2-9 «-Entonces algunos de los que han colaborado para establecerlo y que tienen poder hablan francamente con él o entre sí, censurando lo que sucede, al menos los que se da el caso de que son los más viriles. Por consiguiente, el tirano debe eliminar a todos éstos, si es que va a gobernar, hasta que no quede nadie de valor entre sus amigos y enemigos».

471 Cf. *Discurso y verdad*. cit. p., 73. «El motivo principal de *Ión* se refiere a la lucha humana por la verdad contra el silencio del dios: los seres humanos deben lograr, por ellos mismos, descubrir y contar la verdad. Apolo no dice la verdad, no revela lo que conoce perfectamente, engaña a los mortales con su silencio o cuenta puras mentiras, no es lo bastante valiente para hablar él mismo, y utiliza su poder, su libertad y su superioridad para ocultar lo que ha hecho. Apolo es el anti- *parrasiastés*».

Segundo, la *parresía* también puede ser institucional, en este caso, autocrática. Es el caso de la *parresía* de Pericles frente a la Asamblea, es el caso de la actitud de Clitemnestra⁴⁷² al dar oportunidad a Electra⁴⁷³ de defenderse con *parresía*⁴⁷⁴; es el caso de la *parresía* del tirano de Siracusa frente a Platón y Dión; y es el caso de la *parresía* de Creúsa frente a Juto; y es el caso de la *parresía* de Yocasta frente a Edipo. La crítica clásica en este caso es que la *parresía* política necesita siempre una mediación filosófica, es decir, es el filósofo, este ser benevolente, este individuo que disponibiliza su vida para el bien de la ciudad, quien por eso mismo decide enfrentar el poder de la muerte al decir la verdad sobre el poder. La *parresía* se asemeja en este caso, por lo tanto, al cuidado de sí y juega un papel de la autonomía del individuo, no sólo frente al poder sino también frente al tipo de decir y frente a un concepto vago de la libertad.

472 Cf. Hay que señalar que Clitemnestra será fiel a su promesa de no hacer daño a Electra, no obstante, Electra ya no será fiel a la *parresía* de Clitemnestra. La matará después que ésta haya confesado su crimen, la muerte de Agamenón. Por eso dice Foucault (Discurso y verdad, p., 63), el contrato parresiástico establecido entre Clitemnestra y Electra se ha convertido en una trampa subversiva contra Clitemnestra. Aquí, no es el superior que manda matar al inferior después de haber escuchado su *parresía*, es el inferior que mata al superior después de su confesión.

473 Cf. Eur. El. 1050; Camerote, Alberto. Parrhesia libere parole alle origini della democrazia, p., 3

474 La posición de Clitemnestra es muy importante porque presenta la *parresía* como la verdad ciega, esto es, la verdad que busca como última instancia la realización de la justicia (aunque su justicia aquí sea una pura venganza); por eso dirá que, hay que decir la verdad y hay que poder contraponer y denunciar el crimen incluso cuando éste es cometido por aquel que comanda. Como dice Camerote, en esta actitud de Clitemnestra se puede ver una actitud del poder contra el poder, y en él también se puede leer una verdadera manifestación de la libertad. La actitud de Clitemnestra permitirá a Electra no tener miedo del otro poder (al propio poder malévolos de Clitemnestra), no tener miedo (El. 1055) de proferir la *parresía* porque hay un poder que está atento a la voluntad de la actuación del poder negativo. A eso llamaremos en su momento junto con Foucault, el doble dolor del acto parresiástico. Dolor de aquel que dice la verdad (porque la verdad tiene sus efectos negativos: la rabia, el deseo de venganza, la voluntad de silenciar al que no trae la buena noticia para él poder,...) y dolor de aquel que recibe (la sensación de ser humillado, de ser despreciado, de ser ninguneado, de ser desafiado,...) o que escucha la verdad, (El. 1057).

Desde este punto de vista, la *parresía* será una oposición a la *isêgoria*⁴⁷⁵ y a la *isonomia*, es decir, la *parresía* será una oposición frente a un movimiento pasional y constitucional de coger palabra libremente (perjudicando los espacios de emergencia de la verdad. Esta actitud merecerá la queja de Solón contra Pisistratos en la Asamblea y será también la queja de Isócrates contra la calidad democrática de Atenas de Pericles, su concepto de libertad de palabra); será también una oposición contra la igualación de condiciones toda vez que esto omite la diferenciación ética. Platón reservará todo el libro VIII de la *República* a esta problemática para explicar no sólo el origen de la democracia sino también las fuentes de su decadencia.

Pero la dificultad para entender la *parresía* no es sólo la cuestión que tiene que ver con la ausencia de consenso sobre su significado. La cuestión del tiempo (*kairós*) también es importante, como señala Demócrito⁴⁷⁶. Hay que saber cuál es el momento exacto para que el tiempo valore la actuación como una actuación parresiástica. La *eleutheria* parresiástica dependerá mucho del acierto de este tiempo. Y es aquí donde se da la gran diferencia entre la *eleutheria* parresiástica y la *eleutheria* democrática. La *eleutheria* parresiástica tendrá que ver con este instante de belleza, pero también de tensión, lo bello (*kalòs*), en el sentido de aquel que es justo y bueno (*agathon*) y, por lo tanto, que se inquieta y se revuelve ante aquello que no es justo. En cambio la *eleutheria* democrática es apenas una suma de protestas y de manifestaciones, como dice Isócrates. La *parresía*, según Eurípides, es bella, pero congela los costes porque tiene tensión (*que cosa bella es la parresía hecha de verdad y de tensión*). Esta visión

475 Contrariamente a la *isêgoria*, que es un derecho constitucional, la *parresía* es y se presenta, sobre todo como un deber moral, una obligación con la propia eticidad. La formación del sí de uno mismo. En este aspecto la *parresía* no se opone apenas a la *isêgoria*, sino también a la tiranía. Cf. Cameroto, Alberto. *Parrhesia libere parole alle origini della democrazia*. p., 3.

476 Cf. Demócrito. 68 B 226 D.-K

parresiástica será puesta duramente en causa por algún sector de la *parresía* cristiana (católica). protagonizada por algunos padres de la Iglesia: Gregorio de Nice, Gregorio de Nanzianzeno, Agathon y, más tarde, por sus seguidores, como Dorothée de Gaza⁴⁷⁷. Contrariamente a Eurípides, algunos padres de la Iglesia preguntarán qué cosa puede ser peor que una *parresía* y contestarán, la *parresía* sólo puede ser peor que ella misma.

No se trata aquí de un ataque a la *parresía* negativa por parte de estos padres. Se trata simplemente (para ellos) de la inutilidad de la *parresía* en cuanto “libertas⁴⁷⁸” y en cuanto derecho de hablar y a decir la verdad contra un superior. La *parresía* es así vista como orgullo que conduce a la perdición. Y en esto también consiste la contradicción, incluso en interior del movimiento cristiano, ante parresiástica.

¿Por qué contradicción? Porque todo el anuncio del Evangelio constituye un acto parresiástico, esto es, un acto de valentía. En los *Hechos de los apóstoles* tenemos justamente varias narraciones de escenas de parresía:

*Saulo andaba con ellos por Jerusalén, predicando valientemente en el nombre del Señor*⁴⁷⁹.

El término *parresía* es traducida litúrgicamente por **valentía** y, de hecho, en su momento veremos que la *parresía* es también esta valentía que aquí se trata. También en los Evangelios encontramos muchas referencias a esta libertad de palabra, a esta

477 Cf. CV, p., 306; Dorothée de Gaza, *Œuvres spirituelles*, Instructions, IV, 52, 1665A, Paris, Éd. du Cerf, 1963, p., 233.

478 Hay una famosa recomendación de Agathon a un joven monje que quiere saber qué puede hacer para vivir con los hermanos (otros monjes) y Agathon le contesta: «*guarda siempre la mentalidad del extranjero que has tenido desde el primer día para que no te tornes muy libre como ellos o con ellos*». Cf. CV, p., 305; *Les Apophthèmes des Pères*, t. II & CV, n° 107, trad. A Guy, Paris, Éd. Du Cerf, coll. «Sources chrétienne», 2003, p. 351.

479 Cf. *Hch* 9,28; *La parresía apostólica*. CHD. 162.

valentía del espíritu por parte de Jesús, al desafiar no sólo las autoridades, sino también a la tradición y costumbres de su pueblo o de su gente.

*¿No es ése a quien quieren matar? Mirad cómo habla con toda libertad y no le dicen nada*⁴⁸⁰.

Esta *parresía*, en la cual será fundada en cierto sentido el cristianismo gracias a los engeños de Pablo, es la que será puesta en duda posteriormente por muchos pensadores cristianos de la patrística. La *parresía* de la patrística será “totalmente”⁴⁸¹ opuesta a la *parresía* de Filón de Alexandria (*parresía* judaica-helénica)⁴⁸², simiopuesta a la *parresía* evangélica, y opuesta a la *parresía* apostólica. Así, estamos, como decíamos al inicio, ante una multiplicidad de registros del término la *parresía* y, por consiguiente, ante una ausencia de homogeneidad en cuanto a su significado.

En nuestra investigación nos centraremos, sobre todo, en el sentido ético-político y óntico de la *parresía*⁴⁸³ no sólo en la pólis, sino también en uno mismo. Sabemos por Eurípides⁴⁸⁴ que no se puede no decir la verdad (el privilegio de los ciudadanos⁴⁸⁵ en

480 Cf. *Jn* 7,25.

481 Hay que señalar que también dentro de la patrística hay *parresía* en su sentido griego, tal es el caso de la visión parresiástica de San Jerónimo, así como la de San Juan Crisóstomo, entre otros. Por lo tanto, cuando nos referimos a interpretación totalmente opuestas, pensamos sobre todo en la noción de *parresía* de los padres ascetas, la *parresía* entre la segunda y la tercera fase de la patrística.

482 La oposición será más en la forma que en el contenido. Las dos *parresía* son *parresía* proféticas, sin embargo, están muy cerca de la *parresía* tradicional, la *parresía* griega, la *parresía* política y óntica. Pero también tienen su distancia: esta *parresía* ya no es horizontal, ahora es una *parresía* vertical, una revelación (en la *Apología* también la *parresía* de Sócrates es gnoseológica, epistémica y “teológica”), una abertura del corazón y una transparencia del alma que se abre a la mirada de Dios.

483 En lo que dice respecto a la parte óntico-ética de la *parresía*, analizaremos transversalmente el modo de decir: ¿qué decir?, ¿cómo decir?, ¿Cuándo decir? La cuestión del kairós. Estas interrogaciones también constituirán aquello que llamaremos los problemas éticos-ónticos que tienen que ver con la calidad moral y la actitud moral, éthos del individuo por una parte, como dice Foucault, y las técnicas que son indispensables para transmitir este discurso ético.

484 Señalar aquí que la expresión *parresía* aparecerá más veces en Eurípides que en Platón, razón por la cual también los textos de Eurípides son muy importantes para nuestro estudio.

485 Cf. Eur. Fen. 392.

oposición a la esclavitud del no ciudadano, esto es, a aquellos que no pueden usufructuar de la palabra⁴⁸⁶) en la pólis⁴⁸⁷, pero sabemos por Sócrates que esta verdad de la pólis sólo es posible si hay un trabajo en el interior de cada uno⁴⁸⁸, de cada miembro de la pólis. La *parresía* en su diversidad se presentará también como una condición de doble escucha: la escucha del maestro a su discípulo y la escucha del discípulo a su maestro. Estas idas y venidas generan la instauración de la verdad en el acto del diálogo y por eso mismo, en él nace la franqueza.

En el *Alcibíades* vimos justamente como Epíteto le decía a alguien, “si tu vienes a mí es para que yo te pueda decir la verdad tal cual como cuando yo me voy a ti también es para que me digas la verdad”. La *parresía* se presenta por lo tanto como una escucha sincera, un diálogo honesto entre el que escucha y pregunta y el que contesta la pregunta.

La ética y la moral será por eso el centro de atención en el marco de la vida social griega. Esta preocupación aumenta sobre todo, porque el hombre todavía es dependiente de la voluntad de los dioses. Todo el discurso de la tragedia revela justamente esta posición vulnerable del hombre ante dios y ante el *týche*.

No ha sido nuestra intención en este apartado definir el significado de la *parresía* sino sobre todo, traer luz sobre la ausencia de su homogeneidad y sentido plural. Hemos postulado aquí también el marco principal de nuestra investigación: la eticidad y la autonomía individual y colectiva contra la tiranía a partir de diversos niveles de la

486 Cf. Eur. Hip. 424.

487 Cf. Eur. *Supl.* 438s.

488 La modalidad platónica de la *parresía* y del conocimiento de sí concede una importancia capital al conocimiento de uno mismo a través de la contemplación de sí y en sí, como hemos visto en el *Alcibíades*, a través de un reconocimiento ontológico del alma.

parresía: la *parresía* política, la *parresía* religiosa, la *parresía* retórica (negativa), la *parresía* psicopedagógica. Quiere eso decir que contraponemos la *parresía* en cuanto función a la tiranía, en donde el parresiásta, en cuanto sujeto, se presenta como alguien a quien no le importa correr el riesgo del peligro.

En los diálogos de Eurípides vimos como progresivamente fueron desplazándose de los lugares de la verdad⁴⁸⁹. La verdad ya no está sólo en Delfos; ya no está sobre todo en Delfos, ahora está también en Atenas y, sobre todo, está en el hombre⁴⁹⁰. Ha

489 Cf. Nietzsche. *El pensamiento trágico de los griegos. Escritos póstumos 1870-1871*. Bajo la dirección de Jacobo Muñoz. Editorial Biblioteca Nueva S. L., Madrid, 2004, p., 100. «Con Eurípides el espectador entró en el escenario y el hombre en la realidad de la vida cotidiana. El espejo que antes sólo había de vuelta los rasgos de grandeza y atrevimiento se volvió más fiel y con ello más vulgar. El esplendor de las ropas se hizo en cierto modo más transparente, la máscara sólo media máscara, y las formas de la cotidianidad se hicieron claramente más evidente».

490 Cf. *Ibid.*, pp., 150-151. «El hombre de la vida cotidiana llegó a través de él desde el espacio del espectador hasta la escena, ese espejo donde anteriormente sólo se expresaban los rasgos grandes y atrevidos, y que ahora mostraba esa penosa fidelidad que reproduce también concienzudamente las líneas fallidas de la naturaleza. Odiseo, el griego tipo del arte antiguo, cayó ahora lentamente entre las manos de los nuevos poetas, hasta convertirse en la figura del graeculos, que a partir de ahora, como esclavo doméstico, bonachón e ingenioso, se sitúa en el punto central del interés dramático. Aquello que Eurípides computó como su mérito en las *Ranas* de Aristófanes, a saber, que había liberado el arte trágico de su obesidad mediante sus remedios caseros, eso es todo lo que se puede rastrear en sus héroes trágicos».

sido así en Eurípides, ha sido así en Sócrates, y ha sido así en la *parresía* evangélica, en donde también la verdad no está ya en los montes santos de Jerusalén donde todos deben subir para adorar al Dios santo, sino que ahora la verdad está en el espíritu y en sus adoradores.

Hemos rechazado la idea de la *parresía* primeramente como una actividad política. Proponemos o defendemos la idea (con base en los textos de Eurípides, Platón y la interpretación de Foucault), de la *parresía* como una posición ético-política *conditio sine qua non* se puede hacer política en su verdadero sentido platónico. En la *parresía*, la política tiene como punto de partida la ética y, como punto de devenir, llegar a ser política, la ética. Todo el diálogo *Gorgias* puede elucidar mejor nuestra posición, ya que ahí encontramos la erística y la retórica como la propia negación de la política.

Pensamos que la liberación de que habla Aristófanes y Nietzsche aquí tiene que ver justamente con el prejuicio euripidiano de la supremacía “ética” y “moral” de la nobleza sobre los demás. Desde este punto de vista, Nietzsche se equivoca al decir que con Eurípides, la palabra es dada al pueblo o llegó al pueblo. Lo que Eurípides ha hecho a partir de la divulgación de la palabra, es solamente abrir el espacio de transparencia o la obligación de transparencia a todo mundo. Se trata aquí de la pérdida del derecho o del principio de no justificación como señala Vernant. Para Eurípides, los nobles que usan de la palabra política tienen obligación de ser transparentes moralmente no solamente entre ellos, sino también para con sus gobernados. En esto consiste la legitimidad de su *parresía*. Pero esa exigencia no ha implicado para él conceder palabra a todos. Sabemos que Sócrates justamente hará una dura crítica a las instituciones democráticas a este respecto y a algunas figuras importante como Pericles y Tucídides y sabemos también que en uno de sus discursos a Nicocles, la enseñanza de cómo gobernar o de cómo ser un buen gobernante, consta, justamente como uno de estos principios de gobernabilidad, la transparencia con los gobernados. Pero insistimos, en ningún caso esta transparencia implicaba para estos “conservadores” la toma de palabra por parte del pueblo y ni siquiera implicaba una total transparencia en caso por ejemplo de Sócrates, véase su opinión sobre la retórica o sobre la excelencia. Sea como sea, ya en el *Crepúsculo de los ídolos* 5, (46), Nietzsche rectifica y dirá que es con Sócrates que la aristocracia perderá su primacía en la ciudad, una vez que con Sócrates él la dialéctica gana protagonismo sobre el elitismo aristocrático. Dice Nietzsche, «antes de Sócrates la gente, en la buena sociedad, repudiaba los modales dialécticos: eran considerados como malos modales, comprometían a uno». Sabemos que Nietzsche no tiene razón, una vez que la política y todo el espacio político antes de Sócrates era conquistado sobre todo a partir de la dialéctica y lo que Sócrates va a hacer es justamente es intentar crear otros tipos de condiciones para que uno llegue a la política sin la necesidad de ser un buen dialéctico. Desde el punto de vista de Nietzsche, parece que Sócrates gana esta batalla, una vez que dice Nietzsche, el dialéctico era una persona que nadie tomaba en serio, era un payaso (V, 46), no obstante, para él, Sócrates «fue el payaso que se hizo tomar en serio». Más allá del anti socratismo y anti platonismo de Nietzsche, pensamos que la idea u opinión que emite aquí sobre Sócrates está muy influenciada por pensadores como Aristófanes para quien Sócrates también era un sofista y un dialéctico.

Es la invocación a la eticidad lo que puede permitir la realización de la política, algo que ni la retórica, ni tampoco la *isêgoria* permiten. La *parresía* como el lugar de eticidad puede provocar el desplazamiento de la *parresía* institucional, transformando la tiranía o permitiéndola una nueva visión de cara al parresiásta. Es el caso de Clitemnestra frente a Electra, a pesar de la *parresía* engañosa de esta última; la trampa parresiástica, como dice Foucault. En todo eso, el tiempo, *kairós*, será de importancia capital para interpretar los actos parresiásticos, para permitir que uno llegue a decir que tal acto es parresiástico.

2. INTRODUCCIÓN

En la vida social griega, el problema de la justicia y del saber ha estado siempre en el centro de todo. Incluso entre los presocráticos que se han dedicado a la cuestión de la naturaleza, también en sus estudios estaba presente la preocupación sobre la cuestión de la justicia y del orden. De Homero⁴⁹¹ a Platón, pocas son las obras que abordan

491 Cf. Horn, Cristoph, *L'arte della vita nell'antichità. Felicità e morale da Socrate ai neoplatonici*. Edizione italiana a cura di Emidio Spinelli. Carrochi editore. Roma, 2004. pp 28-29. « Certo, nella filosofia antica viene spesso sollevata la questione di cosa significhi per l'uomo vivere e agire adeguatamente, in modo giusto e buono. Senza dubbio non si tratta semplicemente di testi mitologici o religiosi; i testi antichi di filosofia morale si distinguono per la loro forma razionale dal modo in cui le questioni relative al comportamento corretto vengano presentate negli scritti dell'antico Oriente nei poemi omereci o in Esiodo: essi discutono esemplificando determinate posizioni sul piano argomentativo, non alla luce di autorità o tradizioni. Non mancano tuttavia di mostrare una comunanza con forme prefilosofiche di valutazione del comportamento: i testi etici dell'antichità possiedono prevalentemente un carattere volto all'aiuto e al consiglio» .

“En la filosofía antigua siempre se plantea la cuestión del significado que tiene para el hombre el vivir bien y el actuar adecuadamente, de manera correcta y justa. Sin duda no se trata simplemente de textos mitológicos o religiosos; los antiguos textos de filosofía moral se distinguen por su forma racional de la manera en que las cuestiones relativas al comportamiento correcto son presentadas en los textos escritos del antiguo Oriente, en los poemas homéricos o en Hesíodo: estos últimos debaten ejemplificando determinadas posiciones en lo argumentativo, apartando a las autoridades y a las tradiciones. Sin embargo, no faltan en demostrar rasgos comunes con formas pre filosóficas de evaluación del comportamiento: los textos éticos de la antigüedad poseen principalmente un carácter de tipo aconsejador y caritativo.”

profundamente sobre el saber u otras áreas y que no hayan hecho mención a la cuestión de la justicia. En Píndaro, la cuestión de la justicia se presenta bajo la forma de preocupación con la excelencia humana, la preocupación con la excelencia del hombre⁴⁹². Esta consciencia de la justicia también permitió el planteamiento de la cuestión de la pólis, ¿por qué debe de existir?, ¿para qué debe de existir? y, ¿cómo debe de existir? La multiplicidad de estos planteamientos coloca en el punto de mira muchos problemas no solamente en el ámbito de la justicia, sino también de la pólis, su función y sus límites. La pólis se construye, por lo tanto, en su inicio, con una polémica moral muy fuerte⁴⁹³; polémica basa sobre todo en el confrontamiento entre el hombre y dios⁴⁹⁴, así mismo en la transición de la búsqueda de la verdad a partir de la transición de un cierto tipo de lenguaje a otro⁴⁹⁵, esto es, la transición de la palabra mágico-

En el capítulo de esta investigación dedicada a Alcibíades, particularmente en lo que toca el **gnôthi seauton**, vimos cómo se encuadra lo expuesto aquí, principalmente lo expuesto en la última frase del texto citado. La interpretación délfica, la interpretación del oráculo de Delfos, estará basado sobre todo en la cuestión de ayuda y de consejos, la cuestión de las recomendaciones y las reglas de prudencia.

492 Cf. Nussbaum, Martha C. *La fragilidad del bien. Fortuna y ética en la tragedia y la filosofía griega*. p., 27; Píndaro, Nemea, VIII, 40-2.

493 Cf. *Ibi.*, p., 27. «Esta trayectoria presupone, tanto por parte del autor como de sus lectores y oyentes, la idea de que la excelencia de una persona buena le es propia, pudiéndosele pedir cuentas de su posesión y de su ejercicio».

494 Nussbaum hablará (36) a este respecto de un heroico intento de “*Platón en los diálogos intermedios para salvar la vida humana haciéndola inmune a la fortuna*”. La teoría de la ciencia del razonamiento práctico presentada por Platón en *Protágoras* servirá justamente, según Nussbaum (37), para rechazar el dominio de la fortuna sobre uno mismo y, de esta forma, Platón retoma y responde lo que el pensamiento trágico no ha podido responder o no ha podido solucionar.

495 Cf. Detienne, Marcel, *Los maestros de verdad en la Grecia arcaica*. Prefacio de Pierre Vidal-Naquet. Versión castellana de Juan José Herrera. Taurus Ediciones, Madrid 1983, p., 19.

«Definir el significado pre racional de la “verdad”, supone intentar responder a una serie de preguntas, de las cuales son las siguientes las más importantes: ¿Cómo se dibuja en el pensamiento mítico la configuración de Alétheia? ¿Cuál es, en el pensamiento religioso, el estatuto de la palabra? ¿Cómo y por qué un tipo de palabra eficaz es sustituido por un tipo de palabra con problemas específicos: relación entre la palabra y la realidad, entre la palabra y lo ajeno a ella? ¿Cuáles son los valores que, sufriendo enteramente un cambio de significación, continúan imponiéndose de un sistema de pensamiento al otro, del mito a la razón?».

religiosa⁴⁹⁶ a la palabra-diálogo. Sin embargo, esta transición no se desarrollará al margen del planteamiento sobre la cuestión del libre albedrío; ¿debe el hombre emanciparse y ser dueño de sí o debe seguir siendo una propiedad del *týche*⁴⁹⁷, de los dioses⁴⁹⁸ y hacer siempre lo que ellos quieren⁴⁹⁹? En *Agamenón*, este dilema de cómo

496 Cf. El orden del discurso. Tra. Alberto González Troyano^{4a}. Tusquets Editora, Barcelona, 2008. pp., 19-20. «[...] *Pues todavía en los poetas griegos del siglo VI, el discurso verdadero –en el más intenso y valorado sentido de la palabra–, el discurso verdadero por el cual se tenía respecto y terror, aquel al que era necesario someterse porque reinaba, era el discurso pronunciado por quien tenía el derecho y según el ritual requerido; era el discurso que decidía la justicia y atribuía a cada uno su parte; era el discurso que, profetizando el porvenir, no sólo anunciaba lo que iba a pasar, sino que contribuía a su realización, arrastraba consigo la adhesión de los hombres y se engazaba así con el destino. Ahora bien, he aquí que un siglo más tarde la verdad superior no residía ya más en lo que era el discurso o en lo que hacía, sino que residía en lo que decía: llegó un día en que la verdad se desplazó del acto ritualizado, eficaz y justo, de enunciación, hacia el enunciado mismo: hacia su sentido, su forma, su objeto, su relación con su referencia. Entre Hesíodo y Platón se establece cierta separación, disociando el discurso verdadero y el discurso falso; separación nueva, pues en lo sucesivo el discurso verdadero ya no será el discurso precioso y deseable, pues ya no será el discurso ligado al ejercicio del poder. El sofista ha sido expulsado».*

497 Cf. Nussbaum. *cit.*, p., 31. «*Lo que acontece a una persona por fortuna es lo que no le ocurre por su propia intervención activa, lo que simplemente le sucede, en oposición a lo que hace. En general, eliminar la fortuna de la vida humana equivaldría a poner esa vida, o al menos sus aspectos más importantes, bajo el dominio del agente (o de los elementos que componen su ser que él identifica consigo mismo), suprimiendo la dependencia de lo exterior que aparece reflejada en el símil de la planta».*

498 Cf. De Romilly, Jacqueline, *La Grecia antigua contra la violencia*. Tra. Jordi Terré. Ed. Gredos, Madrid 2010. p., «*Si, en el siglo V a. C., hubo escritos de tendencia racionalista, que ponían al hombre y sus posibilidades en el centro de toda las cuestiones, la civilización griega en su conjunto, sin embargo, está constantemente atravesada por el pensamiento de la acción divina. Está obsesionada por la diferencia entre los hombres y los dioses. Está poblada por ritos y tradiciones que ponen en presencia a dioses y seres humanos. Ahora bien, si podemos comprobar, en la evolución de las ideas morales en Grecia, un aumento progresivo de todas las formas de benignidad, la esfera de los dioses no parece ser, desde luego, un mundo de benignidad. La mitología griega está formada por un entramado de violencias sin número. La acción divina se presenta como una serie de intervenciones brutales y más o menos arbitrarias, y las obras literarias no dejan de reflejar el temblor de los hombres ante el pensamiento de esas violencias siempre posibles».*

499 Cf. Nussbaum., *cit.*, pp., 27-28. «*(...) el poeta ruega que se le conceda morir como ha vivido, es decir, como alguien que «alabó lo digno de elogio y sembró la acusación contra los malvados.» La excelencia de la persona buena es como la planta joven: crece en el mundo débil y quebradiza, en necesidad constante de alimento exterior. Para desarrollarse bien, la vida debe proceder de una buena cepa. Pero además necesita, para mantenerse sana y perfecta, una meteorología favorable (rocío y lluvia suaves, ausencia de heladas repentinas y de vientos fuertes), y la dedicación de cuidadores solícitos e inteligentes. Lo mismo sucede con los seres humanos».*

librarse de la primacía de la palabra mágico-religiosa sobre el destino del hombre, está expresada de una manera muy dramática⁵⁰⁰. No obstante, Nussbaum parece ofrecernos una alternativa que va más allá de este cerco del destino y de *týche*, y la alternativa será justamente una alternativa platónica⁵⁰¹. A su vez, la palabra-diálogo recorre el camino inverso. Ella se inscribe en el tiempo de los hombres y protagoniza el ideal de la igualdad entre los hombres. El derecho a que todos puedan disfrutar de la palabra y usar la *parresía* positiva.

Será en las asambleas militares donde, por vez primera, la participación del grupo militar funda el valor de una palabra. Será allí donde se prepara el futuro estatuto de la palabra jurídica o de la palabra filosófica, de la palabra que se somete a la «publicidad» y que obtiene su fuerza del asentimiento de un grupo social.

Esta visión de la excelencia sufrirá un cambio con Sócrates. Uno tiene que ser bueno no tanto para poder agradarle a los dioses sino para cuidar de sí mismo. Es esto que encontraremos en el *Eutifrón*. Sócrates le pregunta a Eutifrón si la piedad es buena porque a los dioses les gustan los hombres piadosos o si al contrario, la piedad es buena en sí misma y por eso a los dioses le gustan los hombres piadosos. Es un cambio brusco. Ahora (con Sócrates) uno se tiene que cuidar desde dentro y no desde fuera. Vivir bien para agradar a los dioses es cuidarse desde fuera y tiene una similitud con lo que hemos visto en el Alcibíades en relación al cuidado espartano, en relación al cuidado de Alexandridas. No obstante, el poema de Píndaro comentado por Nussbaum nos parece interesante en la medida que se preocupa justamente en mostrar como las mentiras pueden corromper el mundo. En este sentido hay un encuentro con la labor que Sócrates dedicará después a la sofística, a partir de su insistencia en verificar lo que han dicho, lo que van diciendo en sus enseñanzas.

500 Cf. Esquilo, *Oresteia (I): Agamenón*. Clásicos de Grecia y Roma, Alianza Editorial, Madrid, 2001. (205-215). «entonces el soberano de mayor edad así habló elevando la voz: [Gravoso destino es el no obedecer, más gravoso si degüello a mi hija, adorno de la casa, manchando las paternas manos con chorro de sangre virginal junto al altar. ¿Cuál de esta posibilidad no entraña males? ¿Cómo voy abandonar la nave faltando a la alianza? Un sacrificio que calme los vientos y sangre virginal es lícito que ella anhele con ardor, con extremo. ¡Sea, pues, para bien!].».

501 Cf. Nussbaum. *cit.*, p., 30. «Si esta imagen pasiva de la vida se nos antoja incompatible con determinadas aspiraciones que albergamos respecto de nosotros mismos en cuanto agentes humanos (y es probable que los destinatarios griegos del poema pensarán lo mismo), nos queda el consuelo de que, hasta ahora, Píndaro parece haber olvidado algo. Con independencia de cuánto se asemejen a forma de vida inferiores, somos sin duda diferentes en un aspecto crucial: la razón. Podemos deliberar y elegir, elaborar un plan y jerarquizar nuestras metas, decir activamente qué cosas tienen valor y en qué grado. Todo eso debe de servir para algo. Aunque no puede negarse que, en gran parte, somos seres necesitados, confusos, incontrolados, enraizados en la tierra e indefensos bajo la lluvia, hay en nosotros algo puro y puramente activo, que podemos llamar «divino, inmortal, inteligible, unitario, indisoluble e invariable (Fedón, 80b.)». parece que este elemento racional podría gobernar y guiar el resto de nuestra persona, salvándonos así de vivir a merced de la fortuna».

En este mismo ambiente hacen su aparición nociones que dibujan el campo de la persuasión. Aquel que sabe decir bien su parecer, sabe hacerse escuchar: conoce las palabras que ganan el asentimiento, que hacen ceder los corazones, que entrañan la adhesión⁵⁰².

Con Platón, esta perspectiva aquí presentada por Detienne ganará cuerpo, sobre todo gracias al planteamiento que hace en defensa del hombre, por el rescate del hombre⁵⁰³. El hombre estará en el centro del debate y es por ello también que Sócrates se presenta como creador y fundador de la moral filosófica⁵⁰⁴. La moral filosófica comienza con él⁵⁰⁵. Empieza con el llamado “el problema socrático”. Sócrates asumirá claramente su compromiso con el hombre en *Eutifrón*:

Quizá tú das la impresión de dejarte ver poco y no querer enseñar tu propia sabiduría. En cambio yo temo que, a causa de mi interés por los hombres, dé a los atenienses la impresión de que lo que tengo se lo digo a todos los hombres con profusión, no sólo sin remuneración sino incluso pagando yo si alguien quisiera oírme gustosamente. Si, ciertamente, según ahora decía, fueran a reírse de mí, como tú dices que se ríen de ti, sería desagradable pasar el tiempo

502 Cf. Detienne, Marcel, *Los maestros de verdad en la Grecia arcaica*. cit. p., 99.

503 Cf. Echeverría, Rafael. *Ontología del lenguaje*.- Google-libros. p., 309. «Uno de los méritos más importantes de Sócrates, en la historia de la filosofía, es el haberla reorientado hacia la gran temática de la vida humana. Como argumenta adecuadamente, Gregory Vlastos, la filosofía de Sócrates es por sobre todo una filosofía moral, en la que los temas de la vida humana y el de bien vivir ocupan un lugar central. Heráclito, ya había iniciado este giro hacia el alma humana. Sin embargo, Sócrates lo realiza con una radicalidad que no tenía precedente.

Los filósofos presocráticos se habían volcado por entero en un esfuerzo por comprender el universo, lo que los griegos llamaran physis. De allí que Aristóteles los calificara posteriormente como phisikoi (físicos) y para diferenciarse de ellos propusiera el término metafísica (lo que está más allá de la física). (...) Sócrates, en cambio, lleva la preocupación de la filosofía al tema de la vida y al de las virtudes que permiten a los seres humanos no sólo a ser efectivos ciudadanos, sino, por sobre todo, vivir bien. Este es el núcleo de la preocupación socrática».

504 Cf. *Ibid.* p., 309. «Pero Sócrates, como nos lo demuestra convincentemente Vlastos, no fue un metafísico, no fue un filósofo comprometido centralmente con la aprehensión del ser y su verdad, como lo serán Platón y Aristóteles. Su compromiso filosófico fundamental consistía en la indagación rigurosa del bien vivir».

505 Cf. Benson. H. Hugh “Socrates and the beginning of moral philosophy” in *From the Beginning to Plato*. Edited by C.C.W. Taylor. Routledge History of Philosophy Volume 1. London and New York, 2003. p., 323.

en el tribunal bromeando y riendo. Pero, si lo toman en serio, es incierto ya dónde acabará⁵⁰⁶ esto, excepto para vosotros, los adivinos⁵⁰⁷.

Este planteamiento aborda a fondo el problema de la *παρησία* en cuanto a la actividad de todo decir. O mejor: con Sócrates se reabre el problema de la *parresía* positiva, que ya había sido abordada por algunos pensadores anteriores y contemporáneos a él. Se sabe que en el mundo homérico, la cuestión de justicia estaba centralizada sobre todo en el poder del rey, si bien que, con algunas concesiones, puede llegar a ser extensible a algunos varones, de manera particular a los varones de buena familia⁵⁰⁸. Esta concentración de privilegio en una sola camada o grupo, va a obligar a pensadores como Eurípides a procurar alternativas o formas para limitar los daños morales y políticos que pueden advenir del abuso de los privilegios.

En *Eutifrón*, como veremos en su momento, hay justamente una preocupación no solamente para limitar el privilegio del poder sino, sobre todo, para reflexionar sobre qué tipo de cuestiones o de desacuerdos pueden obligar al mismo tiempo a los hombres y a los dioses (*porque hay cuestiones sobre las que incluso los dioses discrepan*) a

506 Cf. Nussbaum. cit., p., 29. «*El problema se torna más complejo si se considera otra sugerencia de la imagen poética, a saber, que la peculiar belleza de la excelencia humana reside justamente en su vulnerabilidad. La delicadez de una planta no es la dureza deslumbrante de una gema. Aquí parecen coexistir dos tipos de valor, tal vez incompatibles. Quizá la belleza del verdadero amor humano tampoco sea del mismo tipo que la belleza del amor que puede suscitarse entre los dioses inmortales*».

Esto va a ser el fondo de la cuestión en *Eutifrón*: saber por qué razón los dioses se interesan por lo bello, por la piedad si es que se interesan.

507 Cf. El *Eutifrón*, 3d4-10.

508 Cf. Torres, Salvador Mas, *Ethos y Pólis. Una historia de la filosofía práctica en la Grecia clásica*. Estimo, S. A. Madrid, 2003. pp., 47-48 «*En el mundo homérico no sólo los reyes discriminan o disciernen: en un momento dado de su disputa con Agamenón, Aquiles se refiere al cetro que «empuñan los aqueos que administran justicia y guardan las leyes de Zeus» (Ilíada I, 237-239). El texto indica con claridad que la tarea de impartir justicia, de discriminar entre **thémistes** en litigio, no sólo es propia de los reyes sino que también alcanza a algunos varones particularmente prominentes*».

enfadarse verdaderamente⁵⁰⁹ los unos con los otros. El *eudaimonía* (vivir y actuar bien según Aristóteles) estará siempre en el origen del doble conflicto: conflicto entre el hombre con el hombre y conflicto entre el dios contra el dios. La *eudaimonía*⁵¹⁰, en su versión parresiástica, también aparece como la cuestión principal que puede llevar a este enfado entre los hombres, por un lado, y entre los dioses por otro, porque se trata de la

509Cf.Horn, Cristoph. *cit.*, p., 28. «*Nell'età moderna l'idea di un significato della filosofia orientate alla prassi esistenziale è passata considerevolmente in secondo piano. Con "filosofia pratica" s'intende una disciplina in cui vengano analizzati comportamenti e norme di comportamento. La filosofia pratica, dunque, si distingue da quella teorica non perché formativa del comportamento ma perché indaga, tra l'altro, esigenze normative o prescrittive, ossia ordini di comportamento, in base alla loro struttura e fondazione*». «*La tesi di Foucault è, senza dubbio, degna di considerazione: si può mostrare come Cartesio sia stato il primo filosofo a concepire l'idea di mettere in dubbio, in linea di principio, l'esistenza dei corpi materiali (incluso quello che è correlato all'io pensante) e l'esistenza di ciò che è extrapsichico (cfr. Burnyat, 1982). Per la prima volta Cartesio ha posto l'io dell'introspezione in contrapposizione alla persona corporea e al mondo materiale nella sua totalità. Effettivamente, l'idea di una cura filosofica di sé sembra essere stata costretta sulla difensiva non durante l'alto medioevo, bensì soltanto nella prima età moderna*».

Es también desde aquí que se ha plateado el debate o uno de los muchos confrontamiento entre Foucault y Hadot que hemos desarrollado en el *Alcibiades*. Desde esta cita el confronto se hará en torno a la crítica y en defensa de Descartes. Recordar que Foucault criticará a Descartes, señala como uno de aquellos que ha desvinculado la filosofía como modo de vida, como cuidado de sí mismo, mientras que Hadot lo ha defendido de estas acusaciones. Esta crítica también está presente en Heidegger en su "El ser y tiempo" y esta cita de Cristoph Horn no hace que retomar la preocupación heideggeriana en lo que toca a la cuestión del olvido del ser por la sociedad Occidental y Heidegger habla justamente de la ausencia de preocupación por la cuestión que interroga por el ser. También Horn, citando a Foucault en este debate que le opone a Hadot en relación a la cuestión del cuidado de sí y el papel de Descartes, asume claramente la posición foucaultiano diciendo en las pp., 215-216:

«*La tesis de Foucault es, sin duda, digna de consideración: se puede demostrar como Descartes ha sido el primer filósofo en concebir la idea de poner en duda, en línea de principio, la existencia de los cuerpos materiales (incluso todo lo que está relacionado con el yo pensante) y la existencia de todo aquello que es extra psíquico (cfr. Burnyat, 1982). Por primera vez Descartes ha puesto en contraposición el yo de la introspección con la persona corporal y con el mundo material en su totalidad. En realidad, la idea de un cuidado filosófico de sí mismo parece haber sido obligado a defenderse solamente en la primera Edad Moderna, y no durante la Alta Edad Media*».

Como hemos señalado, este confronto ha sido analizado de manera exhaustiva en la interpretación del cuidado de sí y conocimiento de sí en el *Alcibiades I*

510 La *eudaimonía* en este aspecto o contexto ya no será apenas una cuestión de encarar el riesgo de la independencia como el precio que supone ser libre de los terceros, sino que también se presenta como un lugar de criterios o como instrumento de criterios. Es desde el punto de vista del criterio que uno puede llegar a ser o a vivir la *eudaimonía*, esto es, uno puede llegar a vivir y actuar bien. Desde esta lectura se diseña una especie de conflicto o de interrogante entre la *eudaimonía* y la excelencia.

cuestión del saber⁵¹¹, de la ética, de la moral, de la política, del lenguaje⁵¹² y del derecho. La reflexión de estas cuestiones es una reflexión centrada en el humano, en el día a día del hombre y en su constitución como sujeto ético⁵¹³. El planteamiento de la parresía⁵¹⁴ en Eurípides no da una prioridad singular a la cuestión de la ciudad (la

511 Cf. Nussbaum, *cit.*, pp., 35-36. «Los límites del conocer humano circunscriben el conocimiento y el discurso ético; y un tema importante dentro del discurso moral debe ser la determinación de una actitud humana correcta frente a ellos. Por ambas razones, consideramos que en nuestra investigación ética debemos referirnos a determinados problemas relativos a los primeros principios, la verdad y las exigencias del discurso».

512 Cf. *Ibid.*, pp., 44-45. «(...) Iris Murdoch, quien se distingue entre los filósofos anglonorteamericanos contemporáneos por ser también una eminente escritora, afirma que el estilo filosófico, que busca la verdad y el saber y no el puro entretenimiento, debe permanecer limpio de toda seducción no intelectual: (...).

Sin embargo, con ello olvida una cuestión sobre la naturaleza de la búsqueda de la sabiduría: ¿qué partes de la persona participan (o deben participar) en ella y cómo se relacionan entre sí? Platón, principal creador del estilo al que se refiere Murdoch, no ignoró dicha cuestión. Pensaba que la «sencillez» y «la parquedad» expresaban una concepción ética determinada, y que para hacer justicia a otra diferente debía utilizarse un estilo asimismo distinto».

513 Cf. Horn, *cit.*, p., 29. «*Neidialoghi di Platone questa connessione fra teoria etica e raccomandazione di comportamento è piu diretta*».

514 Cf. GS. p., 69. «*Maintenant, vous avez toute une série de d'autres usages du mot parrêsia, qui se rapport moins à cette structure générale de la cité qu'au statut même des individus, [comme cela] apparaît assez clairement dans plusieurs textes d'Euripide. Premièrement, vous trouvez, dans la tragédie qui s'appelle Ion, aux vers 668-675, le texte suivant: «Si je ne trouve point celle qui m'enfanta, la vie m'est impossible; et, s'il m'était permis de faire un vœu, puisse-t-elle être Athénienne cette femme [cette femme qui m'enfanta et que je cherche; M. F.] afin que je tiende de ma mère le droit de parler librement [hôs moi genêtai mêtrothen parrêsia: afin que la parrêsia me vienne du côté de ma mère; M. F.] Qu'un étranger entre dans une ville où la race est sans tache, si la loi même en fait un citoyen, sa langue restera serve; il n'y a point le droit de tout dire [ouk ekhei parrêsian: il n'a pas la parrêsia; M. F.]*».

En el ámbito de la *parresía* euripidiana, vemos a Ión intentar descubrir su nacimiento, su ciudad y vemos que desea sobre todo que su madre sea una mujer de Atenas, porque sólo esa posibilidad (ser descendente de padres que hayan nacido en Atenas) le permitiría tener derecho a hacer uso de la palabra (Ion 672). Ión podría seguir los consejos de Juto, ir con él a Atenas, tomar palabra en la asamblea y ser su sustituto, pero desde el punto de vista de la *parresía* euripidiana no puede hacerlo, porque eso significaría desde luego perder toda posibilidad de usar de la palabra una vez que estaría faltando a la verdad y, de modo particular, a la eticidad. Otra observación importante a hacer aquí, es que no le basta a Ión encontrar a esta mujer que está buscando, y así como tampoco es suficiente el hecho de que ella sea ateniense. Tiene que ser ateniense, pero tiene que ser de la camada de la población que tiene derecho a hablar, los que son considerados ciudadanos (y aquí estamos ante una *parresía* no totalmente política sino sobre todo, elitista y de los privilegiados, y exclusivista) por derecho. En la interpretación euripidiana de Foucault, Ión dice implícitamente que no puede hablar porque las reglas del precedente no lo permiten. Hay politeia (constitución), y esta politeia no ha sido alterada ni por un tirano ni por el despotismo, y las reglas de esta politeia dicen que nadie que no sea ateniense (y ciudadano) puede tomar la palabra públicamente en la asamblea. Estas reglas tampoco prevén que se pueda integrar abusivamente a los extranjeros en la ciudad y a la gente que no son verdaderos ciudadanos. Atenas es una ciudad sin mancha e Ión no quiere ser su primera mancha, no quiere ser su deshonor y tampoco su vergüenza, por eso dirá: no sé hablar ¿cómo voy a tomar palabra en la asamblea? Los poetas, los políticos y los demiurgos se reirán de mí. ¿Cómo voy a convivir con una madrastra que privada de su descendencia propia, nunca verá con buenos ojos mi presencia en casa, tampoco me aceptará como heredero del trono. Esto es, “aunque tú me lleves a Atenas, aunque me des la ciudadanía, sin embargo, mi boca continua a ser esclava, mi boca es esclava”: **[to ge stoma doulon]** (Ión 673-675): porque no sé hablar. Esto muestra, en este aspecto, dice Foucault, que hay una restricción total sobre el discurso político, y con eso se ve claramente como efectivamente la *parresía* de Eurípides será mucho más elitista que la *parresía* de Sócrates. Aquí, llamar atención justamente para una interpretación precisa y aclaradora de Foucault en relación a estos dos momentos que referimos atrás. La descripción de la vida política ateniense, las tres clases de ciudadanos atenienses a quien ciertamente Ión no caería bien, y la cuestión de la tiranía como el engaño político (*En cuanto a la tiranía, tan en vano elogiada, su rostro es agradable pero por dentro es doloroso. ¿cómo puede ser feliz y afortunado quien arrastra su existencia en el terror y la sospecha de que va a sufrir violencia?*) (621-632). Estos dos momentos, esta incursión sobre la realidad política, dice Foucault, a pesar de su gran importancia, no obstante, está al margen del diálogo, del centro del diálogo, pues dice él, el problema del diálogo, o (*el problema de Ión es descubrir quién es su madre para poder llegar a Atenas sin deshonor ni ansiedad*) DV, p., 79. Estamos aquí ante una preocupación puramente parresiástica y ética inscrita dentro de un contexto político, pero no necesariamente político. Ión quiere la legitimidad para probablemente hacer, en caso de que sea necesario, lo que ha hecho Solón en la Asamblea. Pero sin la legitimidad no podrá hacerlo. Lo que empieza por ser una *parresía* elitista se va ganando poco a poco una naturaleza en forma de recomendación de aquello que todo el hombre debe hacer.

Además de Ión, encontramos también esta preocupación, esta *parresía* elitista en las *Fenicias* 391s.- Allí Polinice lamenta el hecho de estar lejos y, sobre todo, el hecho de haber sido privado de su madre Yocasta y no haber experimentado la *parresía* en su compañía. Es una realidad dura para él, una realidad vivida como si se tratara de una esclavitud (Fin 392).

En Sócrates existirá la posibilidad de que todos aquellos que saben (los filósofos) produzcan la *parresía*. En Eurípides al contrario, la *parresía* será sólo un derecho de los nobles y de los bien nacidos. La *parresía* en Eurípides supone siempre el ejercicio de una cierta ascendencia política o social. Por eso, cuando Ión dice que quiere tener la *parresía* por parte de su madre, dice Foucault (LGS, 276) no quiere decir que quiere volver a Atenas como ciudadanos, como los otros ciudadanos, sino que quiere volver, pero estando él en primera línea, en destaque, quiere ser el (**prôton zugon**). Tucídides, como vimos en el Alcibíades, también decía esto de Pericles, que él era el primer ciudadano entre los atenienses. Por lo tanto, en Eurípides, la *parresía* todavía no tiene completamente este significado agonístico en donde tendría que experimentar los peligros del decir política, como socorrerá después con Sócrates y otros parresiastas.

cuestión política) sino sobre todo a la cuestión ética⁵¹⁵ y a la cuestión de la ejemplaridad, ya no solamente en el espacio público, sino también en la vida individual y privada⁵¹⁶. Desde esta perspectiva Eurípides (que por cierto es, según Martha C. Nussbaum, un defensor de la oligarquía y la nobleza)⁵¹⁷ va a exigir que los nobles se constituyan ellos mismos, incluso como sujetos éticos para poder ejercer sus derechos y privilegios sobre los otros. De acuerdo con este punto de vista se puede preguntar si Sócrates es el verdadero creador de la moral filosófica, ya que vemos que hay rastro de eso en Eurípides y probablemente antes de él. Pero estaríamos cometiendo error si dijéramos que el problema ya había sido planteado antes de él⁵¹⁸. En efecto, el

515 Cf. Nietzsche. *El pensamiento trágico de los griegos. cit.*, p., 101. «A través de él la comedia se soltó la lengua, mientras que hasta Eurípides no se sabía de qué modo lo cotidiano podía hablar decorosamente sobre el escenario. La condición media del burgués, sobre la que Eurípides construyó todas sus esperanzas políticas, encontró ahora la palabra, mientras que hasta ese momento, en la tragedia el semidiós, había sido los maestros del habla».

516 En la *Hécuba* de Eurípides por ejemplo, la posición de Políxena es una posición manifiestamente reveladora de la eticidad y de la ejemplaridad que Eurípides exige a los nobles. Retenida cautiva juntamente con su madre y hermano, Políxena prefiere la muerte que continuar esclava y en sus alegaciones deja claro que a un noble le es preferible morir que vivir como un esclavo. Hécuba al comentar el mensaje del mensajero, se refiere justamente a esta perennidad del carácter noble que no muda aunque la situación sea trágica para él o para ella, como ha sido el caso de Políxena. «Si uno aprende bien eso, conoce también lo deshonroso, aprendiéndolo con la regla de lo bueno». La eticidad en Eurípides, tal como en Sócrates, no admite que las contingencias exteriores condicionen la fidelidad a uno mismo. El agente tiene que ser fiel a sí mismo independientemente del posicionamiento de las acciones exteriores. Pero Hécuba, contrariamente a su hija Políxena, no conseguirá llevar adelante este planteamiento y se dejará corromper por dureza de la situación. Subrayar aquí que el espacio ético euripidiano es un espacio fuera del espacio, esto es, fuera de la pólis. Los personajes éticos euripidianos están todos en destierro o en tránsito o en las situaciones de inseguridad espacial. Pero tienen algo en común: el intento de volver a la pólis o de permanecer en la pólis con la eticidad. Pero Hécuba y Electra crearán una discontinuidad en este planteamiento, con aquello que Foucault denomina trampas parresiásticas. No obstante como señala muy bien Nussbaum (502), Tucídides en III. 82-3, demostrará en su relato que las personas buenas perderán el carácter de bondad durante la guerra civil de tres años que asoló Corcira.

517 Cf. Nussbaum, *cit.*, p., 235.g

518 Cf. Nussbaum, *cit.*, p., 497. «Mucho antes de Platón, existía en el pensamiento ético griego una arraigada tradición según la cual los acuerdos y prácticas morales se basaban en normas fijadas eternamente en la naturaleza de las cosas. Con frecuencia (aunque no siempre) esto es lo que se quiere decir cuando se afirma que los valores éticos existen «por naturaleza», independientemente de nosotros y nuestras forma de vida. Esta idea de la condición extra-humana del valor (a menudo asociada con el relato de sus orígenes asimismo extra-humanos) justificaba la firmeza e inviolabilidad que se pretendía atribuir a las obligaciones éticas más graves. Entre otras cosas, implicaba que dichas obligaciones no pueden ser desatendidas ni anuladas por la intervención humana.

planteamiento anterior a Sócrates era un planteamiento ambiguo, y la ambigüedad residía en la propia noción de “moral filosófica”. Es por eso que la aparición y el apareamiento de la cuestión socrática suscita rivalidad en aquellos que hasta la fecha detentaban el marco de moralistas y de sabios (Protágoras, Gorgias...). Se sabe también que en el entorno pitagórico y en el fragmento de Demócrito, algo parecido a la moral filosófica se ha desarrollado, pero nada igual a la armazón epistémica y axiológica que le dará Sócrates en sus días. La moralidad filosófica de Sócrates es constituida desde el punto de vista epistémico, algo que nadie antes de él había hecho. Esta moralidad tiene como fin únicamente el bien y la regla del bien⁵¹⁹. Autores como Vlastos o A. Bloom defienden justamente que los primeros diálogos platónicos son exclusivamente escritos sobre filosofía moral:

[For example, according to Vlastos, the Socrates of Plato's early dialogue is exclusively a 'moral philosopher and metaphysician and epistemologist and

También significaba que nuestra relación ética fundamental no se establece con entidades inestables como las personas o las ciudades, sino con algo más firme que nosotros».

El Proemio de Parménides parece naturalmente decir lo opuesto expuesto aquí por Nussbaum. Hay una manifiesta ambigüedad, no apenas en las relaciones humanas sino también en concebir aquello que es justo o no y en la propia interpretación de los dioses sobre lo justo y no justo.

«Están allí las puertas de la Noche;

Allí también las puertas de la sendas del Día;

y, enmarcándolas,

pétreo dintel, pétreo umbral;

y se cierran, etéreas, con la ingentes hojas;

sólo la Justicia,

la de los múltiples castigos,

guarda las llaves de uso ambiguo». Cf. *Los presocráticos, colección popular 177*. Trad y notas Juan David García Bacca. México 1984⁴. Fondo de cultura económica (Parménides Proemio IV; cf. VI).

En el Proemio IX, la recomendación de la diosa es clarísima en relación al hombre o en relación a la opinión de los mortales “en quien fe verdadera no descansa”, dice la diosa. Por lo tanto, estamos aquí ante una realidad en donde nada es constante, en donde todo puede ser violado no apenas por el hombre sino también por el propio dios.

519Cf. Benson, Socrates and the beginning of moral philosophy. cit., p., 324.

*philosopher of science and philosopher of language and philosopher of religion and philosopher of education and philosopher of art*⁵²⁰].

Volveremos a este punto más adelante, pero de momento hay que centrarse en la *parresía*, contextualizar su momento histórico de aparición, su función, su transformación por Platón, y la interpretación que Michel Foucault hace de ella en el contexto socrático-platónico.

De acuerdo con Foucault, la discusión ética o política entorno a la expresión *parresía*⁵²¹ aparece por vez primera en los textos de Eurípides (c. 484-407 a. C) con el significado de derecho de hablar, derecho de tomar la palabra públicamente en las asambleas⁵²² para opinar sobre los asuntos de la ciudad y sobre los intereses de la ciudad⁵²³. Pero en Eurípides, este derecho de hablar sólo es concedido a los ciudadanos bien nacidos, constituyendo por eso mismo privilegio de algunos. Sin embargo, estos ciudadanos pueden perder el referido derecho⁵²⁴ si se probar que hay algo de

520 Cf. *Ibid.* p., 325.

521 Cf. Caminohaciadios.com/162. *Parresía* es una palabra de origen griego, que se forma de la suma de dos términos: **pas**, que significa 'todo', y **rhesis**, que significa 'habla'. El sentido de esa palabra se refiere sobre todo para designar la libertad al hablar, con valentía y sin ambigüedades. ΠΑΡΡΗΣΙΑ (παν = todo + ρησις / ρημα = locución / discurso).

522 Decir aquí justamente que en muchos textos de Eurípides que hemos trabajado en esta investigación, la *parresía* si es verdad que aparece con el significado de derecho de hablar, ni siempre este derecho de hablar es un derecho de ejercer palabra públicamente, sino un derecho para decir verdad.

523 Cf. Foucault, *Le courage de la Vérité*, (a partir de ahora siempre citaremos este libro por CV) p., 33.

524 Cf. Torres, *Ethos y Pólis*. cit. pp., 22-23. «También se ha discutido intensamente si en la configuración de tales valores tienen más importancia las virtudes competitivas (como, por ejemplo, el valor individual en la batalla) o las cooperativas (el trabajo en común para alcanzar la justicia). Adkins, por ejemplo, ve en Homero una ética muy competitiva (cf. A. W. H. Adkins, 1960; tb. 1971); cabe replicar que los valores competitivos son aristocráticos y que las acciones de los nobles están sujetas a sanciones sociales en cuya raíz se encuentra una ética cooperativa (cf. A. A. Long, 1970). Pero tanto unas virtudes como otras, tanto las competitivas como las cooperativas, no aparecen formuladas en abstracto, sino encarnadas en los héroes y en sus acciones e interrelaciones».

sospechoso, de deshonroso o de vergonzoso⁵²⁵ sobre ellos o contra ellos⁵²⁶. Este planteamiento permite que la palabra y la práctica de la verdad sean transformadas en el instrumento principal de la actividad política a través de una supervisión constante que la comunidad “ejerce sobre la creación del espíritu”. En este contexto, subraya Vernant, nadie puede invocar su situación de privilegiado o de mandatario divino para no dar explicación o justificar sus actos.

En adelante, la discusión, la argumentación, la polémica, pasa a ser las reglas del juego intelectual, así como del juego político. La supervisión constante de la comunidad se ejerce sobre las creaciones del espíritu lo mismo que sobre las magistraturas del Estado. La ley de la pólis, en contraposición al poder absoluto del monarca, exige que las unas y las otras sean igualmente sometidas a “rendiciones de cuentas”, euthynai. No se imponen ya por la fuerza de un prestigio personal o religioso; tienen que demostrar su rectitud mediante procedimientos de orden dialéctico⁵²⁷. La palabra constituía, dentro del cuadro de la ciudad, el instrumento de la vida política⁵²⁸.

525 Cf. *Ibid*, cit., 28-29 «Al igual que en el episodio de las falsas nupcias, un conflicto privado tiene consecuencias públicas, pues al conducirse de este modo Agamenón se ha mostrado como un mal rey – *dēmobóros basiléus*, «rey devora pueblos», lo insulta Aquiles en el verso 231 de este primer canto de *Ilíada*- que no ha sido justo con Aquiles por privarlo del botín que le corresponde de manera legítima y haberlo insultado públicamente: en ambos casos, al afrentar gravemente el honor de Aquiles, ha quebrado gravemente ese código heroico que es parte fundamental del orden homérico. La violación del orden tiene como consecuencia inmediata el castigo: no sólo sucede que sin el concurso del périda será imposible tomar Troya, la perturbación del orden social en el bando de los aqueos también se sigue de la acción de Agamenón. Aquiles reconoce que Agamenón tiene más poder (*krátos*) que él, si bien añade que eso no le justifica para privar a su «igual de lo que corresponde» (cf. *Ilíada* XVI, 54-55). Aquiles plantea el problema en términos de justicia, Agamenón en términos de la soberanía que se considera que Aquiles discute».

526 Cf. *CV*, cit., 34.

527 Cf. Nietzsche, *El pensamiento trágico de los griegos*, cit., p., 113. «Como es sabido, el diálogo no es originario en la tragedia. Sólo desde que hubo dos actores, por tanto relativamente tarde, se desarrolló el diálogo. Previamente había existido algo parecido en el intercambio de discurso entre el héroe y el corifeo, pero por supuesto, ahí era imposible la subordinación de uno al otro en la lucha dialéctica. Pero, tan pronto como dos protagonistas igualmente cualificados se enfrentaron, entonces surgió, según un antiguo instinto griego, la contienda, y desde luego la contienda basada en palabras y razones (...).».

Esto que dice Nietzsche también puede ser encontrado en Homero (*Ilíada*, canto I, 190-210), pero en su momento volveremos a esta cita de Homero.

528 Cf. VERNANT, Jean-Pierre, *Los orígenes del pensamiento griego*. Tr.: Marino Ayerra. Editorial universitaria de Buenos Aires.: 12^a. Argentina 1991, pp. 11-107 (40).

Desde esta perspectiva, el objetivo de nuestro análisis en este primer capítulo consistirá en indagar con Foucault, a partir de qué punto de vista Platón ha cambiado la idea de la *parresía* y cómo se ha formalizado este cambio. Intentaremos también demostrar la estricta relación entre *parresía* e *epimeleia heautou*. En este sentido, el texto de la *Apología*, el *Gorgias*, la *República* y el *Fedro* serán muy importantes para comprender la ligación, la ruptura y el cambio producido desde diálogo con el poder y con la retórica.

No obstante, hay que señalar que la *parresía* será el momento culminante de las preocupaciones de Foucault en relación a la cuestión de la voluntad de la verdad en los discursos. La *parresía* viene matizar las preocupaciones discutidas en *El orden del discurso* y *Arqueología del saber o la Locura en la edad clásica*. Si en estas tres obras citadas Foucault discute los saberes que marginalizan a través de su lenguaje, en la *parresía*, la discusión se centrará justamente en el coraje para enfrentar el discurso que falta a la verdad y en este aspecto, la retórica estará en la mira principal de esta crítica.

Durante mucho tiempo la retórica⁵²⁹ ha desempeñado un papel muy importante en la vida ateniense. En el proceso de Sócrates por ejemplo, el discurso platónico es

529 De Romilly, Jacqueline. Los grandes sofistas de la Atenas de Pericles. Tr. Pilar Giralt Gorina. Gredos, Madrid, 2010, p., 67. «Para los atenienses del siglo v a. C., y en general los griegos de la época clásica, ser «hábil en la palabra» o saber «hablar bien» era un mérito esencial que había que adquirir: el individuo, en aquella época, podía hacerse oír directamente y todas las grandes decisiones se tomaban en los debates públicos; la palabra era un medio de acción privilegiado y lo fue todavía más a medida que progresaba la democracia. No es de extrañar, por lo tanto, que este arte de la oratoria, esta retórica, figurase entre los primeros objetivos reivindicados por la enseñanza de los sofistas. Cuando, al principio del *Protágoras* de Platón, el joven neófito que corre a confiarse al maestro debe decir lo que éste le enseña, no encuentra de momento otra explicación que: *Protágoras* «da habilidad para hablar» (312d)».

confrontado con dos tipos de problemas: el problema del saber y el problema de la moral⁵³⁰, y en el interior de estos problemas estaba la retórica.

Cuando se dio dicho proceso, las leyes atenienses ya no estaban en el dominio de los sacerdotes o de los reyes, sino de los “magistrados” y contaba con la participación popular que incluía el uso de la palabra desde el punto de vista retórico. Por eso, tiene mucho sentido ver la importancia de la insistencia de Sócrates sobre la cuestión del discurso, de la ética y de la verdad en el uso de la palabra en este enfrentamiento entre la moral y el saber. De hecho, en su toma de palabra para dirigirse a la ciudad de Atenas⁵³¹, Sócrates fue incapaz de convencer al tribunal de que se debería disociar la función del discurso de un acto de persuasión (*peithô*), y, por eso mismo, fue condenado por no haber logrado convencer al tribunal y a la audiencia. Sus adversarios vierón en esta condena no solamente una derrota sobre su enseñanza, sino que también se podía concluir por demostración de la misma que la moral verdadera y la ética no son del dominio de la política y del espacio público, sino del lenguaje.

El hecho de convencer a la multitud y al adversario era una legitimación de la conquista del espacio público. La política es así, desde este punto de vista, reducida a la

530 Cf. Arendt, Hannah *La vida del espíritu*. Edición Paidós Ibérica, S. A. Barcelona, 2002. P., 160. «*El criterio del discurso filosófico es homoiôsis (por oposición a doxa u opinión) [...]*; cf. Conford, F.M., *Plato's Theory of Knowledge*, Nueva York, 1957, p., 189 (tra. Cast.: *La teoría platónica del conocimiento*, Barcelona, Paidós, 1982. p., 176).

531 Cf. *Apología*, 37a4-7.

dimensión de los efectos del poder de la palabra⁵³², y a través de ella construye los principios de su soberanía⁵³³, al mismo tiempo que se sirve también como la roca para sacar adelante el deseo del poder⁵³⁴.

No obstante, será también desde este punto de vista de la palabra que Sócrates instaurará la destrucción de la antigua política y fundará o creará una nueva epísteme en la relación entre la palabra y la política, basada sobre todo ya no en los argumentos de orden⁵³⁵ defendidos por los sofistas sino en los fundamentos éticos, trascendentes y en la escritura de uno mismo desde punto de vista óptico, como lo subraya Castoriadis:

En otro momento dije que Platón desempeñó un papel muy considerable en lo que podemos llamar la destrucción del mundo griego. En efecto, transformó a

532 En las *Nubes*, (*Las Ranas*, *Pluto*) Edición de Francisco Rodríguez Adrados y Juan Rodríguez Somolinos. Cátedra Letras universales, Madrid 2009⁶. Aristófanes no hesitará en incluir a Sócrates entre los sofistas. Describe la escuela de Sócrates a la cual llama “Pensadero” en donde se aprende a tonar más fuerte un juicio o racionamiento más débil. Presenta justamente como ejemplo un señor mayor (Estrepsiádes) que ha ido a esta escuela de Sócrates para aprender a hablar y también para aprender como huir de pagar sus deudas a los acreedores (*Las Nubes*, 425 s). La situación de Estrepsiádes también muestra lo que habíamos referido en el *Alcibíades* sobre la cuestión de aprender cuando uno es viejo, cuando uno es mayor. En efecto, Estrepsiádes será expulsado del pensadero justamente porque su condición de viejo ya no le permite aprender las técnicas enseñadas por Sócrates en su escuela, razón por la cual tendrá que volver a intentar convencer a su hijo para que vaya aprender estas técnicas del uso de la palabra. Aquí también se ve como Aristófanes era injusto con Sócrates.

533 Cf. Torres. *cit.*, p., 21-22. «*Por ejemplo, la posibilidad y capacidad de ejercer el poder no descansa en la soberanía como hecho abstracto, sino en la circunstancia concreta de poseer unas cualidades personales, en ocasiones concedidas y avaladas por los mismos dioses*».

534 Cf. *Orden del discurso*. *cit.*, p., 24. «*si el discurso verdadero ya no es, en efecto, desde los griegos, el que responde al deseo o el que ejerce el poder; en la voluntad de verdad, en la voluntad de decir ese discurso verdadero, ¿qué es por tanto lo que está en juego sino el deseo y el poder? El discurso verdadero, al que la necesidad de su forma exime del deseo y libera del poder, no puede reconocer la voluntad de verdad que lo que lo atraviesa; y la voluntad de verdad se nos ha impuesto desde hace mucho tiempo es tal que no puede dejar de enmascarar la verdad que quiere*».

535 Cf. Torres, *cit.*, p., 21. «*En el Trabajo y días Hesíodo narra acontecimientos que le son presentes; la Ilíada y la Odisea se sitúan en el pasado y evocan un mundo perdido en el que las jerarquías sociales, las relaciones dentro de un mismo estamento, las conductas y las categorías morales, aunque conocían conflictos, eran sin embargo homogéneas: no había divergencia entre apariencia y realidad. El campamento de los aqueos en Troya puede considerarse como un modelo de ese orden homogéneo ya huido, que Homero recrea en sus poemas y que toma pie en el dominio del aidôs, el respeto temeroso por la opinión que las acciones propias merezcan ante los demás*».

Se puede desde esta perspectiva comprender la feroz defensa de los sofistas por una moral establecida solamente desde el orden público y no a partir de la eticidad y se puede también comprender la preocupación de Critón en relación al des respeto de la opinión pública por parte de Sócrates, es decir, en relación a falta de acuerdo entre la opinión de Sócrates y de la mayoría.

los ojos de la historia lo que habría podido ser una destrucción de hecho en una destrucción aparentemente de derecho. A saber, si la democracia ateniense finalmente se derrumbó, fue en definitiva porque ese derrumbamiento estaba en el orden de las cosas, no en el sentido de Heródoto cuando decía: «Todo lo que es grande debe volverse pequeño» y recíprocamente, sino porque era un régimen viciado en su fundamento, un régimen dominado por la multitud ignorante, la multitud apasionada y pasional y no por el sabio o la sabiduría, el justo o la justicia. Así, la caída de la democracia ateniense no es una tragedia histórica; se convierte en un caso de justicia filosófica inmanente.

Por un lado, Platón llevó esto a cabo de un modo positivo, por decirlo de algún modo: al poner en primer plano la idea de que puede y debe haber una epistémé de la política, un saber seguro y cierto que permita orientarse en el dominio político; que esta epistémé de la política se apoya finalmente en un saber trascendente; y que incluso se apoya sobre la trascendencia misma⁵³⁶.

En la segunda digresión de *Apología* (35e-38b) podemos encontrar bien justificado este argumento de Castoriadis. En efecto, en este pasaje de *Apología* Sócrates defiende el argumento de que efectivamente, la única cosa que es exigida a una *parresía* política, es decir, la actividad política de la palabra, consiste en que su evaluación se empeñe en ver si los actos son justos o injustos. Esto es, decir la verdad, practicar la justicia para el mayor bien de un gran número.

Este decir la verdad política, consistía en hacer que cada uno se preocupara de ser él mismo lo mejor y lo más sensato posible. En este sentido, el planteamiento de Sócrates se sostiene desde el punto de vista del concepto de *epimeleia heautou*, el preocuparse consigo mismo y cuidarse para poder ofrecer a la ciudad aquello que hay de mejor en nosotros. Desde punto de vista político, esto será una gran novedad, y será desde esta base que Sócrates fundará la nueva epistémé de la política. En 36b6, Sócrates recuerda a los atenienses que él mismo es un benefactor de la ciudad, se ofrece a la ciudad, da sus préstamos a la ciudad (su benefactoría se apoya sobre un mandato de la

536 Cf. CASTORIADIS, Cornelius, *Sobre el Político en Platón*. Tr. Horacio Pons. Prefacio de Pierre Vidal-Naquet. Presentación de Pascal Verney. Editorial Trotta, Madrid 2004, pp. 23-191 (23).

transcendencia, justificada a partir de su ligación con el dios), porque había abandonado las cosas que la mayoría se preocupaba en hacer para dedicarse exclusivamente a proporcionar la felicidad a la ciudad. Desde este planteamiento, se puede, por ejemplo, comparar la *parresía* política de Solón con la *parresía* óptica de Sócrates.

Cuando Sócrates va a actuar en la *Apología* en el ámbito de la *parresía* política, su intento de cambio, su intento de proporcionar a la ciudad una forma de ser feliz, implicará correr el riesgo de no ser comprendido, de no ser entendido y consecuentemente, ser condenado a la muerte⁵³⁷. He sido “condenado por no querer decir lo que os habría sido más agradable⁵³⁸”. Este pasaje de *Apología* (38d2-9) puede ser comparado con el de la *Carta VII*. Hay un encuentro, pero un encuentro de oposición con la *Carta VII* 32d4. En la *parresía* de la *Apología* 38d2-9, Sócrates afirma haber sido condenado no por falta de palabras, sino por haber tenido el coraje de decir la verdad. Esto es, por haber puesto en práctica la función de la *parresía*. En la *Carta VII* 328d4, el interlocutor de Platón hace un camino inverso, “vengo a ti no porque me faltan los hoplitas, sino el discurso verdadero”. La finalidad profunda de estos dos movimientos es la misma, aparecer en el espacio público a través del lenguaje que contiene la verdad para el bien de la ciudad. Es desde este punto de vista de vivir por la verdad que Sócrates también va a rechazar la propuesta de *Critón* en el diálogo del mismo nombre. El deber de la verdad y con la verdad a través de la justicia se pondrá por encima de la propia vida en *Critón* y en la *Apología* (*Apología* 38e6).

537 Cf. *Apología*, 31e1-7. «En efecto, no hay hombre que pueda conservar la vida, si se opone noblemente a vosotros o a cualquier otro pueblo y se trata de impedir que sucedan en la ciudad muchas cosas injustas e ilegales; por el contrario, es necesario que el que, en realidad, lucha por la justicia, si pretende vivir un poco de tiempo, actúe privada y no públicamente».

538 Cf. *Ibíd.* 38d8.

Naturalmente el argumento de *Critón* parece válido si partimos del principio de que Sócrates, no siendo un hombre político⁵³⁹, en principio no tiene obligación de pensar en la ciudad. Pero hay un problema en lo que respecta a Sócrates, en la concepción del modelo de justicia en Platón y en Sócrates. Platón alega en *Protágoras* (324e-325e) que la construcción de la justicia es cosa de todos. Es la virtud que une a todos los hombres. Es aquello de que toda la comunidad necesita independientemente de ser un hombre político o no. Así, desde este punto de vista, Sócrates se ve comprometido a no huir de la ciudad, porque no se trata sólo de hacer daño a algunos como lo piensa Critón, sino de hacer daño al corazón de la ciudad, a la razón última de la ciudad esto es, a la justicia. Por lo tanto, a partir de ahí, lo que cuenta no es la opinión de la mayoría, el daño que se puede hacer a la mayoría, sino el daño que se puede hacer a lo cierto, a la justicia. Desde esta perspectiva dice Castoriadis:

Es Platón quien invierte por completo la concepción griega de la justicia como cuestión constantemente abierta en la ciudad: ¿Quién debe dar qué u quién debe tener qué?, lo cual plantea permanentemente el problema de la distribución entre los ciudadanos y al mismo tiempo abre así el camino a una interrogación. Platón, entonces, invierte esa definición y hace de la justicia lo que podríamos llamar, y lo que por otra parte se llamó en los tiempos modernos, una propiedad holista u holística, una propiedad de todos⁵⁴⁰.

Así, Platón va a intentar plantear un nuevo orden político desde la liberación del concepto de justicia y de discurso. Desde este concepto, se puede saber lo que es la política y lo que no es para. Platón, como para Aristóteles, la política tiene como objetivo facultar una vida virtuosa a sus ciudadanos; por eso mismo, el discurso político

539 Aquí utilizamos la afirmación de que Sócrates es un hombre no político porque él mismo lo dice en muchas ocasiones (*Apología* 31c6-d y s.) que no lo hace porque su demonio se oponía a su entrada en la política, o al desempeño de cargos políticos. Las razones para eso son variadas, según consta en las citas que aquí indicamos (*Apología* 23b8-9, 32e1 s; *Gorgias* 511a4 s.).

540 Cf. CASTORIADIS, Cornelius. O. cit. P., 24.

tiene que ser conforme a este patrón de buena vida, que debe empezar, desde luego, por la virtud⁵⁴¹ y la justicia dentro de la *pólis*⁵⁴². Esto implica que se debe romper con la noción de la retórica como el arte de convencer la mayoría con o sin engaño y mirarla desde el punto de vista de la moral, de la autoridad, del cumplimiento del deber y de la justicia en política. En la arquitectura de la *República* de Platón esto significaría que cada uno tiene que estar en su sitio, independientemente de si está a gusto o no. La felicidad individual es subordinada a la felicidad colectiva:

*¿Y ello qué es? –Preguntó Glaucón-. Que se queden allí –dije- y no accedan a bajar de nuevo junto a aquellos prisioneros, ni a participar de sus trabajos, ni tampoco en sus honores, sea mucho o poco lo que éstos valgan. Pero entonces –dijo- ¿les perjudicaremos y haremos que vivan peor, siéndoles posible el vivir mejor? Te has vuelto a olvidar [alusión a 219 a] de que a la ley no le interesa nada que haya en la ciudad una clase que goce de particular felicidad, sino que se esfuerza en que ello suceda a la ciudad*⁵⁴³.

541 Cf. Torres. *cit.*, p. 261. «Según Aristóteles la vida más preferible es aquella de acuerdo con la virtud y con suficientes recursos; también está claro que la felicidad del individuo y la de la comunidad es la misma: los que opinan que la primera consiste en la riqueza dirán que una *pólis* rica es asimismo feliz, los que envidian al tirano creerán que una *pólis* que gobierne sobre el mayor número es la más feliz, los que piensan que la felicidad consiste en la virtud sostendrán que la *pólis* virtuosa es igualmente feliz. La felicidad, señala Aristóteles, no reside en ninguna de las dos primeras posibilidades; resta la vida de acuerdo con la virtud».

542 Cf. *Ibid.*, *cit.* pp., 22-23. «La palabra *pólis* aparece 235 veces a lo largo de los poemas homéricos, pero sólo en tres ocasiones significa «ciudadela», que es el significado etimológico de la palabra (cf. *Ilíada* IV, 514; XXII, 144; 433-434). Habitualmente Homero la emplea en un sentido urbano para referirse a un asentamiento en torno a una ciudadela (cf. D. R. Cole, 1976, pp. 7-142). El desplazamiento y la extensión del sentido urbano al político es fácilmente comprensible, pues los asentamientos en torno a las ciudadelas eran centros de poder. Aunque en Homero la *pólis* ya no puede tener este sentido político (cf. Como cuando Odiseo la asocia con el término *gaia* y la contrasta con la palabra *astu* (*Od.* VI, 176-178), no es todavía sujeto político; existe como asentamiento urbano y como los habitantes de ese asentamiento, pero todavía no es sujeto de acciones. Posteriormente, la *pólis* sí que hará muchas cosas: legislar (cf. Aristófanes, *Avispas* 467), prohibir (cf. Eurípides, *Fen.* 1657), dar su consentimiento (cf. Sófocles, *Edipo*. Col. 431-467), declarar inocente (cf. Eurípides, *Heracles*. 1012), asumir el riesgo de algún peligro (cf. Eurípides, *Heracl.* 503-504), etc. [...]. Es cierto que diferencia de lo que sucede entre los Cíclopes, que no tienen ni Asamblea ni leyes. En otros pasajes de Homero pueden encontrarse algunos de los rasgos que posteriormente serán propio de la *pólis* clásica: hay una Asamblea que se ocupa de los asuntos públicos (cf. *Ilíada* I, 54-305; II, 94-934, VII, 345-379; *Odisea* II, 6-257, xxv, 420-463), una autoridad judicial (cf. *Ilíada* XVIII, 497-508; *Od.* VII 74, xix, 109-104), o un centro urbano con edificios públicos. Más que *pólis* en sentido estricto hay una serie de valores que proporcionan cohesión social y política»

543 Cf. *Ibid.*, p., 263; *República* 519d-520a.

Estas palabras de la República merecerán duras críticas por parte de Aristóteles⁵⁴⁴, para quien la felicidad de muchos no puede obnubilar la felicidad individual. Pero, para Platón, dice Torres:

*El asunto está claro: los filósofos gobernantes deben sacrificar su propia felicidad en beneficio del bien de la comunidad; el conflicto entre la felicidad del individuo y el bien de la comunidad adquiere la forma de una antinomia que sólo se resuelve por la subordinación de la primera al segundo*⁵⁴⁵.

Platón lleva al límite la idea del bien común, le otorga una primacía que puede implicar la anulación de las particularidades individuales. En la *Apología* y en el *Critón*, Sócrates muestra efectivamente que no se limita a enseñar tales teorías, sino que también las vive. En la *Ap.* se presenta como siendo él mismo una dádiva para la ciudad y como alguien que acepta hacer lo que nadie quiere hacer por la ciudad. Y en el *Critón* no acepta cambiar su vida por una fuga vergonzosa de la cárcel, y la razón de su rechazo no era el orgullo humano, sino el sentido político y ético de la justicia. Naturalmente, esta coherencia, esta armonía entre lo dicho y lo vivido, provocaba miedo en sus adversarios

En su proceso condenatorio, el miedo de sus adversarios consistía en que él era un hombre peligroso a nivel de la *parresía*, porque hablaba mejor que nadie y era capaz de convencer a todos (*Apología* 17a5 ss.). Esto quiere decir que ellos mismos reconocen que Sócrates, al hablar, no habla solamente para convencer sino para decir la verdad. Pero la verdad de Sócrates no es la verdad que conviene a la ciudad, según ellos. En el *Fedro* encontramos, por ejemplo como Fedro por vergüenza tiene que esconder su discurso debajo de una manta, porque justamente no es algo que es digno de ser

544Cf. *Política*, 1264b 21-21.

545Cf. Torres. *cit.*, 263.

conocido; y no es digno de ver la luz porque no transmite la verdad. En contrapartida, en el proceso condenatorio de Sócrates encontramos un Sócrates que se compromete no solamente a hablar bien, sino sobre todo a decir solamente la verdad. Y Sócrates esclarece que, al hablar, no solamente va a decir la verdad, sino que también, al decirlo no la mezclará con buenas palabras, bellas palabras para engañar o persuadir a las personas (Ibíd. 17b8-c1-5).

Este posicionamiento muestra efectivamente que Platón sabía que la retórica era la única vía a través de la cual los ciudadanos atenienses podían tener acceso a la política. Sabía también que “*nadie que no estuviera capacitado para hablar en público podía dedicarse a la política*”⁵⁴⁶. Este condicionamiento llevaba hacia la política, muchas veces, no a las personas con buena moral o de buenas intenciones, sino a las personas con habilidad para hablar. Por ejemplo, *Menón*, a pesar de ser un crítico de los sofistas, manifestó a Sócrates su admiración por *Gorgias*, porque “*lo que él cree es que hay que hacer hábiles a las personas en el hablar*”⁵⁴⁷. Por lo tanto, la tarea de Platón de plantear una ruptura con eso que ya era para los atenienses no solamente una aspiración generalizada, sino también una necesidad para aquellos que tienen la política como su objetivo-, no podía dejar de ser comprendida por los intelectuales de su tiempo como una tentativa de subversión del orden político y moral vigente. Esto era grave, ya que por vez primera, a través de Platón:

*hay un intento de fundar en el derecho y la razón la jerarquía de la ciudad. A saber, algo que se apoya en la naturaleza diferente de los individuos que componen la ciudad*⁵⁴⁸.

546Cf. El *Gorgias*, introducción, p. 11, Vol., II, Gredos.

547 Cfr. El *Menón*, 95c2-6.

548 Cf. CASTORIADIS, . *cit.*, 24

El hecho de criticar abiertamente la idea de que la oratoria, por parte de Sócrates, no podía ser tomado como el sinónimo del conocimiento del justo y del injusto (*Gorgias* 471d-472b), era una manifestación clara de la tentativa de subvertir los valores políticos adquiridos en Atenas de su tiempo. Su posicionamiento era, por lo tanto, susceptible de sanción porque iba en contra de un orden político establecido. Podía ser tomado como una enseñanza desestabilizadora de la *pólis* y, para eso, cualquier acusación contra Sócrates podía servir, bastaba con que ella pueda ser demostrada por la retórica convencional y no por la retórica que Sócrates quería aportar al nuevo orden político. Es por eso que la acusación presentada por Meleto contra Sócrates⁵⁴⁹, a pesar de tener una apariencia ridícula, terminó logrando su condenación a muerte.

En su declaración a los atenienses presentes en el momento del juicio, Sócrates hace remarcar que esta acusación no era reciente y tampoco era justa por dos motivos⁵⁵⁰: primero, porque ya llevaban acusándole cuando la gran mayoría de la audiencia todavía era niños o jóvenes, razón suficiente para deformar junto de estos niños o jóvenes la verdadera idea de sus enseñanzas (*Ibíd*em 18c3-7).

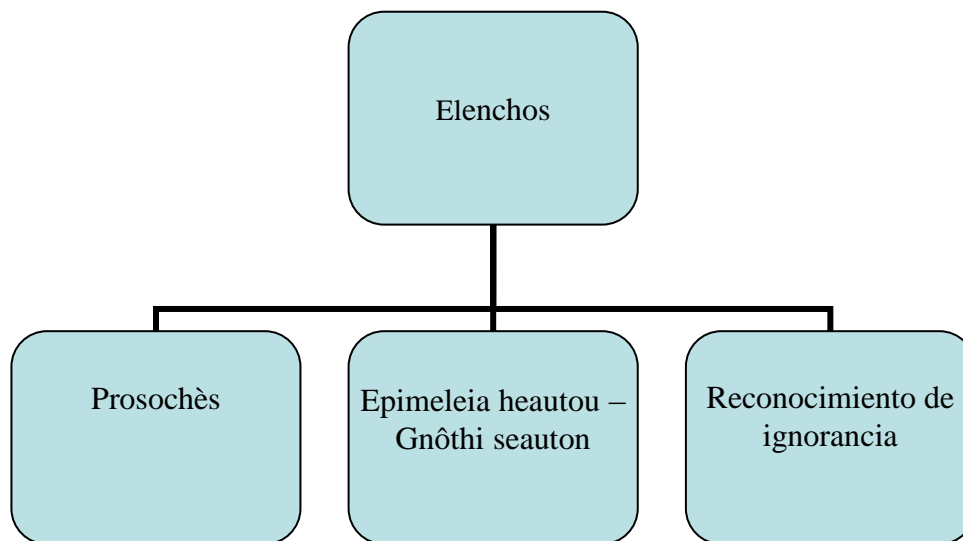
Segundo, Sócrates hace ver que en la mayoría de las veces el acusado nunca estaba presente cuando que era acusado; y peor aún, casi nunca podía saber quién le acusaba ni saber su nombre (*Ibíd*em 18c-7-d1). En los dos casos, lo que se quiere

549 Cf. *La Apología*, 19b4-7.

550 . Esta observación de Sócrates era una crítica directa a la retórica y a la *parresía* negativa utilizada por los sofistas para llegar a sus fines o para lograr sus objetivos. También se puede reconocer en esta crítica de Sócrates las palabras de Isócrates, su crítica a la *parresía* de las instituciones democráticas (*Discurso sobre la paz*, 13). Isócrates habla de cómo las instituciones democráticas están dominadas por las personas sin escrúpulos, los borrachos, los mentirosos. El dominio aquí referido por Isócrates tiene que ver con que las personalidades o individualidades políticas prefieren las opiniones de estas personas de calle, los borrachos, los ladrones y los mentirosos justamente porque ellos no ponen en causa las palabras y los actos de los políticos, no les cuestionan sobre sus actividades.

mostrar es el choque entre la ética, la moral y el coste de la tentativa política de decir la verdad. Y es también en torno a esto que se constituirá el problema socrático o el problema ético-político de Sócrates que habíamos mencionado más arriba:

*Le problème socratique, c'est bien: comment enseigner la vertu et comment donner aux jeunes gens les qualités et les connaissances nécessaires, que ce soit pour bien vivre, que ce soit aussi pour gouverner comme il faut la cité?*⁵⁵¹.



De acuerdo con este esquema⁵⁵², hay sobre todo que subrayar que la virtud que Sócrates pretende enseñar no tiene nada que ver con la concepción de la virtud

551 Cf. CV. cit. p., 27. «El problema socrático es de saber cómo enseñar la virtud y cómo dar a los jóvenes las calidades y los conocimientos necesarios, tratándose de vivir bien, o de gobernar como se debe».

552. Este esquema ha sido desarrollado en el capítulo I (Alcibíades) de esta investigación a partir de *gnôthi seauton*, *epimeleia heautou*, *elenchos*, *prosechès*...

vigente⁵⁵³ en el momento que él enfrenta el proceso condenatorio. La virtud en este momento era justamente la capacidad de producir y de lograr suceso, poco o nada importaban los medios legales (éticos) para la obtención del suceso⁵⁵⁴. En este campo también Sócrates ponía en causa la forma estructural de la moral, al dejar caer o dar a entender que carecía de un planteamiento y de una fundamentación ética. Naturalmente lo que Sócrates buscaba en esta crítica era sobre todo la retórica y su arte de hablar y de producir la verdad⁵⁵⁵. También desde este enfoque, dice Foucault, Sócrates se presentará como un “*parrèsiate*” por excelencia (Foucault, 2008: 287) alguien que dice la verdad fuera de todas las técnicas o *tekhnê* de las palabras. Así, la retórica desde el punto de vista de Sócrates, no puede entrar en ninguna de los cuatro⁵⁵⁶ grandes modos o modelos de decir la verdad que estaba vigente en los finales del siglo V e inicio del siglo IV en la cultura griega. La *parresía* socrática se enfrenta también a la retórica sobre todo, porque ésta, al no tener una base referencial a la verdad, reduce todo a una cuestión o situación de relativismo y transforma la verdad simplemente en una instancia

553 Cf. Scott J. Senn, *Virtue as the sole intrinsic good in Plato's early dialogues*, in *Oxford Studies in ancient philosophy*. Volume XXVIII, Summer 2005. Pp., 1-2. «When Socrates speaks of virtue, he is commonly now almost universally interpreted as having in mind a sort of practical wisdom, or some other power or disposition to act correctly. This assumption has led most commentators in recent decades to conclude that for Socrates virtue is simply a highly reliable, if not necessary and sufficient, instrumental mean to happiness. The conclusion is expressed most succinctly by Terry Penner: for Socrates 'the goodness of good human being is goodness at something, namely, getting happiness'. (I call this conclusion the Traditional Interpretation). This in turn has led most commentators to conclude either that Socrates had no particular view about what constitutes happiness or that he simply fails to express (or to express adequately).

It is on this last point that Gregory Vlastos famously parted ways with most scholars, arguing forcefully that for Socrates virtue has 'supreme' intrinsic value, being therefore the major constituent of happiness. None the less, Vlastos evidently disagreed so little with the Traditional Interpretation that he had very little to say about the nature of virtue».

554 Cf. El Hippias Mayor «*Pero lo bello ante un tribunal, o ante el Consejo o cualquier otra magistratura en la que se produzca el debate, convencer y retirarse llevando no estas nimiedades, sino los propios bienes y los de los amigos. A esto hay que consagrarse, mandando a paseo todas estas insignificancias, a fin de no parecer muy necio, al estar metido, como ahora, en tonterías y vaciedades*».

555 Cf. GS. pp. 286-296.

556 Cf. CV. cit. p., 28. «*Celui du prophète et du destin, celui de la sagesse et de l'être, celui de l'enseignement et de la tekhnê, et celui de la parrêsia avec l'êthos*».

del juego de las palabras y del juego gramatical o de la constitución lingüística, ignorando por eso mismo la parte ética y la propia constitución del individuo en cuanto sujeto moral y ético de la *pólis*.

Contrariamente a la retórica, la *parresía* se preocupa de la cuestión de la “véridiction”, esto es, comprobar efectivamente que lo que está dicho, que lo que ha sido dicho, tiene consistencia de verdad, corresponde a la verdad. Esta iniciativa por parte de la *parresía*, crea otro tipo de hombre, el hombre racional, el hombre que usa la racionalidad para contrastar lo dicho, lo comunicable y lo promulgado. También aquí Sócrates aparece como aquel que ha abierto este camino, por desafiar el oráculo de Delfos, los dichos de Delfos sobre él y su supuesto saber⁵⁵⁷!

Desde este punto de vista, la *parresía* socrática rompe con la *parresía* religiosa, es decir, rompe con la instancia de la palabra mágico-religiosa que tenía como objetivo revelar una verdad oculta y que debe ser incuestionable. Con esta ruptura también se crea, dentro de la *parresía*, una especie de paradoja que tiene que ver con la libertad de “franc-parleur”, la *eleutheria* y la verdad del “franc-parleur”, la *parresía*. Esta paradoja se verá trágicamente no solamente reducida, sino también rechazada en algún sector de la patrística, como ya ha sido referido. Algunos autores verán en la *parresía* una impostura y vanidad y llegaran a decir que no puede haber nada peor que la *parresía*. Sin embargo, hay que señalar que dentro (y fuera) del propio cristianismo hubo varios tipos de *parresía*, es decir, que la *parresía* ha tenido su evolución.

557 Aquí al decir que Sócrates aparece como aquel que ha abierto este camino, no ignoramos la presencia y la existencia de la problemática en los pensadores anteriores o contemporáneos a él. Lo que queremos decir es efectivamente que Sócrates ha hecho una nueva formulación para poder tratar con las divinidades. No ha seguido por ejemplos los planteamientos de Trasímaco para quien a la divinidad no le interesa los asuntos humanos, sino no habría descuidado de un asunto tan importante para el hombre, la cuestión de la justicia. No ha seguido a Parménides, Eurípides, Protágoras, Antifón para quienes, la divinidad no existe y cuando da impresión de existir es siempre aleatoria en sus decisiones. La formulación socrática será de otra naturaleza completamente distinta

Se puede naturalmente preguntar, dice Foucault, en la modernidad, en nuestros días, en la actualidad ¿qué queda de la *parresía*? O si todavía ¿hay *parresía*?⁵⁵⁸ Naturalmente, la *parresía* en cuanto *parresía* ha dejado de existir en la modernidad. Nadie se plantea hacer un acto “parresiástico”. Podemos encontrar de una forma difusa la presencia de la *parresía* en las modalidades educativa, profética, filosófica y política pero su existencia en estas instancias en la contemporaneidad se limita simplemente a una ocurrencia accidental y no como algo buscado o procurado deliberadamente, dice Foucault⁵⁵⁹. La modernidad, a pesar de su intento de distanciarse de la retórica, de la concepción de la retórica tradicional debido al prejuicio que recae sobre ella⁵⁶⁰, sin embargo, el fin del uso de su lenguaje se aproxima más a esta retórica tradicional al centrarse, sobre todo, en publicitar su objetivo y no en incidir sobre su eticidad.

Nosotros aquí en esta nuestra lectura parresiástica de Platón a partir de Foucault, vamos centrarnos sobre todo en analizar, exponer y explicar las tesis siguientes: el lugar de la *parresía* política, lingüística, filosófica, religiosa y pedagógica. El objetivo será, por lo tanto, ver cómo a partir de la *parresía* era posible constituer o formar un sujeto

558 Cf. *Ibid. cit.* p., 29.

559 Cf. *Ibid. cit.* «*Et l'époque moderne, me direz-vous? Je n'en sais trop rien. Ce serait sans doute à analyser. On pourrait peut-être se dire - mais ce sont des hypothèses, pas même des hypothèses : des propos presque incohérents – que vous retrouverez bien la modalité du dire-vrai prophétique dans un certain nombre de discours politiques, de discours révolutionnaires. Dans la société moderne, le discours révolutionnaire, comme tout discours prophétique, parle au nom de quelqu'un d'autre, parle pour dire un avenir, avenir qui a déjà, jusqu'à un certain point, la forme du destin. Quant à la modalité ontologique du dire-vrai qui dit l'être des choses, elle se retrouverait sans doute dans une certaine modalité de discours philosophique. La modalité technique du dire-vrai s'organise beaucoup plus autour de la science que de l'enseignement, ou en tout cas autour d'un complexe constitué par les institutions de science et de recherche et les institutions d'enseignement. Et la modalité parrhésiastique, je crois que justement elle a, comme telle, disparu et on ne la retrouve plus que greffée et prenant appui sur l'une de ces trois modalités*».

560 Cf. Pujante, David. *El hijo de la persuasión. Quintiliano y el estatuto retórico*. Ier, Logroño, 1999. p., 22. «*Podemos decir, resumiendo, que lo que llega a nuestros días de esta historia que arrastra a lo largo de siglos de cultura occidental es el general prejuicio según el cual la retórica, la disciplina por excelencia de los sofistas, no es más que un conjunto de recursos literarios puestos al servicio de un discurso de persuasión, cuyo objetivo es conseguir el éxito por encima de cualquier valor de carácter intelectual o moral. Si esto es así, sin duda en nuestra actualidad contamos con un discurso que cumple ese perfil, el de la publicidad*».

autónomo que se cuidada de sí, e indagar también sobre la relación de complicidad entre la verdad y este sujeto autónomo capaz de cuidar de sí mismo. Desde este punto de vista, nos parece que la ruptura con el lenguaje del saber oficial y de la moral va a ser indispensable para empezar a construir la *parresía* dentro de la pólis y, consecuentemente, dentro de cada uno mismo en el interior de los habitantes de la pólis. Hay que cuestionar el épos oficial, el prototipo del decir excelente y con ello, también abrir la posibilidad para que cada uno cuestione no sólo su propio épos, sino también el modelo paradigmático del épos que desea seguir.

En el apartado que acabamos de analizar hemos visto como la pólis se constituye inicialmente con una polémica moral muy fuerte. La *parresía* aparece como una alternativa para limitar los daños morales y políticos de las personas influyentes. En esta línea de pensamiento, para Eurípides, los nobles serán obligados a practicar la *parresía* en su vida cotidiana. En Platón, la *parresía* servirá sobre todo como instrumento político y ético para liberar el concepto de la justicia, de la moral, y de la ética, pero sobre todo, para crear el nuevo concepto del hombre político y ético de la ciudad. Este nuevo planteamiento va a chocar con el antiguo épos y va a hacer que la vida del parresiásta sea cada vez menos una vida vivible en la ciudad. El decir parresiástico no acepta vivir en el contexto de la verdad *aletheia*, la verdad revelada; el decir parresiástico es un decir humano y usa el lenguaje humano, para interpelar el humano decir.

3. ἘΠΟΣ “EL DECIR DEL MAESTRO EN DECIR, EL DECIR EXCELENTE”.

La presencia de Sócrates en el espacio cultural ateniense no podía dejar de ser un momento trágico para él y para la propia cultura ateniense, o mejor, para los

representantes de los espacios culturales atenienses. Al presentarse como alguien que pretende revisar la excelencia de los maestros en decir⁵⁶¹, revisar el decir excelente de estos maestros, no hace otra cosa que proponer y comprar guerra ya no solamente contra estos maestros sino también contra la cultura y la tradición. Su posición parece logo de entrada, una posición tendente a desautorización de la verdad a estos maestros y sus enseñanzas. Y, peor sin embargo, en este caso, es que el propio Sócrates no parece ofrecer alternativa. Critica, pero en cambio no propone nada, o por lo menos no propone algo que a los ojos de atenienses sea factible, sea exequible, y eso hará con que reciba duras críticas, por ej, de sus contemporáneos, particularmente, de los intelectuales y políticos, como hemos visto en Alcibíades cuando hemos abordado la cuestión de las aporías y de Sócrates como *atopos*. Aquí interesa sobre todo ver en qué medida Sócrates abre o protagoniza una ruptura con los maestros en decir, el decir excelente, o los maestros de la verdad en el espacio cultural ateniense. Sócrates muestra una preocupación ante el engaño de uno mismo en su decir, y con eso también abre una ruptura:

A partir de 427e comienza el diálogo con Crátilo: «... creo que hay que volver a analizar mis palabras, pues lo más odioso es dejarse engañar por uno mismo», afirma Sócrates a modo de preámbulo, dando así a entender la necesidad de matizar las conclusiones obtenidas de la discusión con Hermógenes. Sócrates parte en este momento de la posibilidad de hablar

561 Salvador Mas Torres muestra justamente en el *Crátilo* como Sócrates ha comprado la guerra con los maestros del decir. Su posición desafiadora hace recordar algunas de las teorías de justicia defendidas por Trasímaco, Glaucon y Adiamanto en la *República* (la justicia como convención y como la ley del más fuerte). Aquí en el *Crátilo* la cuestión del lenguaje como espacio de perfección coloca un problema para Sócrates y suscita su rechazo de cara a la postura de Hermógenes y de Crátilo, que ven en el lenguaje una exactitud (384a) que está ligada a la cuestión de la convención y del ordenamiento del nomoteta.

*«En su refutación de Hermógenes, Sócrates reduce al absurdo la teoría convencionalista: en el límite la convención tendría que ser individual, pues cada sujeto particular podría establecer la suya propia. Platón reconduce el convencionalismo extremo, mostrando así que el mismo concepto de lenguaje exige que las palabras no puedan modificarse arbitrariamente (por convención)». Frente al convencionalista, Sócrates parte de que «las cosas poseen un ser propio consistente (...) que son en sí y con relación a su propio ser conforme a su naturaleza (386e)». Cf. Mas Torres Salvador, *Historia de la filosofía antigua. Grecia y el helenismo*, Uned Cuadernos, 6ª reimpresión, Madrid 2009. pp., 51-52. .*

*falsamente: frente a lo que piensa Crátilo, puede que haya nombres incorrectamente puestos. Para el radical naturalista Crátilo emplear un nombre inadecuado no es hablar falsamente, es emitir un ruido sin sentido: ni tan siquiera habría lenguaje*⁵⁶².

Hay que señalar que el propio decir de los maestros en decir, el decir excelente, constituye en sí mismo una forma, un marco de ruptura. La ruptura con un mundo cultural anterior, el mundo micénico, la ruptura y la superación de la “edad oscura” del pensamiento, ej. círculos, pinturas sobre vasos, arcos...⁵⁶³. El decir excelente se presenta en este sentido, como una nueva forma de decir, como un marco en donde se puede decir mejor lo que hay para decir y en el interior de este decir excelente se crea un canon de las formas “**alèthurgiques**” de decir verdad, de formar verdad. En este sentido el *épos*⁵⁶⁴, figura como la forma más elevada de aquellos que dicen lo cierto, de aquellos que dicen el excelente decir, con quienes Platón –Sócrates, trabará un duro combate con la intención de desmitificar la incontestabilidad de la excelencia de su decir.

El control total del nuevo decir sobre el espacio público, el decir que ha suplantado el espacio micénico, nunca había sido verdaderamente cuestionado antes de la llegada de Sócrates. Cada *épos* de los maestros era incontestablemente una verdad

562 Cf. Mas Torres, *Historia de la filosofía antigua*, cit., p., 53.

563 Cf. Marzoa, Martínez, Felipe. *Historia de la Filosofía Antigua*. Akal. Madrid 20010^{2a}. p., 54.

564 Cf. *Ibid.* p., 12. «[...] *épos*, sin perder su capacidad de significar en general el decir, pasa a ser la palabra con la que se designa un decir caracterizado por una determinada combinación de sílabas largas y breves, pausas y continuidades, etc., el hexámetro dactílico, así como por algunas otras marcas y notas; decimos que ello es una apariencia de especialización, porque el que a eso se le llame en sentido estricto el *épos* sugiere que no se lo considera como meramente una clase entre otras dentro del decir; más bien se trata de algo así como el decir excelente, el decir del maestro en decir, el decir de quien mejor dice; de hecho se trata de Homero, y, como bien puede verse, en este contexto no es defecto, sino todo lo contrario, el que la cuestión de la “persona” del poeta se nos escape por completo; de lo que se trata es de aquello que a ojos del hablante mismo que así emplea las palabras aparece como el punto de partida y substrato esencial de todo el decir no trivial, de todo aquel decir en el que el carácter del decir es relevante, decir que, además del *épos* en sentido estricto, abarcará también la elegía, el yambo, la melodía, el canto coral, la tragedia [...]».

incuestionable, un decir de quien sabe, un decir de quien domina lo que dice. Un decir de quien no dice lo trivial, y ahí estaba, a la vez, lo grave de este decir y la constitución o la transformación en monumento de la verdad de aquel que decía, aquel que pronunciaba el épos, la palabra que no es trivial⁵⁶⁵, lo decir que se aparta de la trivialidad, y por lo tanto, la intocabilidad de los que no tienen opiniones triviales y que no dicen cosas triviales.

Pero hay algo más: cuando Homero dice un zapato (o una copa o el viento del Este o la leche llenando los cántaros), en este decir suena todo eso que en el tranquilo caminar meramente queda atrás como sustentante; suenan el cielo y la tierra, los dioses y los hombres; y entonces estamos ante el decir del maestro en decir, ante el decir relevante y excelente. [...]. Seguimos estando en algo que nada tiene que ver con formular enunciado acerca del zapato; lo que sí ocurre es que se emplean palabras, no de cualquier manera, sino-como ya hemos sugerido- con un metro, tañendo la lira, etc.; ello comporta, desde luego la posibilidad, incluso la necesidad, de que también se empleen palabras sólo empleándolas, sin que propiamente suene nada, lo cual ya no es Homero, sino el hablante cotidiano⁵⁶⁶.

Por lo tanto, lo grave aquí no es el decir en sí, sino la omnisciencia de aquel que dice: «en este decir suena todo eso que en el tranquilo caminar meramente queda atrás como sustentante; suenan el cielo y la tierra, los dioses y los hombres; y entonces estamos ante el decir del maestro en decir, ante el decir relevante y excelente». En la República X hablando del artista, Sócrates le comparará a este tipo de hombre que es capaz de hacer todo, capaz de crearse a sí mismo, e incluso capaz de crear a Dios y aquí estaríamos ya no en el marco del decir excelente, sino del decir sin límite y del decir que rechaza todo tipo de criterios que intenta hacer un abordaje a la luz de la epistemología

565 Aquí es interesante justamente ver el comentario que Mas Torres (historia de la filosofía antigua, 54) hace sobre la polémica entre Platón y Dionisio el tirano de Siracusa en la Carta VII 341c-d.

566 Cf. *Ibid.* p., 15.

y de la verificación⁵⁶⁷. El decir sin límites y sin criterios ya no es solamente un anti épos, sino que se constituye también en un instrumento que fuerza el épos, que viola el épos y será justamente en este forzar el épos que nascerán otros tipos de decir, tal como la historia⁵⁶⁸ en donde el que dice la historia es el único autorizado a decir que ha hecho la verificación de lo dicho y por lo tanto, puede decir el juego de lo verificado.

Así, seguimos sin seguimos sin posibilidad de contrastar con la verdad. La verdad la tiene uno, el que conoce. Este conocer la verdad o la adquisición de la verdad será completamente diferente del que encontraremos en Sócrates en su diálogo con Critón. Como veremos en su momento, el conflicto entre Sócrates y la sofística residía justamente, entre otras cosas, en la concepción de aquello que es verdad, aquello que es cognoscible y enseñable. Como ya hemos señalado, el hecho de que la sofística no produce la trivialidad constituye por sí mismo un hecho que proporciona su intocabilidad, porque la ruptura le hace él, la verdad la dice él, y es también a su cargo que está la responsabilidad de velar para que los espacios públicos no sean contaminados con lo trivial. Él es, por lo tanto, el que salva la cultura de lo trivial, él es:

“[...]”: el maestro en decir, al que por abreviar estamos llamando “el poeta”, es el que dice las cosas haciendo sonar lo inquietante, lo desarraigante que constituye el ser de cada cosa; por ello el poeta sólo dice rompiendo en cada momento con la trivialidad en la que el decir siempre ya y siempre de nuevo ha caído, y por eso nunca deja los contenidos tal como trivialmente los encuentra; el que todo esté lleno de dioses ha caído siempre ya en la trivialidad de la yuxtaposición de este dios y aquel dios y aquel otro dios, en la cual,

⁵⁶⁷ Usamos aquí esta expresión en el sentido foucaultiano, es decir, con el sentido de fiscalizar algo dicho, algo contado, en el sentido de verificar algo que es asumido como verdadero. Nos parece que la expresión no existe ni en francés ni en castellano de modo que la usaremos como un extranjerismo.

⁵⁶⁸ Cf. Ibid. p., 16. « [...], en jónico historíe, y hoy los estudiosos de la literatura suelen decir “prosa jónica”. La historia es la actividad o actitud del (h) ístor, y éste el que “ve” y/o “ha visto”, el que “sabe”, percibe, inquiere y averigua».

*precisamente porque es trivialidad, se ha perdido lo divino mismo; hace falta siempre de nuevo que alguien diga cada cosa de la manera no trivial*⁵⁶⁹.

El poeta es, por lo tanto, este alguien que dice lo nuevo, lo nuevo que ya no solamente escapa a la trivialidad, sino que corrige e impide la existencia del espacio trivial. Sin embargo, este «nuevo» que escapa el espacio trivial, este «nuevo» que combate la trivialidad y el decir incorrecto, no deja de ser un nuevo extraño. ¿Extraño por qué? Pues, extraño por su distancia con la *Alétheia*⁵⁷⁰. *Alétheia* es la ruptura con lo que permanece oculto, la ruptura con lo que todavía está para revelar, en cierta forma, *Alétheia* rechaza lo que quiere continuar en el estado del devenir y de la eternidad del oscuro. Desde esta perspectiva, la *Alétheia* es una instancia de la *parresía*, en cuanto revelación que duele, como revelación que desenmarcara lo oscuro, lo incierto y lo inapropiado. Pero este incierto e lo inapropiado no son tenidos en cuenta en el ámbito poético, porque eso implicaría una puesta en marcha de la cuestión de los criterios, y rompería con el esquema epistemológico de la sofística y, por consiguiente, de la autoridad de la sofística. La puesta en marcha de los criterios rompería también con la idea de una pólis defendida por los poetas y los sofistas. La pólis en cuanto construcción del espacio, del lugar, y particularmente del lugar que no es obvio⁵⁷¹, pero que, sin “embargo, tiene que ser organizado” y sostenido, tiene que ser el espacio del hombre.

569Cf. *Ibid.* p., 33.

570Aquí usamos una concepción de *Alétheia* diferente de aquella usada en el espacio de la palabra mágico-religiosa en donde lo anunciado abre siempre posibilidad para varias interpretaciones, sin responsabilizar el que anuncia, o al comando del anuncio.

571 Justamente en Marcel Detienne, *Alétheia* en cuanto verdad revelada nunca es obvia. Su anuncio nunca puede ser tomado o considerado como algo seguro de acontecer. En este contexto el que anuncia nunca es culpable si lo que anuncia no acontece, no se realiza. Le cabe siempre dar la última explicación como que no habéis entendido lo que he dicho, lo que he comunicado.

Ahora bien, el concepto de hombre para el griego, tal como nos alerta J. Ferguson⁵⁷², solamente se puede decir tratándose de su relación con la sociedad; significa, Hombre en la Sociedad. Desde esta perspectiva, la lucha de Sócrates con los sofistas tendrá, al mismo tiempo, dos finalidades: salvar al hombre y salvar la sociedad. Como hemos dicho en la introducción, la sociedad ateniense estaba dominada por la palabra, por el uso de la palabra. Pero sabemos que para Sócrates no es necesario hablar si en mi habla no tengo intención de decir la verdad. Será una dificultad para Sócrates. ¿Por qué? Pues porque la sociedad ateniense no estaba configurada para que en su habla la verdad fuese el primer y último objetivo, una vez que cualquier tipo de habla implicaba el riesgo que uno corre. Y, por lo tanto, para disminuir el riesgo, el habla ha dejado de tener la verdad en su centro; lo importante es la victoria que uno consigue con su habla, no importa el precio de la victoria, lo importante es lo que se gana con hecho de hablar. En su momento hemos visto, con Vernant y Detienne, como la práctica del discurso no estaba dissociada de la práctica del poder o por lo menos, de la adquisición del poder. Foucault, en la misma Línea, nos dice lo mismo:

Parler, c'est exercer un pouvoir, parler, c'est risquer son pouvoir, parler, c'est risquer de réussir ou de tout perdre. Et là il y a encore quelque chose de très intéressant, que le socratisme et le platonisme ont complètement écarté : le parler, le logos, enfin, à partir de Socrate, n'est plus l'exercice d'un pouvoir ; c'est un logos qui n'est qu'un exercice de mémoire. Ce passage du pouvoir à la mémoire est quelque chose de très important⁵⁷³.

El poder de la palabra estará condicionado ahora a la práctica de la memoria, en el sentido euripidiano, a la práctica de la vivencia de lo dicho. El orador ya no puede

⁵⁷² Cf. J. Ferguson. *Plato's Republic Book X*, p., 29.

⁵⁷³ Cf. *DE*, I, N° 139. La vérité et les formes juridiques, p., 1500. «Hablar, es ejercer un poder, hablar, es arriesgar su poder; hablar, es arriesgarse a ganarlo todo o a perderlo todo. Y aquí hay también algo muy interesante, que el socratismo y el platonismo han puesto completamente de lado: el hablar, el logos, en fin, a partir de Sócrates ya no figura como un ejercicio del poder; es un logos que actúa apenas como un ejercicio de memoria. Este paso de poder para memoria es algo muy interesante».

decir, “yo he dicho caballo pero como el caballo no puede pasar por mi boca, entonces no es posible que yo haya dicho caballo”. Hasta hora el sofista no se preocupaba con las contradicciones de sus discursos. Pero la pérdida de la retórica, la pérdida de la poesía, y la pérdida del logos como ejercicio del poder, van a hacer cambiar las cosas. El cambio por sí sólo es un peligro, porque va traer otros modelos que no sean solamente la retórica, la poesía o el ejercicio del poder. Por ello, dice Sócrates, hay que reflexionar sobre el logos, hay que dejar de lado los otros estudios e investigar y aplicarse a este⁵⁷⁴.

En el *Alcibíades* vimos qué quiere decir aplicarse en el sentido socrático-platónico. De momento, hay que subrayar que en esta lucha contra la educación sofística, la educación homérica va a hacer que en la *República* Sócrates formule, en el libro VII, una importante reorientación del sistema educativo, algo que había ya empezado en el libro III. Y, como subraya E.A.Havelock⁵⁷⁵, la *República* de Platón es un importante ataque al sistema de educación en la Grecia arcaica, por lo tanto, un ataque dirigido al épos de los excelentes, el épos de los poetas y sofistas. La nueva teoría platónica va a instaurar una desunión entre lo bello y lo verdadero. Lo bello deja de ser necesariamente verdadero si no se compone de la verdad en el sentido práctico, esto es, si no incorpora lo bueno. Con ello también, se pone en causa una de las calidades del épos, que es producir lo bello, decir lo bello y plantear lo bello.

En la *República*, pero también en el *Fedro*, este debate será de gran importancia. Las dos obras intentarán poner límites a lo bello de la poesía, a lo bello de lo bien hablado, de lo bien dicho, de lo bien representado y escrito. Sin embargo como lo

574 Cf. La *Rep.*618b-c.

575 Cf. *Preface to Plato*, cap. I, p., 13.

subraya Heidegger, hay que saber qué es lo bello en estas obras, qué es lo que llamamos bello en estas obras.

Para comprender correctamente lo que aquí se dice acerca de lo bello es decisivo saber en qué contexto y en qué ámbito se llega a hablar de él. Para determinarlo en primer lugar de modo negativo: no se trata de lo bello ni en el contexto de la pregunta por el arte ni en el contexto explícito de la pregunta por la verdad, sino en el ámbito de la pregunta originaria por la relación del hombre al ente en cuanto tal. Pero precisamente porque se reflexiona sobre lo bello en ese ámbito cuestionante, sale a la luz su conexión con la verdad y con el arte⁵⁷⁶.

El épos que produce lo bello es ahora examinado a partir del ámbito de su relación con el hombre⁵⁷⁷. Su estética debe también tener algo que decir al hombre y algo que decir al ente en cuanto tal, en cuanto ente. Este planteamiento, como ya ha sido subrayado, es un planteamiento que impone criterios, que impone la pregunta sobre el ser, no ya desde el punto de vista naturalista, o de la *physis* sino de la ética y de la ontología. Hay que preguntar por la cuestión que interroga por el ser, dirá Heidegger. Y es a eso a lo que se enfrenta la sofística a partir del planteamiento del nuevo épos. En lo bello hay que poder mirar al hombre, hay que encontrar al hombre. Hemos visto eso en el Alcibíades a través de la analogía de la mirada, del alma y del espejo, la similitud con dios, el parecerse con dios a partir de lo bello, de lo bien vivido, bien cuidado. En otras palabras, a través del cuidado de sí. Es este cuidado de sí lo que permite, por ejemplo, a Sócrates en el *Fedro* decir esto:

Toda alma humana, surgiendo desde sí, ya ha avistado el ente en su ser, o (de otro modo) no habría llegado nunca a esta forma de vida⁵⁷⁸.

576 Cf. Heidegger, Nietzsche I. *cit.*, p., 183.

577 Cf. El *Fedro*, 249e.

578 Cf. El *Fedro*, 249e; Heidegger, Nietzsche I, p., 183.

Pero, ¿qué es el ente en su ser?, y ¿de qué forma de vida se está hablando? Pues bien, el ente en sí es lo que encontramos, por ejemplo en el *Teeteto*, el *homoiôsis tô theô*; y la forma de vida es aquella del cuidado de sí, aquella de decir la verdad y vivir por la la verdad. La forma, o el principio de confrontar a sí mismo con la realidad, con lo vivido. La forma de la vergüenza cuando no estamos en lo cierto. Esto le hemos visto en el *Fedro*, cuando decide esconder el discurso de Lisis, y lo hemos visto en su momento en el *Alcibíades*, cuando asume que había estado mucho tiempo en la ignorancia y por eso le pide a Sócrates, o mejor, pregunta a Sócrates lo que debe hacer para convertirse en un hombre mejor para sí mismo y para la ciudad.

En el nuevo épos que es propuesto en el *Fedro*, y de modo general en toda la doctrina platónica, se pregunta que es el hombre, y en función de eso, en función de la respuesta, se descubre que sólo puede ser hombre al que aspira a la similitud con dios, a la búsqueda de la perfección, a la búsqueda de lo mejor, no en el sentido antiguo (de aquel que es capaz de aparecerse y de convencer), el sentido sofístico, sino en el sentido nuevo, el sentido platónico (de aquel que es capaz de cuidar de sí y conocer a sí mismo).

Para que el hombre pueda ser este hombre que está aquí que vive y vive corporalmente, tiene que haber ya avistado el ser. ¿Por qué? ¿Qué es entonces el hombre? Esto no se dice expresamente, sino se lo supone de modo implícito: el hombre es aquel ser que se comporta respecto del ente en cuanto tal. Pero no podría serlo, es decir, el ente o podría mostrárselo como ente, si no tuviera ya siempre previamente el ser en la mirada por medio de la «teoría». El «alma» del hombre tiene que haber contemplado el ser, pues el ser no es captable por los «sentidos»⁵⁷⁹.

Desde el punto de vista socrático-platónico, solamente es posible la contemplación del ser por el alma del hombre si ella está en la verdad, si está en lo

579 Cf. Nietzsche I. cit., pp., 183-184.

cierto. Por eso, solamente el decir desde lo cierto puede permitir esta conexión. A partir de ahí se puede aducir que el decir excelente socrático es un decir pedagógico, un decir que libera un decir pedagógico en el verdadero sentido. Al centrarse en el hombre, permite que él establezca una conexión consigo mismo, una conexión con su ser y con su entorno.

“[...] Si no supiéramos qué significa mismidad y oposición, no podríamos nunca relacionarnos con nosotros mismos como siendo lo mismo en cada caso, no estaríamos nunca con nosotros mismos y no seríamos nunca nosotros mismos. Si no supiéramos qué significan orden y ley, qué significan ajuste y estructura, no seríamos capaces de ajustar ni construir nada, de erigir nada ni mantenerlo en la existencia. Esta forma de vida llamada hombre sería simplemente imposible si en él no reinara ya, desde el fondo y más allá de todo, la mirada dirigida al ser⁵⁸⁰”.

El nuevo épos no enseña solamente a mirar el cuerpo, a mirar lo visible; enseña a mirar lo más interior, lo más interior que solamente puede ser contactado a partir de la dificultad y a partir de los ejercicios. Por eso, dice Heidegger citando el *Fedro*, solamente muy pocas personas consiguen tener una mirada completa, la mayoría se queda a la mitad.

Puesto que la mirada dirigida al ser está desterrada al cuerpo, el ser no puede contemplarse nunca puramente en su esplendor inalterado sino sólo en ocasión de que salga al encuentro tal o cual ente. Por ello puede decirse en general de la mirada al ser del alma huma, (...), «apenas y sólo con dificultad contempla el ente (en cuanto tal) (248a)». Esto hace que para la mayoría sea tan penoso saber acerca del ser⁵⁸¹.

Encontramos justamente en la definición del hombre de Protágoras esta dificultad para saber acerca del ser, para conocer el ser. La dificultad que tiene sobre

580 Cf. *Ibid.* p., 184.

581 Cf. *Ibid.*, p., 184; cf. El *Fedro*, 248a.

todo con la ausencia de criterio. Recordar aquí de paso la definición que Protágoras da a su idea del hombre, el hombre medida:

De todas las [i.e: de todo aquello con lo que tratamos] medidas es el hombre; de lo ente [es medida el hombre] en cuanto a que ello es a que es tal como es, de lo no ente [es media el hombre] en cuanto a que ello no es⁵⁸².

Aquí estamos ante un ejemplo típico de un decir excelente, pero una excelencia sin criterio. La definición quiere decir algo más o menos así, dice Felipe Martínez Marzoa:

que, tal como las cosas aparecen para mí, así son para mí y, tal como aparecen para ti, así son para ti; el formularlo de esta manera comporta que por “aparecer” estamos entendiendo una presencia que se define como tal polémicamente en contra de cualquier establecimiento de criterios [...]⁵⁸³.

Esta definición polémica tiene que ver con los fundamentos de la sofística, que consisten justamente en ocultar lo cierto y, en cierto modo, marginalizar y omitir los criterios que ayudan a descubrir lo cierto, es decir, los criterios que ayudan a desenmascarar la trama del engaño sofístico. Aquí, en esta definición del hombre de Protágoras, vemos como la expresión «aparecer» tiene como finalidad impedir la firmeza en términos epistémicos de la cuestión del contenido. Se dice implícitamente lo que no se sabe, pero no se lo asume explícitamente y, con eso, también se construye una

582 Cf (B1); Marzoa, *Historia de la filosofía antigua*. cit., p., 78.

583 Cf. *Ibid.*, p., 78.

teoría del saber sobre lo que se dice saber sabiendo justamente que se desconoce lo que se afirma saber⁵⁸⁴.

La posición del sofista es, pues, la de interpretar la cuestión global como, de todos modos, cuestión del ente, no aceptar la distancia de la cuestión de en qué consiste ser, consiguientemente, como hemos visto, rechazar la posibilidad de criterios y, por lo tanto, asumir la ausencia de decisión firme incluso en lo que ser refiere a lo ente, o, si se prefiere decirlo así, quedarse incluso sin lo ente, en el sentido de que no hay nada de lo que podamos decir que ello precisamente es⁵⁸⁵.

Esta cita nos ilustra bien el grado del relativismo sofístico, pero un relativismo que tampoco es consistente porque se afirma en función de los intereses del hablante y en función de su capacidad de influencia. Estos intereses hacen que el ser, lo esencial en el discurso, sea silenciado, olvidado y ocultado. Como consecuencia este silencio y este olvido hace que la mayoría de los hombres caen en la rutina cotidiana de quedar a medias! En este quedarse a medias, muchos se encuentran a gusto en este medio camino porque, justamente, se sienten justificados. Esto será el extrañamiento de Isócrates, que no comprendía cómo era posible que los atenienses eligiesen tan mal a sus responsables, sus representantes políticos, a personas sin fondo ético ni perspectivas políticas viables para la ciudad. Según Sócrates en el *Fedro* y según Heidegger, todo eso tendrá que ver con el hecho de que el ocultamiento del ser conlleva al ataque del olvido. El ser que se

584 Cf. Nietzsche, *El pensamiento trágico de los griegos*. p., 133. «Pero establecer la medida como exigencia sólo es posible allí donde la medida, el límite, resultan reconocibles. Para mantenerse dentro de unos límites hay que conocerlos. De ahí la recomendación apolínea: *γῶθι σεαυτόν* (conócete a ti mismo). Pero el único espejo en el que los apolíneos griegos podían verse, es decir, conocerse, era el mundo de las divinidades olímpicas. Pero aquí reconocía su propio ser envuelto de esa bella apariencia del sueño. La medida, en cuyo juego se movía el nuevo mundo de las divinidades (frente al de los derribados titanes) era la medida de la belleza. El límite en el que el griego se tenía que mantener era el de la bella apariencia. El fin más íntimo de una cultura vuelta hacia la apariencia y la medida sólo puede serlo el encubrimiento de la verdad. Al incasable investigador en su servicio se le recordaba igual que al poderoso Titán la advertencia *μηδέν ἄγαν* (nada de exceso). En Prometeo se le muestra a lo griego un ejemplo de cuán funestamente actúa una excesiva pretensión hacia el conocimiento humano, tanto para el que lo pretende como para el que lo recibe».

585 Cf. *Ibid.*, p., 79.

oculta en el lenguaje no-lenguaje, en la palabra no-palabra, es atacado en eso mismo por el olvido. Estas no-palabras y no-lenguajes hacen que uno se olvide de ser verdaderamente lo que debe de ser.

Ahora bien, cuanto más cae la mayor parte de los hombres en la vida cotidiana en la apariencia del caso y en las opiniones corrientes acerca del ente, sintiéndose bien en ello y encontrándose así justificados, tanto, «se oculta» para ellos el ser (...). La consecuencia que tiene entre los hombres este ocultamiento del ser es que resultan atacados por, ese ocultamiento del ser que genera el parecer de no hay algo así como ser. (...). La mayoría se hunde en el olvido del ser a pesar de que, o más bien porque, siempre se mueven entre lo que les sale al encuentro inmediatamente. Porque esto no es lo que es sino solamente aquello «de lo que ahora decimos que es» (249c). Lo que aquí y ahora, de este u otro modo nos afecta y requiere en cada caso como algo particular sólo es, en la medida en que se puede decir que es, algo que se asemeja al ser. Sólo es un parecer ser. Pero que quienes permanecen abandonados al olvido del ser no saben ni siquiera que este parecer es un parecer⁵⁸⁶.

Esto es, en efecto, lo que Sócrates intenta a menudo demostrar de la sofística. Mostrar que sus formas de decir se alejan de la realidad del ser porque se presentan incompatibles con la verdadera naturaleza del ser. En este aspecto, el trabajo de Sócrates resulta muy difícil porque la sofística ni siquiera sabe cuál es la verdadera naturaleza del ser, pues tal como lo hemos visto en esta cita de Heidegger, e incluso en el propio diálogo el *Fedro*, la mayor parte de los hombre, se quedan a medio camino, y lo que les impide llegar a conocer la naturaleza del ser que anuncian o dicen conocer. El ser se queda por eso para ellos en un terreno relativista. El ser es para ti lo que parece ser y es para mí lo que parece ser⁵⁸⁷. El ser ya no es lo que es o lo que debe de ser.

586 Cf. Nietzsche I. *cit.*, pp., 184-185.

587 Cf. *El pensamiento trágico de los griegos*. p., 136. «En el actor reconocemos de nuevo al hombre dionisíaco, al poeta instintivo que danza y canta, pero en cuanto representado como hombre dionisíaco. Trata de aproximarse a ese modelo en el estremecimiento de los sublime, o en la conmoción de la risa. Va más allá de la belleza, pero no busca realmente la verdad, sino más bien hacia la verosimilitud. (El símbolo, como signo de la verdad)».

Desde esta perspectiva, el lenguaje que enseña, el verdadero lenguaje que libera, el decir excelente, es un decir obnubilado, un decir disléxico.

La gente dice y produce lo que no está en lo dicho, lo que no está en el origen verdadero del decir. De este modo, el épos que ha superado el estado micénico de lo dicho, pintoresco, de lo dicho del dibujo, para tornarse en referencia se transforma en una regresión del decir verdadero, y se queda sobre todo en el parecer, se queda en la representación del dibujo.

El quedarse en el dibujo, en la representatividad, tiene que ver, dice el Sócrates del *Fedro* (250a5), con el hecho de que queda verdaderamente poca gente con la capacidad de pensar.

Pocas hay, pues, que tengan suficiente memoria. Pero estas, cuando ven algo semejante a las de allí, se quedan como traspuestas, sin poder ser dueñas de sí mismas, y sin saber qué es lo que les está pasando, al no percibirlo con propiedad. De la justicia, pues, y de la sensatez y de cuánto hay de valioso para las almas no queda resplandor alguno en las imitaciones aquí abajo, y sólo con esfuerzo y a través de órganos poco claros les es dado a unos pocos, apoyándose en las imágenes, intuir el género de lo representado⁵⁸⁸.

En su momento, hemos visto que esta capacidad de captar lo esencial en cada momento implica trabajo y exige una práctica y que este trabajo, este ejercicio (su dureza) hace que apenas poca gente se disponga a ir hasta final del camino. Heidegger, por ejemplo a este respecto habla, de una cierta condición peculiar (185) especial, es decir que es necesario tener condición especial para enfrentar el reto de ir hasta final del camino. Condiciones que por lo tanto nosotros aquí traducimos e interpretamos como askêsis, esto es, como la necesidad de la asiduidad en el ejercicio del ser. La

588 Cf. El *Fedro*, 250a6-b5.

peculiaridad del ser bueno nace justamente con la constancia y la fidelidad al askêsis que mejora el hombre.

El nuevo lenguaje del ser consigo mismo en profundidad que Sócrates quiere instaurar implica una posición perturbable y paradójica incluso para el propio ser de uno mismo, ya que eso implicaría dirigir la mirada o mirar para sí mismo no como algo “equipado”, dice Heidegger, como algo dado a sí, al hombre, sino como algo que le pertenece, que está en él.

Este planteamiento también está presenta en el *Teeteto*, y se hace ver en la respuesta de Sócrates a su interlocutor. Al contestar o al informar sobre su trabajo, dice apenas que no enseñaba a nadie sino que se limitaba a hacer salir lo que uno tiene dentro, lo que uno trae dentro de sí. Y, por lo tanto, su trabajo es traer a la luz lo que todo el hombre tiene, concienciar a la gente sobre la existencia de este algo que tienen dentro de ellas. Su intento es de libertar lo que está obnubilado, lo que está entrañado por la oscuridad, lo que es prisionero de sí mismo. El épos nuevo, el épos verdadero será y tendrá como misión hacer esto que Sócrates ha planteado.

Esta determinación va crear problemas porque el propio Sócrates reúne todas las condiciones para que su decir sea un decir trivial, un decir banal, un lugar común. Como sabemos, él nunca ha asumido la posición de un maestro, “nunca ha formulado una respuesta”⁵⁸⁹ en relación a sus preguntas y siempre se ha presentado como un atopus, un sin lugar, y por lo tanto, un indigente que no se compromete con nadie, por lo menos así ha sido interpretado por sus conterráneos. Sabemos que esta interpretación no

⁵⁸⁹ Aquí nos remitimos al diálogo de Sócrates con Hippias en la interpretación de Jenofonte como ya ha sido subrayado en el capítulo de Alcibíades.

corresponde a la más mínima verdad, porque él ha participado en las responsabilidades públicas, como se indica en la *Apología*, ha hecho el servicio militar (...) etc., etc.

No obstante, éste hombre que reúne todo para ser trivial provoca un gran alarido con sus intervenciones públicas. No enseña nada⁵⁹⁰, pero dice a todos lo que tienen que hacer; no después de abandonar el consejo que ha referido en la *Apología*, no ha hecho más política, pero no se cansa de hablar de la política, así, dice Felipe Marzoa:

El que de Sócrates partan cosas diversas y ante él se produzcan reacciones diversas no es que Sócrates haya enseñado o algo y eso que él ha enseñado sea interpretado de diversas maneras o ante ello se tengan diversas actitudes; lo que ocurre es que Sócrates no enseña nada, simplemente anda por ahí, y, además, su andar por ahí no comporta ni rasgo alguno espectacular ni ninguna otra pretensión especial; no es un maestro; no es un dirigente, no es un rebelde, no hace nada excepcional, no funda nada, no promete nada, no sabe nada; no es rico ni especialmente pobre, ni poderoso, ni especialmente desvalido; parece reunir todas las condiciones para ser un hombre trivial. Inquieta terriblemente ¿Por qué?⁵⁹¹.

Pues, porque cuestiona duramente las fuentes del saber. Interroga duramente la suficiencia de los maestros del saber, la autoridad epistémica de los “maestros de la verdad en la Grecia arcaica”. Eso será la razón principal para que efectivamente él llegue a provocar la inquietud en las personas, de modo particular en estas personas. Una relectura rápida del *Apología* o de la *Carta VII* de Platón permitiría por ejemplo ver con más claridad esta realidad y ahí estaríamos justamente ante un verdadero acto parresiástico. El primero acto de su parresía se inscribe justamente en su recusa de la noción del saber. Atención, la recusa del saber por parte de Sócrates no puede ni debe ser entendida en su totalidad, es decir, Sócrates no rechaza por completo esta noción de

590 No enseña nada es aquí usado en el sentido sofístico, porque efectivamente en la *Apología* asumirá que siempre ha enseñado públicamente en el ágora.

591 Cf Marzoa, *Historia de la filosofía antigua. cit.*, p., 83.

saber. Seguramente comparte algo de este saber (como le muestra Marzoa) y como se puede ver a lo largo de muchos diálogos. Hay siempre un punto de acuerdo inicial o final. La crítica principal reside sobre todo en la falta de criterios en relación a este saber, como ya ha sido dicho en su momento.

Para Sócrates esa noción es justamente el problema, esto es, Sócrates, ciertamente, comparte la noción de este saber, comparte desde luego (pues habla griego) el que “saber” quiera decir destreza, pericia, saber-habérselas-con, comparte también (...) el que ese saber lo sea “de la pólis”, incluso puede compartir el que sea “retórica”, pero todos estos puntos en común adquieren un sentido distinto por cuanto la noción de ese saber, para Sócrates, precisamente el problema, y el reside justamente en que ese saber no podrá ser como un saber cosas. (...). Será destreza, pericia, saber-habérselas-con, y lo será en lo tocante a la pólis, pero, precisamente porque la pólis no es cosa alguna, sino el ámbito o el espacio, la abertura en la cual tiene lugar toda cosa, la pericia en lo tocante a la pólis no podrá tener carácter positivo que tiene el zapatero; no puede haber una pericia universal; si hay una pericia universal éste ha de ser algo radicalmente distinto de una pericia positiva⁵⁹².

Esta crítica a universalidad de la pericia será cuestión en la *República* (X 599c-e) como tendremos ocasión de ver en el apartado dedicado a la cuestión de la veridificación. Sócrates dirá, no te pregunto Homero se eres médico, ni a ti ni a cualquier otro poeta, dicho de otro modo, no voy a preguntarte ni a ti ni los de tu escuela, tus seguidores. No os preguntaré sobre los asuntos de la medicina o de otra naturaleza. Lo que preguntaré es sobre la política. ¿Qué has hecho?, ¿a quién has formado con tus teorías? Estamos ante un ataque contra las más variadas formas de decir, el épos que se quiere universal pero sin ningún criterio, sin ninguna preocupación por la verdad. Por eso, este tipo de épos no puede ser positivo. Para ser positivo tiene que implicar esto:

592 Cf. *Ibid.*, p., 84.

¿qué quiere decir eso de que no es una destreza positiva? Por de pronto quiere decir que sólo puede ser diestro en los asuntos de la pólis alguien para quien de lo que se trata no es de conseguir éxito, de lograr algo que uno se propone, etc., y esto se mantiene en el estricto sentido de quien no sea capaz de esa distancia podrá a lo sumo hacerse la ilusión de que consigue lo que se propone o la de que sabe qué es lo que se propone; igualmente, sólo puede ser diestro en convencer el que no se propone convencer ni es el portador de alguna tesis de la cual haya de convencer⁵⁹³.

Se ve aquí la cuestión de la continua preocupación con la cuestión del parecer, aquello que nos aleja de la realidad, que nos afasta del ser como ya ha sido referenciado en el caso del *Fedro*. El aparecer que nos deja al medio camino, que nos ofrece la realidad que no es, la cosa que no es. En este sentido, el saber que Sócrates va a ofrecer será un saber de ruptura opuesto al todo saber, o la pretensión de saberlo todo. El fin último ya no será saberlo todo, sino saberlo en verdad, saber verdaderamente lo que se dice saber.

El saber global o destreza global tiene la condición de continuada ruptura frente al carácter positivo de todo saber de una u otras cosas⁵⁹⁴.

Aquí por lo tanto se diseña un nuevo marco. Un marco justamente de una nueva ruptura. Hasta aquí hubo ruptura con el mundo micénico, a partir de ahora tiene que haber una nueva ruptura. La ruptura con el mundo del decir clásico, el decir excelente, en el sentido de influencia, de éxito y de convencer. Hay que introducir nuevas preguntas, las preguntas que el positivismo sofístico siempre ha rechazado hacer.

Así, Sócrates pregunta en efecto en qué consiste ser válido, ser bueno, ser valioso, en definitiva en qué consiste ser, “qué es ser bueno”, “qué es ser...”, en definitiva “qué es ser”, y sostiene que “tiene que” haber una respuesta;

593 Cf. *Ibid.*, p., 84.

594 Cf. *Ibid.*, pp., 84-85.

*siempre seguirá “teniendo que” haberla, cada intento de respuesta será refutado*⁵⁹⁵.

En su momento, hemos visto que, en la Grecia presocrática, el decir no era una esfera especial, esto es, no implicaba rigurosamente decir lo cierto, sino decir la cosa. Sabemos por Protágoras, qué tipo de definición los sofistas daban a la cosa y hemos analizado la cuestión de la ausencia de criterios y la adulteración del espacio de la veridificación.

En el rango homérico, hemos visto como este decir ha sufrido mutaciones a partir de su transición de la época micénica a la época clásica y sofística. En esta fase, el decir poético, de acuerdo con su tradición homérica y sofística, ha ganado una mayor relevancia en relación a otros decires, y esto también explica por qué el rapsoda que en el fondo también se ejerce como un poeta en su decir, sin embargo, ha tardado mucho más tiempo para conquistar su espacio como referencia de saber. Él era el prototipo de la no producción de este tipo de decir, ya que no producía, se limitaba simplemente a repetir lo ya dicho, lo ya creado por el poeta y en esto consistía su creación.

El profesor Felipe Martínez Marzoa, coloca una cuestión crucial sobre la veridificación del decir, esto es: cómo es posible que un decir pueda ser a la vez erróneo o equivocado⁵⁹⁶, y la respuesta que ofrece es que justamente este decir tiene que ser fiscalizado por otro decir, esto es, debería haber posibilidad de veridificación del primero decir.

[...]: sea cual sea el modo en que el problema se despliegue, en todo caso al carácter engañoso de un decir habrá de pertenecer el que el mismo pudiera en

⁵⁹⁵ Cf. *Ibid.*, pp., 85-86.

⁵⁹⁶ Cf. Marzoa, Felipe Martínez *Muestras de Platón*. Abada Editores. Serie Lecturas, Filosofía (directo Félix Duque). Madrid, 2007. p., 13.

algún momento ser desmentido, y sólo podría serlo por otro decir; pero, para que un decir desmienta a otro, es por de pronto imprescindible que en ambos, en uno y otro de ellos, no se diga lo mismo y, sin embargo, se diga «de» (acerca de) lo mismo; así, pues, a la referencia griega del decir, a eso que habíamos llamado «la cosa», es inherente una articulación dual, un «qué» y un «de qué». El acontecimiento, el quid, el contenido, el asunto, la cosa, es siempre «algo por lo que se refiere a algo», «algo de algo»⁵⁹⁷.

En el inicio de *Ión* encontramos justamente esta articulación dual de que habla Marzoa. [Sócrates, después de escuchar a Ión], que por cierto venia de conquistar un premio⁵⁹⁸ en cuanto rapsoda por su participación en el concurso (los juegos de los rapsodos). Pero ahora en presencia de Sócrates, todo su conocimiento será discutido. Esto es, su decir será confrontado con otro tipo de decir. A partir de este confrontamiento, el primer decir, el decir antiguo, será corregido por el nuevo decir. Pero nos parece que el peligro no termina ahí, esto es, la garantía del buen funcionamiento no deberá limitarse sólo a eso porque se puede siempre preguntar quién es el que controla o fiscaliza el nuevo decir, el decir socrático.

En el *Teeteto* encontramos la respuesta, aunque ella sea también transversal a toda obra platónica⁵⁹⁹. Sin embargo, aquí (en el *Teeteto*) encontramos que, en el nuevo decir, es uno mismo el que da respuesta, sobre su realidad⁶⁰⁰. Y ni siempre a uno le apetece aceptar o admitir estas respuestas sobre todo cuando ellas tienen como fundamento cuestionar toda la formulación anterior, aquello que uno presumía saber.

597Cf. *Ibid.*, pp., 13-14.

598Cf. *Ion*, 530b.

599 Cf. Pierre-Maxime Schuhl, *Études platoniciennes*. Presses universitaires de France, 1960¹. p., 16. «On sait en effet que Socrate n'écrivit rien, préférant agir sur les esprits par des conversations, ou plutôt par des interrogations qui s'adaptent aux cas de ses divers interlocuteurs, pour forcer chacun d'eux à prendre conscience de sa nature profonde et de ses aspirations véritables».

600 Desde el punto de vista relativista, se puede siempre preguntar o plantear la cuestión del rigor. Porque si ahora efectivamente es uno quien tiene que dar su propia respuesta, entonces no se puede negar o rechazar la respuesta sofística. Pero aquí se asume de partida que la respuesta sofística continua siendo ser no respuesta, sigue sin ser adaptable para los nuevos tiempos, porque todavía guarda el hiato del decir no decir.

Ahora bien, si al examinar alguna de tus afirmaciones, considero que se trata de algo imaginario y desprovisto de verdad, y, en consecuencia, lo desecho y lo dejo a un lado, no te irrites como las primerizas, cuando se trata de sus niños. Pues, mi admirado amigo, hasta tal punto se ha enfadado mucha gente conmigo que les ha faltado poco para morderme, en cuanto los he desposeído de cualquier tontería. No creen que hago esto con buena voluntad, ya que están lejos de saber que no hay Dios que albergue mala intención respecto a los hombres. Les pasa desapercibido que yo no puedo hacer una cosa así con mala intención y que no se me permite ser indulgente con lo falso ni obscurecer lo verdadero.

Así es que vuelve al principio, Teeteto, e intenta decir qué es realmente el saber. No digas que no puedes⁶⁰¹, pues, si Dios quiere y te portas como un hombre serás capaz de hacerlo⁶⁰².

La verdad sobre uno mismo será por lo tanto el espacio de encuentro y de corrección entre el decir antiguo y el nuevo decir. En el nuevo decir, uno tiene que tener coraje de molestarse a sí mismo a través de un acto parresiástico consigo mismo, decir verdad a uno mismo. Es esto lo que le pide Sócrates a Teeteto: “*intenta decir qué es realmente el saber. No digas que no puedes*”. Dítelo tú a ti mismo, pero dilo no con el antiguo criterio, que no hay, que no existe. Dilo con el nuevo criterio, dilo con eticidad. Lo mismo se le pide a Ión, que se dice especialista en Homero pero que, sin embargo, no se reconoce especialista en Hesíodo. Si Homero y Hesíodo dicen lo mismo, ¿cómo podrá ser entonces especialista de uno y no del otro?

¿Cómo es, pues que tú eres experto en Homero y no en Hesíodo o en alguno de los otros poetas? ¿O es que Homero habla de cosas distintas de las que hablan

601 Cf. Pierre-Maxime. *cit.*, p., 17. «*Insistons sur ceci: Platon n'admettait pas n'importe qui comme auditeur à l'Académie. Il exigeait, par exemple, de ceux qui voulaient l'écouter, la possession de connaissances mathématiques sans lesquelles ils auraient été incapables de comprendre les sens véritable et la portée de ses paroles. «Que nul n'entre ici, prescrivai-t-il s'il n'est géomètre.» Il ne se souciait pas davantage d'avoir comme lecteurs des esprits mal préparés à saisir sa pensée et par là même susceptibles de la déformer dangereusement.*».

Hay que recordar aquí que en el prefacio a las Meditaciones I, Descartes dice claramente que la razón por que decide escribir en latín y no en francés es para que los menos preparados no le puedan leer. Esta actitud, según él permite evitar toda confusión, evita poner la disposición de quien no sabe algo que le pueda confundir con un sabio.

602 Cf. El *Teeteto*, 151c2-d8.

*todos los otros poetas? ¿No trata la mayoría de las veces de guerra, de las mutuas relaciones entre hombres buenos y malos, entre artesanos y hombres sin oficio? No habla también de cómo se relacionan los dioses entre sí y de su trato con los hombres, de los fenómenos del cielo y del infierno, del nacimiento de los dioses y de los héroes?*⁶⁰³.

Las preguntas aquí planteadas en el *Ión* serán las mismas (que ya hemos referido en su momento), sobre las cuales Sócrates dirá en la *República X*, 599b11-c, que no va a hacer ninguna pregunta a Homero. No va a preguntar sobre las otras especialidades, sino sobre el trabajo que Homero y otros poetas han hecho para el hombre y para la ciudad. En el *Teeteto*, 151c2-d8, designa por tonterías estas mismas preguntas que dice aquí no preguntar a Homero y los suyos. No obstante, el que dice conocer a Homero debe poder contestar las preocupaciones de Sócrates en relación justamente al saber homérico o en relación a la escuela homérica. Estas preguntas tienen como objetivo no solamente descubrir la ignorancia de los homéricos, sino también de trazar sus limitaciones, de enfrentarles a con sus limitaciones. La confrontación con la realidad y sus limitaciones, originan que el hombre homérico no sea ya un hombre ilimitado en relación a su decir, a su saber y sus capacidades. En la *República X* 596b12-c9 encontramos este hombre en una fase de ilimitación, es un hombre que puede crear y fabricar todo incluso hasta mismo el dios, la tierra y los cielos, un súper-hombre.

- *Mira ahora qué nombre darás a este artesano.*
- *¿A qué artesano?*
- *Al que produce todas aquellas cosas que hace cada uno de los trabajadores manuales.*
- *Hablas de un hombre hábil y sorprendente.*
- *Espera, y pronto dirás más que eso. Pues este mismo artesano es capaz, no solo de hacer todos los muebles, sino también de producir todas las plantas,*

603 Cf. El *Ión*, 531c-d.

*todos, los animales y él mismo; y además de éstos, fabrica la tierra y el cielo los dioses y cuanto hay en el cielo y en el Hades bajo tierra*⁶⁰⁴.

Este hombre cuyo poder y saber es ilimitado está ahora confrontado con una situación de verificación. La misma situación de verificación que también pasa en el *Ión*, que tiene que probar que conoce no apenas a Homero sino también a otros poetas, los que dicen lo mismo que él, los que tienen el mismo decir.

*“[...] de manera que la posibilidad de una especialización «en Homero» cuestionaría el carácter de tékhne tanto de lo que hay en el especialista en cuestión como de lo que hay en Homero. Pero además, por la otra parte, está el que, al referirnos a una hipotética tékhne de la que Homero sería un ejemplo o un punto de referencia, lo que hacemos no es sino recordar aquella terrible pretensión de un decir en el que lo relevante sería el decir mismo, por lo tanto de una pericia que lo sería en aquello que siempre ya está ocurriendo, en aquello que está ocurriendo sea lo que fuere lo que esté ocurriendo*⁶⁰⁵”.

“[*sea lo que fuere lo que esté ocurriendo*]”. Es por ejemplo eso mismo lo que encontramos en el inicio del *Protágoras*. En su encuentro con Sócrates, Hipócrates le habla de su deseo de encontrarse con Protágoras y le describe como aquel que tiene conocimiento sobre todas las cosas, el sapientísimo⁶⁰⁶, [*sea lo que fuere lo que esté ocurriendo*], él siempre tendrá una respuesta. Pero no encontramos eso sólo en *Protágoras*, sino también en Jenofonte, en el *Banquete* y en los *Recuerdos de Sócrates*, en donde Homero es también presentado por los interlocutores homéricos de Sócrates como aquel que sabe de todo, que posee el saber sobre todas las cosas. Este es el hombre al que también ya nos hemos referido en la *República X*. Sabemos que este hombre, su decir, no ha sido sólo criticado por Sócrates. Aristófanes dedica toda *Las Nubes* o una buena parte de ella a un ataque cerrado contra los sofistas y su sistema

604 Cf. *La República X* 596b12-c9.

605 Cf. *Muestras de Platón*. cit., pp., 15-16.

606 Cf. *El Protágoras*, 310e7.

educativo, en donde el propio Sócrates⁶⁰⁷ está incluido como uno de ellos. Toda esta multiplicidad del decir que confronta el centro ya se presenta como un síntoma de reclamación de la novedad y, sobre todo, de la necesidad de corroboración de lo dicho. Esta corroboración de lo dicho también obliga a que se pregunte cómo es que el épos sofístico ha conseguido suplantar a los otros épos. En su momento hemos visto su caracterización, su representación y su toma de posición referencial después de suplantar el estado micénico y eso permite o:

“[...] hace, pues, que las más diversas competencias (la del médico, la del auriga, la del conductor de ejércitos) hayan de comparecer en el decir de alguien que, a la vez y por definición, no es ni auriga ni conductor de ejército ni médico ni..., sino... ¿exactamente qué? En el «Ión» la aporía se presenta considerando centralmente no a Homero mismo, sino su recepción. Una vez visto que ha de ser posible en general el que un decir pueda desmentir a otro, por lo tanto el que un decir sea más fuerte que otro, una vez que incluso hemos explicado al menos una de las condiciones para que tal cosa pueda ocurrir, entonces, el entender el decir en cuanto entender la cosa, que se exige de quien haya de poder efectuar (ejercitar) ese decir, comporta también poder apreciar la aptitud y competencia del decir en cuestión; y, en efecto, Ión considera que de su propia competencia de rapsodo forma parte el poder válidamente «elogia» a Homero; ahora bien, tratándose de un decir en el que en un momento un auriga conduce el carro en una maniobra difícil, en otro un experto médico cura, en otro un estratega conduce el ejército, ¿cómo puede válidamente apreciar ese decir alguien, en este caso el rapsodo, cuya competencia por definición no es ni la medicina ni la estrategia ni el arte de auriga?⁶⁰⁸”.

Y aquí está la pregunta central del nuevo épos. ¿Con qué autoridad los diversos saberes tienen que aparecer en el decir de la sofística? Su aparición en el decir de la sofística implicará verdaderamente que el sofista tiene o requiere estos saberes, estos conocimientos? Ya sabemos que no, por eso mismo Platón va a proponer una

607 El propio Sócrates hará alusión a eso en la Apología. Se referirá a la comedia de Aristófanes como algo que él no entiende, así como también dirá no entender al personaje que éste le ha dado, el Sócrates que dice muchas necedades (Ap. 19c1-5).

608Cf. *Muestras de Platón*. o. p. c., pp., 16-17.

reformulación de la cultura ateniense en todos los sentidos, y sobre todo, empezando por la práctica cultural, la práctica lingüística.

Esta preocupación socrática de cambiar las cosas va a ser el eje de la acusación que conducirá a su muerte. Será acusado de transformar el argumento más débil en el más fuerte. Desde el punto de vista de la crítica que él formula a la dialéctica sofística, se puede perfectamente comprender el argumento de sus acusadores, porque eso implica que él les está quitando la autoridad, ya no solamente de saber sino del propio poder, aquello que les hace ser los más fuertes, los más poderosos⁶⁰⁹. El enfrentamiento con Ión (y con todos los rapsodos) es también una cuestión de desestabilización del orden público, porque tiene como segunda intención una intención interna cambiar la percepción oficial del saber y, por eso mismo, cambiar también las leyes participando activamente en este intento de cambio. En el *Político* se ve, p. ej., como intentará llevar a cabo, a través del extranjero, su idea de que es necesario cambiar las leyes usando como paradoja los ejemplos de la prescripción médica.

Extr. – De lo siguiente: supongamos, por ejemplo, el caso de un médico, o también de un maestro de gimnasia, que está por ausentarse y permanecerá lejos de sus pacientes –al menos eso piensa- por largo tiempo; si supone que sus discípulos o pacientes no recordarán sus prescripciones, ¿no querría dejarles indicaciones por escrito? ¿O no lo crees?

J. Sóc. – Así es.

Extr. – Pero ¿qué ocurriría si regresase al cabo de una ausencia más breve de la prevista? ¿No crees que se animaría a sustituir por otras aquellas indicaciones que había dejado por escrito, si se hubiera dado una condición más favorable en los enfermos, causada por los vientos o por cualquier otro fenómeno procedente de Zeus (...) ¿O bien sostendría a pies juntillas que no se deben transgredir las antiguas normas ni impartir otras indicaciones y que el enfermo no puede atreverse a actuar contra la letra escrita, todo ello en la

609 Cf. Pierre-Maxime Schuhl, *Études platoniciennes. cit.* p., 72

*convicción de que sólo eso es lo medicinal y saludable y lo que se da en cambio, de otro modo, es nocivo y ajeno al arte?*⁶¹⁰.

La refutación tiene justamente que ver con la ausencia de la *parresía* en las respuestas. Tiene que ver con el hecho que las respuestas todavía esconden algo, por ignorancia y por vergüenza, como la que hemos visto en el *Fedro*. Para salir de este estado hay que hacer un trabajo *parresiástico*, hay que preguntarse qué es la *parresía*, quien puede ser el *parresiásta* y cuál es su función en la *pólis* y en la vida de cada uno.

En el *Alcibíades* hemos visto como Sócrates, con su cuidado de sí, resultaba ser un *atopos* desconcertante. Este mismo desconcierto se hace sentir en el nuevo *épos* que él está instaurando ahora como hemos visto en este apartado. Éste *épos* es en sí mismo subversivo e incompatible con la forma del decir antiguo. Al nuevo *épos* ya no le interesa apenas decir, sino decir lo cierto, decir lo ético. Así, el *épos* antiguo ya no puede guardar su carácter de intocabilidad y de omnipresencia cultural o sapiencial. El *épos* socrático dice que nadie puede saberlo todo. Esta demarcación de límites y de criterios abre la cuestión sobre la reflexión del planteamiento *parresiástico*. Alguien que dice la verdad no puede acreditar que uno puede saberlo todo. Hay que molestarse a uno mismo diciendo lo cierto. Nadie que no dice lo cierto a sí mismo podrá decirlo a los demás. La *parresía* es, por eso mismo, el dolor del doble dolor, como lo veremos en el siguiente apartado.

610 Cf. El *Político* 295b11-d8.

4. QUÉ ES PARRESÍA⁶¹¹?

Una pequeña advertencia: La *parresía* que vamos a intentar definir en este apartado es una parresía esencialmente política. Su actuación será distinta de la parresía filosófica, religiosa y pedagógica. No obstante, por ser una parresía política, su marco de acción se interconectará constantemente con la parresía lingüística, que en última instancia, en el caso de la parresía positiva, su uso correcto se transforma en el marco positivo de la parresía política.

Desde luego cualquier acto de la parresía política se opone en su génesis, a la retórica. La parresía se preocupa de lo opuesto a la retórica. El verdadero acto parresiástico se preocupa sobre todo en traer a la luz la verdad en cuanto orientación principal para la construcción de la eticidad, mientras que el verdadero acto retórico consiste esencialmente en convencer o persuadir al interlocutor, no con la verdad, sino también, si es posible, con el engaño. Por lo tanto, la retórica se define a sí misma como el puro arte de hablar, el manejo conveniente de la palabra y del discurso. Al contrario, la *parresía* se define no desde el punto de vista del contenido o del objeto sino sobre todo, desde el punto de vista de la verdad. La verdad es el núcleo principal de la parresía en cuanto una práctica específica del discurso verdadero, aunque eso implique el riesgo

611 Cf. Michel Foucault, *Discurso y verdad en la antigua Grecia*. Intr. Ángel Gabilondo y Fernando Fuentes Megías. Paidós. Barcelona, 2004. pp., 35-36. «Existen tres formas de la palabra: la forma nominal «parresía»; la forma verbal «parresiázomai»; y existe también la palabra «parresiátés»- que no es muy frecuente y no se la puede encontrar en los textos clásicos-. Antes bien, se la puede encontrar sólo en el período grecorromano –Plutarco y Luciano, por ejemplo-. En un diálogo de Lucio, El pescador o Los resucitados, uno de los personajes lleva también el nombre de «parresiades».

de la propia vida⁶¹². La *Carta VII* de Platón es un ejemplo de cómo justamente la verdadera parresía se produce a sabiendas del riesgo que corre la vida del parresiásta.

Por eso dice Foucault la *parresía* es:

*La parrêsia est donc: en deux mots, le courage de la vérité chez celui qui parle et prend le risque de dire, en dépit de tout, toute la vérité qu'il pense, mais c'est aussi le courage de l'interlocuteur qui accepte de recevoir comme vraie la vérité blessante qu'il entend*⁶¹³.

Foucault ofrece aquí una definición de la parresía que se opone radicalmente a la retórica. En la parresía, el interlocutor o el productor de la parresía se envuelve en la materia de la producción de la verdad; hay una relación entre aquel que habla y aquel que dice la verdad. En la retórica, esta conexión no existe. No hay relación entre hablar y decir verdad. El parresiásta, en cambio, gana credibilidad a través de la manifestación de su verdad, a través del riesgo que corre al pronunciar la verdad; y es de este riesgo que también sale el reconocimiento de su acción de verdad. Foucault denomina "aléthurgiques" a las formas que envuelven el estado de la producción de la verdad parresiástica. Estas formas abren el debate, primero en el interior de aquel que produce la verdad, el grado de su legitimidad en el momento de producir la verdad sobre los otros o sobre el otro. Desde esta perspectiva, la parresía nos pone frente en una dialéctica en donde se cruzan el sujeto y la verdad. Al analizar la parresía, Foucault deja

612 Cf. *HS*, p., 357. « [...], ce qui va définir la parrhêsia comme une pratique particulière du discours vrai, c'est quoi? Eh bien, ce sont les règles de prudence, les règles d'habilité, les conditions qui font qu'on doit dire la vérité à tel moment, sous telle forme, dans telles conditions, à tel individu dans la mesure, et dans la mesure seulement, où il est capable de la recevoir, de la recevoir au mieux au moment, où [il] est. C'est-à-dire que ce qui définit essentiellement les règles de la parrhêsia, c'est le kairós, c'est l'occasion, l'occasion étant exactement la situation des individus les uns par rapport aux autres et le moment que l'on choisit pour dire cette vérité».

613 Foucault. *Le courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres II*. Cours au Collège de France. 1984. Seuil/Gallimard, Janvier 2009. p., 14. «La parresía es por lo tanto: en dos palabras, el coraje de la verdad en aquel que habla y se arriesga, a pesar de todo en su decir, a decir toda la verdad que piensa, ella es también el coraje del interlocutor que acepta recibir como verdadero la verdad hiriente que él escucha.»

de lado el viejo método tradicional centrado en ver la verdad que se produce sobre el sujeto. En el estudio de la *parresía*, el planteamiento será el de analizar la verdad que el sujeto produce sobre sí mismo. Como hemos visto en el capítulo dedicado a Alcibíades, había una preocupación de valorizar mucho la cuestión de decir verdad sobre uno mismo, porque ésta era la llave para adentrarse en el cuidado de sí. En la *parresía*, la relación entre el sujeto y la verdad es de capital importancia. En efecto, Foucault, contestando a un interlocutor (asistente de su seminario), le hace ver que la *parresía* no es sólo la libertad de palabra, como se suele definir en términos generales.

L'auditeur me dit qu'il n'est pas très satisfait de ce que j'ai dit sur la parrêsia, et il me renvoie à une définition qu'on pourrait dire en quelque sorte canonique de la parrêsia, la quelle, me dit-il, signifie d'une façon générale toute forme de liberté de parole ; et deuxièmement, dans le cadre de la cité démocratique et au sens politique du terme, la parrêsia est cette liberté de parole qui est donnée à tout citoyen, au seul citoyen bien sûr mais à tous les citoyens, mêmes s'ils sont pauvres. Alors sur ces deux aspects de la définition de la parrêsia, je voudrais rappeler ceci⁶¹⁴.

¿Y qué es esto que Foucault quiere recordarnos o recordar a su oyente? Hemos visto en su momento que la *parresía* tiene una conexión indisoluble con la verdad y que, en este aspecto, ella implica tener el coraje de arriesgar la propia vida para decir la verdad. Aquí Foucault va a intentar recordarnos que ella no es apenas este coraje de la verdad, sino sobre todo, la profesión de la verdad, la inseparabilidad con la verdad. En este sentido la *parresía* no puede ser apenas la libertad de palabra, mas sobre todo, la

614 Cf. GS. cit., p., 171. «El oyente me dice que no está completamente satisfecho con lo que he dicho sobre la *parresía* y me recomienda a una definición de la *parresía* que podemos considerar canónica de una cierta manera, la cual, insiste el auditor, significa generalmente toda forma de libertad de palabra ; en segundo lugar, en lo que respecta a la ciudad democrática y en el sentido político de la expresión, la *parresía* es ésta libertad de palabra concedida a todo ciudadano, sólo al ciudadano, pero a todos ciudadanos, aunque sean pobres. Quería por lo tanto, recordar esto sobre éstos dos aspectos de la definición de la *parresía*».

franqueza en el uso de la palabra⁶¹⁵. A partir de esta corrección que Foucault hace en la definición general de la parresía, queda claro que apenas solo algunos pueden ser parresiastas. Estos algunos son también aquellos que hicieron un trabajo interior en ellos mismos y con ellos mismos. De aquí también se ve la relación directa entre la parresía y la construcción del sujeto en cuanto entidad autónoma que cuida de sí mismo. Esta construcción no será buscada o encontrada directamente en el campo de la parresía política, sino en el campo ético-óntico. Es desde allí que se formulará la cuestión de decir la verdad sobre uno mismo no ya desde el punto de vista político (la parresía de Solón por ejemplo) sino desde el punto de vista de interrogar por aquello que uno debe cuidar (la parresía de Sócrates en la *Apología* y la parresía de Alcibíades). Uno tiene que decir la verdad sobre sí mismo.

La cuestión de decir verdad sobre uno mismo implicaba una serie de prácticas de meditación y de examen de consciencia, prácticas heredadas sobre todo, dice Foucault a los pitagóricos y más tarde a los estoicos sobre todo a partir de sus correspondencias. Estas prácticas estaban presentes también, en los movimientos que defendían una forma concreta de la escritura de sí, a través de los cuadernos de notas⁶¹⁶, los denominados *hupomnêmata*. Estas series de prácticas indican que, efectivamente, la parresía estaba muy relacionada con la cuestión del cuidado de sí.

615 Cf. *Ibid.* pp., 171-172. «*La parrêsia, en ce sens, est franchise, on pourrait dire: elle est profession de vérité. Alors, je corrigerai cette définition courante du mot parrêsia en disant: ce n'est pas simplement cette liberté de parole, c'est la franchise, c'est la profession de vérité. Cela étant dit, il va de soi que cette notion, ce terme de parrêsia est parfois, souvent même employé dans un sens tout à fait courant et en dehors de tout contexte, de toute armature technique ou politique*».

616 Cf. *Discurso y verdad. cit.*, 21. «*Cuadernos de nuestras conductas, de las relaciones con nosotros mismo y con los otros supone también una determinada recreación. Tiene el carácter de una auténtica misión, una tarea reglada, una ocupación con sus procedimientos y sus objetivos. Su función es prácticamente curativa y terapéutica y conlleva, a la par, como hemos señalado, el cuidado del y con el lenguaje. Y ello supone el juego de la parresía que permite que el sujeto de la enunciación y el sujeto de la conducta se encuentren y, a su modo, coincidan. De ahí que en esta decidida posición se abra la necesidad de inventar nuevas posibilidades, de experimentar la propia existencia, de darle un estilo*».

Asimismo, sólo puede ser parresiásta aquel que ha podido cuidar de sí mismo, aquel que se ha preocupado por conocerse a sí mismo; desde este punto de vista, dice Foucault, sería totalmente legítimo asociar estas preocupaciones al principio socrático⁶¹⁷ del *gnôthi seauton*⁶¹⁸ orientado en sentido más amplio a la cuestión de *epimeleia heautou*⁶¹⁹. Así, la *parresía* se construye en el interior de estas dos prácticas a través del movimiento de la cultura de uno mismo⁶²⁰ como atención y preocupación con la salud del otro que está a mi lado. Asimismo, la llegada de la confesión cristiana en el siglo XIII, su preocupación con la salud del alma del otro, no hace que participar y complementarse con algo que ya estaba en uso y que ya era preocupación en la antigüedad clásica, afirma Foucault. Pero, aun así esta preocupación por la salud del alma del otro que me permite decir verdad sobre mí mismo presenta un problema.

Y, el problema consiste en que este “otro” es una es vago, puede ser cualquiera, no tiene estatuto de privilegio. Su único estatuto está relacionado con la obligación de

617 Cf. Alexander Nehamas, *El arte de vivir, reflexiones socráticas de Platón a Foucault*. Tra. Jorge Brioso. Pre-textos. Valencia, 2005¹. p., 254. «Según Foucault, fue Sócrates quien por primera vez extendió el concepto y la práctica de la parresía a la comunicación entre individuos, uno de los cuales – el que dice la verdad- es usualmente (como pasaba frecuentemente en el contexto político también) de un rango inferior a su interlocutor. Esta confrontación entre individuos constituye un nuevo modo de decir la verdad, es el modo de decir la verdad asociado no con la política sino con lo que hemos llegado a conocer como filosofía. En la persona de Sócrates, la filosofía emergió como la actividad a través de la cual un individuo confronta a otro con una importante verdad que frecuentemente no es bien recibida.

La filosofía, de acuerdo con la interpretación de Foucault, empezó no tanto como un esfuerzo para presentar algunas doctrinas generales acerca del mundo o nuestro conocimiento de él: su propósito era, más bien, cambiar la vida de las personas a un nivel individual. La opinión de que la filosofía fue en los tiempos antiguos primariamente un modo de vida y no una actividad teórica ha sido convincentemente expresada por Pierre Hadot, quien tuvo una considerable influencia sobre el propio pensamiento de Foucault».

618 Cf. Paul Schollemeier, *Socrates and self-knowledge*, in Ann Ward, *Socrates, Reason or unreason as the foundation of European identity*. Cambridge scholars publishing, UK, 2007. p., 58. «*What is more, you may perchance have noticed that we have returned to the Delphic oracle and its now troublesome injunction. Our ability to know ourselves would seem to be rather dubious. Through Socrates the oracle is apparently telling us something about human knowledge. The consternation of his jury, Socrates professes his belief that the oracle meant for him to be taken as an example for us all. What she appears to be saying, he asserts, is that our wisdom is worth little or nothing (Apology 22e-23b)*».

619 La noción de *epimeleia heautoû* ha sido desarrollada suficientemente en el capítulo dedicado a Alcibíades.

620 Cf. *CV. cit.*, p., 6.

que, efectivamente, “el otro” tiene que ser una persona seria, esto según Galeno. Pero para Foucault, este “otro” que nos permite decir la verdad sobre nosotros mismos también puede ser una persona en formación u sin ninguna madurez política o social. No obstante, independientemente de esta panoplia de la metamorfosis de este “otro” que me permite decir verdad sobre mí mismo, independientemente de su formación o madurez, dice Foucault, este otro tiene que tener algo característico que le distingue de los demás: tiene que ser un parrêsiatês, tiene que ser un *franc-parleur*⁶²¹.

El *franc-parleur*⁶²² se presenta como el elemento constitutivo del decir verdad, ya no solamente sobre sí mismo, sino que, a partir de ahora, su actitud le hace encarnar la función de la verdad como algo en lo cual él se representa, se constituye. La verdad se transforma para él como un juego peligroso, un modo de pensar arriesgado en el que tiene que tomar parte, donde tiene que jugar y luchar frente a otros, como decía Heidegger, para que su lucha sea efectiva.

el rigor y el carácter vinculante del pensar tienen que experimentar en las cosas mismas una fundamentación que era desconocida en la filosofía anterior. Pues sólo así se genera la posibilidad de que una posición fundamental se afirme frente a otra y de que la lucha sea una efectiva lucha y ese modo el efectivo origen de la verdad. Los nuevos pensadores tienen que ser tentadores,

621 Cf. *Ibid*, cit. p., 8. « Mais, quelle que soit l'incertitude ou, si vous voulez, la polyvalence, les différents aspects et profils sous lesquels on peut voir apparaître cet autre si nécessaire à dire la vérité sur soi-même, si ces profils sont nombreux, s'il est polyvalent ou si son rôle même – entre médecine, politique, pédagogie – n'est pas toujours facile à saisir, de toute façon, quel que soit son profil, cet autre, indispensable pour le dire-vrai de soi-même, a, ou plutôt doit avoir, pour être effectivement, pour être efficacement le partenaire du dire-vrai sur soi, une certaine qualification. Et cette qualification n'est pas, comme dans la culture chrétienne, avec le confesseur ou le directeur de conscience, une qualification donnée par l'institution et se rapportant à la possession et à l'exercice de certains pouvoirs spirituels spécifiques. Ce n'est pas non plus, comme dans la culture moderne, une qualification institutionnelle garantissant un certain savoir psychologique, psychiatrique, psychanalytique. La qualification nécessaire à ce personnage incertain, un peu brumeux et flottant, c'est une certaine pratique, une certaine manière de dire qui es précisément appelée la parrêsia (le franc-parleur)».

622 Cf. *GS*, cit., p., 60. « (...), c'est que fait la parrêsia, c'est la introduction, l'irruption du discours vrai détermine une situation ouverte, ou plutôt ouvre la situation et rend possible un certain nombre d'effets qui précisément ne sont pas connus. La parrêsia ne produit pas un effet codé, elle ouvre un risque indéterminé. Et ce risque indéterminé, il est évidemment fonction des éléments de la situation».

*es decir, cuestionando tienen que tentar y poner a prueba al ente mismo respecto de su ser y su verdad*⁶²³.

El ***parrêsiastês***, aquel que piensa la verdad públicamente, es esencialmente una persona que actúa, que dice la verdad desde un punto de vista arriesgado⁶²⁴ políticamente, ya que la producción de la verdad ocurre siempre del más pequeño hacia su superior. Desde este punto de vista, la noción de parresía nos pone en contacto directamente con la cuestión compuesta de tres elementos del poder y su función en el juego entre el sujeto y la verdad. La parresía nos muestra también que el conflicto entre la verdad y la política no puede ser solamente mediado por el *êthos* sin tener en cuenta el valor supremo⁶²⁵, la ética. En su momento, hemos visto en la introducción la defensa que Vernant hacía del uso de la palabra en el espacio público griego y como solamente el dominio del uso de las palabras podría ayudar que uno se torne influente y consiga ejercer funciones políticas⁶²⁶. La palabra tiene que ser el instrumento principal para la

623 Cf. Martin Heidegger, *Nietzsche I*. tr. Juan Luis Vermal. Edición Destino, Barcelona, 2000. p., 40.

624 Cf. GS. cit., 60. «*Mais vous voyez, même s'il ne s'agit pas d'une situation aussi extrême que celle-ci, (de ser muerto por una autoridad política (nuestro) même lorsqu'il ne s'agit pas d'un tyran que a pouvoir de vie et de mort sur celui qui parle, ce qui va définir l'énoncé de la parrêsia, ce que va faire précisément de l'énoncé de sa vérité dans la forme de la parrêsia quelque chose d'absolument singulier, parmi les autres formes d'énoncés et parmi les autres formulations de la vérité, c'est que dans la parrêsia il y a ouverture d'un risque. Dans le cheminement d'une démonstration qui se fait dans des conditions neutres il n'y a pas parrêsia, bien qu'il y ait de la vérité, parce que celui qui énonce ainsi la vérité ne prend aucun risque. L'énoncé de la vérité n'ouvre aucun risque si vous ne l'envisagez que comme un élément dans une démarche démonstrative*».

625 Cf. Heidegger Nietzsche II. p., 37. «*El valor supremo es aquello que tiene que importar en todo ente en la medida en que pretenda ser un ente*».

626 Cf. El *Gorgias*, in introducción. p., 11.

lucha política⁶²⁷, para la resolución de los conflictos y de los problemas. Un pasaje de la *Ilíada* lo ilustra muy bien:

Mientras revolvía estas dudas en la mente y en el ánimo y sacaba de la vaina la gran espada, llegó Atenea del cielo; por delante la había enviado Hera, la diosa de blancos brazos, que en su ánimo amaba y se cuidaba de ambos por igual. Se detuvo detrás y cogió de la rubia cabellera al Pelida, a él solo apareciéndose. De los demás nadie la veía. Quedó estupefacto Aquiles, giró y al punto reconoció a Palas Atenea; terribles sus dos ojos refulgían. Y dirigiéndose a ella, pronunció estas aladas palabras:

« ¿A qué vienes, ahora, vástago de Zeus, portador de la égida? ¿Acaso a ver el ultraje del Atrida Agamenón? Más te voy a decir algo, y eso espero que se cumplirá: por sus agravios pronto va a perder la vida.» Díjole, a su vez Atenea, la ojizarca diosa:

«Para apaciguar tu furia, si obedeces, he venido del cielo y por delante me ha enviado Hera, la diosa de blancos brazos que en su ánimo ama y se cuida de ambos por igual. Ea, cesa la disputa y no desenvaines la espada con tu brazo. Mas sí, injúrialo de palabra e indícale lo que sucederá [...]»⁶²⁸.

Aquí estamos ante la disputa de dos figuras importantes en donde uno de ellas (Aquiles) quería solucionar todo con el uso de fuerza física⁶²⁹. La intervención de

627 Cf. Nietzsche. *Escritos sobre la retórica*. Edición y trad. Luis Enrique de Santiago Guervós. Editora Trotta. Madrid, 2000. p., 81. «Por regla general, el sentimiento de lo que es en sí verdadero está mucho más desarrollado: la retórica se enraíza en un pueblo que todavía vive entre imágenes míticas y que no conoce aún la necesidad de la fe histórica; ellos prefieren más bien ser persuadidos que instruidos. Además, la necesidad que tiene el hombre de la elocuencia jurídica debe dar lugar al arte liberal. Por lo tanto, es un arte esencialmente republicano: uno tiene que estar acostumbrado a soportar las opiniones y los puntos de vista más extraños e incluso a sentir un cierto placer en la contradicción; hay que escuchar con el mismo buen agrado que cuando uno mismo habla, y como oyente hay que ser capaz, más o menos, de apreciar el arte aplicado. La formación del hombre antiguo culmina habitualmente en la retórica: es la suprema actividad espiritual del hombre político bien formado, ¡una idea para nosotros muy extraña!».

628 Cf. Homero, *Ilíada*, Canto I, 190-210.

629 Cf. Weil, Simone, *La fuente griega*. Editorial Trotta, 2005. p., 15. «El verdadero héroe, el verdadero tema, el centro de la *Ilíada*, es la fuerza. La fuerza manejada por los hombres, la fuerza que somete a los hombres, la fuerza ante la que se retrae la carne de los hombres. El alma humana aparece sin cesar modificada por sus relaciones con la fuerza, arrastrada, cegada por la fuerza de que cree disponer, encorvada bajo la presión de la fuerza que sufre».

Atenea le llevará a usar la palabra, porque esta va a ser el elemento principal para solucionar⁶³⁰ los problemas. La palabra podía utilizarse por lo tanto, para convencer⁶³¹, para decir la verdad o para manipular. Era esta última situación la que preocupaba sobre todo a los que defendían la eticidad en la ciudad⁶³². En los *Recuerdos* y en el *Banquete* de Jenofonte, encontramos justamente un Sócrates que decía que eran más culpables los que utilizaban sus palabras para manipular la conciencia de los adolescentes y acostarse con ellos que los que usaban la fuerza. Las dos cosas eran condenables, siendo que la primera aún más.

En lo que respecta a la cuestión de esta problemática entre el poder, el sujeto y verdad, la parresía va a estar en el centro del debate democrático, sobre todo desde el punto de vista de la construcción del sujeto moral y de su actuación política ética. Isócrates por ejemplo dirigirá duras críticas contra el régimen democrático que según él

Como vimos, la presencia de Atenas (*Iliada*, I. 190-210) ven justamente constituir una especie de punto de inflexión en este concepto de fuerza a presentada en esta cita de Weil. Atenas ordena a Aquiles que usa la fuerza, pero no la fuerza física sino la de la palabra, de esta manera, el héroe no será apenas el que sabe usar la fuerza más también el que sabe poner en uso su logos y esta tendencia seguiría creciendo, hasta llegar a la fase que hemos visto con Vernant y con Detienne en donde ya no es la fuerza física que es indispensable en la ciudad más si la palabra, la fuerza de la palabra, la palabra-diálogo como dice Detienne.

630 En el *Prometeo encadenado*, 180-215 de Esquilo, encontramos planteamiento similar protagonizado por Prometeo en su intento en convencer los Titanes a emprender una lucha a través de la palabra en lugar de violencia física.

631 Cf. Nietzsche. *Escritos sobre la retórica*. cit., p., 82. Schopenhauer. A, *Samtliche Werke*, III, ed. de A. Hubscher, Brockhaus, Wiesbaden, 1972, p. 129 (*Die Welt als Wille und Vorstellung*, 2º Bd.; c. 11: Zur Rhetorik). «La elocuencia es la facultad de hacer participar a los otros de nuestras opiniones y de nuestra manera de pensar en las cosas, de comunicarles nuestros propios sentimientos, por consiguiente de ponerlos en sintonía (*sympathie*) con nosotros. Y nosotros debemos llegar a este resultado, haciendo penetrar nuestros pensamientos en sus cabezas por medio de las palabras, con una fuerza tal que sus propios pensamientos lleguen de su dirección primitiva para seguir los nuestros, que les arrastrarán en su flujo. Esta obra maestra será tanto más perfecta, cuanto mayor sea la divergencia entre la dirección natural de sus ideas y las de las nuestras».

632 Cf. *Ibid*, p., 84. «La polémica de Platón contra la retórica se dirige en primer lugar contra los fines perniciosos de la retórica popular; luego contra la preparación completamente ruda, insuficiente y no filosófica del orador. Sólo le otorga un cierto valor cuando se basa en una formación filosófica y se aplica a fines justos, es decir, a los fines de la filosofía».

no permite ni la diferenciación ética ni tampoco protege los espacios de la emergencia de la verdad. Por ello, la parresía va obligar a una especie de verificación en el interior de la palabra política, en el interior de los actos vividos cada día por el candidato a la actividad política. Hemos visto el planteamiento que Eurípides hacía justamente a este respecto, al proponer que los nobles podrían perder los derechos de la parresía se algo en su vida cotidiana no corresponde o ultraja la moralidad. Todo este proceso de constatar, de ver se..., es un proceso de verificación.; solo que la verificación aquí no está al lado del poder, esto es, no es el poder que va a usar de la verificación para controlar el sujeto a través del saber o a partir de la invocación del saber o a través de las relaciones entre las personas. Aquí, la verificación estará direccionada sobre todo y tendrá en cuenta sobre todo, la cuestión de las complejas relaciones entre elementos distintos, pero que sin embargo constituyen el corpus de la parresía⁶³³.

Para que estos elementos constitutivos de la parresía sean reconocibles como parresiásticas, tienen que tener en cuenta sobre todo el hecho de “tout dire”, *Parrêsiatês*, es decir, el *pan rêma*. Esto es, el reto principal del parresiásta en el momento que decide hacer de su vida la producción de la verdad y la comunicación de la verdad. La movida de esto reto implica para el parresiásta que puede correr peligro con su vida⁶³⁴, pero aun así, él tiene que correr este peligro en nombre de sus convicciones. Demóstenes en estas líneas nos lo muestra claramente.

633 Cf. CV. cit. p., 10. «Il s'agit, au contraire, de l'analyse des relations complexes entre trois éléments distincts, qui ne se réduisent pas les uns aux autres, que ne s'absorbent pas les uns les autres, mais dont les rapports sont constitutifs les uns des autres. Ces trois éléments sont: les savoirs, étudiés dans la spécificité de leur vérification; les relations des pouvoirs étudiés non pas comme une émanation d'un pouvoir substantiel et envahissant, mais dans les procédures par lesquelles la conduite des hommes est gouvernées; et enfin les modes de constitution du sujet à travers les pratiques de soi. C'est en opérant ce triple déplacement théorique - du thème de la connaissance vers celui de la vérification, du thème de la domination vers celui de la gouvernementalité, du thème de l'individu vers celui des pratiques de soi - que l'on peut, me semble-t-il, étudier, sans jamais les réduire les uns aux autres, les rapports entre vérité, pouvoir et sujet».

634 Cf. Esquilo, *Prometeo encadenado*, 230-245.

Yo, varones atenienses, en primer lugar, cuando algunos trataban de convenceros a raíz de la conmoción política de Eubea, para que ayudarais a Plutarco y arrastrarais una guerra sin gloria y costosa, fui el primero y el único que pasé a la tribuna y me opuse, y poco me faltó⁶³⁵ para ser descuartizado a manos de quienes os aconsejaron cometer números y serios errores a cambio de escasas ganancias; y cuando hubo pasado breve tiempo, tras haber hecho recaer sobre vosotros la vergüenza y haber sufrido un trato que jamás ningún ser del género humano ha sufrido nunca por parte de aquellos a quienes ayudar, todos vosotros reconocisteis la maldad de los que os aconsejaron esas medidas y que yo había sido el que había expuesto las mejores sugerencias⁶³⁶.

La apología de la parresía implica también la defensa del uso de la palabra en un buen sentido. Es decir, la palabra no tiene que ser simplemente por parte del poder un instrumento de mando y de coerción y tampoco tiene que ser por parte del orador una vía para conquistar la influencia y el espacio público ignorando la moral⁶³⁷. A partir de ahora en su actividad política, la palabra tiene que estar mano a mano con el logos. En esta cita de Marcel Detienne que sigue vemos que el planteamiento del uso de la palabra anterior a Sócrates era simplemente un planteamiento retórico que tenía por centro el combate en torno a la persuasión, a los sistemas que posibilitan al suceso y a las influencias sociales. La emancipación de la palabra-dialogo contra la palabra mágica-religiosa, no ha cumplido fielmente las recomendaciones de esta última, es decir, no ha tenido la eticidad en el centro del uso del lenguaje o de palabra.

Desde ahora en adelante la palabra-diálogo la aventajará. Con el advenimiento de la ciudad⁶³⁸, pasa a ocupar el primer puesto. Es el «útil

635 Cf. Una posición muy parecida con la de Sócrates en la *Apología*.

636 Cf. Demóstenes, *Sobre la paz*, I, V, 5-6. In *Discursos políticos I*. intr. Trad y notas de A. López Eire. Madrid, Gredos, 1980.

637 C Nietzsche. Escritos sobre la retórica. cit., p., 83. «A Platón le desagradaba profundamente la retórica; la define como una habilidad, *Ἐμπειρία χάριστός τινος καὶ ἡ δονῆς ἀπρασίας* [experiencia de una cierta gracia y agradable en expresión], y la subordina al mismo nivel que el arte culinario *ψοπικὴδ, el arte de la cosmética, κομμωτική, y la sofística de la κολακεία* [halago] (*Gorgias*, 463b)».

638 Se recomienda aquí el comentario de Mas Torres sobre el concepto de la noción de pólis en el libro ya citado aquí en este trabajo.

político por excelencia», instrumento privilegiado de las relaciones sociales. Por ella los hombres obran en el seno de las asambleas por ella gobiernan, ejercen su dominio sobre el otro. La palabra no está prendida ya en una red simbólico-religiosa⁶³⁹, accede a la autonomía, constituye su mundo propio en el juego del diálogo que define una suerte de espacio, un campo cerrado donde se enfrentan los dos discursos. Mediante su función política el logos se convierte en una realidad autónoma, sometida a sus propias leyes. Una reflexión sobre el lenguaje puede elaborarse tomando dos grandes direcciones: por una parte, sobre el logos, como instrumento de las relaciones sociales; por otra, sobre logos tomando como medio de conocimiento de lo real. La retórica y la sofística exploran la primera de las vías forjando técnicas de la persuasión desarrollando el análisis gramatical y estilístico del nuevo instrumento. La otra vía es el objeto de una parte de la reflexión filosófica: ¿Es la palabra lo real?, ¿todo lo real?⁶⁴⁰.

La parresía se presentará por eso como el simbolismo del uso adecuado de la autonomía de la palabra de que habla esta cita de Detienne. El parresiásta, en cuanto aquel que tiene a su disposición la capacidad o el instrumento de “tout dire”, es confrontado con resistencias internas que tiene que ver con la adecuación de su “dire vrai”. En su “tout dire” tiene que saber lo que hay que decir y lo que no, esto es, en la publicitación de su verdad tiene que tener en cuenta los elementos éticos, políticos y ónticos de su discurso para evitar que no solamente su actitud sino también que el reto de la verdad caiga en el ridículo. En el *Fedro* y en el *Ión*, Sócrates usará justamente la figura del orador y del poeta para mostrar cómo se puede caer en la parresía negativa.

Normalmente los adversarios de la parresía suelen usar estos errores de la parresía negativa para atacar y criticar el reto de la parresía positiva⁶⁴¹. En la misma

639 Se asume con eso la distancia con la palabra mágico-religiosa.

640 Cf. Detienne, *Los maestros de la verdad*. Cit. pp., 106-107.

641 Cf. CV. cit., p., 11. «*Employée avec une valeur péjorative, la parrésia consiste bien à dire tout, en ce sens que l'on dit n'importe quoi (n'importe quoi de ce qui passe dans l'esprit, n'importe quoi pouvant être utile à la cause qu'on défend, n'importe quoi pouvant servir la passion ou l'intérêt qui anime celui qui parle). Le parrésiate devient et apparaît alors comme le bavard impénitent, comme celui qui ne sait pas se retenir ou, en tout cas, comme celui qui n'est pas capable d'indexer son discours à un principe de rationalité et à un principe de vérité*».

línea Isócrates también formula una crítica al parresiásta que corrompe el sentido último de la parresía y su ataque aquí es justamente dirigido contra el poeta.

Pero tú Polícrates, no te preocupaste para nada de la verdad, sino que seguiste las maledicencias de los poetas, que muestran a los descendientes de los dioses haciendo y sufriendo cosas peores que los hombres más impíos, y que han dicho de los mismos dioses palabras que nadie se atrevería a decir de los enemigos; pues no sólo les echaron en cara robos, adulterios y ser mercenarios de los hombres, sino que también inventaron contra ellos que devoraban a sus hijos, castraban a sus padres, encadenaban a sus madres y muchas otras maldades⁶⁴².

Este ataque de Isócrates a la parresía negativa muestra que la función de aquel que dice todo, la función de aquel que produce la parresía tiene que estar lejos de la disimulación, tiene que estar disociada de la disimulación, del engaño y debe estar orientada exclusivamente para la verdad. Foucault muestra con los ejemplos de la (la *República* VIII, 557a-b y ss.; Demóstenes, *Seconde Philippique*, in *Harangues*, t. II, 32643), como los verdaderos productores de la parresía tienen preocupación por la verdad y por la ética en el momento de producir la verdad⁶⁴⁴. Tiene que haber una simbiosis, una fusión entre el parresiásta y el acto parresiástico.

“[...] , mais la parrêsia est toujours une sorte de formulation de la vérité à deux niveaux: un premier niveau qui es celui de l'énoncé de la vérité elle-même (à ce moment-là comme dans le performatif, on dit la chose, un point c'est tout) ; et puis un second niveau de l'acte parrèsiatique, de l'énonciation parrèsiatique qui est l'affirmation que ce vrai que l'on dit, on le pense, on l'estime, et on le considère effectivement soi-même authentiquement comme authentiquement

642 Cf. Isócrates, *Busiris*, 38-39 in *Discursos I*. Intr. Trad y notas de Juan Manuel Guzmán Hermida. Gredos, Madrid, 1979.

643 Cf. CV, p., 12; Démosthène, *Seconde Philippique*, in *Harangues*, t. II, 32. «vous savez, ces fameuses disputes où on dit n'importe quoi, pourvu que ça puisse desservir l'adversaire et être utile à sa propre cause».

644 Cf. CV, p., 12; Démosthène, *Première Philippique*, 31. «Ah! je vais vous parler à cœur ouvert, car, j'en atteste les dieux, je ne veux rien dissimuler (egô nê tous theous talêthê meta parrêsias erô pros humas kai ouk apokrupsômai)».

*vrai. Je dis vrai, et je pense vraiment que c'est vrai, et je pense vraiment que je dis vrai au moment où je le dis*⁶⁴⁵”.

La parresía es incompatible con la ausencia del coraje y es incompatible con el miedo. Sócrates demostró eso claramente en la *Apología*, al abordar los papeles de los *francs-parleurs* en la justicia, en la toma de posición para juzgar un acto. Lo que ha intentado demostrar es que en dos ocasiones él ha hecho frente a la falsa parresía de los falsos *francs-parleurs* sin temer por su vida (*Apología*, 32a8-e). Los que presuntamente deberían decir la verdad no la han dicho a pesar de que estaban bajo juramento para hacerlo en nombre de la justicia. En este mismo diálogo dirá que siempre ha estado enseñando en la plaza en la mirada de todos y en la *Ética a Nicómaco* (IV, 1124b 26-29), Aristóteles dirá que solamente se esconde el que tiene miedo, pero el parresiásta no es el que tiene miedo, porque justamente a él le preocupa mucho más la verdad que la opinión, por eso mismo, actúa a la luz del día utilizando su “*franc-parleur*” para combatir todo que es oscuro. El combate al oscuro también tiene que ver con el hecho que al interior del enunciado parresiástico existe un pacto entre el sujeto que habla y la verdad que produce.

Autrement dit, je crois qu'il y a, à l'intérieur de l'énoncé parrèsistique, quelque chose que l'on pourrait appeler un pacte : le pacte du sujet parlant avec lui-même. Pacte qui a lui-même deux niveaux : le niveau de l'acte d'énonciation et puis [celui], implicite ou explicite, par lequel le sujet se lie à l'énoncé qu'il vient de dire, mais se lie aussi à l'énonciation. Et c'est en cela que le pacte est double. D'une part le sujet dans la parrèsia dit : Voilà la vérité. Il dit qu'il pense effectivement cette vérité, et en cela il se lie lui-même à l'énoncé et au contenu de l'énoncé. Mais il fait pacte aussi en ceci qu'il dit : Je suis celui qui a dit cette vérité; je me lie donc à l'énonciation et je prends le risque de toutes ses

645 Cf. GS. p., 62. «el parresiásta es siempre una especie de formulación de la verdad en dos niveles: el primer nivel, el del enunciado de la propia verdad (tal cual como en el performativo, se dice la cosa, y punto); después hay un segundo nivel del acto parresiástico, del enunciado parresiástico que es la afirmación de que esta verdad que decimos, también la pensamos, también la estimamos y en este aspecto uno se considera efectivamente a sí mismo auténticamente como auténticamente verdadero. Yo digo lo cierto, y pienso verdaderamente que es lo correcto en el momento que lo digo».

conséquences. La parrêsia [comprend] donc l'énoncé de la vérité, puis, au-dessus de cet énoncé, un élément implicite qu'on pourrait appeler le pacte parrêsistique du sujet à lui-même, par lequel il se lie et au contenu de l'énoncé et à l'acte même de l'énoncé: Je suis celui qui aura dit cela. Et [à travers] la joute, le défi, la grande scène de l'homme se levant devant le tyran, et, aux yeux de toute la cour, aux oreilles de toute la cour, disant la vérité, eh bien c'est ce pacte-là qui est manifesté⁶⁴⁶.

El combate con lo oscuro tiene que ser una convicción, hace parte de la regla fundamental para que se dé el acto parresiástico porque ya no basta que la opinión que él emite sea verdadera, es necesario que él viva esta opinión, es necesario que la dicha opinión salga del corazón a partir del pacto que él hace consigo mismo. Eso nos recuerda la *Carta VII* de Platón en su confronto con el tirano⁶⁴⁷, pero también nos hace volver a Eurípides y su defensa por la transparencia en lo vivido. Como sabemos, él exigía una compatibilidad entre lo dicho y lo vivido, en otras palabras, entre lo pronunciado y lo que sale del corazón; en este sentido, la convicción tiene que ser expresada en los actos de cada día y tiene que tener una inmanencia que muestre que mis actos son mis pensamientos.

646 Cf. *Ibid.*, pp., 62-63. «Dito de otra manera, creo que existe en el interior del enunciado parresiástico, algo que podríamos llamar un pacto: el pacto del sujeto hablante consigo mismo. El pacto que contiene en sí mismo dos niveles: el nivel del acto del enunciado y después [aquel], implícito o explícito, a partir del cual el sujeto se relaciona con el enunciado que acaba de decir, y se relaciona también con su presentación. Y es en esto que el pacto es doble. De un lado el sujeto en la parresía dice: Aquí está la verdad. Dice que piensa efectivamente esta verdad, y con esto establece una relación con el enunciado y el contenido del enunciado. Más también hace pacto cuando dice: Yo soy el que ha dicho esta verdad; yo me asocio al enunciado y tomo el riesgo de todas sus consecuencias. La parresía [incluye] por lo tanto el enunciado de la verdad, y encima de este enunciado un elemento implícito que podemos llamar el pacto parresiástico del sujeto consigo mismo, a través del cual establece vínculo con el contenido del enunciado y al acto mismo del enunciando: Yo soy aquel que habrá dicho esto. Y [a través] de una actitud desafiante aparece la grande escena del hombre que se levanta delante del tirano, y en la mirada de toda la corte, al oído de toda la corte, diciendo la verdad, pues, este es el pacto que se manifiesta».

647 Cf. *Ibid.*, p., 63. «C'est que caractérise l'énoncé parrêsistique, c'est justement, en dehors du statut et de tout ce qui pourrait coder et déterminer la situation, le parrêsiste c'est celui que fait valoir sa propre liberté d'individu que parle. [...], il n'y a parrêsia que lorsqu'il y a liberté dans l'énonciation de la vérité, liberté de l'acte par lequel le sujet dit la vérité, et liberté aussi de ce pacte par lequel le sujet que parle se lie à l'énoncé et à l'énonciation de la vérité. Et dans cette mesure-là, au cœur de la parrêsia, on ne trouve pas le statut social, institutionnel du sujet, on y trouve son courage».

Esta relación y conexión entre los actos, lo vivido y el pensamiento tiene que ser algo a través de lo cual el parresiásta se hará conocer y ser reconocido. Tiene que obligar a sí mismo a estar vinculado a este entorno de la verdad, dice Foucault. Este entorno será su sello, su identificación con la autenticidad. Pero aun así, es decir, a pesar de todo, el cuidado que pueda tener con su entorno y con el lugar de la producción de la verdad, puede no ser suficiente. Al fin y acabo añade Foucault, el profesor, el geómetra, el gramático (...), pueden pronunciarse sobre la verdad que enseñan, sobre lo que ellos creen sobre la gramática, sobre la geometría, sin embargo sus pronunciamientos no pueden ser considerados como parresía. Solamente habría parresía si el profesor, el gramático o el geómetra corriesen los riesgos en sus opiniones y además de ocurrir riesgos, la parresía sólo existiría en el caso que tomasen sus opiniones como sus creencias. Los riesgos de la parresía implican causar molestia en el otro, irritar el otro, provocar comportamientos que pueden conducirle a una violencia contra el parresiásta por el dolor que provoca su verdad. El parresiásta se presenta como aquel que es verdaderamente verídico y el que tiene en sí la ética de decir verdad “en su acto arriesgado y libre⁶⁴⁸”.

Podremos decir que Foucault parafrasea explicativamente a Sócrates en el pasaje de la Apología 23^a y siguientes. Sócrates explica que las cosas han llegado al estadio en donde están porque él ha optado por decir la verdad, solo la verdad. Su parresía ha implicado por ello el riesgo de la vida pública. Esto es, perder la vida, ser condenado a la muerte. Además, Sócrates explica que la condena solo ha llegado ahora, en este momento, porque solo ahora él ha entrado en política, por decirlo así (*Apología*, 31d6 y s.). Presenta por lo tanto la *parresía*, la verdad como dolor de todas las partes. El dolor

648 Cf. *Ibid.*, p., 64.

del que pronuncia la parresía, la verdad, porque se torna enemigo de todos y el dolor de aquel que escucha la verdad porque se siente herido por el “franc-parleur”. Pero a pesar de todo este dolor, Sócrates presenta la parresía como una oposición noble a la *parresía* negativa de la mayoría (*Apología*, 31d10). La verdad parresiástica es siempre una verdad acompañada con el riesgo de la violencia porque implica una acción de *meta parrêsias*, esto es, de la franqueza.

El riesgo de la franqueza juega aquí no solamente el papel de mediador entre el éthos y el poder, sino que se presenta también como elemento de liberación y de libertad. La franqueza toma el papel de libertad no solamente para dar palabra a los que no la tienen sino también para recordar a través del parresiásta, que en lo que se refiere a la verdad, todos están sometidos a la tarea de hacer que sea una realidad. La libertad también se da gracias a este acto a partir del límite que el propio parresiásta impone al hablar. Por ello, la mediación desde este punto de vista es hecha en nombre de convicción, en nombre de la verdad que sólo aparece después de una actuación ética del parresiásta. Esta actuación es acompañada no solamente por el coraje del parresiásta sino también por el uso de la técnica para sacar adelante la verdad, pero esta técnica es diferente de las técnicas de la oratoria, de la adulación y de la erística. Sin embargo en la parresía como lo subraya Gabilondo:

Su sentido fundamental era el de establecer el vínculo entre el sujeto y la verdad, un enlace tan sólido como fuera posible y que había de permitir al sujeto disponer de discursos verdaderos que el sujeto debería tener a mano y conservar, a fin de acudir a ellos como auxilio, en caso de necesidad, de sí mismo y del otro. En ello la parresía desempeña un papel fundamental, ya que comporta la necesidad de hablar de tal modo que el tipo de discurso no quiere una dependencia, como ocurre, por ejemplo, con la adulación, sino que se dirige al otro de tal manera que esto otro va a poder constituir una relación consigo mismo que sea una relación autónoma, independiente, plena y

*satisfactoria. Es de tal forma verdadera que permite una forma de subjetivación, garantiza la autonomía del otro, de quien recibe la palabra*⁶⁴⁹.

Aquí, la parresía toma una función terapéutica y del cuidado ya no solamente de sí mismo sino también del otro a lo cual ayuda a tornarse independiente y a constituirse como sujeto ético capaz de emprender un diálogo con la verdad, ya no a la luz de la voluntad de la verdad⁶⁵⁰ sino del deseo de la verdad por la verdad, deseo de la verdad para adquirir la libertad derrumbando asimismo todas las limitaciones y las técnicas de exclusiones. Ante la democracia, este derrumbamiento de las limitaciones institucionales constituye una amenaza a la luz de dos conceptos importantísimos en el lenguaje democrático: el concepto de *isêgoria* y el concepto de *isonomia*, con estos dos conceptos, el parresiásta, en último caso, pone en causa la propia posibilidad de existencia de la democracia y aparece a luz de ellos como una especie de guía y autoridad a través del uso de palabra arriesgada con la intención de producir únicamente la verdad⁶⁵¹.

649 Cf. *Discurso y verdad*. cit., p., 25.

650 Cf. *El orden del discurso*. cit., pp., 46-47. «Me pregunto si algunos temas de la filosofía no surgieron para responder a estos juegos de limitaciones y exclusiones, y quizá también para reforzarlos.

Para responder, primero, proporcionando una verdad ideal como ley del discurso y una racionalidad inmanente como principio de sus desarrollos, acompañándolos también de una ética del conocimiento que no promete la verdad más que al deseo de la verdad misma y al solo poder de pensarla.

Después, para reforzarlos por medio de una denegación que estriba esta vez en la realidad específica del discurso en general.

Desde que fueron excluidos los sofistas, desde que se ha amordazado, con mayor o menor seguridad, sus paradojas, parece que el pensamiento occidental haya velado por que en el discurso haya el menor espacio posible entre el pensamiento y el habla; parece que haya velado porque el discurso aparezca únicamente como un aporte entre el pensamiento y el habla; se trataría de un pensamiento revestido de sus signos y hecho visible por las palabras, o a la inversa».

651 Véase la actitud de Solón contra Pisistratos en la asamblea.

Como hemos referido en su momento en la crítica que Isócrates⁶⁵² hace a las instituciones democráticas, estos dos conceptos salen profundamente dañados desde el punto de vista de la crítica de Isócrates a través de los postulados de la ausencia de la protección de los lugares de la emergencia de la verdad y la ausencia de la diferenciación ética. Es decir, la *isêgoria* como el lugar de la libertad de expresión, de derecho igual al uso de la palabra a través de la producción de la verdad en el interior de estos lugar, es cuestionada cuanto la posibilidad de la existencia de su sentido último. En otras palabras, Isócrates cuestiona la legitimidad del tipo de verdad que es producida por la *isêgoria*, en su la libertad de expresión, y en el uso de su derecho de tomar palabra en el espacio público.

Para Isócrates la gente que las instituciones democráticas dan palabra, el derecho de hablar públicamente son en su mayoría los borrachos, gente que no tiene dominio sobre ellos mismos. A esta gente lo que les interesa es dilapidar la fortuna del Estado (36) y lo peor para Isócrates, es que a esta gente, los atenienses les escucha con complacencia y admiración. La preocupación de Isócrates es de que con *isêgoria* todo el mundo puede hablar: los buenos y los malos oradores, las opiniones verdaderas y falsas, interesantes y prejudiciales de modo que todas las opiniones se justa ponen en la ciudad (36). Isócrates alerta también para el peligro de la parresía democrática. La parresía aquí no es solamente peligrosa para aquel que habla sino también para la propia ciudad y en eso su visión es muy cercana a Platón⁶⁵³.

Por su vez la *isonomia* es cuestionada cuanto a su capacidad de administrar correctamente la existencia de la diferenciación ética entre los miembros de la

652 Cf. Isócrates, *Discursos sobre la paz*, 13.

653 Cf. *La República*, VII, 557b.

comunidad democrática. Isócrates muestra que el afán por la igualdad impide o imposibilita la actualización de la diferenciación ética en el espacio democrático, los valores desaparecen y la gente se ve solamente a la luz de la igualdad o de “igualización” de condiciones en el sentido tocqueviliano de expresión. La ausencia de la moral, la falta de la verdad en la retórica, esto es, la *parresía* negativa ya no será un asunto grave desde el momento en que no apunta a la desestabilización del orden político e institucional.

Es por eso que la primera acusación de Meleto contra Sócrates no ha tenido mucho peso, pero la segunda sí. Esto es, más que ser condenado por haber proclamado un ateísmo o por ser impío, Sócrates ha sido condenado por desorden público, al inducir y corromper a la juventud y consecuentemente, el orden público.

En la *Apología*, Sócrates presenta un primer paso del encuentro entre la verdad, el coraje de la verdad y la ética de la verdad. Sin embargo es en *Critón* donde hace una explicación más detallada del encuentro de estos dos principios fundamentales para la *parresía*, sea ella política o ética. En el *Critón*, muestra que el *franc-parleur* tiene que ser consecuente con su acto de hablar, de decir la verdad. La ética se presenta por lo tanto, como la prueba, el ejemplo de su consecuencia, el marco de su fidelidad a la verdad y a los valores que rigen la verdad (*Critón*, 46b-d). Para Isócrates, será justamente esto que faltará en el espacio democrático, razones por lo tanto para que formule duras críticas a las instituciones democráticas. Sócrates hará lo mismo en la *Apología* al decir que sus acusadores hablaban bien, pero que sin embargo no decían nada de verdad:

No sé atenienses, la sensación que habéis experimentado por las palabras de mis acusadores. Ciertamente, bajo su efecto, incluso yo mismo he estado a

*punto de no reconocerme; tan persuasivamente hablaban. Sin embargo, por así decirlo, no han dicho nada verdadero*⁶⁵⁴.

Aquí, la crítica no es solamente en relación a las instituciones sino que también muestra que el verdadero acto parresiástico implica el olvido de uno mismo, implica la ausencia del reconocimiento de uno mismo porque en el acto parresiástico estamos volcados para la verdad y por la verdad. El “franc-parleur” cuando produce la verdad no piensa en sí sino en la verdad que está produciendo, no piensa en las consecuencias porque su actitud asume estas mismas consecuencias. Esto ocurre por ejemplo con Platón en su encuentro con Dionisio de Siracusa en Cecilia como está narrado en la *Carta VII*. Pero lo que se ve en este episodio de la Apología y de la Carta VII es el olvido de sí mismo por parte del parresiásta. Platón sabía que el rey le quería matar por pronunciar continuamente las verdades que a él le hacía daño, pero aun así no ha hesitado en decirle la verdad, no ha reservado su vida.

*La parrêsia risque donc non seulement la relation établie entre celui qui parle et celui auquel est adressée la vérité, mais, à la limite, elle risque l'existence même de celui qui parle, si du moins son interlocuteur a un pouvoir sur lui et s'il ne peut pas supporter la vérité qu'on lui dit. Ce lien entre la parrêsia et le courage est fort bien indiqué par Aristote lorsque, dans l'Étique à Nicomaque, il lie ce qu'il appelle la megalopsukhia (la grandeur d'âme) à la pratique de la parrêsia*⁶⁵⁵.

Esta grandeza del alma de que habla Aristóteles tiene que ver con lo llamado juegos de parresía, o mejor, con lo que Foucault designa por juegos de la parresía que consiste simplemente por parte del receptor en aceptar, en acoger la parresía, la verdad

654 Cf. La Apología, 17a-2-5.

655 Cf. CV. cit., p., 13. «La parresía pone en causa no apenas la relación establecida entre aquel que habla y aquel sobre cual la verdad es dicha, sino que arriesga en límite, la existencia de aquel que habla, por lo menos cuando su interlocutor tiene poder sobre él y cuando éste no puede suportar la verdad que escucha. Esta ligación entre la parresía e el coraje está resaltada de forma clara por Aristóteles en la EN, allí él relaciona la megalopsukhia (la grandeza del alma) con la práctica de la parresía».

parresiásta. En su momento veremos con más claridad como eso ocurre en el Laques, cuando uno de los interlocutores del diálogo al ver Sócrates, se vira para Nicias y Laques y les dice,... este Sócrates que ven ahí no le dejéis escapar, es él que nos puede decir lo cierto sobre este tema que estamos a tratar. La interpretación que Foucault hace es que el gesto de Melesias es el gesto de reconocimiento de autoridad de alguien, de la parresía de alguien sobre un determinado asunto, en este caso, es un reconocimiento de que Sócrates es un parresiásta, tiene la verdad sobre el asunto que está a tratar. Como sabemos por la crítica de Isócrates y por análisis que Foucault hace de esta crítica, este reconocimiento no es posible en el entorno democrático de la parresía porque justamente dice Isócrates, la democracia no respecta el honor de la verdad y la relación y el ambiente entre el pueblo y los oradores se asemeja a un barco sin rumbo⁶⁵⁶. Esto es, en este ambiente nadie conduce a nadie.

Ya hemos visto que en su opinión, los que representan el pueblo son en su mayoría los borrachos y los dilapidadores del erario públicos, asimismo, es imposible que sepan conducir al pueblo. La crítica de Isócrates muestra justamente que el planteamiento democrático no es un planteamiento parresiástico, porque los oradores solamente dicen al pueblo aquello que él quiere oír, le cubre de elogios y de lisonja.

Naturalmente en este ambiente, los oradores de la parresía positiva no pueden tener aceptación, no son escuchados y no son tenidos en cuenta y peor, por causa de su parresía pueden correr el riesgo de muerte porque son considerados como enemigos del pueblo y su coraje y su opción por la verdad termina casi siempre conduciéndoles al enfrentamiento con las instituciones. Desde este punto de vista dice Foucault, la noción de parresía produce una ruptura en mitad.

656 Cf. *La República*, VI, 488a-489^a.

De un lado está la noción de la parresía como latitud concedida a todos dentro de la ciudad. La cuestión de la isêgoria que hemos abordado en su momento. Esta noción de latitud permite a todos de producir sus opiniones, sus verdades dentro de la ciudad. Por otro lado tenemos la noción tradicional de la parresía, esto es, la parresía como el coraje peligrosa de decir la verdad generosamente con el riesgo de la propia vida⁶⁵⁷. Como sabemos, este será sobre todo el argumento de Sócrates en el *Critón*.

Prefiere morir por la verdad en lugar de huir de la prisión y ser un delincuente de las leyes y por las ciudades por donde pueda caminar y sobre todo, ser un subversor de las leyes⁶⁵⁸. Esta actitud de la determinación del parresiásta hace que Foucault diga que con la parresía la democracia juega un juego dicotómico: porque por un lado si la parresía deja existir en la ciudad la libertad se presentará como un peligro⁶⁵⁹, pero por otro lado, la parresía se presenta como el acto noble y peligroso de decir la verdad, por eso este acto parresiásta deja de tener lugar en la democracia (Foucault, 2009, 38). Esta paradoja quiere mostrar simplemente que los principios democráticos de la isêgoria y de la isonomia son incompatibles con la parresía positiva. En estos principios como hemos vistos no hay ni la protección de los lugares de la emergencia de la verdad y ni hay principio de la diferenciación ética. Todo mundo es igual y nadie puede ser mejor que nadie. Para Sócrates era muy importante la cuestión de la diferenciación ética, asimismo lo manifiesta en sus admoniciones *A Nicocles*:

Preocúpate del pueblo y procura en todo mandarles con afecto, pues sabes que de las oligarquías y de las demás formas del gobierno duran más tiempo las

657 Cf. *CV. cit.*, p., 38.

658 Se recomienda aquí consultar el estudio citado en este trabajo de De Romilly, Jacqueline, *La Grecia antigua contra la violencia*. El análisis que hace de la relación entre la violencia y las leyes el respecto por las leyes.

659 Ver el Libro VIII de la *República*, el análisis sobre la eleutheria democrática y ver la final del diálogo *Alcibíades*.

que mejor cuidan al pueblo. Te atraerás bien al pueblo, si no permites que se desborde ni dejas que sea violentado, sino que procuras que los mejores tengan honores, y los demás no sean objeto de injusticia; porque estos principios son los primeros y los más importantes de un buen gobierno⁶⁶⁰.

El principio de *isonomia* no podía en ningún caso, para Isócrates suplantar las cuestiones éticas y las cuestiones de gobernabilidad. Y será eso mismo dice Foucault lo que dirá Heráclito antes de marcharse de la ciudad de Éfeso, “me voy porque no queréis que nadie sepa más que vosotros” (Foucault, 2009, 18). La marcha de Heráclito de la ciudad pone en manifiesto no solamente la incompatibilidad del acto parresiástico con el principio de *isêgoria* que en este caso le ha sido denegado, sino que también pone en manifiesto una incompatibilidad con el principio de *isonomia*⁶⁶¹ esta preocupación también ya estaba presente en Eurípides en el *Ión* y en el discurso de Pericles. Es para mostrar su desagrado con esta *isonomia* que Heráclito decide marcharse, porque la ciudad no admite alguien diferente, alguien que sepa más que los otros. En definitiva, la ciudad no admite esto que Isócrates recomienda a un gobernante: constancia en la educación y la sana competición entre los inferiores y sus superiores.

Piensa, por el contrario, que la educación y el estudio es lo que más puede beneficiar nuestra naturaleza; sea ésta tu forma de pensar: trata con los más prudentes de los que te acompañan y de los ajenos haz venir a los que puedas; no creas que has de desconocer a ningún poeta ni sofista bien reputado, antes bien, oye a unos y sé discípulo de otros; dispone a ser juez de tus inferiores y competidor de tus superiores. Gracias a estas prácticas, rápidamente puedes alcanzar la categoría de lo que, según pensamos, ha de ser un rey perfecto y un gobernante de la ciudad como es debido. Tú serás tú mejor colaborador si

660 Cf. Isócrates, Discursos I. cit. *Nicoles (II)*, 16-17.

661 Cf. GS. cit., pp., 276-277. «*Ion évoquait l'envie du peuple, l'envie de la majorité, l'envie des plus nombreux à l'égard de ceux qui exercent leur ascendant. Il évoquait aussi la jalousie des rivaux qui ne supportent pas que l'un d'entre eux s'avance et prenne l'ascendant sur les autres. Et Périclès évoquait, au début de son grand discours aux Athéniens, ce qui pouvait être l'échec d'Athènes. Et il demandait que l'on soit aussi solidaire de lui dans l'insuccès qu'on serait solidaire de lui dans la victoire.*»

consideras vergonzoso⁶⁶² que los peores manden a los mejores y los más ignorantes estén al frente de los más inteligentes; pues cuanto más deprecies la ignorancia ajena, tanto más ejercitarás tu propia inteligencia⁶⁶³.

El planteamiento de Isócrates es un planteamiento que pretende hacer del espacio público, el desempeño de la actividad pública una cuestión de mérito y no una cuestión con base en la igualdad como es planteado por la democracia. La expresión “vergonzoso” también ya había sido aludida en su momento en Eurípides en donde se dice que los nobles perderían sus derechos de parresía se, si puede probar que en su actividad cotidiana se comportara de forma vergonzosa. Tanto en Eurípides como aquí en Isócrates, se ve que el poder no puede ser constituido por las personas que tienen en su historial una marca vergonzosa de la eticidad. En Eurípides la interdicción de estas personas tiene que ver con el uso de la palabra, el derecho de usar de la palabra en cuanto elemento político⁶⁶⁴ de la ciudad. En Isócrates, la interdicción tiene que ver con el ejercicio concreto de una actividad política. La parresía tiene en cuenta por lo tanto, a la cuestión de la diferenciación ética. Este planteamiento será aún más aclarativo en la *Carta VII*, en el confronto de Platón con Dionisio.

No obstante, aquí hay que centrarse en el elogio que Isócrates hace de la palabra⁶⁶⁵, la buena palabra. Esto es importante, justamente porque el concepto de buena palabra isocrático difiere mucho del concepto socrático-platónico. El concepto

662 Cf. En el *Panegírico (IV)*, 75-82, Isócrates aborda con firmeza y claridad este tema incluso llega a decir en el 77 que los antiguos atenienses se avergonzaban más por las faltas cometidas a los asuntos públicos que los cometidos en las cuestiones particulares. Isócrates pronunciará también la palabra vergonzosa en condiciones semejante el a *Nicocles (III)*, 38-39, al decir que sería vergonzoso que los reyes que tienen un honor mejor que los ciudadanos particulares no consigan ser mejores que éstos en la práctica de la virtud.

663 Cf. *Ibid*, 12-14.

664 Elemento político que debe ser otorgado al individuo después que éste haya demostrado la eticidad.

665 Cf. Isócrates, *Discursos I*. cit. *Nicocles (III)*, 1-9 s.

isocrático de la buena palabra, la palabra-aretê, es un concepto materialista y en cierta medida, es igual al de los sofistas. La buena palabra, la palabra-aretê tiene, como fruto, o como bienes, *el éxito y el bienestar burgués*. Para la tradición socrático-platónica, la aretê y la buena palabra estarán ligadas a lo que hemos llamado en su momento la cuestión socrática, esto es, la preocupación ético-política. Y la incompatibilidad justamente con Isócrates, se encuentra aquí porque Isócrates en este Tercero discurso a Nicocles (en donde también hace un elogio a Dionisio (23), el tirano de Siracusa que tiene un enfrentamiento político con Platón en la *Carta VII*), afirma que el discurso más importante es el político, y también sabemos que, para Platón, la política es, entre todas las actividades, la más importante que se pueda pedir a un hombre en la pólis.

Pero, como hemos señalado, para Isócrates, la política, la aretê, se debe limitar y reflejarse en el éxito⁶⁶⁶ y en el bienestar burgués. Ésta no será, naturalmente, la visión platónica de la política, y el propio Isócrates de *Nicocles (III)* se muestra contradictorio con el Isócrates de *Contra los sofistas (XIII)*, ya que en *Nicocles (III)* dirá que no se puede reprochar a la retórica la inmoralidad de los oradores. Sabemos que este será justamente el punto de enfrentamiento entre Sócrates, y Gorgias, así como entre Sócrates y Protágoras. Pero también será el origen de la deriva de la política ateniense.

Cuando Sócrates le pregunta a Protágoras cuál era su profesión y éste le contesta que era profesional de *aretê*, esto es, aquel que enseña la virtud, Sócrates toma la actitud de incredulidad, y dice claramente que no cree que la virtud sea algo enseñable:

Por ejemplo, Pericles, el padre de estos muchachos de aquí, les ha educado notablemente bien en cosas que dependían de maestros, pero en las que él

666 Cf. P.B. Grenet. cit., p., 202. «Quintiliano nos dice que, siendo vejeo Isócrates, se encargó a Aristóteles de un curso de tarde sobre el arte oratoria, y que éste decía, parodiando un verso de Eurípides: [Es vergonzoso callarse y dejar hablar a Isócrates]. Esta frase es señal de una oposición fundamental que acabó por estallar en una disputa (...)».

personalmente es sabio, ni él les enseña ni lo confía a ningún otro, sino que ellos, dando vueltas, triscan a su antojo, como reses sueltas, por si acaso espontáneamente alcanzan por su cuenta la virtud. Por si prefieres otro caso, a Clínias, el hermano más joven de Alcibíades, al que aquí ves, para quien hacía de tutor el mismo varón, Pericles, éste, por temor de que no se corrompiera con el ejemplo de Alcibíades lo separó de él y lo confió para su educación a Arifrón. Antes de que pasaran seis meses, éste lo devolvió no sabiendo qué hacer con él. Y otros muchísimos puedo citarte, que, a pesar de ser ellos buenos, jamás lograran hacer mejor a ninguno ni de los propios ni de los ajenos. Así que yo, Protágoras, atendiendo a estos ejemplos, creo que no es enseñable la virtud⁶⁶⁷.

A primera vista, la actitud de Sócrates parece ser una “*démarche*” individual, pero en realidad es la percepción que todo griego tenía sobre la cuestión de la virtud en su sentido ético (hacer mejor a uno) y no político (publicitación, éxito y dominio del espacio público). Los atenienses creían en este último, el aretē como suceso político y social, la virtud como el uso de la capacidad de influencia. En el *Gorgias* y el *Hippias Mayor* aparece más de una vez la idea de que lo que cuenta no es decir la verdad, sino lo que se parece a la verdad, lo que puede confundir a la gente.

Por eso, no es de extrañar que Isócrates diga que no se puede culpar a la retórica de la ausencia de la moralidad⁶⁶⁸ en el espacio público como tampoco es de extrañar la introducción por Sócrates de un nuevo concepto de aretē en el espacio público y su escepticismo en relación a si la virtud es o no enseñable. Ya se sabe que al final del

667 Cf. El *Protágoras*, 319e2-320b5.

668 Cf. P. B. Grenet, cit., p., 203. «Año 362: Grilo, hijo mayor de Jenofonte, es herido mortalmente durante un combate de caballería antes de la batalla de Mantinea. Esta muerte fue el pretexto de numerosos elogios tan vacíos como brillantes. Isócrates mismo participa con su elocuencia. Indignado por esta explotación publicitaria de la muerte de un joven, Aristóteles publica con el título *Grilo o De la Retórica*, un proceso severo de la retórica isocrática, llegando a negarle el nombre de arte.

Alrededor del 353: Isócrates publica la *Antídosis*, que contiene un ataque directo contra Dión, el joven protegido de Platón, y unas respuestas, discretas a los reproches del Grilo (cf. Ross, *Fragmenta Selecta*, p. 26).

Es entonces cuando, sin que pueda precisarse la relación cronológica entre las dos obras, Aristóteles publica su *Discurso exhortativo (= Protréptico)*, en el que opone al isocratismo el ideal de la verdadera filosofía: *contemplación desinteresada y no aprendizaje de procedimientos prácticos*».

diálogo es Sócrates quien asumirá la posición de Protágoras de que la virtud es enseñable, pero la virtud de que habla él será distinta de aquella de Protágoras. La virtud de Protágoras (la virtud ateniense) se define por las habilidades (*technē*) sociales, mientras que la virtud socrático-platónica se define como algo que está anhelado en el ser y que necesita un trabajo, un *askêsis* continuado para hacerle ver la luz en uno mismo. Es por eso también que sólo la *démarche* parresiástica puede permitir afrontar los retos de esta nueva virtud.

De momento añadir que el acto parresiástico también se inscribe en la línea de la tragedia, y la tragedia de Edipo puede ser indicada en este caso como el primero acto parresiástico en el marco de las prácticas judiciarias, en el marco de las búsquedas jurídicas de la verdad en la antigua Grecia, dice Foucault. Pero para comprender esta búsqueda, su origen, hay que remontarse curiosamente a Homero. Este Homero, que justamente Platón no puede ver por la frente, sin embargo es a él al que hay que remontarse para encontrar los primeros testigos de la búsqueda de la verdad en los procesos jurídicos. Este primer proceso de la búsqueda de la verdad en el campo jurídico está referido en el Canto XXIII (262-652) de *Ilíada*, en el confrontamiento entre Menelao y Antíloco, sobre todo a partir de los nº 565-590.

En causa estaba que Antíloco había hecho trampas a las reglas del juego, y gracias a sus trampas iba a recibir el premio de vencedor en un juego en el que legítimamente, no habría ganado. Menelao le ha visto; también hay otro testigo (*ἴστωρ*) que le ha visto pero, curiosamente, a la hora del juicio, este testigo no ha sido citado para ser oído y declarar su versión de los hechos. Enfrentado a esta situación de trampa, Antíloco no asume haber hecho trampas. Entonces, Menelao le pide que haga un juramento en nombre de Zeus si efectivamente está seguro de no haber hecho nada

ilegitimo. Antíloco, al oír el nombre de Zeus, desiste del engaño y reconoce haber hecho trampas y, por lo tanto, devuelve el premio.

En esta historia hay que destacar dos cosas:

El espacio de la veridificación es omitido. El famoso testigo no ha sido llamado a declarar en el proceso judicial. Y, por lo tanto, no hay manera de probar la implicación de Antíloco en la trampa. Era la palabra de Antíloco contra la palabra de Menelao.

No existían reglas jurídicas de resolución de conflictos y ha sido el propio Menelao quien se ha decidido a improvisar el juicio.

A pesar de las dificultades para configurar la verdad, hay que destacar sin embargo que el acto de exteriorizarla es anterior al espacio jurídico, a las reglas jurídicas que la sofística crearán más tarde. No obstante, Foucault señala en el análisis de este “conto” que el hecho de que no se hiciera pasar al testigo no era banal. El testigo ha sido simplemente sustituido por el juego de prueba, que consistía en lanzar un desafío a un adversario. Cuando uno lanza este desafío, el otro debe, o aceptar el desafío corriendo el riesgo de perder su vida o su prestigio, o entonces tiene que desistir; y es eso lo que le ha pasado a Antíloco. Él ha desistido porque, si hubiera jurado habiendo hecho trampas, la sentencia no habría sido dada por Menelao, sino por Zeus. Zeus puniría la mentira de aquel que ha hecho las trampas, que ha jurado falso, y la verdad sería conocida.

En el caso de Edipo, ya no está en vigor la cuestión del juego de prueba, sino el de la verdad del oráculo, la predicción del futuro, el decir de la palabra mágico-religiosa. Este decir también marginaliza el elemento de veridificación, esto es, al

testigo, el elemento de confrontación. Para el planteamiento socrático-platónico, este elemento será muy importante justamente para limpiar la verdad- no –verdad. Pero en el tiempo de Homero todavía no es importante, y seguirá sin ser importante también para la sofística. La *parresía* está vinculada a la actualidad presente a través de una lectura del pasado, es el testigo del pasado, independientemente de cómo sea el pasado. Ella es una verdad presente y no futura, una verdad presencial y no profética. En *Edipo rey*⁶⁶⁹, tal como en *Ilíada*, tenemos toda la verdad, pero no el “testigo”, por lo que le sigue faltando a esta verdad su dimensión del presente⁶⁷⁰.

*On a toute la vérité, mais sous la forme prescriptive et prophétique qui es caractéristique à la fois de l'oracle et du divin. A cette vérité, qui d'une certaine façon, est complète, totale, où tout a été dit, il manque cependant quelque chose qui est la dimension du présent, de l'actualité, de la désignation de quelqu'un. Il manque le témoignage de ce qui s'est réellement passé. Curieusement, toute cette vieille histoire est formulée par le divin et par le dieu sous la forme du futur. Nous avons besoins maintenant du présent et du témoignage du passé: le témoignage présent de ce qui est réellement arrivé*⁶⁷¹.

Habíamos dicho que también en el caso de Edipo faltaba el testigo. Sí, faltaba el testigo hasta que Yocasta ha entrado en la cena. Ella sirve de testigo en un intento para aclarar la situación presente, y su declaración va permitir dilucidar la verdad sobre el sí mismo que se busca. La declaración de Yocasta va avivar la memoria de Edipo, y él se

⁶⁶⁹ Cf. Sófocles, *Édipo rey*, 642-648.

⁶⁷⁰ La ausencia de la dimensión del presente que aquí referimos tiene que ver con la continuidad de la palabra mágico-religiosa que en su momento hemos visto desaparecer con Detienne y que aquí vemos volver o todavía existir. La dimensión del presente se opone, por lo tanto, a la presencia de la revelación y de la profecía.

⁶⁷¹ Cf. DE, I. n° 139. *La vérité et les formes juridiques*. p., 1426. «Tenemos toda la verdad, pero en forma prescriptiva y profética que es al mismo tiempo característico del oráculo y del divino. A esta verdad, que de cierta manera, es completa, total, en donde todo ha sido dicho, no obstante falta alguna cosa que es la dimensión del presente, de la actualidad, de la designación de alguien. Falta el testigo de lo que ha verdaderamente ocurrido. Curiosamente, toda esta vieja historia es formulada por el divino y por dios en forma del futuro. En este momento precisamos del presente y del testigo del pasado: el testigo presente de lo que ha ocurrido realmente».

recordará que alguien murió en un cruce de los caminos. Lo importante aquí es ver cómo ni Antíloco ni Edipo se han callado en su verdad aún en falta de testigos; al contrario, ellos mismos han dicho la verdad sobre sus actos. En los dos casos encontramos el acto parresiástico. Antíloco se queda sin el premio, y ello le conduce al dolor de verse privado de aquello que había sido suyo, aunque ilegítimamente. Se queda no solamente con el dolor del perdedor, sino también con el dolor del humillado por haber querido apropiarse de algo que no le pertenecía.

En el caso de Edipo, el dolor de la parresía está sobre todo representado por su madre, que estaba convencida de que al final Edipo no había cometido el regicidio, e incluso llegó a decir a éste, «ve como los dioses también se equivocan», la profecía había dicho que ha muerto el rey, pero el rey ha sido muerto en el cruce de tres caminos, al parecer a manos de varios hombres. Sabemos que la invocación del cruce de los tres caminos hace que Edipo recobre la memoria, y es a partir de ahí que la verdad saldrá a luz. La luz que trae la verdad también traerá el dolor parresiástico. El dolor de la madre que ve acercarse una tragedia en la vida familiar.

El dolor de Yocasta representa directamente una acción sobre el alma, el dolor parresiástico. En *Gorgias* encontramos este tipo de influencia directa sobre las almas de las personas, el gobierno de los otros, y en este aspecto la parresía se presenta como una psicopedagogía, dice Foucault. La relación con la psicopedagogía tiene que ver con la conducción de las almas⁶⁷², del espíritu, la conducción del maestro al discípulo, la conducción del destino de muchos. Ya no es solamente un asunto político o filosófico,

672 Nietzsche. *Escritos sobre la retórica*. p., 84. «*ῥετορικός como διδακτικός. La segunda meta es, sin embargo, mucho más alta; pero no es necesario que se excluya toda aplicación de la retórica. No obstante, ¡no puede convertirse en una ocupación seria en la vida! En el Político, 304d, separa la διδασχὴ de la retórica y asigna a ésta la tarea de persuadir a las πλῆθος [multitudes]*».

es un asunto pedagógico. Es en eso también en lo tocante a la psicopedagogía que la parresía platónica se diferencia de la parresía cínica, como tendremos la oportunidad de ver en su momento.

En todo caso, aquí, interesa señalar que la *parresía*, en el texto de *Gorgias*, será distinta de la que hemos visto en el texto del *Fedro*. En el *Fedro*, la “conflictualidad” se da entre la parresía filosófica y la retórica, y la relación entre ellas de exclusión, es una relación de incompatibilidad. En el *Gorgias* al contrario, la relación será de compatibilidad, de inclusión, del maestro al discípulo, una relación pedagógica y erótica dice Foucault (2008; 325). En los dos textos, lo que se pide a los interlocutores es la verificación sobre lo dicho y lo escrito. La verificación se presenta, por lo tanto, como el lugar del rigor parresiástico.

Parresía, una palabra polisémica. Libertad de palabra, tanto en el sentido isonómico como en el sentido de verificación, valentía, asumir los riesgos en el decir, decirlo todo o todo decir. La *parresía* puede ser política, religiosa, filosófica, pedagógica o retórica. Ella se presenta como el lugar de la dimensión crítica del espacio público. En este apartado hemos intentado mostrar como las demás formas de *parresía* deberían estar vinculadas sobre todo a la *parresía* filosófica. La parresía filosófica, además de su amplio sentido gnoseológico, también se preocupa muchísimo con la cuestión ética y vimos que en Platón, la cuestión ética juega un papel preponderante en el campo político. Por ello mismo será recomendado en el libro de X de la República que los modelos de la sociedad, de la pólis sea un modelo filosófico, la educación filosófica que a su vez tendría también que hacer llegar a los demás la excelencia educativa en la pólis.

Por esta razón la *parresía* filosófica juega un papel muy importante. Deshabilita la *parresía* política vista apenas desde el punto de vista de la retórica y del juego de palabra y da un lugar destacado a la *parresía* psicopedagógico en cuanto a lugar de implementación del buen saber recibido gracia a la ayuda de la *parresía* filosófica.

5. LA CUESTIÓN DE LA “VÉRIDICTION”.

Hemos visto en su momento como la cuestión de la veridificación era no solamente importante para el planteamiento de la filosofía socrático-platónica, sino que también ha sido fatal para la propia existencia de Sócrates.

En efecto, conocéis sin duda a Querofonte. Éste era amigo mío desde la juventud y adepto al partido democrático, fue al destierro y regresó con vosotros. Y ya sabéis cómo era Querofonte, qué vehemente para lo que emprendía. Pues bien, una vez fue a Delfos y tuvo la audacia de preguntar al oráculo esto –pero como he dicho, no protestéis, atenienses-, preguntó si había alguno más sabio que yo. La Pitia le respondió que nadie era más sabio. Acerca de esto os dará testimonio este hermano suyo, puesto que él ha muerto.

(...). Así pues, tras oír yo estas palabras reflexionaba así: «¿Qué dice realmente el dios y qué indica el enigma? Yo tengo consciencia de que no soy sabio, ni poco ni mucho. ¿Qué es lo que realmente dice al afirmar que yo soy muy sabio? sin duda, no miente; no le es lícito»⁶⁷³.

Fue su intento de verificar la certeza de lo dicho, lo cierto de lo pronunciado que lo que le condujo a su muerte. Y todo comienza, como él mismo lo dice en Ap. cuando decide ayudar al dios a hacer su trabajo, cuando decide ver si el dios tenía razón en lo que decía de él (sobre Sócrates). Desde aquí, la veridificación estará también presente en lo que Foucault ha dado en llamar el momento clave “del nacimiento de la racionalidad Occidental”. El planteamiento, desde un punto de vista de la duda, de la

673 Cf. La *Apología* 20e9-21b6.

conciencia del límites dirá, Strauss⁶⁷⁴, abrirá el camino no solamente para desenmascarar el falso saber de los adivinos, sino también el de los sofistas. La veridificación es la primera etapa del planteamiento de *elenchos*.

Con la veridificación, Sócrates abre un camino sutil⁶⁷⁵ para cuestionar ya no solamente el saber en cuanto elemento propiciante de la autoridad de alguien en materia pública, (acceso a funciones públicas, sino también el orden y el estilo ético vigente hasta entonces. Alguien “marginal” osa cuestionar instituciones y personalidades públicas atenienses. Y en eso consiste la ligación o la relación entre la veridificación y la *parresía*. El parresiásta utiliza la veridificación como elemento concreto para relatar lo que debería ser hecho y no lo está, lo que debería ser dicho y no lo está. Vimos justamente como Isócrates utiliza dos expresiones para mostrar la falta de *parresía* o la *parresía* negativa: la falta de la protección de los lugares de emergencia de la verdad, y la ausencia de la diferenciación ética en el espacio democrático, en el espacio político. Como sabemos, en el tiempo de Platón, este espacio político estaba dominado sobre todo por el arte, particularmente por el arte en cuanto saber, “le *savoir faire*”, en cuanto capacidad de influencia, y sobre todo, arte en cuanto escritura, prosa y poesía. La cuestión platónica en este dominio se centrará sobre todo en criticar la ausencia de capacidad de análisis en el interior de todo este trabajo artístico. Es decir, Platón llevará al cuestionamiento del saber artístico dominio ético-político, lo que por a vez le obligará

674 Cf. Strauss, Leo. *Estudios de filosofía política platónica*. Tr. Amelia Aguado. Amorrortu Editores 1ª edición. Buenos Aires-Madrid 2008.

675 Cf. Heidegger. cit., pp., 164-165. «*Lo que en ellas se trata, después de más de dos mil años de tradición y de acostumbramiento del pensar y el representar, no son para nosotros casi más que lugares comunes. Pero visto desde la época de Platón, todo ello es un descubrimiento primero y un decir que da una medida*». En esta explicación por parte de Heidegger del debate entre la verdad y el arte en cuanto imagen e imitación de lo real, captamos como de facto el trabajo o la tarea platónica era una innovación fracturante en el pensamiento griego. Dice Heidegger, para nosotros hoy todo eso forma parte de los lugares comunes, pero para Platón o para la época platónica, todo eso era un descubrimiento, esto es, un desvelar algo oculto. En Fedro podremos leer este algo oculto y por qué se oculta, por qué se tapa.

al planteamiento del mismo desde un punto de vista de la *parresía* política y ética, desde el punto de vista de la “existencialidad” de su verdad, como lo subraya Heidegger.

Así pues, si se quiere decir que Platón pregunta aquí por el arte de modo político, esto sólo puede significar que evalúa el arte respecto de su puesto en el estado en referencia a la esencia y fundamento que sostiene a este último, es decir al saber de la «verdad»⁶⁷⁶.

Es un planteamiento que muestra además de una búsqueda del rigor epistémico del que dice, de aquel que hace arte, también una preocupación por todo aquello que constituye la clave social y la clave política: la verdad. Como le ha dejado claro Heidegger, la crítica platónica del arte es una crítica política. Sin embargo, la esencia de la verdad que Platón plantea no sólo apenas una verdad política; es justamente contra esta verdad que él toma distancia. Como ya ha sido referido, la verdad política en el tiempo de Platón corresponde tan solo esencialmente a la capacidad de influencia, la capacidad de publicitación y a los mecanismos para conseguir el éxito, de modo que la verdad la tienen los que poseen éxito, los que saben hablar, los que saben imitar a los que escriben y declaman bien sus textos. Éste es el marco donde se desarrolla la verdad, y esta es también el origen de la legitimidad de la verdad en el espacio donde Sócrates produce sus discursos desconcertantes contra la línea tradicional, ya no solamente contra la epistemología, sino también contra la moral. La tarea de Sócrates de verificación era una tarea ingrata, ridícula, como lo ha hecho ver el *Gorgias* y el *Hippias Mayor*. Los dos le han formulado la misma pregunta en situaciones y ocasiones diferentes para saber, ¿qué haría él, que enseña a la gente la filosofía, la buena filosofía, si se encontrara en apuros? ¿De qué le serviría su filosofía si no es para ayudarle, no

676 Cf. *Ibid.* p., 162.

tanto en sentido ético, sino en el sentido utilitarista? Ya sabemos que los atenienses no creían que la virtud pueda ser enseñada, incluso Sócrates lo ha dudado en un primer momento⁶⁷⁷. Se puede desde aquí ver cómo sería entonces difícil establecer un punto de diálogo con base en la cuestión de veridificación en el medio de una sociedad que no cree que la virtud pueda ser enseñada, no ya como técnica de habilidades, sino como el elemento generador de la “sanidad pública”, de la política humana. Si lo justo desde el punto de vista ético no es indispensable para la ciudad, entonces ¿cómo se formará esta ciudad? Sabemos que esto es un problema que atraviesa todo el platonismo, y que incluso le costará la vida a Sócrates. Pero ¿por qué tanto este hincapié que incluso termina en la tragedia individual? La respuesta parece estar en la preocupación de Sócrates por enseñarle a la gente la cuestión de la verdad, una verdad adquirida por medio de conocimiento.

Sólo en el conocimiento, por medio de él y para él, se fija lo verdadero como tal. La verdad pertenece al ámbito del conocimiento; allí se decide sobre lo verdadero y lo no verdadero⁶⁷⁸.

La veridificación, como ha sido señalado, será una primera etapa de *elenchos* y el *elenchos* será esta instancia en donde Sócrates inquiera sobre lo conocido o lo que uno pretende conocer. En la veridificación, lo que se intenta hacer es desmontar los conceptos históricos de los contenidos tales como verdad, moral, ética o política. La intención es dismantelar y redefinir la noción de verdad y las formas que constituyen el espacio falsificable del aparecimiento de la verdad. Tendremos que socorrernos de Heidegger para aclarar lo expuesto.

677 Resta sin embargo saber si esta duda es una duda antropológica o si es simplemente psicopedagógica.

678 Cf. Heidegger, cit., *Nietzsche II*. p., 147.

Siempre que tratemos de obtener claridad sobre palabras fundamentales tales como verdad, belleza, ser, arte, conocimiento, historia, libertad, tenemos que tener en cuenta dos cosas:

El hecho de que sea necesaria una aclaración tiene su fundamento en el ocultamiento de la esencia de lo que se nombra con tales palabras [...]. Las palabras fundamentales son históricas. Eso no quiere decir sólo: tienen diferentes significados en las diferentes épocas de su pasado que podemos recorrer historiográficamente, sino: son ahora y en el futuro, fundadoras de historia, dependiendo de la interpretación que en ellas se vuelve dominante. La historia así entendida de las palabras fundamentales es lo primero que es necesario tener en cuenta al reflexionar sobre ellas.

Lo otro se refiere al modo en que tales palabras fundamentales tienen significados diferentes. Se dan aquí vías principales, dentro de las cuales oscilan a su vez los significados (...). Cuando Hegel o Goethe dicen la palabra «cultura» y cuando la dice una persona culta de los años noventa del siglo pasado, no sólo el contenido formal del significado de la palabra es diferente, sino que también difiere, aunque no carezca de relación en el decir. Cuando Goethe dice «naturaleza» y cuando Hölderlin nombra esa palabra, imperan mundos diferentes⁶⁷⁹.

La tarea de Platón (Sócrates) va a ser, justamente, desde esta perspectiva heideggeriana a partir de la verificación, indagar lo que hay de diferente, por qué a la misma palabra se la dan significados diferentes dependiendo del rango social y cultural del hablante. Y aquí hay que añadir que Sócrates realizará esta labor a partir de un punto de vista crítico con el saber homérico. En la República lo dice con una cierta ironía:

“[...] aunque un cierto amor y respeto que tengo desde niño por Homero se opone a que hable⁶⁸⁰”.

Es importante aquí ver la expresión “**se opone**”, porque nos lleva justamente a algo velado, a algo prohibido de contrariar por su naturaleza social, política, cultural o histórica. Lo que Homero dice no se puede cuestionar. Pero lo velado aquí también tiene que ver con algo tapado, escondido, vergonzoso, restringido a un cierto círculo a partir

679 Cf. *Ibid.* pp., 142-143.

680 Cf. *La República* X 595b9-10.

de los signos lingüísticos usados por estos círculos, tal como lo decía Heidegger hace un rato. La misma palabra dicha por Goethe y Hölderlin tiene una captación diferente; primero, porque hay diferencia substancial entre aquellos que la dicen, y segundo porque los signos del círculo de su uso son también diferentes. En el análisis socrático, interesa, sobre todo, la cuestión de la veracidad de la palabra, de lo dicho, independientemente de los registros y signos lingüísticos de los círculos en donde se ha producido la palabra o lo dicho. La interpretación de la palabra en este caso está condicionada a la realidad palpable que produce, y esto lo hace ver claramente Sócrates al inicio del libro X de la *República* en su diálogo o discusión con la poesía o con los poetas; pero también lo hace ver en el *Crátilo*. La exoneración o exclusión de aquellos que no adecuan la palabra a la realidad que la República necesita, es para Sócrates una señal de que efectivamente el Estado había sido fundado o creado de un modo enteramente correcto (cf. X 95a) porque los fundadores, los creadores del Estado se han dado el trabajo no solamente de “veridificar” los lugares de la emergencia de verdad, sino también de crear mecanismos o instrumentos para proteger estos lugares. Eso quiere decir que Platón ha tenido en cuenta:

- que la propia necesidad de aclaración revelaba la existencia de algo oculto sobre las palabras fundamentales que revestían el espacio político y moral ateniense. El *Fedro* se presenta aquí como un ejemplo aclarador sobre eso. La vergüenza, el ocultar el discurso de Lisis debajo de un manto es interpretado por Sócrates como alguien que insiste en decir lo que no debe, lo que no conoce, pero que se presenta sin embargo públicamente como conocedor de este algo sobre lo cual centra su decir.

El segundo intento por parte de Sócrates consiste justamente en intentar impedir que estas palabras fundamentales funden la historia futura como lo subrayaba

Heidegger. Por ello dirá Sócrates que a pesar de todo el amor y el respeto que tiene por Homero, claro irónicamente, a él le cabe honrar más la verdad que a un hombre. Por lo tanto, aquí la veridificación rompe con lo tradicional, rompe con lo institucional, y pone la verdad en el mismo rango que la eticidad.

“[...] aunque un cierto amor y respeto que tengo desde niño por Homero se opone a que hable. Parece, en efecto, que éste se ha convertido en el primer maestro y guía de todos estos nobles poetas trágicos. Pero como no se debe honrar más a un hombre que a la verdad, entonces pienso que debo decírtelo⁶⁸¹”.

“Pienso que debo decírtelo”: aquí está la expresión clave de la vocación parresiástica. No esconder lo cierto por más arriesgado que resulte el decirlo. Estar en desacuerdo con Homero implicaría para Sócrates incurrir en el ridículo, implicaría protagonizar una figura ridícula en términos de la epísteme, significaría presentarse como un verdadero ignorante. Como dice Vernant, todo lo que un griego necesitaba saber era la historia, y esa historia estaba sobre todo basada en la epopeya homérica. Sócrates, al decir que era preferible honrar más la verdad que a un hombre (Homero), se presenta no solamente como un ignorante, sino también como un desconcertante⁶⁸². La veridificación, desde este sentido, se presenta también como una des-concertación. Uno se siente desubicado de su sitio. Es lo que ha pasado a la moral de los sofistas con la llegada del planteamiento socrático-platónico, lo que a su vez constituye una violencia a las instituciones por parte de Platón.

El *Eutifrón*, el *Gorgias*, el *Alcibíades* y el *Fedro* reflejan el carácter violento y provocador del nuevo orden de la veridificación de los conceptos que Platón quiere

681 Cf. *Ibid.* X 595b9-c3.

682 Cf. Esta cuestión del desconcierto ha sido desarrollada en el capítulo dedicado a *Alcibíades*, concretamente en el tratamiento de las aporías.

instaurar. Esta violencia viene sobre todo del hecho de que Platón propone nuevas definiciones que están al margen de la tradición. Entre estas definiciones encontramos el sentido de la *parresía* verdadera como una oposición a la retórica. La política y el discurso político dejan de ser el derecho del más fuerte, como lo concebía la retórica de *Gorgias*, 470d, 479d y 525d, para dar lugar al espacio de una vida justa. Una vida justa que Platón no puede imaginar fuera del ámbito de la moralidad. Por ejemplo, en el *Sofista*, su posición es clara, porque está tomada desde el punto de vista de la definición y de su ontología. Así mismo, desde este prisma, él compara al sofista con un cazador y un pescador. Pues para él, mientras que el pescador actúa en el mar, el sofista actúa en la tierra con la misma finalidad que el pescador, utilizando instrumentos propios que tienen que ver con el actuar para convencer, pero no para decir la verdad.

Extr. – Proclamar, en cambio, que se dan conferencias cuyo objeto es la virtud, u recibir, por hacerlo, una suma de dinero como salario, es propio de un género que tendría que recibir un nombre diferente.

Teet. - ¿ Y cómo no?

Extr. – Pero, ¿ cuál? Trata de decirlo.

Teet. – Me resulta evidente, pues creo que hemos encontrado al sofista. Y, al decir esto, me parece que le damos el nombre que le corresponde.

Extr. – De acuerdo con la presente definición, Teeteto, según parece, la sofística pertenece a la técnica apropiativa, adquisitiva, y viene a ser una especie de caza que se ocupa de seres vivos, que caminan, terrestres, domésticos, humanos en forma privada, por un salario, con intercambio de dinero, con apariencia de enseñanza, y que se ejerce sobre jóvenes adinerados y distinguidos⁶⁸³.

Antes de este pasaje, Platón ya había intentado dejar claro la diferencia entre la sofística y la política⁶⁸⁴. Lo que quiere decir es que el verdadero dominio de la política no puede realizarse con los métodos de la sofística. En este razonamiento, Platón lleva

683 Cf. El *Sofista*, 233a2-b6.

684 Cf. *Ibid.*217a-8.

de la mano dos tipos de *parresía*, la política y la *parresía* ética. Hay, por lo tanto, un menosprecio hacia la sofística por parte de Platón al presentarla como un cazador. La *parresía* política se opone en este pasaje concreto a la *parresía* ética. Ya no se trata sólo de decir la verdad abiertamente, se trata también de cuidar de la verdad (cuidar del futuro de las palabras fundamentales y de su historia en el sentido heideggeriano), cuidar del hombre que la emite y del hombre que la recibe. Sólo quien es capaz de cuidar de sí es capaz de llegar a la última verdad. Es por ello que el sofista no puede producir ni la *parresía* política ni la *parresía* ética, la *epimeleia* (la preocupación de sí y de los demás), porque al utilizar las palabras que manipulan la verdad, se presenta como alguien que utiliza la fuerza (de las palabras) para adueñarse de algo exterior a él. Algo que dese la ética no sería capaz de conseguir. En este sentido, también la técnica de la retórica se difiere del método socrático a partir de su intento de adueñarse de los demás⁶⁸⁵; la retórica se vuelca en la rigidez, mientras que el método socrático, o mejor, *el modo de su preguntar por el ser*, como dice Heidegger, se iba desarrollando *en la medida que avanzaba en dirección al ser*. La verificación, en este aspecto, actúa en el campo del ser, es la primera instancia de la confrontación con el ser de uno mismo ante el ser del otro. Foucault presenta tres etapas como corporativas en este proceso de la verificación⁶⁸⁶:

La segunda y la tercera etapa han sido objeto de una larga disertación en el capítulo que hemos dedicado a Alcibíades. No obstante, la segunda también ha sido desarrollada, o mejor, ha sido cuestión en este capítulo, sobre todo en los textos de Isócrates *Panegírico* (IV) 75-82 y *Nicocles* (II) 12-14; 16-17 y *Nicocles* (III) 1-9; 12-14;

685 Cf. Esta cuestión de adueñarse del pensamiento de los demás ha sido desarrollada en Jenofonte de una manera mucho más crítica que en Platón.

686 Cf. *Le gouvernement de soi et des autres*. p., 43.

38-39.El centro de debate en esta fase es intentar mostrar cómo es que el individuo se constituye como sujeto en la relación consigo mismo y en la relación con los otros. Y, la tercera, a pesar de su desarrollo de forma más detenida en el capítulo de Alcibíades, es sin duda el tema transversal que recoge toda nuestra investigación. De momento, interesa ir cerrando ya el análisis que estamos haciendo sobre la cuestión de la verificación. Como hemos señalado, en el análisis platónico de la lectura de Foucault, esta cuestión se presenta con una importancia capital porque no solamente se presenta como una etapa precursora de *elenchos*, sino también generadora del desconcierto que lleva uno mismo a preguntar sobre sí y sobre su saber. En este estado de verificación que desconcierta, Platón plantea en la *República* (X 597a ss.) una dicotomía entre la creación y la imitación: la idea de la cama y la cama (la cama particular (597a), la idea de la mesa y la mesa (la mesa particular). En el estado de la verificación, Sócrates previene que no hay que estar sorprendido, “*Por consiguiente, no hemos de asombrarnos si tal obra resulta algo oscuro en relación con la verdad*⁶⁸⁷”. Aquí también se puede remitir al texto de *Fedro* y ver la actitud de Fedro en relación al discurso de Lisis.

La distancia aquí (en la *República* y en el *Fedro*) con la verdad tiene que ver con que el trabajo artístico o el saber artístico se sitúa en un tercer nivel: el artista es el imitador del imitador, es decir, el artista es el imitador del artesano, que a su vez es imitador en segundo grado de la idea del creador. Sócrates extiende esta cadena de la imitación también al poeta, al poeta trágico que a su vez también se sitúa en el tercer grado “*contando a partir del rey y de la verdad por naturaleza, y lo mismo con todo los*

687 Cf. La *República* X 597a12-13.

*demás imitadores*⁶⁸⁸". La expresión "del rey" puede presentar cierta ambigüedad, como señala el traductor castellano, porque se puede estar aquí a referir a la posición jerárquica del rey de Persia, aunque en Platón sea muy poco frecuente.

Como vimos en el Alcibíades, esta denominación es más común a Jenofonte para referir al rey de Persia, aunque también es usada de vez en cuando por Isócrates. Aquí compartimos la interpretación que da Adam⁶⁸⁹ para quien la idea de cama está directamente ligada a la idea del Bien como fuente de esta Idea de cama, una idea que viene de Dios y que va siendo copiada por los seres inferiores. En su momento, cuando abordamos la cuestión del nacimiento o de la fundación de la moral filosófica, hemos visto justamente que la gran diferencia entre Sócrates y sus predecesores en este campo residía en la idea del Bien, la idea de la moral filosófica ligada a la Idea del Bien. En esto también consistía la justicia para Platón y, como sabemos, siempre que estaba en causa la cuestión de la justicia, ella tenía una doble dimensión: la ciudad y el alma del individuo se puede a este propósito ver la parte final del texto de *Alcibíades I*. No obstante, en lo que se refiere a la cuestión de la oposición de Sócrates contra los artistas o poetas en lo que se refiere a la cuestión de la creación y de la imitación, nos parece que hay que sentenciarla con esta conclusión heideggeriana según cual:

En la jerarquía de los diferentes modos de presencia del ente y por lo tanto del ser, el arte está, para la metafísica de Platón, muy por detrás de la verdad. Nos encontramos aquí ante una distancia. Pero una distancia no es una discrepancia, y sobre todo no lo es si el arte es puesto –tal como lo quiere Platón– bajo la dirección de la filosofía en cuanto saber de la esencia del ente⁶⁹⁰.

688Cf. *Ibid.* X 597e6-9.

689Cf. J. Adam, *The Republic of Plato* 2 vols. 2ª ed., Introd. de D.A Rees, Cambridge 1963.

690 Cf. Heidegger, *Nietzsche I*. cit., p., 179.

El análisis de Heidegger va al encuentro de una posición asumida por Sócrates en la *República* X 599b11 ss. Ahí insiste Sócrates que de otra cosa no pedirá cuentas a Homero ni a ningún otro poeta; no les preguntará si son médicos para hablar de medicina, no les pedirá el comprobante de los saberes médicos que reflejen sus discursos. Pero la cosa cambia cuando se trata del asunto del gobierno, de la educación de los hombres, y cuando se trata de la política. Ahí dice Sócrates:

Pero en cuanto a los asuntos más bellos e importantes de los que Homero se propone hablar, lo relativo a la guerra y al oficio del general, al gobierno de los Estados y a la educación del hombre, tal vez sea justo preguntarle inquisitivamente: «Querido Homero, si no es cierto que respecto a la excelencia seas el tercero contando a partir de la verdad (...). Dinos: ¿cuál Estado fue mejor gobernado gracias a ti, como Lacedemonia gracias a Licurgo, y, gracias a muchos otros, numerosos Estados grandes y pequeños? ¿Qué Estado te atribuye ser buen legislador en su beneficio, como lo atribuyen Italia y Sicilia a Carondas y nosotros a Solón? ¿Y a ti cuál Estado? ¿Puedes mencionar uno? »⁶⁹¹.

Interesa señalar aquí que para Platón el arte está lejos de la verdad (la *República* X 598b), y que la distancia entre la verdad y el trabajo artístico es grande (el tercer nivel contando a partir de la verdad, X 599d2). Pero esta conclusión sólo es posible gracias al trabajo de la veridificación. En el *Fedro* se ve de forma clara como precisamente la veridificación anula los espacios aleatorios de construcción de la verdad.

La veridificación como el lugar de la parresía, también es el lugar de la enemistad. En la veridificación el parresiásta decide realizar su misión en cuanto sujeto que produce no sólo el *todo decir* sino también el decir cierto, el decir verdadero. En la veridificación uno hace del lenguaje la verdadera casa del ser en el sentido heideggeriano y en el sentido socrático-platónico del Crátilo. Sólo la veridificación

691 Cf. La *República* X 599c8-e4. Como se sabe, estas duras críticas de Sócrates a la poesía ha desencadenado una respuesta también dura contra esta misma crítica. La poética de Aristóteles es una de ellas.

parresiástica permite que el hombre habite el lenguaje. En el apartado siguiente veremos justamente dos formas disimétricas de habitar el ser a través del lenguaje y a través de las actitudes.

6. PARRESÍA PLATÓNICA Y PARRESÍA CÍNICA. PARRESÍA COMO UNA PRÁCTICA FILOSÓFICA

Hay una diferencia profunda entre la *parresía* platónica y la *parresía* cínica. La *parresía* cínica es la más extraña forma parresiástica. El cínico parece, a primera vista, que no tiene como objetivo decir la verdad, alertar por la verdad, sino ante todo, llamar atención sobre sí mismo, sobre sus actividades, y de modo particular sobre su modo de vida.

Este posicionamiento en lugar de acercarle a las personas, produce un efecto inverso, y hace que las personas se distancien de él. No obstante, el cínico se presenta como alguien innovador o, por lo menos, como alguien que quiere innovar, que quiere romper con las normas sociales basadas particularmente en las apariencias y en la construcción de imágenes de poder y de capacidad de influencia. En este aspecto, el planteamiento cínico está próximo al planteamiento platónico. Pero se distancian mucho en lo que toca al aspecto ético de la *parresía*, en su preocupación por que en el acto de la *parresía* también esté presente y patente el elemento formativo y pedagógico. La *parresía* cínica no tiene en cuenta este elemento, cosa que hará el.

En lo que respecta al cinismo, su obstinada búsqueda de la libertad parece ponerle a veces en el límite de lo aceptable del buen comportamiento. Veamos por ejemplo el encuentro de Diógenes con Alexandre, su actitud no solamente de insubordinación, sino sobre todo de mal comportamiento, de falta de respeto por las

autoridades. Esto será lo opuesto de la parresía platónica. En la *Apología* y en el *Critón* vemos justamente el respeto estricto hacia las autoridades a pesar de la producción con toda libertad del acto parresiástico. Se muestra desacuerdo, se dice la verdad, y se espera que el acto de decir la verdad sea una ocasión para educar al sujeto de mi verdad.

Sabemos por Diógenes Laercio que Diógenes se masturbaba en el Ágoras, y lo hacía públicamente porque no le apetecía ocultarse para hacer lo que otros hacían en privado o escondido⁶⁹². No quería ser hipócrita como los demás, no quería contribuir al crecimiento de la hipocresía. Este tipo de decir, este tipo de “franc-parleur” no entra en el marco socrático-platónico, aunque sea muy importante decir la verdad. Aquí no se trata del precio de la verdad: no, la diferencia entre el cínico y el platónico no es el precio de la verdad, su diferencia está en las formas de decir la verdad, está en el modo de decir.

Cuando Diógenes se masturba y hace sus necesidades en el Ágoras, confiere a su verdad formas de engaño, esto es, ausencia de criterios, y se presenta a sí mismo como alguien que no tiene dominio sobre sí. Sabemos que el mal (pecado) en el acto sexual para los griegos tiene precisamente que a ver con la ausencia del dominio sobre uno mismo. Lo malo no es con quien uno se va (aunque hay un desprecio por aquellos (adultos) que utilizan la persuasión para convencer a los adolescentes para tener sexo con ellos). El mal está justamente en la falta de control de uno mismo ante la necesidad sexual, esta falta de control es diferente, por ejemplo, de que encontraremos en el sentido cristiano de la continencia. Aquí, la falta de control tiene que ver con el uso desmedido del acto sexual.

692 Tucídides, II 53, repara en ello y destaca que la pérdida de la moralidad hace que a partir de ahora (en el momento de la crisis moral) la gente tenga algunas actitudes en público que antes sólo solía acontecer en la esfera privada.

El cínico tampoco no podría ser considerado sabio ni productor de la parresía desde el punto de vista estoico, ya que, ni es sociable, ni persigue en su trato la benevolencia y la amistad, principios necesarios para que uno participe de la sabiduría.

*El bueno, el sabio, que es sociable, hábil, persuasivo y persigue en su trato la benevolencia y la amistad, es lo más armonioso que pueda darse para con la multitud de los hombres, y por esto es también amable, agradable, convincente, y aún astuto, certero, oportuno, ingenioso, llano, no rebuscado, sencillo y sincero;*⁶⁹³.

Como hemos referido, la parresía cínica no es oportuna toda vez que no tiene en cuenta el desarrollo del hombre de forma equilibrada, es decir, no tiene en cuenta las cuestiones educativas, y su pretensión de una vida simple y sencilla es contradictoria con sus actos exhibicionismo ético. Aquí se ve, por ejemplo, que el fin último del askêsis tiene como función y como fin establecer una ligación entre el sujeto y su verdad. Precisamente, para producir el buen discurso, el discurso verdadero que escapa a la fenomenología cínica. La askêsis se presenta para ayudar uno a tener control sobre sí, sobre su verdad, sobre el discurso que debe tener siempre consigo en la mano y en la mente y hacer uso de él cuándo sea necesario. La *parresía* cínica se limita principalmente al ámbito político, no experimenta la evolución que ha tenido la *parresía* platónica que, además de ser política, se ha dirigido también para la *parresía* filosófica, la *parresía* como modo de vida.

Le parrèsiate qui apparaît maintenant, ce n'est plus l'homme qui, en tant que citoyen, détient les mêmes droits que tout le monde, que tous les autres citoyens, c'est-à-dire le droit de parler, mais avec quelque chose en plus qui est l'ascendant au nom duquel il peut prendre la parole et entreprendre de conduire des autres. Le parrèsiate, c'est, maintenant quelqu'un d'autre, c'est un autre profil, c'est un autre personnage. Ce n'est plus simplement, c'est ne plus seulement, ce n'est plus exactement ce citoyen parmi les autres et un peu

693 Cf. Estobeo, *Selecciones*, II, 7, 11m.; Martín Sevilla Rodríguez, *Antología de los primeros estoicos griegos*. Akal/Clásica. Madrid, 1991., p., 123.

*en avant des autres. C'est un citoyen [...], parle le langage de tout le monde, mais qui se tient pourtant, d'une certaine manière à côté des autres*⁶⁹⁴.

Este estar de una cierta manera al lado de los demás y al margen de los demás es diferente del estar cínico⁶⁹⁵, es diferente de la llamada de atención cínica. Es estar como educador, como guía y como reflejo de la ciudad y para la ciudad. Aquí, en esta cita, lo que vemos es que el parresiásta es al mismo tiempo ciudadano político a través los demás, delante de los demás, y es filósofo al margen de los demás, separado de los otros, a pesar de hablar sus lenguas o idiomas.

Este encuentro de dos *parresía* (la política y la ciudadana) en la misma persona va a permitir poco a poco el nacimiento de la *parresía* filosófica, dice Foucault, va a permitir tener al filósofo como referencia de la ciudad, y va también a hacer aumentar la diferencia con la *parresía* política que tanta importancia había tenido en la democracia (recordar aquí a Isócrates). También, insiste Foucault, la desaparición de las estructuras democráticas ayudaran en la superación de la *parresía* filosófica sobre la *parresía* política (2008; 314). La *parresía* filosófica que supera la política no es la filosofía en

694 Cf. GS. p., 313. «El parresiásta que ahora aparece, ya no es el hombre que, en cuanto ciudadano, tiene los mismos derechos que todo el mundo, que los demás ciudadanos, es decir, el derecho de hablar, pero tiene algo más, un ascendiente en nombre de lo cual él puede tomar palabra y conducir a los otros. El parresiásta es ahora otro alguien, es un otro perfil, es un otro personaje. Ya no es apenas, ya no es exactamente éste ciudadano como los otros y que está un poco delante de los otros. Él es un ciudadano [...], habla la lengua de todo el mundo, pero, está al margen de todo el mundo».

695 Cf. Hay sin embargo que hacer o introducir un punto de inflexión que en Epíteto (22.III) en relación a la *parresía* cínica.

«Mais le Cynique, au lieu de toutes ces protections, doit s'abriter derrière sa réserve [le mot traduit par «réserve», c'est aidôs: c'est cette espèce de rapport à lui-même para lequel l'individu se respecte sans avoir rien à cacher, et donc sans rien cacher de lui-même; l'aidôs n'est pas à comprendre comme une réserve que serait de l'ordre de la pudeur, si vous voulez, telle que nous l'entendons, ça n'a rien à voir non plus avec la honte; l'aidôs, c'est cette espèce de transparence par laquelle l'individu, du moment qu'il n'a rien à cacher ne cache en effet rien, c'est cela l'aidôs; eh bien donc le cynique, lui, au lieu de toutes ces protections – ces murs, ces serviteurs qui écartent les importuns, etc. – doit s'abriter derrière son aidôs]». Cf. GS. p., 319.

cuanto tal, sino la filosofía como modo de vida, como coraje de decir la verdad, incluso con el riesgo de la propia vida.

“[...] , ce n’est pas la philosophie depuis son origine, ce n’est pas la philosophie sous tous ses aspects, mais c’est la philosophie entendue comme libre courage de dire la vérité et, en disant ainsi courageusement la vérité, de prendre ascendant sur les autres pour les conduire comme il faut, et ceci dans un jeu qui doit accepter, pour le parrésiate lui-même, le risque qui peut aller jusqu’à la mort. La philosophie ainsi défini comme libre courage de dire la vérité pour prendre l’ascendant sur les autres, les conduire comme il faut au risque même de la mort, c’est cela, je crois, qui est fille de la parrêsia⁶⁹⁶”.

De una cierta forma, la parresía filosófica continúa el trabajo empezado por la parresía política, solamente que a partir de ahora, estará orientada a educar a la gente. Foucault propone cómo ejemplo del encuentro entre Aristipo y el tirano Dionisio narrado por Laercio (II, 68). En una discusión el tirano escupe en la cara de Aristipo; y el filósofo no reacciona con violencia, sino que toma con naturalidad la actitud innoble del tirano y da como justificación el que uno, para pescar, ha de mojarse. Por lo tanto, él, que quiere cazar una ballena ¿cómo no va a soportar el escupitajo del tirano? Aristipo soporta todo porque su objetivo es educar al tirano, su fin es decir la verdad. Es otra forma de *parresía*, dice Foucault, pero nunca podría ser la forma platónica de la parresía. Platón no lo aceptará porque su dignidad no permitiría tolerar los insultos y las injurias. Otra razón para que Platón no aceptara eso, estriba en que en esta forma de *parresía* no hay encuentro entre la libertad y la verdad. La forma de la vida parresiástica filosófica es una forma de purificación de la existencia, no en el sentido cristiano, sino del ascetismo antiguo, esto es, como la manifestación de la verdad. Por lo tanto, aceptar

696Cf. Ibid., 314. «[...] , no es la filosofía desde su origen, no es la filosofía en todos sus aspectos, pero es la filosofía comprendida como el libre coraje de decir la verdad y, diciendo la verdad con coraje, cogiendo primacía para conducir correctamente a los demás, y en el marco de un juego que debe ser aceptado por el propio parresiásta, corriendo un riesgo que puede incluir su propia muerte. La filosofía definida así como el libre coraje de decir la verdad para tener ascendente sobre los otros, conducirlos cómo debe de ser, incluso a riesgo de la muerte, creo que es esta filosofía que es hija de la parresía».

sin recriminarlo sería compatibilizar con la ausencia de la verdad, sería omitir la propia vida como el lugar del testigo de la verdad y de la libertad.

On voit en tout cas que la parrêsia met en jeu une question philosophique fondamentale, qui n'est ni plus ni moins que le lien que s'établit entre la liberté et la vérité. Non pas [la question], que l'on connaît bien, de savoir jusqu'à quel point la vérité borne, limite ou contraint l'exercice de la liberté, mais en quelque sorte la question inverse : comment et dans quelle mesure l'obligation de vérité – le «s'obliger à la vérité», le «s'obliger par la vérité et par le dire-vrai» -, dans quelle mesure cette obligation est-elle en même temps l'exercice de la liberté, et l'exercice dangereux de la liberté ? Comment [le fait de] s'obliger à la vérité (s'obliger à dire la vérité, s'obliger par la vérité, par le contenu de ce qu'on dit et par le fait qu'on le dit) est-il effectivement l'exercice, et l'exercice le plus haut, de liberté ? C'est sur le fond de cette question que, je crois, il faut développer toute l'analyse de la parrêsia⁶⁹⁷.

La parresía, cualquiera que ella sea, tiene y debe de tener en cuenta tres elementos importantes: la ética de la escena (las circunstancias), el tiempo (kairós) de la situación y, finalmente, tiene que tener en cuenta la doctrina. La doctrina aquí, el fin de todo, es siempre la verdad, la práctica de la verdad, en donde el filósofo tiene que ser referencia de esta práctica de la verdad. La parresía filosófica se mezcla también con la *parresía* como enseñanza. Al tornarse como referencia, se torna también como el elemento orientador de la ciudad. El filósofo se convierte en una especie de luz que clarea lo oscurecido. Podemos encontrar ejemplo de eso en Filistrato en la vida de Apolínios de Tiana, (V, 27-37). Ahí se narra la preocupación que Vespasiano ha tenido antes de lanzarse a la conquista del Imperio. Filistrato cuenta que Vespasiano ha

697 Cf. GS. cit., p., 64. «Vemos en todo caso, como la parresía pone en juego una cuestión filosófica fundamental, que no es nada más y nada menos que esta relación que se establece entre la libertad y la verdad. No es [esta cuestión], que conocemos bien, la cuestión de saber hasta qué punto la verdad sobrepasa, y limita el ejercicio de la libertad, sino una cuestión opuesta : cómo y en qué medida la obligación de la verdad – el «obligarse a la verdad», el «obligarse por la verdad y para el decir verdad» -, en qué medida esta obligación es también el ejercicio de la libertad ? ¿Cómo es que [el hecho de] obligarse a la verdad (obligarse a decir la verdad, obligarse por la verdad, por el contenido de que aquello que decimos y por el hecho de decirlo) será que es efectivamente un ejercicio y el ejercicio más elevado, de libertad? Pienso que es sobre el fondo de esta cuestión que se debe desarrollar todo el análisis de la parresía».

consultado a dos filósofos, siendo que uno de estos filósofos consultados era precisamente Apolínios. Desde esta perspectiva, dice Foucault, la filosofía se presenta como un oficio, como un trabajo, como una consultoría política, pero, sobre todo, como un modo de vida y como una purificación de la existencia.

Esta purificación de la existencia también es contraria a la teoría cínica, en donde el filósofo es aquel que vive en el gran día, aquel que vive a la luz del día. La oposición es siempre desde el punto de vista ético y pedagógico. El cínico se dice de él mismo y lo dice también Epíteto que el cínico es aquel que vive con libertad, con toda libertad, porque no tiene nada que esconder; por eso vive en la verdad, una verdad que puede ser contra- productiva, como vemos a ver en la lectura platónica. El decir la verdad no impide y no es incompatible con la preocupación de educar en la eticidad. Epíteto, en su admiración por los cínicos, defenderá una posición contraria a la nuestra, aunque también él sea muy platónico. Cree que el cínico es aquel que puede hablar con todo el mundo (83-83), con el griego y con el romano. Su habla no será sobre los recursos naturales o sobre la economía, sino sobre la felicidad y sobre la infelicidad, sobre la libertad y sobre la esclavitud.

Para Foucault, esta posición de Epíteto será retomada después por el cristianismo en el ámbito de la inscripción parresiástica, de la interpretación parresiástica. El hecho de que en el cristianismo la *parresía* sea inscrita a luz de la interpretación de las Escrituras y a la luz de la Revelación divina, ya no en el sentido del cuidado de sí, sino de la renuncia de sí, va provocar un cambio profundo en el sistema o en la economía del decir verdad. Este cambio va representar también un segundo estado de transferencia de la actividad parresiástica. El primer momento de la transferencia se hizo desde la *parresía* política hacia la *parresía* filosófica. Ahora, con la llegada del

cristianismo, se hace una segunda transferencia desde la *parresía* filosófica hacia la *parresía* pastoral, para la *parresía* cristiana.

En este tránsito, la *parresía* ya no será misma que en las *Cartas VII y VIII*, en donde su relación era una relación con la política, una discusión con la política y con el dirigente político. Ahora, la *parresía* estará sometida a la interpretación teológica y a la jerarquía teocrática. Pero volveremos con más detalle cuando analicemos la *parresía* religiosa y cristiana.

Aquí, importa en todo caso, aclarar otra cosa: el confrontamiento entre la *parresía* y la política no era esencialmente un confrontamiento conflictiva. Ya sabemos cómo la política y la epísteme eran importantes para Platón. El confrontamiento, su conflictividad, residía en el discurso político, dicho de otro modo, residía en la retórica. La retórica política era el objetivo principal en este enfrentamiento. Aquí la relación es de oposición y de exclusión, dice Foucault. Eso lo hemos visto en el análisis del *Fedro*. La relación de contradicción, de oposición, de polémica y de vergüenza está representada por la ocultación del discurso de Lisis por parte de Fedro.

La existencia de la filosofía en cualquiera que sea el lugar, implica siempre una relación con la política, dice Foucault. Por eso, la filosofía se ha definido en el *Fedro* como una oposición no solamente a la retórica, sino también como su alternativa, como la alternativa del decir retórico. El filósofo, como sabemos, ya no es sólo el ciudadano *parresiástico*, sino que es, sobre todo a partir de ahora, el modelo de referencia para la ciudad. En su momento vimos cómo, en efecto, el filósofo puede llegar a ser hombre político y hombre filosófico. Hombre político en lo que toca su derecho al uso de la en los espacios públicos como todo ciudadano; y hombre filosófico en la medida en que

existe una distancia entre él y éstos que son ciudadanos como él, que tienen los mismos derechos que él, pero que sin embargo no experimentan la vida que él lleva, la purificación de uno mismo. Por eso, dice Foucault interpretando el *Fedro*, ahí donde está el filósofo, el retórico tiene que ser rechazado, porque no tiene lugar para continuar su existencia toda vez que la filosofía se presenta como oposición y alternativa al pensamiento y a las actitudes retóricas. No hay posibilidad de coexistencia en el mismo espacio entre el filósofo y el retórico, precisamente porque sus relaciones son de exclusión y no de compatibilidad⁶⁹⁸.

Et c'est à ce prix de la rupture avec la rhétorique que le discours philosophique, dans cette opération même d'expulsion de la rhétorique, va pouvoir se constituer et s'affirmer comme un rapport constant et permanent à la vérité. [...], c'est ce qu'on avait vu dans le Fedre lorsque, dans l'expulsion de la rhétorique, dans la disqualification de la rhétorique, ce qui apparaissait ce n'était pas du tout l'éloge d'un logocentrisme qui ferait de l'éloge de la forme propre à la philosophie, mais l'affirmation d'un lien constant – que sa forme soit écrit ou orale, peu importe – du discours philosophique à la vérité, sous la double forme de la dialectique et de la pédagogie. La philosophie ne peut donc exister qu'au prix du sacrifice de la rhétorique. Mais, dans ce sacrifice, la philosophie manifeste, affirme et constitue son lien permanent à la vérité⁶⁹⁹.

La *parresía* y la eticidad cínica son dos formas extrañas de manifestación. La forma ruda y despreciable que el cínico utiliza para abordar a sus interlocutores, compromete luego a partida su intención de criticar, de reclamar o de contestar, e impide además que el cínico pueda establecer una relación de confianza con la gente.

698 Cf. *GS.*, *cit.*, 324.

699 Cf. *ibid.*, p., 324. «Y es a este precio de la ruptura con la retórica incluso en esta operación de expulsión de la retórica que el discurso filosófico, va poder constituirse y afirmarse como una relación constante y permanente a la verdad. [...], es esto lo que hemos visto en el Fedro cuando, con la expulsión de la retórica, con la descalificación de la retórica, lo que aparecía no era en absoluto un elogio de un logocentrismo que haría halago de la forma propia de la filosofía, sino más bien la afirmación de una ligación constante – que su forma sea escrita u oral poco importa– del discurso filosófico a la verdad, bajo la doble forma de la dialéctica y de la pedagogía. La filosofía no puede existir sino en la medida en que la retórica sea sacrificada. Mas, en este sacrificio, la filosofía, afirma y constituye su ligación permanente con la verdad».

No obstante, el cínico ataca la construcción de la imagen social, así como remete también contra el poder social y su capacidad de influencia. En este sentido, el cínico y Platón parecía recorrer los mismos caminos, pero sólo en este sentido, porque después sus caminos se distancian y divergen en cuanto a la forma de abordar la cuestión ética. Platón tiene en cuenta la pedagogía como un campo indispensable para el rescate del hombre individual y el hombre colectivo, lo que no ocurrirá con el cínico.

CAPÍTULO II: “EL DISCURSO DE LA VERDAD EN EL ÁMBITO POLÍTICO Y RELIGIOSO

1. EL DIRIGENTE Y LA PARRESÍA. EL ALMA DEL PRÍNCIPE.

La cuestión de la verdad es una cuestión crucial en la relación del príncipe, con sus súbditos, y consiste esencialmente en saber cómo plantear, cómo iniciar un diálogo franco con el poder, ¿cómo decir la verdad al príncipe y al gobernante? ¿Cómo dirigirse al príncipe? Y sobre todo, ¿cómo tocarle el alma con mi decir, con mis consejos? ¿Quién puede ser consejero del príncipe?

En su momento tratamos la cuestión de la noción de *isêgoria*, esa práctica política efectiva, como lo llama Foucault, una especie de derecho constitucional consagrado a todos los individuos para hacer uso libremente de sus opiniones, es decir, el derecho de usar la palabra públicamente. Hemos visto también en su momento la relación conflictual entre la parresía filosófica y la retórica, la relación de exclusión y de incompatibilidad. Aquí el debate será justamente entre la parresía y la *isêgoria*, el intentará justamente demostrar que la *isêgoria* es insuficiente en lo que respecta a dar consejo al príncipe. Insuficiente, por qué? Pues porque le falta el espíritu de la verdad, el coraje de la verdad que encontramos en la parresía. La existencia del coraje en la

parresía constituye en sí mismo un problema añadido, para el príncipe. Él tiene que relacionarse con alguien cuya frontera nunca podrá ser marcada o impuesta desde el punto de vista de la perspectiva del miedo, toda vez que el decir corajoso es su fin, su trabajo y su misión, y eso no lo encontramos en la *isêgoria*.

La *parresía*, en relación a la *isêgoria*, no se apunta solamente a la cuestión de la distribución de la palabra a tiempos iguales entre los participantes, como ocurre en el marco “isonómico” de la democracia. En la *parresía* la cuestión estará ligada al instrumento de la verdad, al juego de la verdad. De modo que la cuestión central será: tú quieres tomar palabra, pero ¿para qué? El objetivo ya no es tomara la palabra para ejercer derecho al uso de la misma sino quiero tomar palabra para decir la verdad. Esta especificidad no está presente o no se tiene en cuenta en la *isêgoria*. El espacio “isegórico” es un espacio retórico, por lo tanto, persuasivo y no axiológico; ni siquiera es un espacio de igualdad, como lo demuestra Isócrates⁷⁰⁰ en su crítica contra la asamblea que ha deliberado sobre la de decisión de declarar la guerra al Peloponeso. Isócrates muestra justamente que no hubo trato igual entre las personas que participaran en esta asamblea. Y esa falta de igualdad es una incoherencia desde el punto de vista de la igualdad democrática, y además de esconder la falta de verdad en esta asamblea. Isócrates recuerda que entre las personas que han participado en esta asamblea, algunas de ellas han sido bien recibidas otras no, y otras incluso han sido expulsas o se las ha impedido de hablar. Isócrates se pregunta por qué razón se impide a la gente hablar si la *isêgoria* quiere decir derecho de palabra para todos, un derecho consagrado por la ley. Lo que Isócrates quiere mostrar es que el principio de *isêgoria* no incluye el principio de franqueza. La explicación puede ser encontrada por ejemplo, en la *República*, VIII

700 Cf. *Discursos*, t. III. Sobre la paz., cit.

557a-b, donde Platón explica el origen de la democracia. Pero, también podemos encontrar la explicación en este texto de Foucault, justamente comentado el pasaje de la *República* que hemos mencionado.

Il s'agit de ce qu'il appelle l' «ex isou metadôsi politeias kai arkhôn»: le partage, par égalité, de la politeia (de la constitution, de la citoyenneté et des droits qui son afférents) et puis des arkhôn (des magistratures). Vous avez bien là exactement là définition de cette fameuse égalité démocratique dont les textes favorables à la démocratie ont toujours dit qu'elle était au fondement même de la cité démocratique. On est dans l'isonomie, on est dans l'isêgoria qui caractérise la démocratie. Mais, alors que les définition positives de la démocratie donnent cette égalité comme une sorte de structure fondamentale qui a été conférée à la cité par un nomothète, par un législateur, ou en tout cas par une législation qui a fait régner la paix dans la cité, là au contraire, cette égalité démocratique non seulement est obtenue par la guerre mais continue à porter en elle la trace et la marque de cette guerre et de ce conflit, puisque c'est après leurs victoire et ayant exilé les oligarques que ceux qui restent se partagent, comme des dépouilles, le gouvernement et les magistratures. Egalité, par conséquent, qui repose sur cette guerre et sur ce rapport de forces. En tout cas voilà cette isonomia établie, établie dans de mauvaises conditions mais établie tout de même. De cette isonomia, que va-t-al résulter?⁷⁰¹.

Este planteamiento no muestra sólo los límites de la isonomia y de la isêgoria referente a los canales de comunicación que van desde el ciudadano al gobernador, la consejería del príncipe; muestra también el silenciamiento en relación a los lugares de emergencia de la de verdad. Esto, como sabemos, es incompatible con la tarea parresiástica y es con los buenos consejos que se quieren dar al príncipe. En el

701 Cf. GS., p., 182. «se trata de aquello que denomina' «ex isou metadôsi politeias kai arkhôn»: el compartir/dividir por la igualdad de la politeia (de la constitución, de la ciudadanía y de los derechos otorgados) y después los arkhôn (los magistraturas). Aquí tenéis exactamente la definición de esta famosa igualdad democrática, cuyos textos favorables a la democracia han dicho siempre que estuvo en el fundamento de la ciudad democrática. Estamos en isonomia, estamos en isêgoria que caracteriza la democracia. Pero, mientras que las definiciones positivas de la democracia dan esta igualdad como una especie de estructura fundamental que ha sido conferida a la ciudad por un nomoteta, por un legislador, o por lo menos por una legislación que ha hecho reinar la paz en la ciudad, aquí, al contrario, esta igualdad democrática no ha sido conseguida sólo con la guerra sino que continua a ostentar en ella la señal y la marca de esta guerra y de este conflicto, ya que es después de su victoria y después de haber exilado a los oligarcas, que aquellos que quedan dividen, como si se tratara de restos, el gobierno y las magistraturas. Esta igualdad por lo tanto, está basada en esta guerra y sobre esta relación de fuerzas. En todo caso la isonomia está establecida, está establecida en malas condiciones, pero aun así está establecida. ¿Qué sucederá con esta isonomia?».

planteamiento de Isócrates, la asamblea debe de escuchar con atención a los que tienen, y ostentar opiniones contrarias a ella, y no tanto a los que comparten totalmente sus orientaciones u opiniones. Esto mismo se le pide al hombre político que quiere gobernar bien, sea demócrata o tirano. Debe escuchar no sólo a los que le caen bien, sino también a los que manifiestan opiniones que pueden incluso resultar molestas.

Tratar con esta opinión que molesta es un acto propio del cuidado de sí⁷⁰², porque implica que uno es capaz de ejercer el poder de control sobre sí mismo. En su momento hemos visto como Nicocles invoca la cuestión de la monogamia como un ejemplo de alguien que tiene control sobre sí mismo. Él, que era rey y que podía tener todas las mujeres que quisiera, ha optado por tener sólo una para mostrar su fidelidad.

Este planteamiento muestra que el príncipe también tiene que tener una disposición favorable para que el acto parresiástico se de en él, se realice en él. Por ejemplo, no encontraremos eso en el tirano de Siracusa en su encuentro con Platón. No obstante, hay que insistir sobre el riesgo corrido por Platón por decir la verdad al rey a través de buenos consejos. Los consejos de Platón en la Carta VII de pronto se transformarán para el rey en una amenaza para su dignidad y para su trono⁷⁰³. El

702 Cf. GS. p., 277 «*Les souverains comme le peuple ont besoin de la parrêsia. Et les bons souverains (exemples de Cyrus chez Xénophon, chez Platón, exemple de Nicoclès chez Isocrate) doivent faire place à ce dire-vrai de leurs conseillers, tout comme les peuples sages écoutent comme il faut ceux qui, devant eux, usent de la parrêsia.*».

703 Cf. Ibid. p., 278. «*(..) si dans la parrêsia dire vrai constitue un risque, s'il y a effectivement danger à parler, à parler vrai, que ce soit devant le peuple ou devant le souverain, si le peuple et le souverain ne savent pas se mesurer suffisamment pour ne pas effrayer ceux qui veulent dire vrai, s'ils menacent trop ceux qui prétendent dire vrai, s'ils se fâchent au-delà de toute limite et de toute mesure contre ceux qui disent vrai, s'ils ne sont pas capables de cette mesure à l'égard des parrêsistes qui se présentent devant eux, eh bien tout le monde se taira, car tout le monde aura peur. Ce sera la loi du silence, silence devant le peuple ou silence devant le souverain. Ou plutôt ce silence sera peuplé, peuplé d'un discours, mais d'un discours qui sera un discours faussé, que sera comme la mimêsis (l'imitation), la mauvaise mimêsis de la parrêsia. C'est-à-dire que l'on fera semblant de dire au souverain ou au peuple ce qu'on présentera comme étant vrai, mais celui qui parlera sait très bien que ce qu'il dit n'est pas vrai. Il sait simplement que ce qu'il dit est exactement conforme à ce que pense le peuple ou le souverain, ou à ce que le peuple ou le souverain voudrait entendre.*».

espacio parresiástico en donde Platón emite su parresía es un espacio constituido políticamente, y por lo tanto, la parresía platónica se emite sobre la institución y sobre los mandatarios de la institución.

En esto también constituirá la importancia de la *parresía*, en ver si el parresiásta consigue o no ejercer una influencia sobre el sujeto de su parresía (2008; 176), ver o no si su mensaje consigue tener el impacto que la verdad provoca.

En tout cas, si on dit vrai, c'est bien pour exercer un certain ascendant, que ce soit sur l'Assemblée ou sur le Prince peu importe, un ascendant que aura effectivement une influence sur la manière dont les décisions seront prises, dont la cité ou dont l'État seront gouvernés. [...], enfin : c'est le risque pris, c'est-à-dire le fait que le chef, le responsable, celui qui a parlé, pourra, soit par le peuple soit par le prince, être récompensé ou sanctionné selon le succès de l'entreprise, selon que son dire-vrai aura conduit à tel ou tel résultat, ou selon tout simplement l'humeur, soit de l'Assemblée soit du Prince⁷⁰⁴.

Aquí se ve que, en último caso, el juicio sobre la verdad, el juicio sobre la parresía, sobre el acto parresiástico, será siempre dependiente de la buena voluntad, del humor del príncipe y de su capacidad de aceptar la crítica o no. A su vez también, se introduce un problema político importante, el problema del halagador, el problema del deturpador de la verdad. Es un problema que aparece en *Gorgias* 463a, en *Fedro* 240b y

Cuando la gente, empieza a hacer eso, es decir, cuando empieza a decir lo que no debe decir y lo dice por miedo, revela justamente que el espacio de la verdad está corrompido. Eso obliga a una práctica anti parresiástica. El que hace eso ya no es un parresiásta, es un halagador y un adulterador de la verdad.

704 Cf. GS., p., 176. «En todo caso, si decimos verdad, lo decimos sobre todo para ejercer una influencia o sobre la Asamblea o sobre el Príncipe poco importa, una ascendiente que tendrá efectivamente una influencia sobre la manera en que las decisiones serán tomadas, la manera en como la ciudad o el Estado serán gobernados. [...], en fin: es un riesgo asumido, esto es, el hecho que el jefe, el responsable, aquel que ha hablado, podrá o a través el pueblo o a través del Príncipe, ser recompensado o sancionado mediante lo sucedido, mediante que su decir verdad ha conducido a este o aquel resultado, o simplemente según el humor de la Asamblea o del Príncipe».

en Plutarco⁷⁰⁵. Este problema aparece, como ya ha sido referido, porque el espacio de emergencia de la verdad está vedado a un decir verdadero- naturalmente, el halagador no es un *parresiásta*, y a él no le compensa correr riesgo alguno.

Pero todo eso no impide que la *parresía* siga siendo una práctica necesaria, a la vez que una práctica peligrosa como ya hemos tenido ocasión de decir en su momento. En la *Carta VII*, la *parresía* no tiene como componente de diálogo la eticidad en la democracia, como ocurrirá por ejemplo en *Ión* de Eurípides; por eso también el estilo y el lenguaje será diferente en el abordaje *parresiástico*. En este caso, en la democracia, la *parresía* o corre siempre el riesgo de ser negativa como ya se ha dicho. Lo hemos visto con Isócrates, lo hemos visto en varios textos platónicos cuando inquiriere a sus interlocutores y también se puede ver en el *Ión* de Eurípides.

Con la *parresía* negativa, el lenguaje aparece como el lugar de la apariencia, pero en su peor sentido, porque puede ser utilizado engañosamente para lograr un fin, o el deseo de quien lo utiliza. El *Ión* de Eurípides puede ser presentado como ejemplo paradigmático de esta *parresía* negativa. Juto, tras ser informado por Apolo de que *Ión* era su hijo, pero aun sabiendo que éste no lo era, propone llevarlo a Atenas para que le suceda como rey. *Ión* le pregunta cómo ha podido saber que era su si es así, quién es entonces su madre; y, sobre todo, quiere saber si su madre es ateniense [como ya ha sido referido en la nota preliminar y en la introducción], condición indispensable para que *Ión* pueda usar legalmente de la palabra en el plan *isegórico*, y sin la cual no podría ejercer el derecho de la *parresía*.

705 Cf. Plutarco, *Comment distinguer le flatteur de l'ami*, in *Œuvres morales*, t. I-2, trad. A. Philippon, Paris, Les Belles Lettres, 1989.

Pero la cuestión es que, al no ser la madre de Ión de ateniense, él no podría usar libremente de la palabra, y si lo consigue hacer, será a riesgo de provocar risas y celos de políticos e intelectuales. Por eso, para evitarlo, Juto propone presentarlo como su huésped, mientras busca las condiciones para presentarle a todos como un ateniense, y sobre todo como su heredero⁷⁰⁶.

Presentar a Ión como su huésped es un acto de *parresía* política negativa políticamente, esto es, esconder la verdad y utilizar el lenguaje del *demos*, hablando para agradar pero no para decir lo cierto. Esto demuestra hasta qué punto el lenguaje, en lugar de ser un vehículo de la verdad puede terminar siendo un lugar de la apariencia y de la manipulación política⁷⁰⁷. Desde este punto de vista, la intervención de *Ión* puede ser considerada como una crítica a la *parresía* política de la democracia que estaba vigente en la Grecia del siglo V-IV en donde lo importante era hablar, decir todo, aunque lo dicho no constituyera la verdad⁷⁰⁸. Esta preocupación de Ión será largamente retomada por Platón y por los críticos de la democracia. Pero será retomada sobre todo en dos aspectos: el ámbito del discurso político como dramaturgia del discurso verdadero y de la gobernabilidad, y el ámbito de la figura del crítico que utiliza el

706 Cf. Eurípides, *Bacantes*; *Ion*; *Las troyanas*; *Hipólito*; *Suplicantes*; *Fenicias*, en *Tragedias*. Introducciones, traducciones y notas de Alberto Medina González y Juan Antonio López Pérez (Vol. 1), José Luis Calvo Martínez (Vol. 2), Carlos García Gual y Luis Alberto de Cuenca Prado (Vol. 3). Madrid, Gredos, 1977-1979 (*Ion* 542-675).

707 Se puede a este respecto ver en las *Ranas*, 889 y en *Las tesmoforias*, 451 como Aristófanes da un papel preponderante al lenguaje malévolo usado por Sócrates y por Eurípides. Sócrates, que hace del lenguaje la única divinidad digna de este nombre, y Eurípides, que convence a toda gente de que no hay divinidad.

708 Cf. La acusación contra Sócrates se sostiene justamente en base a la *parresía* negativa. El derecho de hablar y decir todo abiertamente, ha permitido que Meleto pudiera formular su acusación falsa contra Sócrates.

discurso político para decir la verdad parresiástica y para educar, ya no sólo a los políticos, a los que quieren conquistar la ciudad, sino a todo el mundo⁷⁰⁹.

No obstante, volviendo a Eurípides (*Ión*), éste ofrece también otro tipo de *parresía* positiva que contrasta con aquella comúnmente aceptada por la sociedad griega de los siglos V-IV, a.C. La posición de Creúsa revela una *parresía* positiva porque se dice la verdad a sí misma, pero de una manera pública, al manifestar el amor que siente por Hipólito, a pesar de estar casada con Juto y, sobre todo, al revelar públicamente el mal comportamiento de Apolo. Aquí la *parresía*, a pesar de aparecer en un contexto que parece ser el de la revelación de las relaciones amorosas mal solucionadas (Creúsa-Apolo), revelación de los sentimientos presentes (Creúsa-Hipólito), es sin embargo una *parresía* autocrática, ya no es democrática, no es política y ni siquiera es filosófica, es simplemente autocrática.

En esta línea, la *parresía* de Ión se asemeja en su autocracia (en este caso el poder de sí mismo pero visto a la luz de las instituciones o de las personas institucionalizadas) a la *parresía* de Dionisio, el tirano de Siracusa. Se asemeja también a la *parresía* de Pericles en el sentido de que es la institución la que tiene que pronunciarse sobre ella misma. Es Pericles quien, después de haber escuchado a la asamblea, tiene que decir algo, tomar una decisión; es Creúsa quien, después de haber escuchado y después de

709 Cf. GS. p., 279. «(...) transformation qu'on avait vue se dessiner dans ces textes du début du IV^e siècle, c'est en gros, le dédoublement de la parrêsia, sa dénivellation, dans la mesure où la parrêsia – celle que voulait exercer Ion en rentrant à Athènes, celles que Périclès exerçait devant le peuple athénien – était une manière de donner librement son avis sur des questions concernant l'organisation de la cité, le gouvernement de la cité, le choix entre la guerre et la paix, etc. La parrêsia s'exerçait donc à l'égard de la cité tout entière et dans un champ qui était directement un champ politique. Or à travers les textes de Xénophon, d'Isocrate et surtout de Platon, on voit que la parrêsia se donne une double tâche en ce qu'elle doit s'adresser au moins autant aux individus qu'à la collectivité, à la polis, etc. Et il s'agit pour la parrêsia d'entreprendre une tâche qui consiste à montrer aux individus comment, pour gouverner comme il faut la cité, [qu'il s'agisse] de citoyens qui ont à donner leur opinion ou [d] un souverain qui a à imposer ses décisions (...) les uns et les autres, les uns et l'autre [doivent] se gouverner. Et la parrêsia, au lieu d'être simplement un avis qui est donné à la cité pour qu'elle se gouverne comme il faut, apparaît maintenant comme une activité qui consiste à s'adresser à l'âme de ceux qui doivent gouverner...».

haber visto la maniobras de Juto, tiene que revelar sus verdaderos sentimientos y enfadarse con Apolo⁷¹⁰ acusándole públicamente⁷¹¹, la maldición pública, dice Foucault; y finalmente es el tirano de Siracusa quien, después de haber escuchado a Platón, decide librarse de él y atentar contra su vida. Por lo tanto, estamos aquí ante el habla de las instituciones. En una cierta forma, estamos ante las respuestas de las

710 Cf. Eurípides, *Ión* 860-905. «Alma mía, ¿cómo voy a seguir callada? Pero entonces, ¿cómo voy a revelar mis oscuros amores y verme privada del honor? Mas..., qué impedimento me estorba? ¿Por qué competir en virtud cuando mi marido ha resultado un traidor? ¿no me veré privada de casa, privada de hijos, no diré adiós a las esperanzas –que no he podido cumplir por más que he querido- aunque calle mi unión, aunque calle mi parto en que tanto lloré? Mas no –por el asiento de Zeus rodeado de estrellas, por la diosa que reina en mis rocas, por la soberana ribera de la laguna de Tritón - . Ya no ocultaré por más tiempo mi unión, pues me sentiré aliviada arrojando este peso de mi espalda. Mis ojos manan lágrimas, mi alma el dolor de verse traicionada por hombres y dioses, mas los pondré en evidencia como traidores e ingratos en sus mares.

¡Oh tú, que haces vibrar la voz de siete sonidos de la cítara cuando en los agrestes cuernos sin vida haces sonar el agradable eco de los himnos de las Musas! A ti, hijo de Leto, haré llegar mis reproches a la luz del día. Viniste a mí con tu pelo brillante de oro, cuando en mi regazo ponía los pétalos de azafrán cortados para adornar mi pelo con áureo resplandor.

Me tomaste de la blancas muñecas de mis manos gritando: «¡madre!», tú, seductor, dando gusto a Cipris con tu desvergüenza. Y yo –la desdichada-, te parí un niño que por miedo a mi madre arrojé en tu propia cama, en la que pusiste mí –desventurada- el yugo de una triste unión.

¡Ay de mí! Ahora se ha ido arrebatado por las aves para su festín mi hijo y el tuyo, ¡desgraciado! ¡Y tú tocando la cítara y cantando el peán!».

Algunas cosas de esta cita merecen ser comentadas. La parresía es casi siempre una manifestación de odio hacia lo que es incorrecto. No obstante, la parresía de Creúsa en este aspecto transmite o revela otro tipo de odio. Ya no es sólo el odio de hacia que es incorrecto, injusto, sin ética, sino su propio resentimiento con la situación. Su conciencia de haber sido despresada y des respetada, por eso apela al derecho de venganza contra aquellos que le hacen sufrir y el primero en la lista es desde luego su marido Juto. «¿por qué competir en virtud cuando mi esposo ha resultado un traidor?». Esta visión parresiástica es distinta de la de Sócrates. Aquí, en esta actitud de Creúsa, estamos ante un ajuste de cuentas, y no ante una parresía ética. Después, dice Creúsa refiriéndose a Apolo: «Ya no ocultaré por más tiempo mis sentimientos». Una revelación parresiástica tras la cual sigue en otro verso diciendo: «A ti hijo de Leto, haré llegar mis reproches a la luz del día», esto es, digo públicamente a todos lo que has estado escondiendo, disimulando, metiendo. Y Creúsa va a usar contra él una acusación a través de una expresión muy fuerte en el campo de la eticidad griega. «Tú, seductor», o sea, tú criminal, tú engañador, aprovechador, mentiroso, mal intencionado. En el Alcibíades hemos visto justamente cuál era el concepto de la seducción para los griegos. Sabemos por Jenofonte que Sócrates piensa que un seductor es más criminal que aquel que viola físicamente, porque el seductor no viola sólo el cuerpo sino incluso la mente de aquel que es indefenso. También emplea la expresión desvergüenza, que además de referir la falta de eticidad, también se indica a la falta de dominio sobre uno mismo.

711 Nietzsche en *El pensamiento trágico de los griegos* (121-122) entre muchas alusiones que se hace ahí de Apolo, una merece destaque en este espacio concreto de nuestra investigación. Se trata justamente de la figura de Apolo como el dios de la representación y como la máxima figura onírica. Sabemos que una de las acusaciones que Creúsa hará contra él en el *Ión* de Eurípides es justamente el hecho de la haber seducido con apariencia y de la haber adormecido y dejarla inconsciente.

instituciones de cara a la parresía que les ha sido dirigida. Desde este punto de vista, dice Foucault:

C'est un acte politique. Mais d'un autre côté, la parrêsia – ça apparaît clairement dans le texte de Plutarque – est aussi un acte, une manière de parler qui s'adresse à un individu, à l'âme d'un individu, et qui concerne la manière dont cette âme va être formée. La formation de l'âme du Prince, le rôle que ceux qui entourent le Prince auront à jouer, non pas directement dans la sphère politique, ceci montre que la parrêsia en quelque sorte se décroche de sa fonction strictement politique, et qu'à la parrêsia politique vient s'ajouter une parrêsia que l'on peut dire psychagogique, puisqu'il s'agira de mener et de guider l'âme des individus⁷¹².

La *parresía* aquí toma la misma dirección progresiva que también ha tomado en su momento el arte del cuidado de sí, como vimos en el *Alcibíades*. Ella se transforma en la problematización de la verdad. Deja de ser una actividad política exclusiva de la democracia para pasar a ser una actividad de todos los regímenes. Deja de ser restricto sólo para algunos y pasa a ser una recomendación para todos⁷¹³. Pasa de ser una

712 Cf. GS. 178. «Es un acto político. Pero por otro lado, la parresía – esto aparece claramente en el texto de Plutarco – también es un acto, una manera de hablar que es dirigida a un individuo, al alma de un individuo, y que concierne a la forma en como esta alma va a ser formada. La formación del alma del Príncipe, el papel que deben desarrollar los colaboradores del Príncipe, no directamente en la esfera política, y esto muestra que la parresía se distancia de su función estrictamente política, y que a la parresía política se añade la parresía que podemos llamar psicagogico, ya que se trata de guiar y conducir el alma del individuo».

713 Cf. *Ibid.*, pp., 68-69. Hay que tener en cuenta a esta advertencia o esta actualización importante que Foucault hace sobre el uso del término parresía desde el punto de vista de su lectura diacrónica. Según esta interpretación, no estaríamos totalmente ante una ruptura con lo que hemos dicho hasta ahora. No obstante, solo una parte de aquello que hemos dicho (la parresía euripidiana, el estatuto social y político de los nobles) aparecerá en este planteamiento de la parresía en su sentido clásico, lo que no compromete en absoluto lo expuesto hasta ahora.

actividad para conquistar la ciudad y para a ser un procedimiento dirigido al hombre interior o a lo interior del hombre. En todo este proceso, el filósofo se presentará como aquel que conducirá la gente, no desde el punto de vista político, sino a partir de un actuar psicopedagógico. Por eso será fácil para Platón construir una ciudad ideal, porque en teoría los que deben ser responsables de la ciudad son aquellos que precisamente tienen las condiciones apuntadas, aquellos que experimentaran la *parresía* política, la *parresía* filosófica, y que actúan desde un punto de vista psicopedagógico.

En esta ciudad no habrá el problema de saber si existirá o no una *parresía* negativa, ya que está fundada sobre el principio de la *parresía* positiva. Los que han fundado la ciudad le han hecho desde la luz de la verdad. Por eso, Platón no dudará en expulsar los poetas de la ciudad (La *República* X. 607b). Con esta expulsión se abre la cuestión de saber si sería mejor dejar el uso de la palabra a todo el mundo en la ciudad, sobre todo a los que piensan que pueden y tienen algo para decir para el beneficio de la ciudad o, al contrario, hay que poner toda la confianza a la sabiduría del príncipe y de sus consejeros. Esta será, por lo tanto, el nuevo debate en torno a la *parresía* y a la ciudad, dice Foucault.

*«Mais enfin, il ne faut pas tout de même pas oublier que lorsqu'on reprend alors l'histoire diachronique de la notion de parrêsia, elle n'a pas du tout, dans les textes classiques, dans les textes du IV^e siècle le sens que Plutarque le donne, le sens dans lequel il l'utilise à propos de Dion. L'usage du mot parresía dans les textes classiques est un peu plus complexe, et assez différent. (...). Premièrement, alors que dans le texte de Plutarque – et d'ailleurs en fonction même de ce que je vous ai dit quand j'ai essayé d'élucider cette notion – la parrêsia semble liée à une vertu, à une qualité personnelle, à un courage (c'est le courage dans la liberté du dire-vrai), le mot parrêsia tel que vous le trouvez employé à l'époque classique ne comporte pas, du moins ne comporte pas premièrement, fondamentalement et essentiellement, cette dimension du courage personnel, mais c'est beaucoup plutôt un concept qui se rapport à deux choses : d'une part, une certaine structure politique qui caractérise la cité ; et deuxièmement, le statut social et politique de certains individus à l'intérieur de cette cité. Premièrement, la parrêsia comme structure politique. Juste référence, qui n'est d'ailleurs pas du IV^e siècle puisqu'elle est de Polybe, mais qui situe un peu le problème. Dans le texte de Polybe (livre II, chapitre 38, paragraphe 6 (**Histoires, nuestro**)), le régime des Achéens [est défini] par trois grandes caractéristiques. Il dit que, chez les Achéens, on a des cités dans lesquelles on trouve : *dêmokratia* (la démocratie) ; deuxièmement, la *isêgoria* ; troisièmement *parrêsia*».*

Je crois que c'est là un des trait capitaux qu'il faut retenir, à savoir que le grand débat politique dans la pensée antique, entre la démocratie et la monarchie, [ce] débat n'est pas simplement entre démocratie et pouvoir autocratique. Mais la confrontation est entre deux couples : le couple [avec] une démocratie où des gens se lèvent pour dire la vérité (par conséquent, si vous voulez : démocratie et orateur, démocratie et citoyen qui a le droit de parler et l'exerce), l'autre couple étant constitué par le Prince et son conseiller. Et c'est l'affrontement entre ces deux couples, c'est la comparaison entre ces deux couples que est, je crois, au cœur d'une des grandes problématiques de la pensée politique dans l'Antiquité⁷¹⁴.

Es también en esta problemática que va a desarrollarse la cuestión de saber cómo llegar al Príncipe, cómo tocar su alma y cómo aconsejarle. Esta misma cuestión será aplicable o planteada a la democracia. A partir de ahora habrá una preocupación por saber cómo serán aquellos que el sistema forma, aquellos que la sociedad “isonómica” e- “isegórica” forma para ser en el futuro, responsables políticos. Se plantea entonces la cuestión de saber cómo será esta gente, estos responsables que tienen que tomar la palabra y las decisiones para guiar y orientar a los demás. Es un planteamiento pedagógico y, por lo tanto, estamos ante una cuestión que ya no se limita al simple uso de la palabra, sino que también tiene que ver con la calidad del uso de la palabra. A eso se añade la preocupación por saber efectivamente, quiénes son aquellos que en verdad pueden hacer uso de la parresía.

“[...] , cette parrêsia, ce dire-vrai nécessaire pour conduire l'âme des citoyens ou l'âme des Prince, qui est capable de le tenir ? qui est capable d'être l'artisan de la parrêsia? Quel es le savoir, ou quel est la tekhnê, quelle est la théorie ou quelle est la pratique, quelle est la connaissance mais quel est aussi l'exercice, quelle est la mathêsis et quelle est l'askêsis qui vont permettre de

714 Cf. *Ibid.*, pp., 179-180. «Yo creo que este es uno de los rasgos capitales que es necesario guardar, a saber, que el gran debate político en el pensamiento antiguo entre la democracia y la monarquía, [este] debate no es simplemente entre la democracia y el poder autocrático. La confrontación es entre dos parejas: la pareja [con] la democracia en donde la gente se levanta para decir la verdad (por consiguiente, si queréis: democracia y oratoria, democracia y ciudadano que tiene derecho de hablar y ejerce este derecho), la otra pareja es constituido por el Príncipe y sus consejero. La confrontación entre estas dos parejas, la composición entre estas dos parejas es, creo yo, al centro de una de las grandes problemáticas en el pensamiento Antiguo».

tenir cette parrêsia ? Est-ce que c'est la rhétorique ou est-ce que c'est la philosophie⁷¹⁵ ?».

Ya hemos visto que la retórica no lo puede ser. Entonces tendrá que ser la filosofía, pero la filosofía como modo de vida, como purificación de la existencia y, sobre todo, como una estética de la existencia. A todo este re-direccionamiento de la parresía, Foucault le da el nombre del “Carrefour” platónico⁷¹⁶, esto es, el momento en que Platón va recoger todos los problemas políticos, lingüísticos, éticos, morales y filosóficos existentes en Grecia para ponerlo en un único problema: el cuidado del hombre, tal como será manifestado claramente en *Eutifrón* y en el *Alcibíades*. El problema del hombre y el problema de la verdad, que será transversal a toda la obra platónica.

También es en este carrefour platónico donde será planteado en Platón por primera vez la cuestión de la parresía a partir de la *eleutheria*⁷¹⁷, esto es, a partir de la libertad:

¿No sucede que son primeramente libres los ciudadanos, y que en el Estado abunda la libertad, particularmente la libertad de palabra y la libertad de hacer en el Estado lo que a cada uno le da la gana?⁷¹⁸.

715 Cf. *Ibid.*, p. 180. «[...] esta parresía, este decir la verdad necesaria para conducir el alma de los ciudadanos o alma del Príncipe, ¿quién puede tenerla? ¿quién es capaz de ser artesano de la parresía? Cuál es el saber, o cuál es la tekhnê, cuál es la teoría o cuál es la práctica, cuál es el conocimiento y cuál es también el ejercicio, cuál es la mathêsis y cuál es el askêsis que van a permitir tener esta parresía? ¿Será la retórica o será la filosofía?».

716 Cf. *Ibid.*, p., 181. «Se replacer au carrefour platonicien, là où on voit la critique de la mauvaise parrêsia, celle de la démocratie et des orateurs, de la rhétorique, se déplacer vers la problématique de la bonne parrêsia, celle du sage conseiller, celle du philosophe; en fait beaucoup de textes de Platon pourrait être mise en perspective à partir du problème du dire-vrai dans le champ des structures politiques et n fonction de l'alternative philosophie/rhétorique. Puisqu'il s'agit ici de généalogie de l'art de gouverner et de la formation de la thématique du conseiller du prince, je passerai rapidement à travers Platon en relevant quelques textes où se rencontre l'usage effectif du mot parrêsia».

717 Cf. *Ibid.*, 191. «N'est-il pas vrai que tout d'abord on est libre dans un tel État, et que partout y règne la liberté (eleutheria), le franc-parleur (parrêsia), la licence de faire ce que l'on veut».

718 Cf. *La República*, 557b5-8.

La libertad de hacer lo que uno quiere, lo que le da la gana. Esta libertad es propia del sistema democrático, dice Aristóteles (en la *Política*), y esta libertad dificulta su gobernabilidad, porque no es una libertad para la verdad. Además, en esta libertad, en esta *eleutheria*, cada uno puede constituirse como una especie de Estado, pudiendo por eso decir lo que le da la gana y hacer lo que quiere, como señala Platón en la *República*.

*Así, pues: no tener obligación alguna de gobernar en este Estado, ni aun cuando seas capaz de hacerlo, ni de obedecer si no quieres, ni entrar en guerra cuando los demás están en guerra, ni guardar la paz cuando los demás la guardan, si no lo deseas; a su vez, aun cuando una ley te prohíba gobernar y ser juez, no por eso dejar de gobernar y ser juez.*⁷¹⁹.

Aquí podemos ver claramente porque Foucault mencionaba una preocupación que ya no es solamente referente a la autocracia (poder de sí mismo), sino una preocupación por saber quién debe tener el poder y cómo debe de tenerlo. Hemos visto que el debate estaba, por un lado, en saber si se debe permitir que todo el mundo participe de este poder a través de la *isêgoria*, y ahora también a través de la *eleutheria*; y, por otro, saber si el poder debía estar sólo en el Príncipe y en sus consejeros, que a su vez, tendrán la tarea de educar a la multitud y, por consiguiente, también a los futuros gobernantes, que sólo podrán salir de entre los filósofos. La cita de la *República* (557e2-8) nos permite ver precisamente como, de hecho, el problema de la *eleutheria* puede también, a su vez ser incompatible con la *parresía*, ya que en nombre de la libertad uno puede negarse a hacer algo para la ciudad, y estará justamente en su derecho de hacerlo. Podrá incluso, en lugar de decir la verdad y hablar francamente (*franc-parleur*), hacer uso de la palabra para halagar a quien ostenta el poder.

⁷¹⁹Cf. *La República*, VIII, 557e2-8.

Esta tolerancia que existe en la democracia, esta despreocupación por nuestras minucias, ese desdén hacia los principios que pronunciamos solemnemente cuando fundamos el Estado, como el de que, salvo que un hombre cuente con una naturaleza excepcional, jamás llegará a ser bueno si desde la tierna infancia no ha jugado con cosas valiosas ni se ha ocupado con todo lo de esa índole; la soberbia con que se pisotean todos esos principios, sin preocuparse por cuáles estudios se encamina un hombre hacia la política, sino rindiendo honores a alguien con sólo que diga que es amigo del pueblo⁷²⁰.

En el capítulo de Alcibíades vimos esta cuestión de la preocupación y preparación política. No obstante, continuamos estando en el marco en donde lo que hay que cuidar con mayor atención para lograr mantener un Estado estable será la toma del poder por un príncipe, que este príncipe sea aconsejado por los sabios, y que estos sabios den educación a los futuros gobernantes desde su infancia. Alcibíades toma precisamente ejemplo de los persas, para quienes la educación de los futuros gobernantes empieza a partir de los cuatro años. Esta formación, esta preparación, permite que en el futuro haya un logos alêthês, esto es, que exista el discurso de la verdad (558d-561b), dice Foucault. La ausencia de este discurso de la verdad tendrá como consecuencia agrandar más la disimetría entre el alma democrática y el alma filosófica. En esta situación, nunca se podrá hablar con sinceridad a un príncipe, nunca se le podrá decir lo que debe hacer, y ni siquiera el sistema democrático podrá enfrentarse al príncipe a través de la parrêsia.

El sistema democrático, en este sentido, está será asimilable al sistema religioso (que veremos en el apartado siguiente), al espacio de obediencia. En la democracia, la *eleutheria*, la *isêgoria*, limita la actuación parresiástica. En la religión, la obediencia a las instituciones, la negación de uno mismo, y el miedo de perder la eternidad conducirán a un rechazo de la parresía.

720Cf. *Ibid.*, 558b-c1.

En el discurso del príncipe hay que vetar de modo permanente la cuestión del halagador. Es lo que hemos visto en este apartado Naturalmente, ahí, la *isêgoria* se muestra insuficiente, no tiene las condiciones para impedir que eso suceda, porque a ella no le interesa los confrontamientos que surgen por causa de la verdad, y porque la *isêgoria*, no implica el uso valeroso de la verdad tal como aparece en la parresía.

En la toma de palabra parresiástica hay siempre un planteamiento de confrontamiento, una especie de “quiero tomar palabra para decir verdad”. Y por eso, cuando se trata de decidir acerca de la enseñanza que se le debe ofrecer al príncipe desde el punto de vista filosófico y psicopedagógico, siempre estará presente la preocupación por evitar que el príncipe sea asesorado por halagadores. Hay que vetar el camino que les conduce a la ciudad, a la política.

2. LA PARRESÍA EN EL AMBIENTE RELIGIOSO CRISTIANO.

Nos centraremos en este apartado en analizar principalmente la parresía en el entorno cristiano, su semejanza y su ruptura con el mundo grecorromano. Como decimos en la nota preliminar, la parresía evangélica y paulina es muy parecida a la parresía grecorromana. El Evangelio, la buena nueva, su anunciación (el kerigma), no estaba exenta de riesgo, toda vez que viene instaurar precisamente una doctrina a cambio de otra y por eso, se presenta como concurrente de la doctrina tradicional, la ley antigua. El que anuncia, el que práctica kerigma, es un emisario, y por eso desempeña el papel del parresiásta, de aquel que destaca entre los demás. Y destaca no por su vanagloria o por mostrarse competitivo, sino como alguien que se pone al servicio de los demás y se hace a sí mismo el más pequeño entre todos⁷²¹. De este alguien se exige

721 Cf. *Mat*, 11 25.

coraje y ausencia de ambigüedad⁷²². Esta postura hace recordar la posición de Sócrates en la *Apología*, el Sócrates benevolente para con la ciudad de Atenas, el que no estaba obstinado con las cosas mundanas que interesaba a todo el mundo, sino con cosas que eran indispensables para uno mismo, la autenticidad del uno mismo, el cuidado de uno mismo.

En este sentido, el anuncio de la buena nueva desempeña la función de parresía, y el apóstol o el discípulo anunciador es un parresiásta que ejerce en su parresía la libertad, no en el sentido de la *isêgoria* (la libertad constitucional), sino en el sentido puramente parresiástico, la libertad dentro de la verdad, libertad en Cristo⁷²³, como dirá Pablo en *Gálatas*⁷²⁴, con la verdad y por la verdad. Pablo habla a este respecto de la

722 Cf. *Gal 2 11-14*. «*Pero, cuando vino Cefas a Antioquía, me enfrenté a él, porque su actitud era censurable. Resulta que antes que llegaran algunos de parte de Santiago, comía en compañía de los gentiles; pero una vez que aquéllos llegaron, empezó a evitarlos y a apartarse de ellos por miedo a los circuncisos. Y los demás judíos disimularon como él, hasta el punto de que el mismo Barnabé se vio arrastrado a la simulación.*

Pero en cuanto vi que no procedían rectamente, conforme a la verdad del Evangelio, dijo a Cefas en presencia de todos: «Si tú, siendo judío, vives como gentil y no como judío, ¿cómo fuerzas a los gentiles a que vivan como judíos?».

Es muy interesante la argumentación de Pablo. Opone dos conceptos claves en la parresía: la verdad y la disimulación. La disimulación, aquí, es la vergüenza de revelar, de asumir algo. Sin embargo, esta vergüenza es distinta de aquella que hemos visto en el *Fedro* o en los clásicos griegos. En ellos, y en el *Fedro* en particular, la vergüenza estaba ligada a la mentira. Fedro sabía que el escrito que traía era un fraude; no obstante, él quiso asemejarse a este escrito, a presentarse mediante éste escrito como alguien que domina el tema propuesto. Por lo tanto, la vergüenza de Fedro está ligada a su consciencia del saber su falsedad. Se avergüenza porque sabe que aquello que quiere ofrecer como saber es un saber falso. En cambio, Pedro, (Cefas), se avergüenza porque está intimidado por el peso de la autoridad histórica, de la autoridad tradicional, que aun estando entre aquellos que no tienen este poder tradicional, esta autoridad sigue estando presente, los judíos circuncisos, que se creen superior a los no circuncisos, a los gentiles, porque así ha sido desde siempre. Pedro y Barnabé cederán a este poder tradicional y con esto no estarán practicando la parresía ni frente a los convertidos judíos ni tampoco frente a los gentiles. Estarán practicando justamente lo opuesto de la parresía, la simulación, el hallazgo. Por eso es importante la actitud de Pablo y su precisión (me enfrenté a él porque su actitud era censurable), algunas tradiciones dirán: (le he llamado hipócrita), esto es, el opuesto del parresiásta.

723 Cf. *Lc 4 18-19*; *Jn 8 36*.

724 Cf. *Gal 5 1ss*.

libertad de los hijos de Dios⁷²⁵, y asume en otro texto que su actividad, su *parresía* puede ser considerada como una actividad política⁷²⁶ en la medida en que ya no habla sólo en nombre de una religiosidad, sino también de un pueblo⁷²⁷, una nación santa y particular. No será una particularidad paulina, sino también del propio cristianismo en cuanto ruptura contradictoria⁷²⁸. El judaísmo es una religión particular y un pueblo

725 Cf. *Rm.* 8 14-15. «En efecto, todos los que se dejan guiar por el Espíritu de Dios son hijos de Dios. Y vosotros no habéis recibido un espíritu de esclavos para recaer en el temor; antes bien, habéis recibido un espíritu de hijos adoptivos que nos hace exclamar: ¡Abbá, Padre!».

En Eurípides vimos la oposición entre el esclavo y el hombre libre, el ciudadano, el que puede producir la palabra porque tiene instrumento de la palabra y el que no la puede producir incluso cuando le hacen extrañamente ciudadano. En la tradición bíblica y cristiana en particular, la recepción del espíritu aparece como el momento de la autenticación del kerigma. Así lo vemos en los sinópticos (Mt 28, 18s; Mc 13, 9s; 15, 15s y Lc. 24, 49s) y en Juan 16, 5s. Pero aquí queremos sobre todo destacar esta analogía que Pablo hace entre el esclavo y el temor. Queremos destacarla justamente porque nos hace retornar a algo que hemos visto en Aristóteles en la EN (IV, 1124b 26-29). Para Aristóteles, sólo se esconde el que tiene miedo, pero el que dice la verdad, no debe tener miedo, al contrario, debe correr el riesgo por la verdad. Lo mismo pasa aquí con Pablo, los que han recibido el espíritu de Dios ya no son esclavos del miedo, y por eso mismo no pueden tener miedo de anunciar la buena nueva, la verdad.

726 Cf. Libros google.. www.clailatino.org, Néstor O. Míguez, Lenguaje bíblico y lenguaje político. «En 1 Ts 2,2 Pablo recuerda como, pese a la persecución de que fue objeto en Filipos, expusimos libremente en Dios, hablando el Evangelio de Dios. El verbo *parresiázomai* (exponer libremente), es propio del lenguaje político. Indica el derecho del ciudadano de hablar libremente en la *ekklesia*. En el transcurso del uso de este vocablo significó cierto candor, franqueza para expresarse abiertamente y más aún la valentía de exponer la propia causa a pesar de obstáculos y persecución. Juntamente con ello, la condición moral superior del que tiene la libertad de expresarse con verdad.

Pablo apela a este verbo para justificar su libertad para expresarse pese a la persecución. Esta libertad le es dada por su pertenencia al pueblo de Dios. Su expresión ha sido cortada por el poder político en Filipos, pero ello no lo inhibe. Siguiendo probablemente un uso de la versión de los LXX, destaca que en Dios encuentra el derecho de seguir hablando este evangelio. Dios es la garantía de un derecho político que le es conculcado. El confronta ese poder censor con la fuerza del Evangelio.

De esa manera Pablo recurre a una expresión de origen político para mostrar la naturaleza de su misión apostólica. Predicar el evangelio es ejercer el derecho político de dirigirse a la asamblea en defensa de la verdad. En este contexto adquiere también significación la palabra *euaggélion*. Pues también ésta surge de la vida política».

727 Cf. 1Ts, 7-8.

728 Cf. Mt 10 34-38. «No penséis que he venido a traer paz a la tierra. No he venido a traer paz, sino espada. Sí, he venido a enfrentar al hombre con su padre, a la hija con su madre, a la nuera con su suegra; y los enemigos del hombre serán los de su propia familia.

El que ama a su padre o a su madre más que a mí, no es digno de mí; el que ama a su hijo o a su hija más que a mí, no es digno de mí».

elegido. También el cristianismo se presenta por medio de una figura particular, Jesús, y con un pueblo⁷²⁹ elegido fundado en su muerte⁷³⁰ resurrección.

Entonces Pilato entró de nuevo al pretorio, llamó a Jesús y le preguntó: «¿Eres tú el rey de los judíos?» Respondió Jesús: «¿Dices eso por tu cuenta, o es que otros te lo han dicho de mí?» Pilato contestó: «¿Acaso soy yo judío? Tu pueblo y los sumos sacerdotes te han entregado a mí. ¿Qué has hecho?» Respondió Jesús:

«Mi Reino no es de este mundo»⁷³¹. Si mi Reino fuese de este mundo, mi gente habría combatido para que no fuese entregado a los judíos; pero mi Reino no es de aquí.» Entonces Pilatos le dice: «¿Luego tú eres rey?» Respondió Jesús: «Sí, como dices, soy rey.

Yo para esto he nacido y para esto he venido al mundo: para dar testimonio de la verdad»⁷³².

Siguiendo a los Evangelios, particularmente el de Juan (4, 19_{ss}), este pueblo, este nuevo reino, ya no tendrá sólo una caracterización judía, sino universal, y esta universalidad reside en la recepción del espíritu de la verdad para adorar al Padre, no en

729 Cf. Jn. 17 14-16. «Yo les he dado tu palabra, pero el mundo los ha odiado, porque no son del mundo, como yo no soy del mundo. No te pido que los retires del mundo, sino que los guardes del Maligno. Ellos no son del mundo».

730 Cf. Duque, Félix, *El Cristo-muerto hegeliano*, (ensayo inédito). p., 3. «En el mundo griego no es posible la muerte del Yo en cuanto yo, este singular. Aquí, agua y fuego no están todavía enfrentados en lucha fratricida: y cuando disolvemos la bella apariencia en el ácido corrosivo de la comedia romana, bien podemos decir que, ahora, todo da igual.

Frente a ello, el Cristo nos trae un mensaje exquisita, obsesivamente judaico; él no ha venido a traer la paz sino la espada, a separar la madre del hijo (dando ejemplo de ello, para empezar, con su propia vida)».

731 Cf. www.clailatino.org. Lenguaje bíblico y lenguaje político. Néstor O. Míguez. cit., «Sin embargo, esta dispersión geográfica y carencia de patria propia no impide una identificación a partir de la patria temporaria, del lugar concreto de residencia y misión. Por el contrario, la promueve. Es, como el pueblo de Israel, por su vocación e invocación, asamblea de Dios. La dimensión que este nuevo pueblo adquiere lo hace continuador de la dinámica salvífica que YHWH había impreso en la historia de Israel. Pero también es “ekklesía ton thessalonikêon”. como la entidad política del demos de Tesalónica. Ambas han quedado reunidas en una, que no coincide, a su vez, con ninguna de las dos.

Pero esta dinámica identificación-ruptura se adquiere a partir de un nuevo dato: la pasión terrenal y el señorío universal de Cristo. El término ekklesía se usa en 2,14 en el contexto de la persecución. Allí falta el kyrios en la mención de Jesús. Aparecerá en el versículo siguiente, el 15, al hablar de la muerte de Jesús. Jesús es el kyrios de esta asamblea en virtud de haber sufrido lo mismo que los congregados y haber, sin embargo, triunfado (1 Ts 4,14).

Al plantear así la cosa resulta todavía más claro el sentido político que tiene ser ekklesía en Cristô Iesoû. La Iglesia es una entidad política porque participa de la suerte política (histórica) de su Señor».

732 Cf. Jn. 18 35-37.

un lugar físico concreto, sino en cualquier parte del mundo en donde uno esté. Pablo tendrá el mismo discurso ante el Areópago. Después de la recepción del espíritu⁷³³ va a anunciar a los gentiles lo que ellos adoran sin haberlo conocido:

Pablo, de pie en medios del Areópago⁷³⁴ comienza así: [Atenienses, veo que vosotros sois, por todos los conceptos, los más respetuosos de la divinidad. Pues al pasar y contemplar vuestros monumentos sagrados, he encontrado también un altar en el que estaba grabada esta inscripción: ‘Al Dios desconocido. Pues bien, vengo anunciaros lo que adoráis sin conocer’⁷³⁵].

El intento de la universalización de la buena nueva, implica un confrontamiento con todo el pensamiento antagónico⁷³⁶, a ésta buena nueva, confrontamiento que puede implicar las cadenas y arriesgar la propia vida. Pero aun así, esto no ha impedido a Pablo seguir adelante con su misión, y lo dirá del modo siguiente en su carta a los filipenses:

Quiero que sepáis, hermanos, que lo que me ha sucedido ha contribuido más bien al progreso del Evangelio, pues se ha hecho público, en todo el Pretorio y entre todos los demás, que me encuentro encarcelado por Cristo.

733 Conviene señalar aquí que Pablo, después de su encuentro con el Cristo-Luz (Cristo en forma de luz, de claridad, la voz que ha interceptado a Pablo en el camino de Damasco) ha tenido un tiempo de espera. No ha ido enseguida a anunciar el Evangelio. Este tiempo de espera es también un tiempo teológico-pedagógico porque ha permitido que los otros discípulos y apóstoles ganaran la confianza de Pablo, y Pablo la de ellos. Y es un tiempo teológico porque la voz le ha dicho, «ahora levántate y entra en la ciudad. Allí se te dirá lo que tienes que hacer». Pablo por lo tanto, se entrega, se ofrece obedientemente a esta voz y a este tiempo de espera.

734 No hace falta decir aquí que Pablo ha sido burlado en el Areópago al invocar la cuestión de resurrección de los muertos sus interlocutores le han contestado con expresión tipo: «sobre esto te escucharemos en otra ocasión».

735 Cf. Hch. 17 22-23.

736 Cf. Duque, *cit.* p., 4 «Un relato de Plutarco, (*De defectu oraculorum*, XVII) recogido por Schelling (*Philosophie der Offenbarung*, 34ste. Vorl. (vol. 2; Darmstadt 1990, p. 239 s.), nos habla del griterío universal suscitado por la muerte del Gran Pan, simultánea a la Venida del Cristo. Con el cristianismo y sólo con él ha nacido el paganismo. La naturaleza va ahora al fondo, en el fondo inocente, limpia de toda culpa por ser incapaz también de todo mal, ahora adscrito a la libertad del hombre (y hombre significa desde ahora, *tout court*, cristiano), entendida como potestad del bien y del mal. Esta desacralización, esta profanación de la naturaleza, implica la entrega de ésta, como fondo disponible de provisión, sólo limitadamente resistente a la expansión planetaria del trabajo y la técnica humanas».

Así, la mayor parte de los hermanos, alentados en el Señor por mis cadenas, tienen mayor intrepidez en anunciar sin temor la palabra⁷³⁷.

El parresiásta mismo, cuando está fuera del mundo libre, incluso cuando está encadenado, no pierde de vista su misión principal, la verdad y sólo la verdad. Pablo constata que al final, su encadenamiento⁷³⁸ ha servido de aliento para muchos⁷³⁹ de sus hermanos, para que estos hermanos anuncien la palabra sin temor, para que ellos no tengan vergüenza de anunciar su verdad, como dirá en los versos siguientes. Pablo irá todavía más lejos en su determinación en cuanto parresiásta en esta misma carta al decir “*pues para mí la vida es Cristo, y el morir, una ganancia⁷⁴⁰*”. Estamos, por lo tanto, en una fase en donde la *parresía* tiene el mismo significado que tenía para los antiguos en Grecia. Aquí la *parresía* no aparece sólo como libertad de palabra, sino también como

737Cf. Filp. 1 12-15.

738 Cf. Duque. cit., p., 4. «En el cristianismo se han conjugado, pues, el dolor infinito y el infinito amor. Por un lado, el dolor del saber de sí del individuo como espíritu significa que él sabe de su mismidad como siendo Dios y que sabe a la vez que él, el individuo, nunca lo será: que morirá en el empeño, o mejor, que ese empeño por auparse a Dios es la muerte). Por el otro, el infinito amor que es Dios. Él sabe que su existencia es la comunidad de los fieles y que inmora en el alma del creyente: el amor es justamente esta relevancia del otro, a saber: que Dios puede encontrarse consigo sólo en él (V. 5: 60; 3: 59). Y esta fusión del dolor y el amor se prueba en la aparición de aquello que es el signo característico, el schibboleth del cristianismo: que Dios se hace Hombre para morir; mas no como en otras determinaciones finitas de la religión (pensemos en Mitra, Orfeo, Osiris, etc.) en las que el dios muerto torna a la naturaleza madre para, con su sacrificio, volverla a revestir del perdido carácter sagrado, sino, muy al contrario, para despojar a la Madre de todo misterio y, en esta emergencia de lo oculto (*Offenbarung der Tiefe*), (*Phä. G.*: 433₃₄; Roces, 473) desaparecer como este hombre singular y difuminarse como Espíritu en la autoconciencia de la comunidad».

739 Encontramos la postura similar en la Ap. 39d, en donde Sócrates alerta del hecho de que ninguna violencia puede llegar a impedir al hombre recto caminar o seguir en la verdad, en este caso, seguir haciendo mejor a los otros.

«Pues, si pensáis que matando a la gente vais a impedir que se os reproche que no vivís rectamente, no pensáis bien. Este medio de evitarlo ni es muy eficaz, ni es honrado. El más honrado y el más sencillo no es reprimir a los demás, sino prepararse para ser lo mejor posible. Hechas estas predicaciones a quienes me han condenado les digo adiós».

740 Cf. Filp. 1 21. Es una actitud que encontraremos en la *Apología*, aunque en la Ap., la muerte no es presentada como una ganancia. En la Ap. estábamos en un conflicto entre el ideal del hombre justo ante las leyes injustas de la ciudad a las cuales tiene que obedecer y aquí en la carta a los *Filipenses*, estamos ante la convicción de alguien que cree que será recompensado por una promesa. En la Ap. 29b-c, como lo subraya Reale no hay esta fe, no existe una creencia en la cual el propio Sócrates parece estar completamente convencido, esto es, su acto final no está condicionado a la existencia o a la realización de una creencia.

eticidad y como valentía⁷⁴¹, el coraje para emprender algo ético⁷⁴² pero censurado institucionalmente.

*Jesús comenzó a enseñarles que el Hijo del hombre debía sufrir mucho y ser reprobado por los ancianos, los sumos sacerdotes y los escribas; que le matarían y que resucitaría a los tres días*⁷⁴³.

La *parresía* aparece también en los textos neo testamentarios⁷⁴⁴ como la ausencia de ambigüedad, tal y como hemos encontrado en algunos de los textos clásicos citados. No obstante, como señalamos en la nota preliminar, la *parresía* aparece también en los textos bíblicos pre-cristianos y muchas veces con significados diferentes del que encontramos en los textos neo testamentarios, particularmente en los evangelios y las cartas paulinas. Pero hay que hacer una precisión aquí. Aunque el planteamiento de la *parresía* sea diferente (en los textos pre-cristianos y en los textos cristianos), el mensaje de fondo sigue igual y se presenta en el ámbito de las oposiciones, libertad y

741 Cf. Hch. 9 26-29. «Cuando llegó a Jerusalén, intento ponerse en contacto con los discípulos, pero todos le tenían miedo, pues no creían que fuese discípulo. Entonces Barnabé lo tomó y lo presentó a los apóstoles, y les contó cómo había visto al Señor en el camino, cómo le había hablado y cómo había predicado con valentía en Damasco en el nombre de Jesús. Saulo empezó a andar con ellos por Jerusalén, predicando con valentía en el nombre del Señor. También hablaba y discutía con helenistas, aunque éstos intentaban matarlo».

En el comentario de Foucault a esta cita se destaca sobre todo la cuestión de meta-*parresía* (con valentía en Damasco en el nombre de Jesús). La versión francesa que Foucault utiliza habla de “assurance”, lo que coloca a la *parresía* como una virtud apostólica muy cercana a la *parresía* en el sentido clásico de los griegos y la hace aparecer también como una forma de confianza de los cristianos y entre los cristianos.

742 Cf. Duque, cit. p., 7. «el estado, el mundo de la vida ética (Vorl. Phil. Geschichte, Allg. Einl. II, 3, a. Tr. Gaos. Madrid 1974, p. 104.), constituye la *conditio sine qua non* de la comunidad de los creyentes, y ha de tener como paradigma un sacrificio brusco y súbito, cuya repetición simbólica en el rito *crea* la propia cotidianidad y otorgue sentido al trabajo».

743 Cf. Mc 8 31.

744 Cf. Mt 5 37; www. caminohaciadios.com. «La *parresía* implica claridad, ya que no se puede hablar libremente ni con valentía si no se es directo, si no se tiene claro aquello que se anuncia y defiende. La claridad es una característica de la simplicidad, y lo esencial no es confuso ni complicado sino simple, “de una pieza”. Jesús mismo nos dice: «Sea vuestro lenguaje: ‘Sí, sí’; ‘no, no’, que lo que pasa de aquí viene del Maligno».

esclavitud⁷⁴⁵, sabiduría y arrogancia⁷⁴⁶, la *parresía* como libertad de corazón, como revelación, y la *parresía* como poder⁷⁴⁷. Hack habla del momento de la novedad en el Antiguo Testamento en relación a la *parresía* cuando se habla de la *parresía* hacia Dios o la *parresía* de Dios hacia el hombre. Esto será también la interpretación de Filón de Alexandria en el libro de *Job*. No obstante aquí Hack cita el salmo 93 (94) como momento clave de la revelación *parresiástica* de Dios hacia al hombre. Es una *parresía* completamente diferente del que conoceremos en el Nuevo Testamento. En el salmo ya referido se trata de la revelación de Dios al hombre como ausencia del comienzo (*desde la eternidad existes tú*) y como lugar de poder y de realeza.

*Reina Yahvé, vestido de majestad,
Yahvé, vestido y ceñido de poder,
y así el orbe está seguro, no vacila.
Tu trono está firme desde antaño,
desde la eternidad existes tú.*

745 Cf. Lv. 26 13. «Yo soy Yahvé, vuestro Dios, que os saqué del país de Egipto, para que no fueseis sus esclavos; rompí las coyundas de vuestro yugo y os hice andar con la cabeza bien alta».

746 Pr. 1 20s. «La sabiduría pregona por las calles en las plazas alza su voz; grita por encima del tumulto, ante las puertas de la ciudad lanza sus pregones: ¿Hasta cuándo, inexpertos, amaréis la inexperience y vosotros, arrogantes, disfrutaréis con la arrogancia y vosotros necios, odiareis el saber?».

Para más explicitación de la expresión *parresía* en el Antiguo Testamento, se recomienda el estudio ya citado de Viviana Hack. No obstante Foucault hace el siguiente comentario a propósito de esta cita:

«Le cri de la sagesse dans les rues, c'est, cela qui est appelé la parrèsia. Et, vous voyez, à ce moment-là, la parrèsia est parrèsia de la sagesse elle-même. C'est la parrèsia de Dieu, la présence débordante de Dieu, c'est ça présence en quelque sorte pléthorique que est désignée par la parrèsia». Cf. CV, cit., p., 299.

747 Cf. Si. 25 25-26. «Por la mujer empezó el pecado y por su culpa todos morimos. No des salida al agua, ni libertad de palabra a la mujer malvada; si no se comporta según tu voluntad, apártala de tu lado».

Aquí la *parresía* no aparece apenas en el sentido negativo, la prohibición de libertad de palabra, sino también como consolidación institucional del poder masculino otorgado por la *parresía* institucional.

*Levantán los ríos, Yahvé,
levantan los ríos su voz,
los ríos levantan su bramido;*

*más que el ruido de aguas caudalosas,
más imponente que las olas del mar,
es imponente Yahvé en las alturas.*

*Son firmes del todo tus dictámenes,
la santidad es el ornato de tu casa,
oh Yahvé, por días sin término⁷⁴⁸.*

En el Nuevo Testamento, en cambio, la *parresía* tendrá casi siempre la connotación de decir y enseñar⁷⁴⁹ y sus riesgos, según los textos ya citados en esta investigación. En el campo polisémico del Antiguo Testamento, el parresiásta es aquel que acepta la verdad de Dios a través de la revelación (darse a conocer) y a través de la lucha contra el orgullo y la apropiación. Él no es necesariamente el que anuncia corriendo el riesgo⁷⁵⁰ de perder su propia vida, como será manifiestamente asumido en el Nuevo Testamento⁷⁵¹ por muchos de los discípulos⁷⁵² de Jesús.

748 Cf. *Sal* 93 1-5.

749 Cf. *Hch.* 28 30-31. «Pablo permaneció dos años enteros en una casa que había alquilado, y recibía a todos los que acudían a él. Predicaba el Reino de Dios y enseñaba lo referente al Señor Jesucristo con toda valentía, sin estorbo alguno».

750 Decir aquí que cuando decimos que el parresiásta del Antiguo Testamento no corre riesgos como el del Nuevo Testamento, no queremos con eso decir en absoluto que no había riesgos para ellos: sí que lo hay, y muchos textos son pruebas de ello. El propio Jesucristo, en su apostrofa a Jerusalén, dirá le siguiente:

«Jerusalén, Jerusalén, la que asesina a los profetas y apedrea a los que le son enviados! ¡Cuántas veces he querido reunir a tus hijos, como una gallina reúne a sus pollos bajo las alas, y no habéis querido! Pues bien, se os va a dejar desierta vuestra casa. Porque digo que ya no me volveréis a ver hasta que digáis: ¡Bendito el que viene en nombre del Señor!».

Con la llegada de la patrística, este estilo de *parresía* cambiará de rumbo. Recibirá una connotación de insolencia, lo que, permitirá el desarrollo de un foco antiparresiástico cuyo centro será la formulación de la crítica que atacará directamente al conocimiento de sí proporcionado por la parresía, la “*connaissance supçonneuse de soi*”, nos dice Foucault.

La desconfianza hacia este conocimiento de sí tiene su origen en el hecho de que la nueva *parresía* es una forma de relación vertical con dios, no una relación como la abordada anteriormente. Dios que se revela en una forma de epifanía ante el hombre, o el hombre que anuncia a Dios valientemente. Tampoco será en su ámbito horizontal (forma grecorromana) en donde se establece la relación entre los individuos, esto es, de individuo a individuo. En la patrística, la verticalidad de la relación ignorará la capacidad de uno mismo, no sólo de tener diálogo franco con dios, sino también de

Lo que queremos señalar es que este riesgo es atenuado en comparación con el Nuevo Testamento. En el Antiguo Testamento el profeta habla en la mayoría de los casos para su religión, para dentro de su religión. En el Nuevo Testamento pasa lo contrario, el apóstol o discípulo es justamente una ruptura con la unicidad religiosa, geográfica y política, y en la persona de Jesús esta nueva ruptura se presenta como una abominación ante la tradición judía y de la Toráh, porque se hace llamar Hijo de Dios, Dios, y se dice de sí mismo capaz de perdonar los pecados. Todos estos postulados hacen que el parresiásta sea más vulnerable en el Nuevo Testamento que en el Antiguo.

751 Cf. Hch 4 29-31. «*Y ahora, Señor, ten en cuenta sus amenazas y concede a tus siervos proclamar tu palabra con toda valentía. Extiende tu mano para realizar curaciones, signos y prodigios por el nombre de tu santo siervo Jesús*». [Acabada su oración, retumbó el lugar donde estaban reunidos: todos quedaron llenos del Espíritu Santo y proclamaban la palabra de Dios con valentía]». Cf también Hack para otras citas del mismo género.

752 También tenemos muchos relatos de gentes que seguía a Jesús y que, sin embargo, tenían miedo de hablar de él abiertamente por temor a los judíos, como es señalado en el evangelio de Juan, 7 13.

conocerse a sí mismo; de ahí la razón por la que Foucault habla de este “*connaissance supponneuse de soi*”⁷⁵³.

La parresía ya no será esta apertura del alma hacia Dios. Ahora no se puede llegar sólo con verdad, se requiere ayuda de la institución. La patrística rechaza así la posibilidad de la *parresía* en cuanto el don de Dios, como lo manifiesta Filón. Puede que uno tenga un don de dios, pero nunca puede ser a través de la parresía. El verdadero don de dios es aquel fiscalizado por la autoridad, y la parresía en cuanto libertad es una paradoja, antípoda de la autoridad que fiscaliza y controla la subjetividad de uno mismo y su recepción directa del saber. La interpretación filoniana de la parresía también ofrece otra posibilidad que la parresía patrística no tiene en cuenta. En la edición de los Setenta y en Filón, uno puede intimar con dios⁷⁵⁴, pedir que le haga justicia o que venga en su auxilio. En la patrística, esta vía será denegada o completamente limitada toda vez que lo justo, sólo lo sabe la institución. En este caso, la obediencia que uno

753 La patrística, por ejemplo, no hará la interpretación que Filón planteará. Para Filón, aquel que es capaz de rezar, de orar, es capaz de la parresía (Cf. Filón de Alexandria, *De specialibus legibus*, I, § 203, trad. S. Daniel Paris, Ed du Cerf (coll. «Oeuvre de Filón de Alexandria» 24), 1975, p. 131; 203). El planteamiento de Filón supone desde luego que la oración es el espacio de construcción de verdad entre aquel que ora y el orado, y supone también una posibilidad del conocimiento de sí por parte del que ora. La oración es por lo tanto sinónimo de la verdad.

Ahora bien, no será ésta la interpretación de la patrística, como tampoco fue ésta la interpretación para judíos, incluso, en el tiempo de Jesús. El conocimiento de dios y los actos realizados en nombre de dios pasan siempre por el sello de la autoridad. Los sinópticos por ejemplo narran esta escena de Jesús con los diez leprosos (*Mt* 8 4; *Mc* 1 44, *Lc*, 5 14, 17 11-16). Esta escena o esta recomendación también está prescrita en el *Número* 19 6-8; en *Sal* 51 9 y en el *Levítico* 14 1-32.

«Yahvé habló a Moisés en estos términos: [Ésta es la ley que ha de aplicarse al leproso el día de su purificación. Será llevado al sacerdote, que saldrá fuera del campamento. Si, tras de haberlo examinado, comprueba que el leproso está ya curado de su lepra, el sacerdote mandará traer para él que ha de ser purificado dos pájaros vistos vivos y puros, madera de cedro, purpura escarlata e hisopo]».

La autenticación de la purificación y del encuentro con dios es siempre dada por la autoridad y no por uno mismo. Pero la interpretación parresiástica de Filón rompe con eso o por lo menos intenta romper con eso. A uno se le da la posibilidad de conocer directamente por sí, sin la intermediación y sin la recomendación.

754 Cf. *LV*, p., 299. «*C'est à l'intérieur de ce rapport ontologique de face-à-face, de vis-à-vis de l'homme et de Dieu, que la parrêsia tend, jusqu'à un certain point, à se déplacer. C'est ne plus le courage de l'homme solitaire en face des autres qui se trompent, c'est la béatitude, c'est la félicité de l'homme ver Lui, par l'expression, la manifestation de Sa bonté ou de Sa puissance*».

otorga a la institución es más saludable que su propia libertad de espíritu y de iniciativa. Desde este punto de vista, también la parresía patristica choca con la parresía neo testamentaria en donde funciona, sobre todo, como un modo de vida, una forma de ser y la manera de dirigirse a este pueblo nuevo no sólo con palabras sino también con una actitud y con confianza hacia Dios:

Os he escrito estas cosas a los que creéis en el Hijo de Dios, para que os deis cuenta de que tenéis Vida eterna.

Ésta es la confianza en él: que si le pedimos algo conforme a su voluntad seguro que nos escucha⁷⁵⁵.

Es muy interesante esta cita porque nos hace volver a la tercera digresión del Alcibíades. En Juan estamos ante las prescripciones que garantizan la vida eterna, y en el Alcibíades 134d5-e, estamos ante una actuación con la mirada puesta en la luminosidad divina; la idea es reconocer la parte humana que es semejante a esta luminosidad divina; porque es ahí en donde reside el cuidado de uno mismo. Para Juan, la actitud parresiástica está en la confianza en cuanto hijos de Dios, y en el Alcibíades la actuación parresiástica estará justamente en la negación de la *eleutheria*, la libertad indisciplinada y anárquica. Para Juan, la confianza y la esperanza en cuanto parresía, se realizan en la escatología, mientras que para Alcibíades, la escatología acontece en cada momento en que la *eleutheria* gana espacio en la vida del individuo y de la ciudad.

755 Cf, 1 Jn. 5 13-14. Foucault en el CV, p., 300 hace el siguiente comentario a esta cita:

«Vous voyez, il est donc bien souligné ici que ceux auxquels s'adresse Jean croient au nom du Fils de Dieu. Ce sont des croyants, ce sont des chrétiens, et, en tant que tels, ils savent qu'ils ont, et dès maintenant, la vie éternelle. [...] C'est le terme parrêsia qui est traduit ici. Nous avons cette assurance (parrêsia) que si nous demandons quelque chose selon Sa volonté, Il nous écoute. La parrêsia se situe donc dans le contexte suivant. D'une part, le chrétien, comme tel, qui croit au nom du Fils de Dieu, sait qu'il a la vie éternelle. Deuxièmement, il s'adresse à Dieu, pour lui demander quoi? Rien d'autre que ce que Dieu veut. Et dans cette mesure-là, la prière ou la volonté de l'homme n'est pas rien d'autre que la réduplication ou le renvoi à Dieu de Sa propre volonté. Principe d'obéissance».

Es importante ver aquí como la obediencia es transformada en la última instancia de la parresía. Es también desde este planteamiento que la patristica (la versión de la teocracia absoluta de la patristica) hará su interpretación, pero ya de una manera menos tolerante y menos dialogante.

*En efecto, mi querido Alcibíades, si hay libertad para hacer lo que se quiere, pero sin tener razón, ¿qué le ocurrirá lógicamente al individuo o a la ciudad? Es como si un hombre enfermo tuviera libertad de hacer lo que le viniera en gana sin poseer la razón capaz de curar, actuando como un tirano hasta el punto de que en nada se le puede reprender: ¿qué puede ser de él? ¿No es lo más probable que arruine su cuerpo?*⁷⁵⁶.

La *parresía* es por lo tanto también una cuestión de orden. No una cuestión de orden en el sentido jurisdiccional, sino más bien en el sentido ontológico. Es un orden en donde la *eleutheria* se contrapone a *andreia*. En donde la falsa libertad se contrapone al coraje de uno mismo para decir la verdad sobre sí. Es este estado de espíritu lo que permite la realización de la *parresía* en el sentido que le da Juan Crisóstomo:

*Tandis que personne n'est là pour guider le troupeau, les brebis elles-mêmes faisant l'office de pasteurs, les soldats celui de chef, grâce à leur confiance audace (parrêsia) et à leur courage (andreias), et tous, avec la ferveur, le zèle, la retenue qui conviennent, n'es-tu pas frappé de stupeur et plein d'admiration des actes de vertu dont les événements ont été causé?*⁷⁵⁷.

La cita de Juan Crisóstomo aquí *supra* y que Foucault menciona, hace alusión a la situación a los mártires cristianos durante la persecución. Su coraje y perseverancia también ha contaminado a otros, a los hombres vigilantes, como dirá él en otro pasaje⁷⁵⁸. Crisóstomo y Jerónimo⁷⁵⁹ entran en el marco de la patrística que todavía

756 El *Alcibíades*, 134e8-135a2.

757 Cf. Jean Chrysostome, *Sur la providence de Dieu*, XIX, 11, éd et trad. A.-M. Malingrey. Ed. du Cerf, 1961, p. 241. «»

758 Cf. *Ibid.*, XXII, 5, p. 259.

759 Foucault hace alusión a la comparación que San Jerónimo ha hecho entre el coraje de Sócrates y el coraje de los mártires (nosotros no hemos podido averiguar esta comparación, porque Foucault no ha citado su fuente y, tan poco estaba seguro si era o no San Jerónimo). Dice él, la diferencia entre el coraje de Sócrates o el de Diógenes y el de los mártires está en el hecho de que en los primeros se trata sólo del coraje de un hombre dirigiéndose a otros hombres, mientras que el coraje de los mártires tiene otra fuente, su confianza en Dios. Cf. *CV*, p., 303. En todo caso, lo interesante aquí es ver el origen disimétrico de la *parresía*. Uno actúa en nombre de la libertad puramente humana, la libertad como pensamiento, como encajamiento del ser y como el lenguaje del hombre porque en cuanto hombre también quiere el bien del hombre, en el sentido socrático-heideggeriano.

acepta la *parresía* a la manera tradicional⁷⁶⁰. Su planteamiento aquí es igual al que Sócrates hizo en la *Apología*, y es igual al que Pablo hizo también en Filipos.

El grande cambio en la *parresía* patristica consistirá en la nueva visión de la *parresía*, la *parresía* ya no es apenas la confianza en dios sino la obediencia a dios y el temor a dios⁷⁶¹. Y la obediencia aquí ya no es directamente a dios sino a aquellos que le representan. Este planteamiento no impide sólo la posibilidad de que el individuo pueda establecer una relación íntima con Dios, sino que también le niega la libertad y la

«El pensar solo actúa en la medida en que piensa. Este actuar es, seguramente, el más simple, pero también el más elevado, porque atañe a la relación del ser con el hombre. Pero todo obrar reside en el ser y se orienta a lo ente. Por el contrario, el pensar se deja reclamar por el ser para decir la verdad del ser. El pensar lleva a cabo ese dejar. Pensar es: l'engagement par l'Être». Cf. Heidegger, Carta sobre el humanismo, 313-314, p., 13. Versión de Helena Cortés y Arturo Leyte. Alianza editorial, 2004.

Mientras que el mártir actúa por una recomendación y, a partir de esta recomendación, muchas veces acaba por definir el hombre ya no desde su punto de vista filosófico-universal, sino desde el punto de vista particular.

«El cristiano ve la humanidad del ser humano, la humanitas del homo, en la delimitación frente a la deitas. Desde la perspectiva de la historia de la redención, el hombre es hombre en cuanto «hijo de Dios» que oye en Cristo el reclamo del Padre y lo asume. El hombre no es de este mundo desde el momento en que el «mundo», pensado de modo teórico-platónico, es solamente un tránsito pasajero hacia el más allá». Cf. *Ibid*, 319-320. p., 21.

760 Cf. Reale, Giovanni, *Historia de filosofía II, la patristica e escolástica*, p., 41. Justino, «*Diálogo con Trifón*», en *Padres apologistas griegos*, s. II., Introd., trad. y notas de D. Ruiz Bueno, Madrid, BAC, 2^a 1979. «*Cuando aún era discípulo de Platón, escuchaba las acusaciones que se formulaban contra los cristianos, pero al verlos llenos de intrepidez ante la muerte y ante lo que más temen los hombres, comprendí que era imposible que viviesen en el mal*».

761 Esta nueva concepción será diferente de aquella que ya había defendido Clemente de Alejandría, también él padre de la Iglesia. En Clemente, la *parresía* aparece como el logos, el logos universal y pedagógico. Este logos es pacífico, amoroso, no suscita ningún temor, y en eso opuesto al logos del Antiguo Testamento. La *parresía* de Clemente está inscrita también un profundo marco de epimeleia ton allôn y de la universalización justamente de esta nueva pedagogía y estilo de vida.

«El logos habla a todos los hombres, considerados como niños, como jóvenes que tienen necesidad de ser educados, para enseñarles el camino de salvación, que no está reservado a unos pocos, sino abierto a todos y cuyo fundamento no es el temor, como en el Antiguo Testamento, sino el amor». Cf. Guerrero, Rafael Ramón, *Historia de la filosofía medieval*. Akal, Madrid, 1996. p., 24; Clemente de Alejandría, *Pédagogue I*, 1, 1, 4.

subjetividad⁷⁶². Desde esta perspectiva, cualquier intento de inscribirse subjetivamente puede ser considerado como arrogancia o como presunción⁷⁶³.

Hay una interpretación, según Foucault, que ha podido llevar al cristianismo a este punto. Foucault piensa que el desarrollo de las estructuras de autoridad en el siglo V y VI no ha podido o no ha querido adaptar convenientemente el ascetismo, obligando a éste a incorporarse pura y simplemente a las nuevas instituciones. Es también en esta dinámica que se fundamentará la obediencia. El individuo ya no puede hacer el camino solitario de la fe, y sobre todo, en ningún caso se puede salvar sin la institución, se trate de un monje, cura, obispo. La salvación a partir de ahora depende de la institución, depende de la Iglesia. De esta lógica, la institución no enseña sólo que uno no puede llegar a dios sin ella, sino que también, que ha d desconfiar de sí mismo.

762 Cf. CV, p., 306; Dorothee de Gaza, *Œuvres spirituelles*, Instructions, IV, 52, 1665A, Paris, Éd. du Cerf, 1963, p., 233. «*Nous chassons loin de nous la crainte de Dieu [...] en ne pensant pas à la mort ni au châtement, en ne prenant pas garde à nous-mêmes, en n'examinant pas notre conduite, en vivant n'importe comment et en fréquentant n'importe qui. En somme, en nous abandonnant à la parrêsia, ce qui est le pire de tout, et ce qui est la ruine achevée*».

Hemos subrayado aquí los rasgos visibles de los elementos anti parresiástico en esta fase de la patrística. Para el griego era importante que uno se ocupara de sí mismo (el cuidado de sí), era importante que uno examinara su conducta. Le hemos visto en el proceso de Delfos, con en Proclo en su interpretación de Alcibíades, y lo hemos visto en el Prosochès. También hemos visto que una de las críticas que se hace a Alcibíades era justamente su grupo de amigos, la frecuentación indiscriminada a cualquier persona. Ahora bien, todo esto que para el griego era malo, parece tener cabida en este texto de Dorothee y por consiguiente, este texto se presenta como una apología a la anti *parresía*. En otro paso, él presenta la *parresía* como principio contra la castidad porque, según él, siendo la *parresía* multiforme, permite la libertad de hablar, de mirarse, de tocarse, y todo eso hace que la gente, el parresiásta tenga malos discursos y se atreva a hablar de cosas mundanas (§ 53., p., 235).

763 Clemente se presentó a este respecto más cauteloso, incluso muy favorable a la manera griega de ver las cosas, de educar el hombre. Hay que educar el hombre primero, antes de enseñarle la fe, dice él.

«*Se dio perfecta cuenta de que el Cristianismo debía enfrentarse con la sabiduría griega si quería cumplir con su misión universal. Desarrolló la idea del Logos, que se hace pedagogo para educar al hombre antes de instruirlo: trata de dar al hombre un método para dirigir su vida. Y el educador, el verdadero pedagogo, no es otro que el Logos, el mismo Logos que había exhortado a los hombres a convertirse al cristianismo: [Pero es siempre el mismo Logos, el que arranca al hombre de sus costumbres naturales y mundanas, y el que como pedagogo, lo conduce a la única salvación de la fe en Dios.]*». Cf. Guerrero, *Historia de la filosofía medieval*, p., 24; Pedagogo, cit.

Esta desconfianza en sí en que pide la institución a la gente, es completamente diferente de aquella vigente en la Grecia de Sócrates, la de los clásicos, y de las recomendaciones délficas. En la Grecia socrática la desconfianza de uno mismo sobre sí es un planteamiento para llevar al desarrollo de la subjetividad. En el cristianismo de los siglos V y VI la desconfianza de sí es una forma de decirle al hombre “tú eres incapaz, eres incorregible y no puedes nada”. Ya no es “tú no puedes nada sin Dios” sino “tú no puedes nada sin la Iglesia, sin la institución”. Por lo tanto, el miedo de sí ya no es necesariamente el temor de Dios, el miedo de cometer culpa contra él, sino sobre todo, el miedo de pecar contra sus santos, sus ungidos, sus elegidos. Lo que se ve aquí es que la *parresía* vuelve la vista a la Grecia y Roma, pero en su sentido negativo, la *parresía* institucional negativa. La *parresía* de Pisistratos en la asamblea, como *parresía* de Pericles en la asamblea (de acuerdo con la crítica de Isócrates), la *parresía* de Yocasta en la turbulencia de Edipo, la *parresía* de Dionisio el tirano de Siracusa.

Al llevar al el individuo a un estado de miedo, la institución le dice implícitamente, “tú no debes pensar. No te atrevas a pensar”. No obstante, hay que ver esta polémica, esta interpretación parresiástica, el rechazo de la *parresía*, a la luz del conflicto que el cristianismo, de modo particular, los padres de la Iglesia, vivían con las teorías gnósticas, muchas de ellas cristianas o de confesión cristiana.

Los padres de la Iglesia parecían estar más preocupados en delimitar una frontera entre lo que era pagano y lo que era cristiano⁷⁶⁴, mientras que la gnosis era sobre todo la mezcla de todo eso, la combinación de elementos helénicos, orientales y cristianos⁷⁶⁵. Nos parece que Foucault no tiene en cuenta a este pormenor o por lo menos no le ha dejado explicitado.

En la gnosis, Dios es el objeto específico del conocimiento y este conocimiento también implica contactos o aberturas de puertas que conducen a la salvación del hombre. Pero para llegar a tener estos conocimientos o para llegar a abrir estas puertas de salvación, uno tiene que formular preguntas en el ámbito subjetivo, quiénes éramos y en qué nos hemos convertido⁷⁶⁶. Recordar aquí que para el griego la pregunta importante no era tanto de donde hemos venido sino qué queremos hacer con nuestra vida, con nuestra actualidad y creemos también que es justamente aquí que reside el conflicto entre la gnosis y la patrística. Para la gnosis, la regencia de la actualidad tiene que ser hecha a partir de los pneumáticos, “aquellos en los que predomina el conocimiento y están destinados a la salvación⁷⁶⁷” Ora bien, el conocimiento es un poder, se constituye a sí mismo como referencia y como espacio de encuentro. ¿Qué pasa entonces cuando este conocimiento auto referencial está en fase de una institución

764 El problema de la gnosis ha atravesado casi toda la patrística. Así mismo, también Clemente y Orígenes han tenido en su momento que intervenir e interpretar sobre el movimiento gnóstico cuyo diálogo resultaba cada vez más difícil a los cristianos. No obstante, para ellos, el cristianismo debía poder tener una gnosis verdadera para hacer frente al gnosticismo falso, al gnosticismo que no conduce “a la verdadera vida”. Orígenes defenderá un gnosticismo cristiano case hermenéutico (*Contra Celso*, I, 62), el que se dedica a la interpretación de los textos de forma alegórica para arrojar la luz sobre aquello que está oscurecido en el texto de la Sagrada Escritura. Pero Orígenes contrariamente a los padres posteriores (algunos), piensa que no se podría hacer una interpretación correcta de los textos sagrados sin la ayuda de la cultura pagana. Este planteamiento parece comprometer el llamado nuestra filosofía, o por lo menos revela su insuficiencia cuando quiere cortar radicalmente con la filosofía griega.

765 Cf Reale, Giovanni. *Historia de la filosofía II. de la antigüedad a la modernidad. 2. La patrística y escolástica*. Tra. Juan Andrés Iglesias, María Pons Irazazábal y Antoni Martínez Riu. Ed. Herder, 2010. Barcelona. p., 36-37.

766 Cf. *Ibid*, p., 37.

767 Cf. *Ibid*, p., 37.

que le quiere controlar todo? Naturalmente se da encuentro de incompatibilidad y de la necesidad de la anulación de parte a parte. Por eso, no es extraño que la patrística en este contexto vea en la parresía un principio de arrogancia e intento de presunción⁷⁶⁸. La patrística tampoco podía estar indiferente a la interpretación gnóstica de la creación. En efecto, los gnósticos defienden que este mundo no ha sido creado por dios sino por un demiurgo malo (Reale, 2010, 38), y, según esta lógica, también el dios creador que aparece en el Antiguo Testamento es un dios malo que es redimido por el dios benigno, el dios de los evangelios de Cristo. No hace decir por lo tanto que estas interpretaciones no pueden ser admitidas en el ámbito de la ortodoxia institucional cristiana.

En este apartado hemos puesto nuestra atención sobre todo en dos visiones de *parresía*. La *parresía* positiva, la *parresía* interpretada como la apertura del corazón hacia Dios, y representada principalmente por los textos precristianos, en particular, el Antiguo Testamento. En esta *parresía* positiva también entran algunos textos del Nuevo Testamento, los actos de Jesucristo, así como las cartas paulinas y de otros apóstoles. No obstante, esta línea positiva de la *parresía* será quebrada o este percurso positivo será interrumpida a partir de la *parresía* patrística. Ahí, la *parresía* es presentada como negligencia, como orgullo, como presunción, como elemento contrario a la obediencia.

Foucault presenta sólo la cuestión de la formación institucional como el motivo principal para existencia de este espíritu anti parresiástico. Pero nosotros pensamos que

768 Cf. El comentario del versículo 1 del libro de Jonás in La Biblia Latinoamérica^{128a}. Ed. San Pablo, Madrid, 2006. « [...] San Agustín (...) tomó a pie de la letra Marcos 16, 16 «El que no crea será condenado». Por ende, se vio obligado a demostrar que todo lo que vemos de bueno en los no cristianos es fruto de un orgullo secreto. En ellos no hay sino virtudes humanas, es decir, una perfección aparente que no tiene valor a los ojos de Dios. Esta solución radical fogueaba en el entusiasmo de los bautizados y la Iglesia no demoró en adoptarla.

Así fue como la Iglesia de Occidente se encarrilló en la posición de san Agustín y la apuntó con la doctrina del pecado original de la que él había trazado las grandes líneas (véase el comentario de Gén 3 y de Rm 5, 12)».

el debate con las nuevas corrientes, que además juegan un papel de simbiosis entre la cultura helénica y la cultura nueva, la cultura cristiana, ha condicionado determinadamente y ha llevado a este desencuentro. Creemos que la teoría gnóstica era el principal albo en este desencuentro, y para atacarla, la patrística no ha dudado en ignorar todo que podía ser para desarrollo de lo gnóstico útil al desarrollo del hombre, su intimidad con Dios, su subjetividad y, sobre todo, su libertad.

3. ¿DE QUÉ HA SERVIDO ESTE ESTUDIO DE LA PARRESÍA? ¿QUÉ NOS APORTA HOY?

El estudio de la parresía parece aportar otra visión de la teoría política clásica, o por lo menos, una visión complementaria. Normalmente, cuando hablamos de la teoría política clásica, estamos acostumbrados a pensar casi exclusivamente en el debate que los teóricos políticos clásicos desarrollaron para encontrar cuál era el mejor régimen para la ciudad y para la política. El estudio de la *parresía* en su versión foucaultiana abre otra perspectiva, nos dice Frédéric Gros⁷⁶⁹.

La parresía muestra que el intento de encontrar el mejor régimen estaba acompañado por la preocupación de la diferenciación ética en la construcción misma de este mejor régimen. Este postulado no podía ser menos verdad, toda vez que los textos que hemos vistos compraban justamente eso. Toda la preocupación de Isócrates, que en parte viene retomar o recoger las andaduras de Solón en la asamblea en su confrontamiento con Pisistratos, es testigo del intento de hacer reinar la diferenciación ética en el interior de los regímenes que se proponen o se auto-proponen para gobernar la ciudad.

769 Cf. CV. (Gros. Situation du cours). p., 316.

La iniciativa de Heráclito al abandonar⁷⁷⁰ la ciudad de Éfeso como represalia a la actitud que los efesios habían tenido con Hermodoro, revela una preocupación ética, revela particularmente la imprescindible presencia de la diferenciación ética en los espacios de la emergencia de la verdad. Heráclito abandona la ciudad con esta justificación, “*me voy porque no queréis que nadie sepa más que vosotros*”.

Es todo el sistema de igualdad democrática lo que es cuestionado en esta frase de Heráclito, y con eso se abre la posibilidad del diálogo inter-subjetivo. ¿Es la igualdad condición suficiente o indispensable para que la ciudad funcione? O quizá precisamente el mejor régimen ha de ser aquel que tenga en cuenta, no sólo cuestiones de orden físico, político, como era defendido por los sofistas, sino sobre todo aquel que tenga en cuenta al hombre, desde su estado puro (de la naturaleza, como ha sido referido por Sócrates en el *Alcibíades*) hasta su estado de la semejanza a lo divino, como ha sido manifestado en el *Teeteto* y en el *Alcibíades*.

La cuestión planteada aquí es una cuestión conflictiva, porque en ella está subyacente la introducción de cambios en el interior de un sistema que está convencido de su perfección (cf. El *Hipias Mayor* y el *Gorgias*). La *parresía* intenta, justamente a través de su espíritu valiente, tocar la herida de los regímenes, cual quiera que sean. En la *parresía* no se busca la forma ideal del régimen, como lo vemos de forma general en la *República* de Platón o en la *Política* de Aristóteles, sino sobre todo de hacer ver que la excelencia política de los regímenes dependerá de la manera en como los actores políticos han podido constituirse como sujetos éticos⁷⁷¹. Sabemos que este ha sido el planteamiento de Platón en el libro X de la *República*, donde ya no se preocupa sólo del

770 Cf. Laerce, *Vie, doctrines et sentences des philosophes illustres*, éd. et trad. R. Genaille, Paris, Garnier-Flammarion, t. II, 1965, p. 163. ; CV, p., 18.

771 Cf. CV (Gros, Situation du cours). p., 316.

lugar del filósofo en la ciudad, sino también del papel del filósofo en cuanto tutor de toda la esfera psicopedagógica de la ciudad. La ciudad de hoy que se ve a la luz de la ciudad de ayer, y la ciudad de mañana que debe ser construida a partir del pensamiento crítico de la ciudad de hoy.

Este planteamiento implica el desplazamiento de toda la estructura del poder. Ya no es solo este desplazamiento del poder o del saber de Delfos para Atenas; no tiene que ver con la fundación de una nueva ciudad cultural o intelectual, ni si quiera con la fundación de una ciudad política. Este desplazamiento ahora quiere decir que el verdadero poder es el poder de la verdad. Sólo el poder que tiene la verdad es el poder legítimo, sólo el poder que cuida del hombre es el poder legítimo⁷⁷². Ya no basta aquí una vida de *tekhnê tou biou*. La *parresía* supera, en este aspecto, las expectativas inicialmente formuladas en el *Alcibíades*, esto es, hacer de la propia vida una estética de la existencia. En la *parresía*, esta estética tiene que ser dramática y contradictoria a partir de una combinación entre el *Kallos*, *Agathon* y *Thanatos*. Dramática porque, naturalmente, el parresiásta siempre corre el peligro de ser devorado violentamente por el poder que él crítica o ataca, y contradictorio porque su muerte no es una muerte

772 K. R. Popper en su crítica contra Platón en “Los enemigos de la sociedad abierta” ha hecho justamente una lectura anacrónica al poner en el mismo nivel Platón y las tiranías. Creemos que en las lecturas de Platón no había solo una preocupación con el hombre colectivo, sino también con el hombre individual. El trabajo subjetivo es justamente un trabajo individual, un laboratorio de desconfianza y de fiscalización para cualquier colectividad nefasta y cerrada.

suave⁷⁷³, ni para él, ni para los que le asisten o le acompañan a la hora de la muerte (cf. Los argumentos de Simmias y Cebes en Fedón).

En la *parresía* uno se encuentra ante el discurso irreductible de la verdad frente al poder y frente al llamamiento de la eticidad. De acuerdo con este planteamiento, Foucault hace un desplazamiento de la cuestión de la gobernabilidad en el mundo antiguo. Para él, ya no se tratará de qué tipo de régimen es el mejor, sino de cuáles son las condiciones necesarias para una gubernamentalización de los hombres. Pensando, por ejemplo en la frase de Sócrates en el Eutifrón (*mi problema es el hombre*), o pensando todavía en otra de Cavell sobre el Eutifrón, “*donde hay problemas éticos hay problemas de los hombres*”, se puede por lo tanto decir que el planteamiento de Foucault es correcto al trasladar o al interpretar el antiguo problema de los regímenes como el problema de los hombres. A partir de ahora, primero hay que pensar en el hombre, en la gubernamentalización de los hombres. Este planteamiento, como lo subraya Gros, es un planteamiento socrático-platónico, en donde cualquier análisis del poder debe tener en cuenta las cuestiones de la subjetividad y del saber, y en donde también cualquier discurso sobre la verdad debe tener en cuenta su incidencia con el gobierno de uno mismo y el gobierno de los otros.

El planteamiento parresiástico, en este sentido, va más allá de una simple preocupación moral o política. Es un planteamiento profundamente ético y, por lo tanto,

773 En la mitología griega, Thanatos representaba una muerte dulce, suave y no violenta. Para nosotros, en el parresiásta se realiza una situación opuesta a esta concepción. Justamente el tipo de muerte que enfrenta no es una muerte dulce sino violenta y desconcertante. Su perseverancia desconcierta a su entorno aunque él tenga que tomar la cicuta como ha sido el caso de Sócrates y aunque sea un Hijo de Dios, “como ha sido el caso de Cristo”, que también tomó su cicuta particular en su invocación al Padre, (Mt 27 46). Pero en la calma de la muerte, su entorno (el entorno del parresiásta) se queda asombrado porque un hombre justo acepta morir por unas leyes injustas, por algo que no ha cometido y eso es el desconcertó y eso es la violencia del espectador, del filósofo como dirá Simmias y es la violencia del creyente como dirán los discípulos al camino del Emaús (Lc 24 13-25).

un planteamiento profundamente político en el sentido socrático-platónico toda vez que, para Platón, la política sólo existe ahí donde hay ética. El planteamiento socrático-platónico de la *parresía*, como ya hemos señalado, es diferente de aquel de Solón o de Pericles, el de la *parresía* político-institucional, con sus juegos del poder en la asamblea. El planteamiento socrático-platónico tiene su actividad en la calle, en los lugares públicos⁷⁷⁴ (Gros, *situation des cours*, CV, p., 319). Su función ahí es la de examinar a los que se acercaban a él y de esta forma, la *parresía* toma también la dirección del cuidado de sí al enseñar a sus oyentes a cuidar de ellos mismos.

Así, el estudio de la *parresía* hace de la invocación *parresiástica*, la actualidad de la ética, o por lo menos, pretende demostrar la estricta relación entre la buena política y la ética, no sólo en la teoría política de los clásicos, sino también en la actualidad. Queremos con eso decir que no hay política ahí donde no hay ética, y así como tampoco hay la verdadera religión ahí donde no hay eticidad. El fin último de la política es el hombre ético. No obstante, la política, la buena política es aquella fundada, y gobernada por el hombre ético. La inversión de este paradigma implica necesariamente la inexistencia de la política en cuanto actividad que plantea las relaciones humanas institucionalmente dentro de la ciudad. Las reglas que prohíbe que el poder de los fuertes devore a los débiles también marcan e imprimen un carácter ético a la institución política. Cuando no hay este carácter, la política pierde el sentido político de su existencia y toma el rumbo de aquello que hemos visto en la *Ilíada* en las palabras de Aquiles: “*rey devorador de los pueblos porque reina entre nulidades*”⁷⁷⁵. Como vimos con Heráclito, el *parresiásta* se preocupa justamente por hacer que su espacio de

774 En la *Apología* 17c8, Sócrates habla de su actividad ejercida públicamente en el ágora y encima de la mesa de los cambistas.

775 Cf. *Ilíada*, I, 230.

existencia no sea un espacio de nulidad, y por eso mismo, exige que existan la diferenciación ética y los criterios suficientes para garantizar los espacios emergencia de la verdad. Así lo hemos visto también con la incredulidad de Isócrates en su crítica al régimen democrático.

En la *parresía*, uno retoma en el sentido heideggeriano, aquello que el hombre (Occidental)⁷⁷⁶ ha perdido: la pregunta sobre la cuestión que interroga por el ser. Dicho de otra forma, en la *parresía* uno cuida de sí mismo.

SECCIÓN TERCERA

CAPÍTULO I: EUTIFRÓN Y EL CONFLICTO ÉTICO-PRÁCTICO. “LA OBLIGACIÓN DE DEFENDER A SU PADRE Y LA DE DEFENDER LA VIDA HUMANA”.

1. POR QUÉ HEMOS ELEGIDO EL EUTIFRÓN

La inclusión del *Eutifrón* en el marco del estudio de las interpretaciones platónicas de Michel Foucault puede parecer desubicada, una vez que, en comparación con los diálogos *Alcibíades* y *Laques*, estudiados en esta nuestra investigación, Foucault no dedica exhaustivamente ningún trabajo al *Eutifrón*. Sin embargo, al dedicarnos al estudio del cuidado de sí a partir de las lecturas platónicas de Michel Foucault, creemos haber encontrado una relación entre los textos del *Alcibíades*, del *Laques* y del *Eutifrón*, tanto en el papel de lo divino con su relación con la política, como en el papel del encuadramiento familiar en su relación con la responsabilidad individual ante la *pólis*.

776 Cf. *Ilíada*, I, 230.

Al final del *Alcibíades* hay un regreso explícito a la divinidad. El político es invitado a hacer camino, a hacer su trabajo en colaboración sin dependencia con lo divino (“tienes que decir «si dios quiere»”⁷⁷⁷). Los motivos de esta invitación o de esta necesidad de colaboración entre el político y lo divino tienen que ver con la dificultad por parte del político de juzgar lo justo y lo injusto, y tienen también que ver con que el terreno de lo político es un terreno pantanoso y que solamente con la ayuda de la divinidad el político conseguirá ser perseverante en su labor. Este planteamiento se repite también en el final de *Menón*⁷⁷⁸ “en donde los políticos verdaderos deben ser hombres inspirados y una especie de adivinos.”

En el *Eutifrón* se planteará la cuestión de saber de qué divinidad se habla cuando uno tiene que invocar su ayuda en las decisiones políticas, en los juicios de la ciudad. ¿Desde qué punto de vista la divinidad puede ser una autoridad para la justicia en la *pólis*? Lo divino que debe conducir y ser consejero del político no puede ser lo divino de la interpretación popular, no puede ser de la mitología popular. También se prohíbe que la plegaria del político y de cualquier ciudadano sea hecha sin verdaderos motivos una vez que puede tener repercusiones negativas (*Leyes* 688b)⁷⁷⁹.

En el *Eutifrón* se aclara el consejo formulado al político en la invocación a lo divino ya en el final de *Alcibíades*, que servirá también como tema central del

⁷⁷⁷ Cf. 135d5. No se trata solamente de una expresión, de una forma de hablar. Se trata de la expresión de una preocupación con una apelación a alguien o entidad capaz de solucionarlo todo. El último párrafo del texto lo dice todo, o por lo menos expresa la preocupación sincera de Sócrates con la situación.

«Me gustaría que perseveraras, pero tengo un gran temor, no porque desconfíe de tu naturaleza, sino porque veo la fortaleza de nuestra ciudad y temo que pueda conmigo y contigo».

⁷⁷⁸ Cf. *Menón* 99c ss.

⁷⁷⁹ Cf. *Alcibíades* II.

Alcibíades II⁷⁸⁰. Creemos también que hay una relación en el campo de la interpretación del poder familiar: las dos figuras centrales de los diálogos se presentan en posición de emancipado familiar. Alcibíades postula al cargo del consejero de los atenienses sin recurrir a Pericles y en la denuncia de Eutifrón a su padre está subyacente la autonomía individual frente al control paternal o familiar, aunque hay que señalar que esta actitud recibirá críticas de Sócrates.

Los dos diálogos también tienen relación con el *Laques* en lo que se refiere a la esfera familiar y a la educación para la vida en la *pólis*, la virtud que es indispensable para la *pólis*. Los tres diálogos que hemos elegido dan una importancia particular tanto a la cuestión del tiempo como a la del espacio del cuidado de uno mismo. En el *Laques* y el *Alcibíades*, la ausencia de prisa permitirá que los interlocutores se encuentren a sí mismos. El tiempo no es usado como un lugar de la huida de uno mismo, como un espacio del escondrijo de uno mismo. Sin embargo, en el *Eutifrón*, el tiempo impedirá la continuación del diálogo y consecuentemente, impedirá el cuidado de sí. Eutifrón no responderá a la pregunta de Sócrates y usará como pretexto para eso la falta de tiempo. Hay que señalar, no obstante, que el tiempo “eutifrónico” es distinto del tiempo “protagórico”⁷⁸¹. La crítica de Sócrates al tiempo protagórico tiene que ver, según

⁷⁸⁰ Cf. Introducción al *Alcibíades* II. p., 89. «*El tema es que no hay que elevar plegarias a la ligera, sino después de una cuidadosa reflexión, ya que un hombre insensato corre el peligro de que sus plegarias sean para él causa de males gravísimos (es la misma moral que en Leyes 688b). Es el riesgo a que se expone el exaltado Alcibíades. La conclusión es que debe mantenerse tranquilo de momento, hasta que sea debidamente instruido por su maestro (Sócrates),...*».

La demanda de prudencia ha sido una constante por parte de Sócrates a Alcibíades y lo será también en *Eutifrón*. Eutifrón será obligado a reflexionar sobre su posición, evaluar el bien que puede aportar a la ciudad a partir de su planteamiento (14b ss.).

⁷⁸¹ Cf. Vernant, *Mythe et pensée chez les Grecs*. Études de psychologie historique. Cit., p.268.

Conviene subrayar que según Vernant, Platón utiliza precisamente los argumentos de Protágoras para hacer una crítica al régimen democrático con el cual estaba en desacuerdo. No le parecía adecuado que la Asamblea acogiera con igual derecho la opinión de un zapatero que de un especialista en asuntos políticos (*Prot.* 324c).

Vernant, con el rechazo que Sócrates tiene al sistema democrático y a su concepción de justicia, la igualdad de opiniones entre todos. El tiempo eutifrónico, al contrario, es un tiempo de fuga de uno mismo en la irresolubilidad de sus problemas con consecuencias graves para la ciudad.

Estas son, grosso modo, las razones que nos han llevado a incluir el *Eutifrón* en este estudio de las lecturas platónicas de la *parresía* y el cuidado de sí de Michel Foucault.

2. INTRODUCCIÓN Y NOTA SOBRE EL TEXTO

El *Eutifrón* tiene algo en común con otros dos diálogos de Platón: la *Apología* y el *Critón*. Ambos diálogos coinciden sobre la circunstancia del proceso condenatorio de Sócrates a pesar de la especificidad de cada uno de los diálogos. A nosotros nos interesa aquí precisamente la especificidad del *Eutifrón*: la piedad, en cuanto elemento principal sobre el cual se ha construido este diálogo. El diálogo ha sido elaborado a partir del encuentro de Sócrates con Eutifrón en el Pórtico del arconte rey, lugar en donde eran juzgados los asuntos o delitos religiosos, delitos relacionados con las prácticas del culto. Este tribunal también tenía competencia sobre delitos de sangre. Eutifrón estaba ahí en la calidad de acusador contra su padre.

El *Eutifrón* es habitualmente clasificado como una obra del periodo de juventud de Platón, aunque su descripción sitúa a Sócrates ante su proceso condenatorio. El *Eutifrón*, como muchos de los diálogos de la juventud de Platón, se ha centrado sobre todo en las cuestiones de la definición: en este diálogo el centro es la cuestión sobre *eusebeia* y *σέβας*. Lo pío o la piedad y la reverencia o el honor. El diálogo se desarrolla por lo tanto alrededor de estos dos conceptos a partir de los cuales también se va

llenando con otros matices importantes para comprender no sólo la cuestión de la piedad y del honor, sino también el entorno en el que estos conceptos se incorporan.

Por eso, si es verdad que el diálogo está centrado en la *eusebeia*, no obstante, no es menos verdad que este centro se va desviando poco a poco para dar lugar a su relación con la justicia, esto es, para saber si efectivamente la piedad tiene alguna relación directa con la justicia.

Eutifrón desea ser especialista en los asuntos de la piedad, y Sócrates estaba justamente en el tribunal porque sobre él pendían acusaciones de prácticas de impiedad. Sócrates era a los ojos de sus acusadores alguien injusto en relación a lo pío y Eutifrón, por su parte, iba acusar a su padre por el mismo crimen. La primera pregunta que Sócrates hará a Eutifrón después de saber sus motivos entabla una relación directa entre la piedad y la justicia, esto es: Sócrates va a querer saber qué relación hay entre la justicia y la práctica de la impiedad. Para él, había encontrado el momento ideal para formular esta pregunta, primero porque estaba en un tribunal acusado de impiedad y después porque estaba delante de un especialista sobre las cuestiones de la impiedad. En cuanto a lo personal, en el *Eutifrón* Sócrates no parece por lo tanto revelar inquietud o preocupación con la cercanía de la muerte, y este detalle nos interesará en lo que dice respecto a la cuestión del cuidado de sí y de autodomínio de uno mismo incluso cuando tiene que enfrentar momentos difíciles, aunque eso no sea propiamente el caso en este diálogo. Aquí en este estudio no es nuestro interés discutir la fecha de su composición aunque es probable que el diálogo haya sido escrito entre 393-389⁷⁸². En cambio, nos centraremos en sus problemas político-teológicos y ético-políticos. Esta obra, a pesar de

⁷⁸² Cf. El *Eutifrón*, Introducción, nota 2, p.216.

su similitud con las dos otras que hemos mencionado, (*Apología* y *Critón*) no representa ningún dolor para Sócrates.

Como señala Emilio Lledó en la introducción del diálogo, el *Eutifrón*, contrariamente al *Critón*, “no obliga a Sócrates a tomar una decisión definitiva de su vida⁷⁸³”, esto es, el *Eutifrón*, a pesar de la circunstancia coincidente del proceso condenatorio de la muerte de Sócrates, no presenta para Platón la circunstancia de un ambiente dramático como ha sido con otros diálogos que ya hemos referido aquí. No obstante, existe una coincidencia en cuanto al contenido de los tres diálogos y el *Eutifrón* parece encarnar, protagonizar y ofrecer respuesta a la acusación que pendía sobre Sócrates: el *Eutifrón* intenta responder a la acusación sobre la impiedad. Decimos que intenta, porque nos parece que la respuesta no está en el *Eutifrón* sino más bien en la *Apología*. Sin embargo, es muy importante este intento de respuesta aquí en el *Eutifrón* porque nos parece que con ella Platón plantea reclamar la legitimidad de las creencias de Sócrates.

Sócrates es acusado de impiedad y Eutifrón va precisamente al tribunal para presentar una acusación de impiedad contra su propio padre por haber muerto o por haber dejado morir un jornalero⁷⁸⁴. Por eso, la discusión de la obra será en torno a la cuestión de la piedad. ¿Qué es la piedad?

A Sócrates, las definiciones de Eutifrón sobre la piedad no le convencen, y por lo tanto, juntos, tienen que seguir intentando encontrar una mejor definición sobre esta expresión. Sin embargo, hay que señalar que en esta materia Platón presenta de forma no desvelada a Sócrates como alumno de Eutifrón, como alguien que aun no teniéndolo

⁷⁸³ Cf. El *Eutifrón*, introducción, p., 215.

⁷⁸⁴ Acusación que él retirará después según escribe Laercio, pero volveremos a esto en su momento.

completamente claro, no obstante, comparte la doctrina, comparte que la cuestión de piedad es relevante en la materia del vivir humano y de modo particular, en la formación y en la formulación de la comunidad política.

Sabemos que en el *Teeteto* y en las *Leyes*, una de sus formulaciones sobre la piedad y sobre la divinidad será justamente crear una ruptura con el pensamiento protagórico que defiende el hombre como la medida de todas las cosas⁷⁸⁵. Para Sócrates, la medida de todas las cosas no será el hombre, mas sí la divinidad. Una idea constante de la consciencia del límite humano, no apenas en relación a las cosas terrenales, sino también en relación a las cosas que han de venir, las que han de acontecer, las que uno espera que acontezcan aunque puede que nunca acontezcan. El hombre no es la medida de estas cosas pero la divinidad sí lo es. Por lo tanto, si él cree que la divinidad puede ser esta medida, entonces, no puede ser un impío.

Esta será la visión de Eutifrón en el inicio del diálogo en relación a Sócrates. Eutifrón no consigue argumentar muy bien qué es para él la impiedad, pero de momento tiene claro que Sócrates no puede serlo de ninguna manera. En sus planteamientos abre dos cuestiones importantes: la cuestión del espacio de la *parresia* que está en confrontación con la erística de Meleto, y la cuestión del cuidado de sí que estará en la propia justificación de Sócrates: “mi interés por los hombres”.

La piedad y la impiedad estarán en el centro del diálogo pero no estarán direccionadas para justificar o para acusar a Meleto, como aclara Lledó. El papel de la piedad y de la impiedad estará relacionado con la cuestión de consciencia que está

⁷⁸⁵ La *Leyes*, IV, 716c-6. « ¿Cuál es pues la acción que agrada y acompaña al dios? Y que tiene un antiguo dicho, que lo semejante ama a lo semejante si es mesurado, pero las cosas que carecen de medida no se aman entre sí ni a las medidas. Para nosotros, el dios debería ser la medida de todas las cosas; mucho más aún que, como dicen algunos, un hombre». cf El *Teeteto*, 166d.

protagonizada en la acusación del Eutifrón contra su propio padre de haber cometido un homicidio y de haber sido un *ἀδίκος*.

La ortodoxia religiosa de Eutifrón parece estar en acuerdo con la de Sócrates y Platón se basa implícitamente en Eutifrón para reclamar justamente la legitimidad de las creencias socráticas como ya ha sido dicho. Sin embargo, hay que señalar que el planteamiento del *Eutifrón* es chocante en todos sus aspectos éticos, o por lo menos, doblemente chocante:

Chocante en lo que respeta a la actitud de Eutifrón en relación a su padre: un hijo que presenta queja contra su padre por haber muerto a un jornalero. Eutifrón es consciente de la novedad y de la incredibilidad que su actitud va a provocar, y por eso dirá: “las personas pensarán que estoy loco”; pero en ningún momento se planteó la cuestión de saber si Eutifrón estaría *ψευδομαρτυρεω*, lo que significa que Platón estaba presentando un hecho real⁷⁸⁶ o por lo menos algo que suele pasar en este ámbito laboral y cultural.

La ortodoxia de Eutifrón también es chocante de cara al exterior, lo que le coloca en una posición de herético marginal, como dice Burnet. Un hijo que presenta una queja contra su padre con motivos religiosos por haber muerto un jornalero no

⁷⁸⁶ Cf. *Eutifrón*, introducción nota 2, p.216. «El anacronismo que supone el que en 399 hubiera que juzgar en Atenas delitos cometidos en Naxos, ciudad que, como todos los súbditos de Atenas, quedó libre en 404, autoriza más aún a pensar en que la acusación de Eutifrón contra su padre se produjo realmente. Si se trata de algo imaginario, no sería necesario citar lugares ni datos precisos. Véase Guthrie, *A History of Greek Philosophy*, IV, pág. 102».

puede ser un ortodoxo; al revés, es un marginal, y en el lenguaje moral sofístico, es un delincuente porque actúa contra los principios de la ley natural⁷⁸⁷.

Es esencialmente esta doble acción de desconcierto que hace del *Eutifrón* una obra o un diálogo sobre la impiedad: la impiedad para con los dioses y la impiedad para con los hombres. Y sobre esto último, también se abre la cuestión de saber cuál podría haber sido la actitud de Eutifrón, una vez que el propio acto de quejarse contra su padre es en sí mismo un acto de impiedad contra un hombre desestructurado internamente no solamente por el poder sino también por la *ἀκρασία*, la ausencia del dominio sobre sí mismo.

Pero, ¿qué podía hacer Eutifrón, o qué debía hacer? También se puede preguntar si el propio padre de Eutifrón había actuado de mala fe. En cuanto responsable de la propiedad en donde se produjo la violencia mortífera, él ha castigado al homicida e iba camino de la legalidad (había enviado a alguien a presentar denuncia del homicidio a un juez⁷⁸⁸) cuando se dio la muerte del jornalero que él había intentado castigar por haber muerto a un esclavo suyo. No obstante, a pesar de todo eso, Eutifrón decide presentar queja contra él⁷⁸⁹. Y está aquí el núcleo del conflicto ético-práctico⁷⁹⁰.

⁷⁸⁷ Se ha de tener en cuenta que el propio concepto del principio de la ley natural defendido por la sofística no es del todo homogéneo. Antifón por ejemplo se indignará con el hecho de que uno tiene que respetar a sus padres, y el propio Aristófanes en su momento atendió particularmente a esta problemática a través de una crítica dirigida a la escuela de Sócrates, el Pensadero de Sócrates a partir del enfrentamiento entre Estrepsiádes y su hijo en las *Nubes* (1427-1428): los hijos pueden pegar a sus padres porque los animales también lo hacen, dice el hijo a su padre.

⁷⁸⁸ Cf. *Eutifrón*, 4c 6.

⁷⁸⁹ En su momento veremos un análisis interesante de Nussbaum sobre el contexto y las razones que empujaron a Eutifrón a tomar decisión que ha tomado.

⁷⁹⁰ Sabemos que Eutifrón no acepta la teoría de justicia universal, pero la actitud de su padre se inscribe justamente en el ámbito de esta teoría en cuanto a las multitudes de las virtudes de acuerdo con la teoría protagórica de la justicia. De acuerdo con esta teoría, la actuación del padre de Eutifrón no solamente es virtuosa sino también sabia porque intenta frenar violencia a través justamente de un ejercicio correcto de autoridad y por lo tanto, de la virtud.

Eutifrón parece haber actuado bien según la ortodoxia moral tal como él defiende en su primera definición de la impiedad. Para él una injusticia tiene siempre que ser denunciada incluso que cuando viene de tu propio padre⁷⁹¹ o aunque haya sido cometida por tu propio padre, porque al no hacerlo, se estaría incurriendo en impiedad, se estaría siendo impío. Pero esta formulación también abre un problema ético-práctico. Sabemos que para Platón nadie actúa voluntariamente para hacer el mal, sino “desde efecto de ignorancia”⁷⁹². Vimos que la actitud del padre de Eutifrón se inscribía en el marco de un intento de restituir la legalidad y la justicia aunque de forma inmoderada pero no insensata⁷⁹³, y por lo tanto, no sería una actitud de mala fe para con el jornalero sino un intento de instaurar la legalidad perdida.

Todos estos matices ayudan a comprender por qué al final no hubo un entendimiento sobre lo que es o no la impiedad entre los dos interlocutores. Ni Sócrates ni Eutifrón dan por concluida la definición sobre la impiedad, incluso el propio Eutifrón reconocerá al final del diálogo de que efectivamente no han avanzado en nada sobre lo

«Protágoras entiende que las virtudes son múltiples como las partes de un rostro y que unos participan de algunas de ellas y otros, de otras. Así por ejemplo alguien puede ser valiente pero injusto o justo pero no sabio, de modo que de ningún modo le parece necesario que si alguien posee una virtud, por ello la posea todas (329 e-330 a), aunque reconoce que la sabiduría es la más grande de todas las partes (magiston he sophia ton morion) (330 a 2)». Cf. Bossi, Beatriz. Saber gozar. Estudios sobre el placer en Platón. Editorial Trotta. Madrid, 2008, p.45.

⁷⁹¹ Esta actitud de Eutifrón nos hace recordar la respuesta que Clitemnestra da a su hija Electra en la pieza del mismo nombre. *Electra*, 1050.

⁷⁹² Cf. Protágoras, 358d. Véase la nota 81. «Que nadie obra mal voluntariamente, sino a efectos de la ignorancia es una de las tesis fundamentales de la ética socrática. Tanto en Jenofonte (en *Mem.* III 9, 4) como Platón, repetidamente (en *Menón* 78a; *Gorgias* 468c, ect), atribuyen a Sócrates esta afirmación. Cf. la larga discusión frente a Polo en el *Gorgias* 466-481b. Todavía en *Leyes* (689a y sigs.), vuelve el viejo Platón a discutir el tema».

⁷⁹³ Cf. Bossi, *cit.*, pp. 45-46. «La sabiduría es distinta de la moderación pero ocurre que ambas tienen como contrario a la insensatez, por lo que no es verdad que la sabiduría y la moderación son distintas como las partes de un rostro, sino que ambas son una (he eie he sophrosune kai he sophia: 333 b4-5), del mismo modo como antes les pareció que la justicia y la piedad eran aprovechadamente lo mismo (schedon ti tauton on, 333 b6)».

que se habían puesto a definir, esto es, que no han podido definir efectivamente lo que es la impiedad. Pero lo extraño de todo es que Eutifrón ni siquiera ha planteado continuar el debate, y ha decidido marcharse porque según él ya se hacía tarde.

Se puede por lo tanto plantear la cuestión de saber -si efectivamente el problema de la impiedad era tan importante para él-, por qué decide marcharse y sobre todo, por qué no plantea continuar el debate, o cuál es el fin último del planteamiento de Platón en relación a la actitud de Eutifrón. Algunos, como Burnet, han descrito o calificado a Eutifrón como un voluntarista teológico por tener planteamiento de esta naturaleza, pero nosotros pensamos que aquí más una vez, Platón pone en manifiesto el crisis del saber, el límite del saber.

En efecto, Eutifrón es un especialista en la impiedad o de la impiedad, pero resulta que el propio especialista de la materia no sabe sobre qué va su materia, por lo tanto, no domina el arte de su especialización. Con eso Platón quiere mostrar que el saber que ayuda al hombre es el saber que ha sido adquirido para una aplicación práctica. Eutifrón no supo definir la impiedad, y sin embargo ha actuado piadosamente. Este mismo planteamiento también estaba en el primero capítulo (el *Alcibíades*) que hemos analizado en esta investigación en la disputa entre Sócrates y Hippias en *Los Recuerdos de Sócrates*.

La pretensión de piedad de Eutifrón representa en realidad su ignorancia total, pero es una ignorancia que le lleva a un comportamiento ético virtuoso como dice José María Zamora Calvo⁷⁹⁴. Eutifrón reconoce que no se ha avanzado en nada sobre la piedad, y, por lo tanto, que no sabe nada sobre la piedad. Con esta actitud él da a sí

⁷⁹⁴ Cf. Conferencia inédita sobre el *Eutifrón*.

mismo una oportunidad para cuidar de sí mismo o para que alguien le ayude a cuidar de sí mismo. En este aspecto, su marcha no es una huida, sino el reconocimiento de su no saber, el sentirse desapropiado, despojado de aquello que él pensaba que era su dominio, la cuestión de la piedad y de la impiedad. Tomar consciencia de que esto no está bajo control del todo, no está en su dominio, es conectarse con la realidad que estaba fuera de su alcance, fuera de su concepción de lo real.

A partir de este planteamiento se puede ver cómo Platón intenta contestar o refutar una de las acusaciones que pendían sobre Sócrates, la que dice que él intenta transformar el argumento más débil en el más fuerte. La respuesta implícita que se ofrece en el *Eutifrón* demuestra que es la racionalidad lo que conduce el comportamiento de las personas en la *pólis*. Por lo tanto, “no se puede odiar a unos simplemente porque producen esta racionalidad”.

El *Eutifrón* recusa por lo tanto el dogma de la ignorancia y de la *acrasia*. El propio Eutifrón representa el virtuosismo de la ignorancia dogmática que se hunde delante de Sócrates, mientras que su padre representa según él, el poder nefasto de la *acrasia*. Uno y otro son movidos en el planteamiento socrático-platónico por el poder de la ignorancia. Eutifrón por una doble ignorancia, la ignorancia que se ignora pero en su aspecto positivo una vez que él consigue reconocer que al final no sabía nada de piedad (porque asume que no han avanzado) y una doble ignorancia en el sentido negativo, ignorancia política, ignorancia del poder representado aquí por su padre porque no tiene consciencia de que ignora algo. Ignora, según Eutifrón, que su

actuación es impía y que ni siquiera se inscribe en el ámbito de la sabiduría y de la valentía de la justicia⁷⁹⁵.

Los argumentos del Eutifrón como razones suficientes para presentar queja contra su padre giran en torno a dos expresiones o en torno a dos contenidos: en un primer momento habla de lo sagrado y lo consagrado a los dioses, lo pío y en un segundo momento habla de la no relación con los ritos, las ofrendas que agradan a los dioses y el deshonor a los dioses, lo impío. Pero como ya ha sido señalado, todo eso Eutifrón lo ha hecho en un primer momento con base en su figura de especialista en los asuntos de la piedad y de la impiedad, esto es, lo ha hecho mientras estaba en la ignorancia total de su propia realidad de desconocedor de los asuntos de la piedad y de la impiedad.

Al centrar el argumento del motivo principal para la acusación contra su padre en la piedad y la divinidad de acuerdo con la tercera definición que él da de la piedad, obligará a Sócrates a preguntarle si la piedad es buena porque a los dioses les gustan los hombres (y las cosas) piadosos o si al contrario, la piedad en sí misma es buena por eso también a los dioses les gustan ser piadosos y los hombres piadosos. Sabemos que él no contestará a esta pregunta, porque naturalmente esto exige primero de todo que él sepa qué es verdaderamente la piedad.

⁷⁹⁵ Cf. Bossi, cit., p.46. «*En el Menón (88 b-89) Platón ofrece el ejemplo de la relación entre valentía y sabiduría –que también utiliza en la última parte del Protágoras– para señalar que cuando la valentía no es sabiduría sino una clase de audacia sin intelección (aneu nou), el hombre que la posee resulta dañado por ella, en cambio, cuando es acompañada por cierta intelección (sun noi) se beneficia de ella. Todo lo que el alma emprende y resiste, si está dirigido por la sabiduría, termina en felicidad, pero si está dirigido por la ignorancia, termina en desgracia si la virtud es algo en el alma y debe ser beneficioso, debe ser conocimiento, puesto que todas las cualidades del alma no son en sí mismas ni beneficiosas ni dañinas, pero acompañadas de sabiduría o insensatez llegan a ser beneficiosas o dañinas. La virtud, siendo algo beneficioso, debe ser una clase de sabiduría (phoronesis)».*

Volveremos a este punto en la sección siguiente (en el *Laques*) dedicado a la cuestión del cuidado de sí en su relación con la virtud en cuanto la educación distinta de la valentía.

No obstante, su actitud es una actitud de ruptura con gran parte de la idea teológica vehiculada en su tiempo. En la fecha de la escritura del *Eutifrón*, existían muchos otros escritos y opiniones que justamente defendían una posición contraria a la de la obra de Platón⁷⁹⁶. Los dioses no estaban propiamente muy bien vistos. No había confianza en ellos ni siquiera en su existencia. Dios era en este momento sinónimo de duda e incluso de tonterías.

Esta duda crece aún más cuando uno tiene que pensar que dios ha creado todo⁷⁹⁷ y que sin embargo no sabe tomar cuenta de lo creado o no es capaz de proteger lo creado. Este planteamiento será patente en el *Eutifrón* pese su apurado sentido teológico y será también patente en la *Hécuba* de Eurípides, entre otros textos, incluso llevará al rechazo⁷⁹⁸ por Hécuba de todas las posibilidades de la existencia de un orden más allá de lo que vivimos y vemos aquí en la tierra. Los pactos, los acuerdos entre los hombres no pueden tener otro sentido que su vigencia entre los hombres. No se puede esperar tener otro tipo de justicia que aquella vigente entre los hombres porque la justicia divina no es de fiar, no es de confianza. Y esto, Eurípides lo dice de forma clara en este texto de *Helena*:

En cuanto a si esto es dios, no es dios o es intermediario, ¿qué mortal pretenderá saberlo al final de sus largas pesquisas cuando ve a los dioses

⁷⁹⁶ Cf. De Romilly, *cit. Los grandes sofistas*. p.131. «Es evidente que esta crisis no se debe a la sola influencia de los sofistas y que pudieran haber influido en ello circunstancias muy dispares.

En primer lugar, estaba la guerra. Todos los años el Ática era invadida y lo seguirá siendo hasta 421; más tarde, después de una tregua de varios años, se encontrará parcialmente ocupada. Todos los años había muertos. Esto enseñaba a dudar de la justicia divina y a observar, entre los hombres el triunfo del más fuerte. Una guerra tan larga y tan general no es nunca favorable al mantenimiento de los valores. Tucídides lo describió muy bien: «La guerra [...] es una maestra de conductas violentas y modela en la situación las pasiones de la mayoría» (III, 82, 2)».

⁷⁹⁷ El propio Protágoras dudaba de la existencia de dios (B4) y llegó a ver sus propios libros quemados públicamente, además de serle instaurado un proceso por la impiedad, según relata Plutarco.

⁷⁹⁸ Recuédese aquí que al inicio, Hécuba también daba crédito a los dioses y a la influencia que tienen sobre las reglas no escritas, las costumbres y las tradiciones (799 y ss). La cosa cambia cuando, según su interpretación, estos mismos dioses no logran impedir el asesinato de un niño.

*dirigirse en un sentido, y después en otro, y cambiar otra vez con sobresaltos contradictorios y golpes de destino inesperados?*⁷⁹⁹

Esto muestra efectivamente que, en este periodo, estábamos con problemas serios⁸⁰⁰ ya no sólo en el campo político-gnoseológico, en el campo ético⁸⁰¹-moral⁸⁰² sino también en el campo de la definición de la libertad hacia los dioses, el libre albedrío. Si los dioses no son de fiar, entonces el hombre tenía que elegir su propio destino fuera como fuese. Eurípides presentará las mismas dificultades que han tenido Parménides o Protágoras en su momento.

En Platón el planteamiento será distinto: ahí veremos que ni siquiera la ausencia de una posible recompensa del más allá puede y debe impedir al hombre practicar el bien. En su enfrentamiento con Polo en el *Gorgias* y con el propio Gorgias, a Sócrates le han formulado la pregunta sobre la utilidad de su filosofía, si con ella él no puede presentar su defensa ante una acusación. El mismo argumento será usado en el *Hippias*

⁷⁹⁹ Cf. *Helena*, I. 137-I. 143; cf., de Romilly, *cit.*, p.140.

⁸⁰⁰ Cf. De Romilly, *Los grandes sofistas*. p., 132. «Desde la primera parte de la guerra, Tucídides destacó la influencia moral de este azote que, más adelante, alcanzará la propia Atenas. Le dedicó incluso un análisis largo y brillante que evocaba los males inherentes a la naturaleza humana pero que agravan la guerra y la guerra civil: entonces se ven rechazados los valores y las cualidades se convierten en defectos: «Una audacia irreflexiva pasaba por valiente devoción al partido, una prudencia reservada por cobardía desforzada, la sabiduría por la máscara de la pusilanimidad, la inteligencia en todo por una inercia total; los impulsos precipitados se tomaban por una cualidad viril, y las deliberaciones circunspectas por un bonito pretexto de evasión.» [Nada entonces, puede refrenar las pasiones]. «No había ningún medio de aplacamiento, ni palabra segura, ni juramento terrible; siempre los más fuertes, evaluando por cálculo la incertidumbre de las garantías, intentaban prevenirse antes de llegar a otorgar su confianza» (III, 83, 2).

⁸⁰¹ Cf. De Romilly, *cit.*, *Los grandes sofistas*. pp., 131-2. «Todos se entregaban sin reparos a lo que antes sólo hacían a escondidas: se veían demasiados giros bruscos a causa de los cuales hombres prósperos morían de repente y hombres ayer sin recursos, heredaban inmediatamente sus bienes. La gente necesitaba además satisfacciones rápidas, que les procurasen placer, ya que tanto sus personas como sus bienes carecían de futuro a sus ojos [...] La satisfacción inmediata, sea cual fuere su origen, y todo cuanto pudiera contribuir a ella ventajosamente, pasó a reemplazar a lo bello y a lo útil. Ni el temor de Dios ni la ley de los hombres amedrentaba» (II, 53).

⁸⁰² . La gran novedad, como señala de Romilly, será la posición apenas asumida por Calicles y por Trasímaco en relación a los asuntos de los dioses, en relación a la apreciación de la justicia. Sobre los dioses Trasímaco dice lo siguiente: «Los dioses no ven los asuntos humanos; de lo contrario, no descuidarían el mayor de los bienes humanos, la justicia: vemos en efecto que los hombres no la practican» (B8).

Mayor, y en el *Fedón* por Cebes y Simias. Estamos ante una argumentación en donde el bien aparece con un sentido utilitarista y en este aspecto, Platón introducirá un gran cambio.

El bien aparecerá como la propia necesidad ontológica del ser humano, el fin para el que él existe. Es un planteamiento transversal a las obras platónicas pero nosotros aquí nos dedicaremos de modo exhaustivo a analizar eso en el diálogo del *Eutifrón*. El planteamiento del *Eutifrón* presenta de forma clara este corte realizado por Platón a partir de un conflicto práctico-moral. Hay unas exigencias contrapuestas (la obligación de respetar⁸⁰³ a tu padre y la de la vida humana)⁸⁰⁴, y Eutifrón tendrá que tomar partido ante estas exigencias, pero su posición se escribirá desde su más profundo anhelo. Es un hijo que decide presentar una queja contra su propio padre, por haber muerto a un jornalero que por su vez ha matado a un esclavo que ni siquiera era persona en la concepción griega, jurídicamente hablando. Nos interesa discutir aquí qué es lo que movió a Eutifrón a tener la actitud que tuvo. ¿Es la piedad o es que a Platón le interesaba presentar algo más allá que el simple aparato de la piedad y de la impiedad? Y si es así, ¿qué será entonces este algo?

La preocupación de Eutifrón o el planteamiento del *Eutifrón* también puede encontrar su similitud en el libro 8 de la *Ética Nicomáquea* de Aristóteles. Ahí Aristóteles defiende que hay que ser justo con los dioses una vez que también ellos son benevolentes y compasivos con los hombres. Pero el planteamiento de Eutifrón es

⁸⁰³ Jaeger *Paideia* (I, 29) muestra que la cuestión del respeto como fenómeno o incremento de la educación no estaba sólo vinculada al ámbito paterno-filial sino también a tres dimensiones con carácter institucional: los parientes, la divinidad y los extranjeros. Respetar al extranjero, honrar al padre y a la madre y hacer culto a los dioses tenían los mismos valores semánticos y su práctica era el marco de una persona educada y de valores.

⁸⁰⁴ Cf. Nussbaum, Martha. *La fragilidad del bien. Fortuna y ética en la tragedia y la filosofía griega*. trad. Antonio Ballesteros. Machado libros. Madrid, 2004^{2a}, p., 61.

verdaderamente un planteamiento obsesivamente teológico. En efecto, Eutifrón defiende que no puede haber nada bueno que no venga de los dioses, de modo que según él, un hombre sensato debería poder ser grato o mostrar esta gratitud para con ellos. Pero Sócrates contrapone este argumento de Eutifrón con la idea de justicia universal, la justicia cósmica, idea sobre cual Eutifrón no encontrará gracia y no compartirá.

Eutifrón no consigue comprender cómo es que Sócrates puede pretender que la justicia prima sobre la ley y en esta actitud encontramos la contradicción en el interior mismo del diálogo: Eutifrón quiere justicia pero una justicia que está por debajo de la ley. Pero lo que ni Sócrates ni Eutifrón aclaran es a qué ley se refiere Eutifrón porque al ser la ley natural⁸⁰⁵ él no tendría por qué quejarse de su padre.

Nos parece por lo tanto que Eutifrón como buen “hijo de su tiempo” no defiende una doctrina teocrática, de ahí el núcleo de su contradicción. Quiere una justicia por la impiedad pero al mismo tiempo esta justicia tiene que estar por debajo de las leyes civiles y naturales. Así, no defiende ni una posición sofística para quienes la justicia es sobre todo la aplicación de la ley natural⁸⁰⁶, la defensa del interés del más fuerte según

⁸⁰⁵ Cf. *Gorgias*, 482e7-483a5. «En la mayor parte de los casos son contrarias ente sí la naturaleza y la ley; así pues, si alguien por vergüenza no se atreve a decir lo que piensa, se ve obligado a contradecirse. Sin duda, tú te has percatado de esta sutileza y obras de mala fe en las discusiones, y si habla de la naturaleza, le preguntas sobre la ley».

⁸⁰⁶ Antifón por ejemplo piensa que una persona no puede declarar como testigo ante un tribunal a favor o en contra porque perjudicaría a alguien que no le ha hecho mal. Para él la justicia es sobretodo no hacer daño a quien no nos ha hecho mal, por eso, declarar como testigo en contra o a favor de alguien sería estar haciendo daño a otra persona que no nos ha hecho daño. Seríamos injustos. Para él, como para gran parte del pensamiento sofístico, obedecer a la justicia, obedecer a las leyes humanas es ir contra los propios intereses, los intereses de uno mismo. Antifón cita como ejemplo el respeto por los padres (cf. col. 5; cf. de Romilly, cit., p., 124).

Calicles⁸⁰⁷ y tampoco defiende totalmente una posición renovadora según la cual la justicia es ante todo una cuestión ético-óptica⁸⁰⁸.

La posición de Eutifrón es una posición de alguien que está absolutamente obcecado por la justicia desde el punto de vista de la divinidad. Su principal reflexión en la materia de la justicia está ligada a su idea de honor, a su idea del respeto por los dioses y no tanto a la idea de la inviolabilidad del hombre en cuanto tal.

No obstante, hay un matiz muy importante que hay que tener en cuenta a la hora de analizar la actitud de Eutifrón, a la hora de analizar e interpretar la actitud de la piedad del Eutifrón: para Eutifrón como para muchos griegos que no comparten la debacle moral de la sofística, la piedad no es sólo un rito individual, es un rito social del Estado, como señala el profesor Emilio Crespo. Por eso mismo, para Platón y en nuestro caso concreto, para Eutifrón, aquel que es impío estaba automáticamente atentando contra el Estado y no solamente contra la religión⁸⁰⁹. Es también en esto que se basaran

⁸⁰⁷ De Romilly señala que en el planteamiento de la justicia de Calicles, el cambio en el sentido de justicia apenas es posible justamente porque Calicles es un individualista que no soporta la democracia, las leyes y la regla ateniense en la que vive. No obstante, nos parece que el planteamiento de Calicles no es diferente del planteamiento de Platón en el libro VIII de la *República* para explicar el origen de la democracia y por qué la factibilidad de la justicia es un asunto de difícil solución en ésta. Parece por lo tanto que no se trata del individualismo de Calicles, sino del sistema, una vez que todo el sistema democrático en sí es un sistema individualista. Las personas prefieren su *eleutheria* personal en lugar de obrar por el bien común.

⁸⁰⁸ Cf. La *República*. I, 345 d-e1. «Pues el arte del pastor no cuida sin duda de ninguna otra cosa que de aquella con respeto a la cual está organizada, a fin de procurarle lo mejor; ya que, en cuanto a sí misma, el arte del pastor ya está suficientemente provista mientras nada le falte para ser arte del pastor. Del mismo modo estoy convencido de que es forzoso estar de acuerdo en que todo gobierno, en tanto gobierno, no atiende a ninguna otra cosa que al sumo bien de aquel que es su gobernado y está a su cuidado, trátase del gobierno del Estado o de ámbitos particulares».

⁸⁰⁹ Hay que añadir que no está en causa solamente el confronto de Eutifrón con el poder civil, su rechazo en admitir la justicia universal; la actitud de Eutifrón también se puede leer en el ámbito de la limitación de este mismo poder (poder civil) en facultar a los individuos una relación de tú a tú, de sí a sí. Esta relación es casi siempre realizada a partir de una forma muy extraña al poder oficial. Por ejemplo, el poder de su padre no tiene en cuenta la relación de sí a sí. Cf. Leme Câmara, José Luís. *Pátria e infâmia – os dois corpos de Peter de Peter Schlemihl*, in *Lei, Segurança e Disciplina. Trinta anos depois de vigiar e punir de Michel Foucault*. Edição de Centro de Filosofia das Ciências da Universidade de Lisboa. Lisboa, 2009. p., 187.

los acusadores de Sócrates para intentar contra él un proceso no sólo de corrupción de la moralidad sino también de intento de desestabilizar el orden público.

El intento por parte de Eutifrón de un proceso contra su propio padre por haber muerto a un jornalero se explicaría no solamente desde el punto de vista de la estricta ligazón y relación de Eutifrón con el sentimiento y manifestación por la divinidad (su teologismo), sino que se explicaría también desde el punto de vista estatal-normativo y consuetudinario (lo que Zeus hizo con su propio padre). Desde este punto de vista, su padre es un verdadero impío, razón por la cual también en términos comparativo con éste, nunca podrá entender porque alguien ha atrevido a acusar a Sócrates de un crimen de impiedad.

Nuestra labor aquí en esta investigación se centrará en analizar la teoría del cuidado de sí (ocuparse de sí) en este conflicto ético-práctico. En el inicio del texto, en el 3a 2-5, Sócrates, hablando de Meleto, defiende que el cuidado de sí, este ocuparse de sí que Meleto parece querer defender a través de su denuncia contra él, solamente puede salir de los buenos principios y no de la actitud igual aquella que éste está protagonizando.

Meleto es un peligro para la ciudad, dirá implícitamente Eutifrón, razón por la cual no se puede esperar que el cuidado de sí, el ocuparse de sí que quiere protagonizar traiga algo bueno para la ciudad y para sus habitantes. Eutifrón, en cuanto especialista en los asuntos de la piedad, es partidario de que Sócrates continúe ejerciendo su labor de educador de la ciudad.

Nuestras reflexiones en este apartado se han centrado a analizar los motivos principales de la discusión entre Sócrates y Eutifrón en el tribunal. Hemos visto que el

diálogo Eutifrón tal como todos los diálogos platónicos de la juventud, se ha centrado en discutir una cuestión de definición, en este caso concreto, la definición de lo pio y de lo impío. Esta discusión permitió ver que la piedad y la impiedad tienen una relación muy fuerte con la justicia, con lo justo y lo injusto. No obstante, a lo largo de la discusión, Platón nos presenta poco a poco una crítica que es transversal a todas sus obras, particularmente a las de la juventud: la crítica de concepto del saber. En Eutifrón, la crítica es dirigida al especialista de la piedad pero que no sabe qué es la piedad. Nos parece que Platón quiere dejar claro que hay una crisis de saber entre los que tienen fama de sabios. En este diálogo, Platón aprovecha también para reclamar la legitimidad de la creencia de Sócrates y en eso se da un enfrentamiento entre la heurística de Meleto y la *parresía* de Sócrates en la ciudad. La heurística de Meleto no puede en ningún momento ofrecer a la ciudad una manera ejemplar del cuidado de sí.

3. EUTIFRÓN Y “LA DESCUALIFICACIÓN DEL ÁMBITO”

Como hemos visto en la introducción, el trasfondo de la obra el *Eutifrón* es un trasfondo marcadamente teológico y ético-político. En este apartado intentaremos verlo mejor, intentaremos discutir su aportación metafísica en el marco de la realidad de su tiempo y lo haremos usando el concepto de descalificación del ámbito en el espacio griego según la interpretación de Marzoa.

Conviene señalar que la posición de Eutifrón es una posición de consistencia según la doctrina platónica, porque apela a un más allá del momento presente. Un más allá que se opone por su consistencia a la inconsistencia del momento presente. La posición de Eutifrón es una posición que pretende superar los contenidos porque se postula fuera de los ámbitos de la contingencia. Eutifrón cree ciegamente en los dioses,

crea ciegamente en aquellos que según él tienen y son por su naturaleza misma, la consistencia de todas las cosas a través de su justicia y a través de su concepto de derecho.

Con esta posición él reitera que cualquier situación aquí en este momento presente no pasa de una situación accidental y que la única situación “real” es el veredicto del más allá, el juicio pronunciado por el más allá o en el más allá.

Es un postulado que naturalmente no rompe solamente con los ámbitos, no se contenta solamente con su ruptura, sino que también forja su descualificación. Su propio padre no tiene calidad y cualificación para hacer lo que ha hecho al jornalero, incluso invocando que éste había muerto a un esclavo suyo en su propiedad. Al rechazar esta posibilidad, esta justicia y este derecho a su padre, presenta como alternativa la posibilidad de que la solución de este problema sea encontrado en un más allá, esto es, en el terreno de la verdadera consistencia, no solamente de la justicia, sino sobre todo, de lo que es en sí. El ser verdadero.

La queja contra su padre no expresa solamente la inconsistencia del momento presente sino que también reconoce explícitamente la superioridad del momento que ha de llegar sobre el momento presente. Es un postulado problemático, y por eso mismo también es una explosión de conflicto ético-práctico. Además de presentar una queja contra su padre, Eutifrón no acepta una idea de justicia universal en su sentido socrático-euripidiano (la alianza entre el conocimiento, el saber y la ética en el vivir), no admite la existencia de una justicia que no sea divina, postulado que naturalmente es

inviabile no solamente para la práctica de la justicia dentro de la *pólis*, sino que también es inviable desde el punto de vista de la libertad “religiosa”⁸¹⁰.

No obstante, hay que señalar que la propia noción de libertad religiosa (entendida aquí como la inconsistencia) se ha vuelto como una especie de piedra angular en el seno de la cual brota la salvación. El proceso salvífico reside por lo tanto en la aceptación de que el proceso de “la inconsistencia afecta a todo esto, a todo lo de aquí”. Parece por lo tanto que desde este punto de vista el argumento de Eutifrón gana fuerza: debe haber algo diferente de lo profano que pueda dar soluciones a los problemas creados por lo profano, que éste no puede o no consigue solucionar.

Recuérdese justamente que él rechaza todas las soluciones que vienen de la vida laica. La posibilidad de una justicia universal y de un derecho universal independiente de la divinidad. En la introducción hemos visto que la posición de Eutifrón tiene algún sentido una vez que en Platón y, sin ser un teócrata, o mejor, sin defender una posición de un Estado teocrático, el culto también era una obligación estatal, tal vez razón por la cual Eutifrón no ve claro en qué puede consistir esta idea de la justicia universal de la cual Sócrates le habla, si efectivamente no hay un respeto por el culto.

El planteamiento de Sócrates es que la salvación sólo puede ocurrir cuando lo “consistente comparezca en el seno y en el modo de lo inconsistente mismo, es decir en

⁸¹⁰ Cf. Marzoa, *Historia de la filosofía antigua*. cit., pp.172-173. «La remisión a un consistente cuya noción no es sino expresión de que la inconsistencia se haya vuelto principio general, eso es el concepto de la “salvación”. Puesto que la inconsistencia afecta a todo “esto”, a todo lo de “aquí”, la salvación habrá de residir en algo especial, diferenciado frente a lo profano; podemos decir esto mismo de otra manera: “Dios” no significa sino la ausencia de lo divino, y que lo divino está ausente quiere decir que sólo se puede hacer alusión a ello mediante operaciones específicas, distintas de la vida laica. Lo digamos de una manera o de otra, se trata de acciones específicas, digamos de “culto”, de las que forman parte creencias, y por lo mismo se trata también de una comunidad determinada. Todo esto, el concepto de salvación, el culto, la creencia, la comunidad de adeptos, constituye el fenómeno “religión”, que es un fenómeno característicamente helenístico».

la figura de lo contingente⁸¹¹”. Sabemos que él defiende la teoría de que no hay que ser justo solamente porque la acción de ser justo aquí implica recompensa en la vida del más allá, sino que el ideal de la justicia es un instrumento ontológico del vivir humano. Desde esta perspectiva, la invocación platónica de los dioses, incluso la alusión de que los dioses o la divinidad es la medida de todas las cosas, se puede y debe ser leída en el marco de la referencia de la perfección que el hombre debe seguir: la divinidad como ejemplo a seguir en materia de la perfección.

La posición de Sócrates muestra que el planteamiento de Eutifrón no puede tener otra salida que la de incluir los elementos contingentes hasta aquí marginalizados. En efecto, el tribunal en el que cree Eutifrón (su más allá) se posicionará sobre los acontecimientos contingentes de aquí abajo y con eso, también Sócrates le quiere mostrar que la condición de salvación, la verdadera condición de salvación depende de la interpretación de lo contingente.

Por eso la metafísica defendida por Eutifrón no puede ser excluyente y su “religión” tampoco. El planteamiento de Sócrates pretende mostrarle a Eutifrón efectivamente que la tesis esencial y central ya no es la suya, sino su paradoja. Pretende mostrarle que “el absurdo radical ya no solamente ocurre⁸¹²”, sino que, a pesar de la contradicción, se ha transformado en la tesis central gracias al

*hecho de que se proclama que lo esencial, verdadero y consistente está presente en la figura de algo determinado de carácter “histórico”, contingente, accidental (...)*⁸¹³.

⁸¹¹ Cf. *Ibid*, p.173.

⁸¹² Cf. *Ibid*, p.175.

⁸¹³ Cf. *Ibid*, p.174.

El rechazo de Eutifrón a continuar la conversación con Sócrates también está vinculado a este descubrimiento, a la pérdida de la idea central de su metafísica en detrimento de una idea terrenal. Eutifrón, que empieza con su actitud a descalificar los ámbitos, esto es, a poner en causa aquello que es tradicional, se da cuenta de que su propio ámbito no tiene suficiente justificación para continuar existiendo. Descubre a través de aquel que se ha presentado como su alumno que al final la verdadera justicia empieza en la esfera de lo contingente.

El rechazo de la posición de Sócrates por parte de Eutifrón no tiene solamente que ver con su creencia religiosa, sino también con el grado de su eticidad y de su implicación política, o mejor, con el entendimiento de su concepto de política en cuanto a organización de la *pólis*. Desde este punto de vista, ninguna de estas tres perspectivas puede aceptar o admitir que el orden presente prima sobre el orden futuro. Ninguna de estas tres visiones puede admitir que la justicia universal de que habla Sócrates pueda primar sobre el planteamiento ético, teológico y político que él defiende. Eutifrón se ve por lo tanto desconcertado en la posición de Sócrates.

En el inicio del diálogo vimos que él era un defensor de Sócrates, de sus ideas e incluso de su inocencia ante las acusaciones que pendían sobre él. Sin embargo no sabemos lo que ha pensado Eutifrón en el momento que ha abandonado la discusión con Sócrates. No consta que haya dicho, “me voy, tienes razón”, sino que, “no hemos avanzado en nada”, o sea, Eutifrón no ha abandonado del todo su posición, su concepto de piedad y de impiedad. No ha abandonado su concepto de justicia y de derecho y al no hacerlo, uno de los dos tendría que estar muy próximo a la impiedad.

Y aquí estamos también ante un problema profundo de la subjetividad. ¿Qué pensará Eutifrón de sí mismo o de Sócrates? ¿Por qué no ha dicho “volveremos a hablar” o por qué no ha dado otra oportunidad no en el sentido que hemos hablado antes, el del cuidado de sí, sino de un ahondamiento epistémico? Ya sabemos que los diálogos platónicos terminan casi siempre así, con el interlocutor enfadado y que trata de marcharse o al menos lo intenta (el *Hippias Mayor*, el *Protágoras*, el *Gorgias*, el *Banquete*, la *República*...).

Pero el caso de Eutifrón parece un caso de singular importancia. Es un hijo que presenta una queja contra su propio padre por haber muerto a un jornalero o por haber dejado morir un jornalero. Hay que resaltar aquí que no queremos con eso quitar mérito ni devaluar los otros diálogos. Tan solo nos interesa ver o comprender el planteamiento de Platón una vez que la obra retrata una de las principales acusaciones que pesan sobre Sócrates: la impiedad. ¿Qué quiso decir con la actitud de Eutifrón, con la partida de Eutifrón?

¿Es que Sócrates, al plantearle a Eutifrón la posibilidad de la justicia cósmica en lugar de la justicia divina defendida por Eutifrón quiere con eso decir que asume el fracaso de la justicia metafísica? ¿O incluso su no-lugar? Y ¿cuál es el papel de Sócrates creyente o Sócrates gnóstico en el Eutifrón?

No estaríamos en lo cierto si pensáramos eso. El inicio del diálogo muestra claramente que la cuestión no está ahí, o mejor, que este planteamiento no tiene cabida porque tanto Sócrates como Eutifrón han señalado claramente en su alusión a Meleto. En 3a 6, Eutifrón manifiesta su preocupación en relación a los efectos que pueden tener

la acusación de Meleto contra Sócrates. Los efectos negativos contra la ciudad y por la ciudad:

Así lo quisiera yo, Sócrates, pero me da miedo de que suceda lo contrario. Sencillamente, creo que empieza a atacar en su mejor fundamento a la ciudad⁸¹⁴ al intentar hacerte daño a ti⁸¹⁵.

Eutifrón no asume aquí solamente su fe en la inocencia de Sócrates sino también el postulado de un cierto tipo de justicia; por lo menos el postulado de la justicia en la cual Sócrates es inocente. Por lo tanto, de momento no está defendiendo que el postulado de la justicia divina ha fallado. Tampoco en Sócrates encontraremos la adhesión a este postulado.

Meleto no ha dicho que Sócrates fuese un ateo sino que creaba nuevos dioses y no acreditaba en los antiguos (3b). Pero de momento a nosotros nos interesa la posición de Eutifrón, el ángulo analítico de su preocupación en relación a la acusación contra Sócrates.

Eutifrón coloca la ciudad en el centro de toda su preocupación: ¿qué sería de la ciudad si las acusaciones como estas logren ganar protagonismo contra personas como

⁸¹⁴ Cf. Duque, *Raíces enfrentadas*, cit., p.3. «En fin: el trasfondo del diálogo E. es la imposible salvación de Atenas, la ciudad en el umbral, desgarrada ella también irremediablemente entre la posibilidad de un mundo futuro bien distinto (quizá, por fortuna) al racionalmente calculado por un Platón mucho más maduro y, por ende, más desengañado, con sus planes para erigir la ciudad ideal (presentada en *Rep.*, y reformulada por el Ateniense en *Leyes*), y otro mundo que se hunde en el pasado, en ese pasado (quizá también él soñado) en el que al menos los sacerdotes creían que todo un pueblo creía en sus dioses y en sus historias».

⁸¹⁵ Cf. *Eutifrón*, 3a 6-10.

Sócrates⁸¹⁶? Al poner la ciudad en el centro de todas sus preocupaciones en esta primera parte de su intervención, coloca automáticamente también en el centro al hombre que vive en esta ciudad. Esto es, el planteamiento de Eutifrón incluye la pregunta de saber qué tipo de hombres se están formando para la ciudad. Sabemos que su respuesta será una respuesta teológica o mejor, él encontrará en la base de esta decadencia la falta de piedad para con los dioses, mientras que, Sócrates dará una respuesta antro-po-filosófica y de la gnoseología jurídico-filosófica, sin por lo tanto excluir la parte divina de su implicación⁸¹⁷.

Eutifrón habla de la ciudad que empieza a ser atacada en su mejor fundamento. ¿Y cuál es este mejor fundamento de la ciudad de que habla él?: la integridad, esto es, si se ataca a las personas como tu “oh Sócrates”, si se ataca a las personas íntegras, ¿quién estará entonces a salvo?

Eutifrón quiere recuperar o está preocupado con el ámbito que él mismo está ayudando a descalificar. Pero él está del lado “de los buenos”, él “es el bueno” y por lo tanto, en definitiva, su preocupación está ligada al intento de restituir la normalidad y la legalidad perdida. Se plantea por lo tanto su postulado desde el punto de vista de que algo tiene que, o debe de ser cuidado para evitar que la sociedad decaiga completamente en la inmoralidad.

Pero aquí volveremos siempre a una cuestión peliaguda, una confrontación ético-relativista. ¿Cuál es la legitimidad de la cuestión de Eutifrón y quién garantiza que

⁸¹⁶ Cf. Duque, F. *Raíces enfrentadas: Temor y sabiduría*. Esbozo de una conferencia impartida y de un artículo no escrito. p., 1. « *la muerte de Sócrates, y la consecuente decadencia de la pólis que, democráticamente, ha permitido esa ejecución, lo que despierta a Platón de su sueño de poeta trágico y lo incita a dedicarse a la filosofía, con una clara intención política, que desde entonces no ha abandonado a la filosofía, a saber: ¿cómo tendría que estar constituido el Estado para que cosas como la condena legal de Sócrates resultaran radicalmente imposibles?* ».

⁸¹⁷ Cf. *Eutifrón*, 3d2-e3.

su preocupación es la mejor que la ciudad necesita en este tiempo, en el tiempo de Eutifrón? A través de su solidaridad con Sócrates, él defiende explícitamente que la ciudad debe tener un principio, esto es, las personas que viven en la ciudad y que quieren desempeñar una actividad para la ciudad deben tener y deben ser dotadas de unos principios.

Pero ¿qué puede decir sobre los principios de la ciudad alguien que presenta una denuncia contra su propio padre en favor de una persona que no es persona⁸¹⁸ en el ámbito jurídico? ¿Qué puede decir sobre los principios de la ciudad alguien que al presentar su queja sabe y tiene consciencia de que su labor es una locura para la ciudad, es una vergüenza y un tremendo golpe para la imagen de la relación familiar que la ciudad debe protagonizar para sus habitantes? Eutifrón no es la imagen del orgullo que un padre puede tener de su hijo tampoco es el orgullo que un hijo puede sentir de su padre⁸¹⁹. En definitiva, ¿cuál es la autoridad de Eutifrón en cuanto su posicionamiento moral, ético y político para la ciudad?

Hemos visto en su momento que la marginalización de la divinidad también ha ayudado en la implantación y en el despliegue del inmoralismo dentro de la ciudad. Eutifrón es un “teólogo” o por lo menos eso parece, pero sus razones, además de político-teológicas, también son de orden ético, su creencia en una cierta ética, en un cierto tipo de postulado ético: el postulado de la ética como y en cuanto la expresión ontológica de la libertad. El postulado de la ética como modo de vida comprometida con la ciudad y con el hombre.

⁸¹⁸ Alusión a la muerte del esclavo y no del jornalero.

⁸¹⁹ Cf. *Hécuba*, 345-350 «Pues, ¿por qué debo vivir yo? Mi padre fue rey de todos los frigios. Ése fue el principio de mi vida. Después fui creada con hermosas esperanzas como novia de reyes, ocasionando una envidia no pequeña por mi boda: ¿de quién sería la casa y el hogar al que yo fuera a parar?».

Es desde este punto de vista que hay que ver ahora mismo la actitud de Eutifrón. La existencia de uno mismo como el espacio del compromiso consigo mismo y con los demás. Pero si decimos eso de Eutifrón, ¿en qué es que se diferencia con la de Sócrates? ¿Acaso Sócrates no defiende eso que decimos de Eutifrón?

Creemos que hay que analizar algunos matices para darse cuenta mejor de que la posición de Eutifrón es sutilmente distinta con la de Sócrates. Claro que Sócrates defiende el planteamiento del cuidado de sí, cuidado del otro y el cuidado de la ciudad que encontramos en Eutifrón. Pero la posición de Sócrates se postula desde el punto de vista de la salud, de la salud del alma y de la mente, se postula desde el punto de vista de la acogida del hombre con su totalidad y en su totalidad. No es una posición maniquea. No es una posición de nosotros los buenos y ellos los malos. Hemos visto que esta posición no existe en el platonismo y al existir, estará siempre ligada a una situación y a una cuestión de ignorancia, esto es, del mal en cuanto a un estado de ignorancia.

El que se cuida verdaderamente de sí es alguien que no solo tiene el dominio sobre sí mismo sino también que está apartado de la ignorancia. Pero hemos visto que aunque la ignorancia de Eutifrón lo conduce a un “comportamiento virtuoso”, esto no dirime en nada la situación de inicio que es justamente una situación de ignorancia. Esta sería por lo tanto una primera diferencia entre la postura de Sócrates y la de Eutifrón. La comprensión del otro por parte de Sócrates (con relación a Meleto) frente el fanatismo intolerante por parte de Eutifrón. En los dos casos está la vida en juego: la vida de Sócrates y la vida del jornalero, pese que éste ya estaba muerto, Eutifrón estaba en el tribunal justamente para presentar una queja por abominar el proceso o la forma que ha conducido a la muerte del jornalero.

Insistimos por lo tanto en la diferencia de dos modos de cuidado de sí: uno auténtico, el de Sócrates; otro virtuoso⁸²⁰, el de Eutifrón. La actitud que Sócrates está teniendo con Meleto no es una actitud nueva, esto es, la comprensión por lo humano o de lo humano, la búsqueda de la solución para lo humano perdido en la ignorancia y en la falta de dominio de sí no es nueva. Es algo transversal a toda la obra platónica y así mismo lo vemos por ejemplo en la *República* con Trasímaco como protagonista:

Al oírlo quedé azorado y lo contemplé con pavora; y creo que si no hubiese sido que yo lo miré a él antes que él a mí, habría perdido el habla. Pero en el momento en que comenzó a exasperarse por la conversación, yo había sido el primero que lo contempló, de modo que luego me fue posible responderle, y le dije, no sin un ligero temblor: (...)»⁸²¹.

Estamos ante una actitud sana del cuidado del otro y de la mirada del otro. La mirada que rescata y que penetra desde el planteamiento de la verdad. Sócrates no ha comprendido apenas la posición de Trasímaco, sino que también ha ido al encuentro con él en un tono psicopedagógico. «No seas duro con nosotros (...), has de saber que erramos sin quererlo». Sócrates no usa una compasividad permisiva, sino psicopedagógica y terapéutica. El sufrimiento con el otro pero desde la doble vertiente de la verdad: la verdad de aquel que compadece del otro y la verdad del sufrimiento del compadecido.

Es una posición tolerante, por eso mismo, de la verdadera libertad y es también una posición de planteamiento *mayeútico*, que da la oportunidad al nacimiento del otro en cuanto persona con posibilidad de ser integrada y acogida por la sociedad que marginaliza y que “etiqueta”.

⁸²⁰ El intento del cuidado de sí de Eutifrón forma parte de un virtuosismo jurídico-teológico distinto del de Sócrates, que es epistémico y vocacional. Eutifrón no está completamente convencido de lo que hace; en cambio Sócrates sí que lo está.

⁸²¹ Cf. *República* I, 336d5-e2.

La posición de tolerancia⁸²² se construye desde su situación de incertidumbre y del rechazo de los absolutismos y es por lo tanto incompatible con el fanatismo de la posición de certidumbre irreductible defendida por Eutifrón. Pero si decimos eso, también continuamos en problemas, o mejor, abrimos otro problema. ¿Acaso la posición de Sócrates sobre el hombre no es irreductible? Su defensa del hombre no es irreductible? ¿No es un fanatismo?

Creemos que la cuestión no está en saber si era o no fanático, sino en saber cuáles eran las posibilidades o salidas para una persona que se ofrece a defender con toda profundidad la causa humana. Somos conscientes de las dificultades que supone responder a este planteamiento una vez que también puede ser aplicado a Eutifrón y a todos aquellos con quienes Sócrates ha dialogado sobre el hombre. Obviamente, se partimos del principio de que también ellos están a defender la causa humana más profunda. Pero hay un pero, que se encuentra justamente en la posición de cada uno de los interlocutores de Sócrates y es desde ahí que hay que analizar quién estaba realmente interesado en defender verdaderamente al hombre desde su sentido más profundo sin ningún aprovechamiento y utilitarismos.

En el cómputo general de esta investigación ya discutimos suficientemente cómo en definitiva para los interlocutores de Sócrates y para el pensamiento griego de modo particular, el hombre no estaba en el centro, aunque ser hombre significaba estar en sociedad con los otros. Pero este estar era un estar que es la antípoda de aquello que Sócrates va a defender. Desde este punto de vista, por lo tanto, no se puede comparar la defensa del hombre por parte de Sócrates con la de sus interlocutores.

⁸²² Ver a este respecto el estudio dirigido por Paolo Dordoni. *Il dialogo socrático. Una sfida per un pluralismo sostenibile* con scritto di Leonard Nelson, Gustav Heckmann y Minna Specht. Apegeo, Milano, 2009.

Hemos visto que Eutifrón ignora el propio objeto de su defensa. Acusa a su padre por un delito que él no sabe explicar⁸²³. Su padre es para él un, pero él no sabe qué es este *to anosion*, ni tampoco sabe qué quiere decir su contrario. Y, aquí ya no estamos apenas en la cuestión de las dificultades de las definiciones de los conceptos sino del propio saber que uno cree poseer. Todos estos matices nos permiten ver que efectivamente hay diferencias insalvables entre el planteamiento de Sócrates y el de sus interlocutores⁸²⁴.

Esta diferencia también está patente en el propio modo de planteamiento del cuidado de sí y de los otros. La autenticidad de Sócrates choca con el virtuosismo de Eutifrón. En Sócrates está la defensa de la ética, mientras que en Eutifrón está la defensa de la moralidad, la defensa del aparato externo del sistema normativo y no tanto de la persona.

Eutifrón no concibe el hombre como un puro estado de libertades, de subjetividades, de autodeterminaciones, sino como un puro producto formal de las divinidades, por lo tanto, de la normatividad exterior por eso no puede comprender la pretensión socrática de una idea de justicia universal. La justicia para él es la divina, la

⁸²³ Cf. Duque, *Raíces enfrentadas*. cit., p.3. «no podemos ya creer en los dioses, pero los razonamientos que empleamos para probar lo que, por otra parte y en el nivel de la calle, es ya un clamor silenciado, esos razonamientos –digo– son puramente disolventes, sobre ellos no cabe construir nada. Son tan sólo una obra de demolición pensante de lo que existencial y socialmente apenas si tiene ya sentido, junto con el estupor de alguien a quien se le ha forzado a mirar en su propia vida y en sus propias convicciones: Jen. Mem. IV 2, 39: EUTIDEMO acaba confesando lo que Eutifrón no se atreve a decir: “pienso que lo mejor para mí será callar; pues me parece que no sé absolutamente nada».

⁸²⁴ Cf. *Ibid*, pp.3-4. «Sócrates – ser incapaz de silencio, máquina de hacer discursos que presuponen y organizan sociedad. Por eso sabe que no sabe nada: no tiene nada dentro: es un molino de trituración. Pero por ello mismo, y por este otro lado: Daímon: maligno, porque le hace vivir como si no viviera (POR ESO ESTÁ SIEMPRE SOLO) – no quiere comunicar, sino decir: no es esto, no esto. no forma sociedad: la destruye con el ácido de su palabra. Engendra solitarios (comunidad inconfesable). Griego a medias, busca su interior (la voz de la conciencia): la palabra en que se dice la renuncia a hablar, para siempre».

que él está reclamando por la muerte del jornalero, y la justicia para él es lo pío, el cumplimiento de lo pío.

Así, la pretensión de Eutifrón de descalificar el ámbito se ve seriamente comprometida a causa de sus limitaciones para definir y explicar sus definiciones. Ya no son las personas que pensarán que él es loco, sino que incluso él mismo ya no acredita incondicionalmente en su teología esto, a pesar de su fanatismo. Pero aun así, la última palabra de Eutifrón no asume que no se ha podido cambiar los ámbitos sino que efectivamente en relación a este asunto no se ha avanzado. En otra ocasión dice él: “en otra ocasión volveremos a hablar de eso porque ahora tengo prisa⁸²⁵”. La prisa de Eutifrón no es otra cosa que su estado de consciencia de la imposibilidad de descalificar el ámbito, la imposibilidad de cambiar el estado inconsistente, el momento contingente.

Así, en este apartado, hemos intentado discutir la propuesta de descalificación de los ámbitos (en el sentido de corregir, reescribir) presentado por Eutifrón. Él quiere superar los ámbitos pero desde un punto vista metafísico. En su planteamiento, incompatibiliza y minimiza lo contingente, lo que hace de esta posición una posición no dialogante, y por eso mismo, incompatible con los ideales de la ciudad y su pluralidad. La ciudad tiene que funcionar con base en la libertad y la participación de todos. Platón deja en el *Eutifrón* una crítica implícita al carácter dogmático y sectario que la ciudad

⁸²⁵ *Ibid.* p.4. « Sócrates, en *Eutifrón*, digámoslo de una vez, está hecho un lío. Él, el razonador, lo está más que el pobre adivino, que *Eutifrón*, tan abrumado que no ve la ocasión de marcharse y lo hace apresuradamente en cuanto puede, dejando a Sócrates literalmente con la palabra en la boca y pensando quizá que, al cabo, no está tan mal que haya una acción pública contra ese sujeto que le deja a uno sin convicciones. O casi. Sí, porque lo paradójico del caso “*Eutifrón*” estriba en que sus protagonistas andan constantemente cruzando sus papeles por lo que respecta al contenido y a la forma. Si aceptamos, de acuerdo con la interpretación que Hegel en su *Phä* hace del Edipo y la Antígona, que también aquí la ley de la sangre, de la noche y de la familia se enfrenta (más cómica que trágicamente, a decir verdad) a la ley de la ciudad, del día y de la ley, entonces deberemos reconocer que, al contrario de lo que ocurre en esas tragedias, aquí los protagonistas están enfrentados, no sólo entre sí, sino que lo están dentro de ellos mismos, en sus entrañas, al menos si utilizamos como criterio esa distinción entre la sangre y la razón ilustrada y dialogante».

estaba tomando, una crítica que tiene que ver precisamente con la manera como Sócrates ha sido acusado y condenado a la muerte. Por lo tanto, la pretensión de Eutifrón de revisar los ámbitos, no pasa precisamente de una crítica velada contra las reglas de saber, de la piedad y de impiedad.

4. LA SANTIDAD ABSOLUTA Y LA PLURALIDAD DE LOS DIOSSES.

En el apartado anterior hemos visto cómo la creencia de Eutifrón constituye en sí misma o podía consistir en sí misma un problema para la ciudad, para la diversidad y la multiplicidad de los dioses en la ciudad. Su absolutismo religioso no sólo rechazaba la existencia de otro tipo de religiosidad, sino también de otro tipo de leyes⁸²⁶ pues aunque él mismo ha tenido que ir a un tribunal humano, civil, aun así, la ley para él era sobre todo la ley divina y no humana.

Este cerrarse en sí mismo, este hacer de la propia posición una verdad innegociable constituía en sí mismo una incompatibilidad para la existencia de los otros dioses en la ciudad. La santidad absoluta que él defiende “es incompatible con la pluralidad de los dioses” en la ciudad. Eutifrón sabe que su planteamiento es

⁸²⁶ *Ibid.*, pp.4-5. « En efecto, si desde el punto de vista formal es indudablemente Sócrates el hombre de la pólis y de la razón, que nada quiere saber de mitos, de historias, e incluso de cuanto suceda fuera de los muros de Atenas, y menos si se trata de una mezcla de lo natural y de lo mitológico, el adivino se nos muestra entregado en cambio a la noche y hasta a las tinieblas del mito, en posesión de un montón de cosas y de historias, a cual más asombrosa, sin percatarse de que el verdadero estupor acaece cuando uno se estrella contra los derrados escuadrones de la lógica y de la argumentación, cuando ha de reconocer que ya no sabe ni lo que se dice y anda dándole vueltas a los argumentos sin darse cuenta de que se repite y cae en nuevas contradicciones y defectos lógicos, a pesar de que él, Eutifrón, dice lo que hay que decir (y lo que todavía, mutatis mutandis, diría cualquier buen sacerdote, en el fondo: que él está para que la gente se asombre y maraville de cosas y hechos sobrehumanos, y para que ese asombro permita la continuidad de las familias y la convivencia dentro del Estado: para permitir en suma el bien común. Y es que el servicio que presta nuestro adivino tiene como efecto colateral –pues el primero es el de cuidar de lo divino, aunque no sepa bien para qué– nada menos que esto, que τὸ ἕσιον: σοζει ... τοῦς τε ἰδίους οἰκούς καὶ τὰ κοινὰ τὸν πόλεον (“salva las casas particulares y la comunidad de las ciudades”) 14 b, mientras que lo contrario acaba destruyéndolo todo. Así que formalmente hablando, por cargo y vocación representa Eutifrón claramente el estamento sacerdotal: si queremos, el mundo de las tradiciones escritas, sí, mas no en leyes, sino en historias sagradas, fantásticas, prodigiosas y llenas de colorines».

incompatible con la ciudad, y sin embargo no está dispuesto a hacer marcha atrás; al revés, invoca en su favor que las divinidades, confrontadas con problemas similares, han tenido el mismo gesto que él.

Pues bien, digo que lo pío es lo que ahora yo hago, acusar al que comete delito y peca, sea por homicidio, sea por robo de templos o por otra cosa de este tipo, aunque se trate precisamente del padre, de la madre o de otro cualquiera; no acusarle es impío. Pues observa, Sócrates qué gran prueba te voy a decir que es así la ley. Es lo que ya he dicho también a otros que sería correcto que sucediera así: no ceder ante el impío, quienquiera que él sea. En efecto, los mismos hombres que creen firmemente que Zeus es el mejor y el más justo de los dioses reconocen que encadenó a su propio padre, y que éste, a su vez, mutiló al suyo por causa semejantes. En cambio, esos mismos se irritan contra mí porque acuso a mi padre, que ha cometido injusticia, y de este modo se contradicen a sí mismos respecto a los dioses y respecto a mí⁸²⁷.

Es así la ley, dice Eutifrón, y añade que sus críticos se contradicen a sí mismos respecto a los dioses y respecto a él mismo. Está sumamente convencido de estar en lo cierto, convicción que además no va a permitir que establezca un diálogo negativo con la ciudad una vez que para él es la ciudad la que no está en lo correcto. Para defender que efectivamente su estado es lo correcto, afirma que lo pío es lo que él está haciendo al acusar al que comete el delito independientemente de quien sea el que ha cometido el delito. Desde una primera mirada apresurada podemos decir que él tiene un planteamiento absolutamente ético porque pone la justicia por encima de cualquier otra cosa. Pero eso sería sólo una mirada apresurada de la justicia, de lo justo según Eutifrón.

Su principal argumento en este momento consiste en decirnos que los dioses se ponen siempre de acuerdo en materia de la santidad de una acción. Pero todavía hay problema: todavía no se ha definido qué es verdaderamente santo o pío, qué entiende él

⁸²⁷ Cf. *Eutifrón*, 5 d8-6 a4.

por pío. Hasta ahora hemos visto apenas que lo pío es lo que él está haciendo, acusar al que comete delito y peca (5 d8 ss.). Esta es su primera definición de la piedad. Pero también hemos visto que a partir de esta definición él infiere que los dioses se ponen siempre de acuerdo en materia de la santidad de una acción, y eso será justamente un problema. ¿Es verdad que los dioses se ponen de acuerdo en materia de la santidad de una acción?

Sabemos que admite la existencia de luchas terribles entre los dioses, e “incluso cosas aún más asombrosas”, añade él (6 b5). ¿Qué es entonces lo que está en el origen de estas luchas y de estas cosas aún más asombrosas cuyo cuales él habla?

La pregunta que acabamos de formular es la pregunta que obligará a Eutifrón a definir el carácter intrínseco de lo pío, lo que hace que un acto sea o no designado por pío o impío. Este acto sobre cual afirma que merece acuerdo de todos los dioses. Lo pío como medida de las cosas no sólo entre los dioses sino también entre los hombres es lo que Sócrates va a pedirle que exponga.

*Expónme, pues, cuál es realmente ese carácter, a fin de que, dirigiendo la vista a él y sirviéndome de él como medida, pueda yo decir que es pío un acto de esta clase que realices tú u otra persona, y si no es de esta clase, diga que no es pío*⁸²⁸.

Sócrates está pidiendo a Eutifrón que trace una frontera, que establezca un límite. En suma, le está pidiendo que deje los mitos aparte y que personalice o que muestre la asequibilidad de su narración en el momento presente, y le recuerda a Eutifrón que él apenas quiere un aclaración y no problemas sobre cómo debe ser interpretado.

⁸²⁸ Cf. *Eutifrón*, 6 e1-6.

¿Acaso no es por esto, Eutifrón, por lo que yo soy acusado, porque cuando alguien dice estas cosas de los dioses las recibo con indignación? A causa de lo cual, según parece, alguno dirá que cometo falta. Ahora, si también estás de acuerdo tú que conoces bien estas cosas, es necesario, según parece, que también nosotros lo aceptemos. En efecto, ¿qué vamos a decir nosotros, los que admitimos que no sabemos nada de estos temas? Pero dime, por el dios de la amistad, ¿tú de verdad crees que esto ha sucedido así?⁸²⁹.

«¿Tú estás seguro de que esto ha sucedido así, que esto ha pasado tal como lo dices⁸³⁰?». Sócrates apela aquí a la instancia de verificación. ¿Cómo puedo saber qué me dices la verdad aun sabiendo que eres el gran especialista de esta materia? En su momento hemos dicho que en ningún momento se había planteado la cuestión de saber si Eutifrón estaba o no levantando falsos testimonios (*ψευδομαρτυρεω*) y efectivamente, nada ha cuestionado esta posibilidad. Él es el único que establece diálogo en cuanto tal con Eutifrón. Los demás lo ven simplemente como un loco, esto es, alguien con quien no se puede o no se debe discutir. Pero la locura de que habla Eutifrón es justamente el grado de indignación que provoca su actitud moralmente hablando en los demás. Sócrates en cambio, no entra en este perjuicio moral, sino que le cuestiona directamente a través de *elenchos* y de verificación. “¿qué es lo pío?”

⁸²⁹ Cf. *Ibid*, 6a5-b4.

⁸³⁰ Cf. Duque, F. *Raíces enfrentadas*. cit., p.5. «Pues bien, desde el punto de vista del contenido, las tornas se cambian absolutamente. Aquí es Eutifrón el “progresista”, diríamos hoy-: el hombre de la pólis y la ley, que quiere se haga justicia con independencia de todo vínculo familiar, adelantándose así al dictum posiblemente estoico: *fiat justitia et pereat mundus*, de tanto éxito en la modernidad (de Melanchton en sus *Loci communi*, el primero que lo cita, a Fernando I de Austria, y en fin a Kant en *Hacia la paz perpetua*). Y en cambio, Sócrates es el “conservador”, asombrado de que un hijo pretenda presentar una querrela criminal contra su propio padre, y buscando habilidosamente las vueltas, a veces de manera claramente retórica y hasta tramposa, para volver del revés el ideal que guía a E.: realizar *tò hósion* y eliminar la mancha, el *miasma* que infecta a su familia por el asesinato, es verdad que por omisión, de un vecino de su propiedad en Naxos, acabe difamando al entero *oikòs*. Volverlo, digo, del revés para que la acción de E. acabe apareciendo a sus propios ojos como justamente lo contrario de lo que él creía al principio: como algo *anósion*, como un crimen contra el padre. Por eso no es extraño que el buen E. se extrañe de que S. tome abiertamente partido por la familia, y deje entrever que también el tribunal lo hará».

Eutifrón contesta de forma categórica con la expresión “he dicho la verdad, Sócrates” (6 d4), y después da una segunda definición de lo pío.

*Es, ciertamente, pío lo que agrada a los dioses, y lo que no les agrada es impío*⁸³¹.

Ya tenemos una definición de lo pío. Lo pío ya no es apenas “esto que estoy haciendo” como había dicho en el 5 d. Ahora lo pío es “lo que agrada a los dioses”. Pero esta definición también coloca problema de cara al absolutismo de lo santo, de lo pío, lo que quiere decir que todavía seguimos con problemas, y el problema es todavía mayor cuando pensamos que ni siquiera hemos encontrado aún las razones que hacen que de un lado los dioses entren en disputa entre sí, formen partidos y tengan entre ellos enemistades (7 b2 ss.) y del otro lado, los hombres disputen entre sí o con los dioses. Por lo tanto, hay que saberlo o por lo menos hay que preguntarse.

*¿Sobre qué asuntos produce enemistad e irritación la disputa? Examinémoslo. ¿Acaso si tú y yo disputamos acerca de cuál de dos números es mayor, la discusión sobre esto nos hace a nosotros enemigos y nos irrita uno contra otro, o bien recurriendo al cálculo nos pondríamos rápidamente de acuerdo*⁸³² *sobre estos asuntos?*⁸³³.

⁸³¹ Cf. *Eutifrón*, 6e9-7 a.

⁸³² Cf. Cavell, Stanley. *Reivindicaciones de la razón. Wittgenstein, escepticismo, moralidad y tragedia*. Tra. Diego Ribes Nicolás. Editorial Síntesis, Madrid, 2003. pp., 343-4. « ¿Qué hemos de aprender del hecho de que los argumentos morales difieren de esta forma de los argumentos de la ciencia y las matemáticas? Pienso que muchos moralistas, quizá la mayoría –ciertamente la mayoría de aquellos que se han comprometido con el empirismo y consideran que la lógica y las ciencias físicas les proporcionan sus imágenes de racionalidad- han aprendido la lección de que esta diferencia consiste en que los argumentos morales a menudo, tal vez normalmente, no son susceptibles de ser dirimidos racionalmente. Pero semejante sugerencia descansa sobre dos supuestos que la racionalidad de un argumento depende de que conduzca desde premisas que todas las partes aceptan, mediante pasos que todos pueden seguir, a un acuerdo sobre una conclusión que han de aceptar todos. El segundo es que la meta de un argumento moral consiste en el acuerdo sobre alguna conclusión, en particular, sobre una conclusión concerniente a lo que debería hacerse».

⁸³³ Cf. El *Eutifrón*, 7 e-e6.

¿Qué implicación tiene efectivamente la cuestión de la santidad absoluta para la ciudad y para los dioses? Como hemos señalado, la santidad absoluta no da lugar a duda sino más bien a la certeza y por lo tanto, a la intolerancia con los que no son santos o que no practican acciones que llevan o conducen a la santidad. Es por ejemplo lo que ha pasado al padre de Eutifrón: su actuación está fuera del marco de la santidad necesaria para la ciudad en cuanto espacio público y fuera del marco individual, en cuanto lugar de nacimiento de la ética pública.

Parece por lo tanto que el planteamiento de Eutifrón no es sólo un planteamiento que se encierra en sí sino también que “este en sí” es un “en sí” irreductible en su aspecto teológico-moral. Vimos que es un planteamiento que puede llegar a contribuir a un estado de intolerancia moral e ideológico dentro de la ciudad a partir del momento en que los ciudadanos buenos pueden pasar a ser solamente los que son religiosos o los que respetan la piedad, los que son piadosos. Pero también hemos visto que en la óptica de Eutifrón, el actuar religioso es inseparable de la ortodoxia política. El culto es un elemento del Estado, es una obligación estatal.

Hay por lo tanto que tener todo eso en cuenta a la hora de analizar la pregunta formulada por Sócrates a Eutifrón. “¿Sobre qué asuntos produce enemistad e irritación la disputa?». Pero también hay que preguntarse si son los asuntos los que producen la enemistad e irritaciones o si al revés, son la enemistad e irritaciones los fundamentos de estos mismos asuntos. ¿Es la piedad o es lo piadoso en cuanto acto lo que provoca la enemistad e irritación? Ya sabemos que en la contra argumentación de Sócrates él hace ver a Eutifrón que los asuntos de piedad son complicados de definir (7 b1-4) una vez que los propios dioses también entran en disputa entre sí, tienen partidos y pueden ser ellos mismos corruptos. Por lo tanto, Eutifrón no lo tiene difícil solamente para explicar

qué es lo piadoso sino también por qué los dioses tienen partido, entran en disputas y pueden ser corrompidos por los mortales. Los planteamientos de Sócrates son planteamientos compartidos por muchos de su tiempo.

En la *República* (362 b ss.), Adiamanto hace una defensa vigorosa y extensa de la preferencia de ser injusto en lugar de ser justo partiendo justamente de la idea de que los dioses no son de fiar (ya hemos visto que Eurípides también comparte esta opinión en *Helena*) porque ellos mismos son injustos y son corruptibles con las oraciones y las ofertas de los hombres injustos, y da este a su argumentación una historicidad eficiente citando entre otros a Homero, Hesíodo y Esquilo, intentando demostrar que incluso éstos en su defensa por la justicia y por los dioses no han conseguido probar que es más conveniente ser justo que injusto en lo que se refiere a los dioses.

Hemos planteado la cuestión de saber si es lo pío aquello que hace que los dioses por un lado y los hombres del otro entren en disputa y en enemistad, o si es más bien la interpretación del acto piadoso lo que provoca todas estas divergencias. Pero en su búsqueda de la respuesta, Sócrates va más lejos y plantea a Eutifrón tres atributos y sus contrarios: habla de lo justo y lo injusto, de lo bello y lo feo, de lo bueno y lo malo (Eutif 7 d1-2). Eutifrón admite que este es el punto de disputa y de discordia y es también el punto de disputa entre los dioses porque las mismas cosas son amadas por unos y odiadas por otros y por lo tanto, las mismas cosas serían pías e impías (8 a ss.) lo que deja todavía más difícil la probable definición de lo pio y de lo impío. Sócrates muestra con este argumento que incluso en la concepción de la piedad de Eutifrón, está inherente un acto de impiedad.

- Luego no respondiste a lo que yo te preguntaba, mi buen amigo; en efecto, yo no preguntaba qué es lo que, al mismo tiempo, es pío e impío. Según parece, lo

*que es agradable a los dioses es también odioso para los dioses. De esta manera, Eutifrón, si llevas a cabo lo que ahora vas a hacer intentado castigar a tu padre, no es nada extraño que hagas algo agradable para Zeus, pero odioso para Crono y Urano, agradable para Hefesto, y odioso para Hera, y si algún otro dios difiere de otro sobre este punto también éste estará en la misma situación*⁸³⁴.

Eutifrón no tiene por lo tanto ninguna garantía de que su acto de piedad no sea un acto injusto ya no solamente de cara a los hombres, sus conciudadanos, sino también de cara a los dioses a quienes él quiere prestar servicio con su acto de rebeldía y de piedad. Aquí, con ayuda de la *República*, podemos formular otra pregunta en relación a la actitud de Eutifrón. ¿Es la piedad o es la tradición la que mueve a Eutifrón en su lucha por piedad? La *República*, a partir de los argumentos de Adimanto, nos ofrece de momento otra salida que no está contemplada en el *Eutifrón*; desde la perspectiva de la *República*, la educación y la tradición se presentan como ejes que mueven el actuar de Eutifrón.

*Los padres dicen y exhortan a sus hijos cuán necesario es ser justo –y todos quienes velan por alguien-, aunque no es por sí misma que alaban la justicia, sino por la buena reputación que de ella se deriva, con el fin de que, al parecer que se es justo, se obtengan cargos, casamientos convenientes y todo lo que Glaucón acaba de describir, cosas que corresponden al justo por su buena reputación. Y en cuestión de fama, van más lejos en sus argumentaciones. Afirman, en efecto, que, al gozar de buena reputación ante los dioses, cuentan con los abundantes bienes que, según dicen, los dioses confieren a los que los reverencian. Así el noble Hesíodo habla como Homero*⁸³⁵.

Se plantea por lo tanto la cuestión de discutir si efectivamente la actitud de Eutifrón a la luz de esta interpretación de la *República* puede seguir siendo considerada una actitud óntica. «Los padres dicen y exhortan a sus hijos cuán necesario es ser justo – y todos quienes velan por alguien-, aunque no es por sí misma que alaban la justicia,

⁸³⁴ Cf. *Eutifrón* 8 a11-b6.

⁸³⁵ Cf. *República* II, 362 e5-363 a11.

sino por la buena reputación que de ella se deriva». La interpretación de Adimanto muestra que a nadie le interesa la justicia en sí, sino los efectos que uno puede ganar de ella, los privilegios y ventajas que uno puede ganar al parecerse justo.

Ahora bien, nuestro análisis aquí está sobre todo dedicado a interpretar la actitud de Eutifrón en relación al cuidado de sí, y de acuerdo con la opinión de Adimanto no estaría vinculado a un acto de cuidado de sí sino más bien a una lógica tradicional pervertida, una vez que la preocupación no es para con lo justo sino con el efecto de la apariencia de lo justo. Adimanto muestra que incluso entre los clásicos que en su momento han defendido la primacía de lo justo, nadie de ellos se ha interesado verdaderamente por lo justo en cuanto atributo ético, sino por lo justo en cuanto fenómeno de privilegio social. La relación entre la justicia y la divinidad que aparecen en Homero (*Od.* XIX 1909-113) y en Hesíodo (*Los trabajos y los días* 232-234) no constituyen razones suficientes para que uno crea efectivamente que a los dioses les interesan los hombres justos o que a los hombres les interesa ser genuinamente justos.

Desde esta perspectiva encontramos que el problema de la piedad y de la impiedad no está solamente en la cuestión de la dificultad de Eutifrón en definir la impiedad, sino que está sobre todo en la relación entre lo pío y lo justo no a partir de un punto de vista formal-normativo, sino desde el sentido genuino ético de involucramiento de uno mismo en cuanto elemento proporcionador de la subjetividad en la ciudad y de la creación del espacio de la verdad en la misma.

En esta línea de reflexión, el problema no es solamente con Eutifrón sino también con su padre. A la luz de la interpretación de Adimanto sobre la justicia, ¿cómo interpretaríamos no solamente la actitud de Eutifrón sino también la del propio padre, el

castigo que ha infligido al jornalero? Del lado del padre el actuar se inscribe en el ámbito normativo-jurídico, en Eutifrón lo actuar se inscribe en el ámbito normativo jurídico-teológico. En ninguno de los dos casos hay una preocupación óptica. Eutifrón falla por lo tanto su intento de descalificar los ámbitos a través de su rebeldía no solamente contra su padre, sino también contra las instituciones.

En su momento, en el inicio de esta reflexión admitimos de propósito (juntamente con Sócrates y con él propio Eutifrón) que Eutifrón tenía una actitud óptica (en el sentido de la verdad con relación a la cosa, la verdad con relación a su actuación) de cara al problema que iba a presentar en el tribunal. Hemos visto justamente el elogio que Sócrates hace a éste por su valentía en presentar una queja contra su propio padre. Pero el texto ha ido creciendo y los argumentos de Eutifrón han ido disminuyendo, y la disminución de los argumentos de Eutifrón ha ido también aumentando las dificultades sobre la cuestión del cuidado de sí en su sentido óptico-socrático.

El virtuosismo de Eutifrón se opone al cuidado de sí, porque su virtud es comparada o puede ser comparada a una borrachera eterna, una borrachera igual a aquella que experimentan los santos, aquellos que creen en los dioses, aquellos que no se dan cuenta de que la propia creencia es creada por los dioses para mantenerlos cautivos a través de la borrachera virtuosa (*Rep* 363 d ss.)

No obstante, lo que pasa con Eutifrón no se trata de que él esté siendo engañado por su creencia, sino por la propia tradición. Son los mecanismos tradicionales los que encierran la mayor parte de su desarrollo subjetivo. Él apenas se preocupa en ponerlos en marcha y no en analizarlos o cuestionarlos. No se preocupa en analizar a sí mismo o en cuestionar a sí mismo. Culpa implícitamente a su padre de ser intemperante e injusto,

pero él mismo es un intemperante, su actitud es una intemperancia incluso cuando es analizada ya fuera del marco de la moralidad sofística.

Sin embargo, la acción intemperante de Eutifrón está relacionada con su primera convicción sobre el estatuto de la impiedad. La defensa de lo pío, el amor por lo pío es desproporcional con el dominio de sí mismo que él necesitaba. Eutifrón como cualquier persona tiene derecho a indignarse ante una muerte, un asesinato. Pero no era la muerte del jornalero lo que le indigna; más bien él estaba preocupado en saber cómo funciona el proceso de la muerte injusta de cara a la divinidad, de cara a la piedad, por lo tanto, de cara a la defensa pública de un acto justo o injusto. Esto es, su acción es justamente aquella que Adimanto nos dice que es la que mueve el concepto de justicia en la ciudad o entre los hombres.

La defensa de la piedad por parte de Eutifrón también coloca otro problema de cara a la disminución de la responsabilidad. Eutifrón no acusa al jornalero por haber muerto al esclavo propiedad de su padre, muerto en los terrenos de éste; sin embargo, acusa a su padre de haber dejado morir al jornalero. Esta actuación pone de manifiesto no solamente que hay dos vidas distintas, sino que también una de ellas merece ser protegida y la otra no, lo que también fragiliza la propia defensa que él quiere hacer de la piedad, a menos que la muerte del esclavo aparezca simplemente como una vida marginal, vida sacrificable, sujeta justamente al sacrificio, sea por la demanda de los

dioses, sea por los caprichos de los dueños (dueños del esclavo sacrificable)⁸³⁶. Pero al ser así, Eutifrón no tendría ningún motivo para presentar queja contra su padre, y al no ser así, tampoco su queja podría dar pie a la luz de la justificación de la impiedad, porque como hemos visto, los motivos de la disputa entre los hombres y entre los dioses son siempre provocados por lo justo y lo injusto, lo bello y lo feo y lo bueno y lo malo; la muerte, cualquiera que sea, se inscribe en este marco de lo injusto, de lo feo y de lo malo. En la acusación de Eutifrón hay una mentira, un ocultamiento. El ocultamiento de la vida del esclavo, el asesinato del esclavo, y como sabemos en la *República* (383 e9-10), lo propio de Dios y lo divino es en todo sentido ajeno a la mentira.

Así, la santidad de Eutifrón no ignora solamente la existencia de una posibilidad de pluralidad de los dioses dentro de la ciudad, sino que también transforma un problema familiar en un problema de la ciudad. La vida sacrificable deja de ser un capricho de los dueños y pasa a ser algo que interesa la ciudad en cuanto elemento normativo no solamente del espacio común sino también en cuanto a espacio común que extiende su influencia dentro de lo privado a través de la presencia del poder.

Para concluir este apartado, diremos que el carácter innegociable de las creencias de Eutifrón constituye una incompatibilidad en lo que dice respecto a otros planteamientos religiosos y políticos en la ciudad, una vez que su santidad absoluta se vuelve cerrada de cara no solamente a otros dioses de la ciudad, sino también a otras prácticas consuetudinarias, por ejemplo, no tener en cuenta la actitud de su padre no

⁸³⁶ Señalar que el propio Eutifrón se indigna cuando Sócrates le pregunta si lo muerto que está en el origen de la queja contra su padre era su familiar (4 b5 ss); Duque, F. *Raíces enfrentadas. cit.*, 5. «Eu.: Es ridículo (*Geloion*), Sócrates, que creas que existe alguna diferencia entre que el muerto sea un extraño o pariente, y en cambio no te parezca necesario observar solamente esto: si cuando mataba lo hacía (*ktéinas*) con justicia (*en díkhi*) o si no; y, si lo hacía con justicia, entonces dejarlo pasar, pero si no [4 c] hay que entablarle un juicio aun cuando el asesino sea tu huésped y coma en tu propia mesa (*synéstios*). Porque la mancha MÍASMA (la impureza, el crimen) será la misma si, sabiendo de su crimen, convives (*syneidós*) con un hombre tal y no te purificas a ti mismo y también a aquel entablándole un juicio.”

solamente con relación a las prácticas de culto, sino también con relación a las leyes de la ciudad.

Pero para él, son sus críticos quienes no están en lo cierto una vez que lo que él está haciendo, esto es, el hecho de acusar a su padre, no debería extrañar a sus críticos, ya que también el dios (Zeus) en su momento, no ha dudado en castigar a su propio padre. Por lo tanto, él, al imitar a los dioses acusando a su propio padre, está con eso practicando lo pío. No obstante, Sócrates insistirá que la manera piadosa del hablar es un accidente y no una esencia, de modo que va a pedirle a Eutifrón qué tiene que ver con la esencia de lo pío. En el intento de definir la piedad, descubre que ni siquiera hay garantía por parte de los dioses de que su acto sea visto como piadoso ya que para unos su actitud puede ser pía, pero no lo será para otros.

5. “EL CONFLICTO ENTRE LA CIUDAD Y LA FAMILIA”

Hemos terminado el ítem anterior cuestionando la posibilidad de la impiedad originaria en el acto de Eutifrón, así como cuestionando su silencio en relación a la muerte del esclavo. Cabe ahora retomar eso un poco, pero solamente a la luz de la aclaración en el marco de la contextualización histórico-cultural.

Al comienzo del libro III de la *República* (386 a ss.), Sócrates retoma algo que ya hemos mencionado en esta investigación citando a Jaeger. Sócrates pone en el mismo rango el respeto por los dioses y el respeto por los padres, y establece con quiénes se debe tener la amistad y con quiénes no.

-En lo tocante a los dioses –proseguí -, me parece que esta índole de cosas es la que debemos permitir o prohibir que, ya desde niños, oigan quienes hayan de

*honrar a los dioses y a sus propios padres, así como quienes no hayan a tener en poco la amistad entre sí*⁸³⁷.

Esto no confirma solamente lo que decíamos sobre el condicionamiento de la tradición en la formación de la subjetividad, sino que también confirma las críticas de Adimanto en materia de justicia y de la divinidad, así como también condiciona el trato con los otros. Desde esta perspectiva, se puede también leer la defensa de la vida del jornalero por Eutifrón, y no de la vida del esclavo. Su ética normativa y conservadora no le permite establecer el trato a este nivel. La vida del esclavo es insalvable no solamente desde el punto de vista de la moral tradicional, sino también desde el punto de vista de la creencia personal de Eutifrón. El propio Eutifrón sigue ligado a la tradición a la que supuestamente intenta llevar a juicio al presentar queja contra su padre.

Y cabe por lo tanto aquí analizar cuál sería la intención de Platón al enfrentar la vida privada y la vida pública a través de la queja formulada por Eutifrón contra su padre en un tribunal. ¿Se tratará todavía del intento filosófico de cambiar los ámbitos o existe un mensaje político subyacente?

Como señala Arlene W. Saxonhouse⁸³⁸, el momento de tensión en la vida política se da siempre cuando hay un enfrentamiento entre lo universal y lo privado. Lo

⁸³⁷ Cf. *Ibid*, III, 386 a-5

⁸³⁸ Cf. Saxonhouse, Arlene, W. *The philosophy of the particular and the universality of the city Socrates' Education of Euthyphro*. Political theory, Vol. 16N o. 2, May 1988, 281-299. 1988 Sage Publications, p.281.

universal⁸³⁹ exige como principio de su funcionamiento la imparcialidad entre sus miembros, mientras que lo particular está más ligado a la conservación y a la unión de sus miembros, estén ellos en lo cierto o no. Esta formulación no correspondería exactamente a las pretensiones de Eutifrón. Conviene recordar aquí que él no acepta la idea de una justicia universal invocada por Sócrates, no admite la supremacía de la justicia sobre los derechos y eso da al diálogo un carácter atípico, una casi “inconciliabilidad” con los ideales de la ciudad.

Pero este carácter atípico no es el único en este diálogo porque al parecer Platón retoma una vieja preocupación socrática, un viejo conflicto ético-práctico: el filósofo y la familia⁸⁴⁰, el interés y el deseo de cuidar de la ciudad y su consecuente implicación en la vida familiar. Es una preocupación muy recurrente en la discusión ético-política de Platón. Aquí en el *Eutifrón* la reacción sale de la casa hacia la ciudad, pero en el *Laques* por ejemplo pasará al revés, Laques intentará equilibrar el olvido que la ciudad ha provocado en su hogar, “nuestros padres han cuidado de las cosas de los otros (públicas) pero se han olvidado de nosotros”. Los múltiples ejemplos sobre el conflicto familia-ciudad, muestran cómo efectivamente la idea de la ciudad era importante para Platón. No obstante, hay que ver en cada ejemplo de qué tipo de ciudad se habla y el papel del

⁸³⁹ Cf. *Ibid*, p.282. «We find in this dialogue (as well as in the Apology to which I shall refer briefly at the end of this article) a Socrates to introduce into political life the sort of care present in the family; however, such care for the particular does come into conflict with polity's need for impartiality. The peculiar case of Euthyphro subjects this tension between the concerns of the family and the reasonable need of the city for unbiased judgments to Socratic investigation and thus serves as a preface to Socrates' relation to the city in the Apology».

⁸⁴⁰ Cf. *Ibid*, p.282. «For this is the saying of Homer: I have not been born "from oak or from stone" but from human beings. Socrates cites this passage from Homer near the end of his speech before the city (Apology,3 4d).The Homeric quotation prepares us for Socrates' use of the overused ratorical trick of introducing a subject to the consciousness of one's audience by announcing that one will not discuss it. Thus Socrates introduces, at the same time he undermines, the philosopher's relationship to the family. He thereby raises, not only the problem of what can be and what is the relation of the philosopher to the family, but also whether a devotion to the family denies an attachment to the city and/or the god he claims to serve in his pursuit of the philosophic life».

filósofo-político en cada circunstancia⁸⁴¹, sobre todo, hay que ver qué tipo de leyes⁸⁴² vinculan a uno a esta ciudad de que habla Sócrates. Por ejemplo, el planteamiento familia-ciudad de la *República*⁸⁴³ es completamente distinto del planteamiento de la *Apología*, del *Eutifrón* o del *Laques*.

En la *República* parece que Sócrates defiende una dilución del individuo en la ciudad, un casi rechazo del individuo en detrimento de las leyes de la ciudad y de su prioridad. A este respecto, Aristóteles formulará duras críticas en relación a esta concepción de ciudad y de comunitarismo que ignora la individualidad de sus miembros. Pero como hemos señalado, a cada instante de la formación y formulación de

⁸⁴¹ Cf. *Laques*, 181 a11-b4. «- Pues bien, Lisímaco, no sueltes ya este hombre. *Que yo en otro lugar lo he visto defender no sólo el prestigio de su padre, sino también el de su patria. Porque en la retirada de Dilion marchaba a mi lado, y yo te aseguro que, si los demás se hubieran comportado como él, nuestra ciudad se habría mantenido firme y no hubiera sufrido entonces semejante fracaso*».

⁸⁴² Cf. Saxonhouse, Arlene, cit. pp.285-286. «*The two characters of the Euthyphro meet on the steps of the Stoa Basileus in 399 B.C. It was the function of the archon basileus, the magistrate located at the Stoa Basileus, to deal with legal case shaving to do with religion, including homicide cases, by assigning them to one of the particular courts charged with handling cases of impiety or of homicide. For instance, the archon basileus must determine whether a case is to be heard in the Palladium, the appropriate setting for cases of unintentional homicide" and anyone who kills a slave or a metic,"or at the Areopagus for cases of deliberate homicide or wounding. The setting of this dialogue at the Stoa Basileus has further significance, though .It was here that the laws of the city stood inscribed on the stone tablets, the stele, for all to see in their physical manifestation. In a movement foreshadowing Justinian sixth-century codification of Roman law, the Athenians appointed inscriber sin 410 B.C., men who were responsible for reinscribing the law of Solon and Drakon. Any law not so inscribed lost its force; the validity of the laws depended on their physical presence at the Stoa Basileus.Thus, as Euthyphro and Socrates discuss the meaning of piety, they are surrounded by the laws of the city, laws that are physically present and visible on the stele around them. The democracy that had asserted the equality of all before the laws of the city stands before them*»

⁸⁴³ Cf. *Ibid*, p.282-283. «*Certainly other portrayals of Socrates suggest a man if not hostile to, at least unconcerned with, the demands of family ties on the individual who sees himself as part of a larger unity-be it the world of philosophy or of politics. In Republic V, for example, Socrates destroys the families and denies any opportunity to feel bonds with any particular individual. Children, mates, parents are all universalized and everything is done to preclude calculations that might lead to a knowledge of such particularistic ties. It is precisely the establishment of individual households in Book VIII that marks the decline of regimes. In Aristophanes's *C clouds*, Strepsiades burns own Socrates' school, for he sees the phronisterion (think tank) as threateningh is family. Preferring to preserve that which is his own (his wife and his son), Strepsiades destroys the sophist who makes men reason so abstractly that they can justify the beating of one's parents and condone incest between brother and sister. 'And as Socrates says of himself in the *Apology*: "On account of this lack of leisure time [as he goes around showing people their ignorance], there is no leisure for me to handle any of the affairs of the city ... nor of my household, but I am always in poverty 10,000 times on account of my service to the god." (23b-c) .All these examples suggest a Socrates focused on the abstract world of philosophy and scorning the particularistic family with its internal bonding*».

las leyes de la ciudad, hay siempre que tener en cuenta a la especificidad y las circunstancias concretas de estas leyes y de sus discusiones. La *República* es un intento genuino de construcción de la *pólis* que implicará para sus miembros muchas renunciaciones dramáticas que quizá ya no serán pedidos a los miembros que se incorporaran más tarde. Un ejemplo: se suele decir que los jóvenes hijos de las democracias contemporáneas desconocen el precio de la democracia, no saben cuánto ha costado a sus antecesores conseguir el estado de bienestar que usufructúan. Este mismo ejemplo puede ser planteado a la lectura platónica no solamente de la *República* sino del conjunto de sus obras porque en ella hay como una especie de *crescendo* que se va adaptando a la realidad de la ciudad o de la *pólis*. Hay por lo tanto que analizar el estado concreto de la *pólis* de Eutifrón en donde Sócrates emite una opinión, interroga la viabilidad del gesto de éste.

Naturalmente una de las diferencias entre la *pólis* de Eutifrón y las demás *pólis*, particularmente la de la *República*, es sobre todo una diferenciación fáctica. La *pólis* de la *República* es una arquitectura de aquello que puede ser considerado un lugar ideal para la convivencia de los muchos. Una idea que necesita ser transformada en una realidad. Pero la *pólis* de Eutifrón es una realidad, una “facticidad” en el sentido sartreano del término si tenemos en cuenta la violencia que habita el espacio físico designado como *pólis*. El hombre de este espacio parece ser un hombre arrojado a la violencia y al confrontamiento mortífero, o por lo menos es un hombre que guarda secuelas de una violencia sin igual inscrita sobre todo en un espacio amoral y de lucha para autodefinirse de cara a la estabilidad política y moral.

Esta era la realidad de la *pólis* de Eutifrón. La lucha entre el conservadurismo y la innovación en el plano político, ético y moral, pero también en el plano religioso. El

propio Eutifrón estaba ahí no solamente como un conservador sino también como un innovador. Fundamenta su pretensión en una historia antigua narrada por Homero. Este sería su conservadurismo, pero al mismo tiempo dentro del conservadurismo crea una novedad, porque presenta una queja fáctica contra su propio padre. Ya no es la historia de Homero que narra que un dios ha hecho eso con su padre, sino el hombre Eutifrón que hace eso con su propio padre.

La ciudad de Eutifrón es una ciudad que existe, no es una ciudad de la *República*, no es una arquitectura en su modo de adviento. Los hombres de Eutifrón existen, son reales y son distintos de los hombres hipotéticos en la *República*. Como señala Duque⁸⁴⁴, este Sócrates ya es un Sócrates real, (este Platón ya es real) tocado por las realidades humanas concretas, la muerte o la condena a muerte de su amigo y maestro. Este Sócrates será mucho más tradicionalista que Eutifrón⁸⁴⁵.

Pero hay que ver o hay que preguntarse qué es lo que llamamos tradicional, qué es lo que decimos al afirmar que este Sócrates es mucho más tradicional que Eutifrón. Desde luego con y por tradicional no queremos decir que Sócrates está del lado de las costumbres, de las leyes de la *pólis*. No, con tradicional queremos decir que Sócrates invita a Eutifrón a ser realista, le invita a mirar a su alrededor y le ofrece un conjunto de

⁸⁴⁴ Cf. Duque, *Raíces enfrentadas*, cit., p.4. « He aquí pues a un viejo de edad pero joven de doctrina, a las puertas de un Juzgado entre civil y religioso, tras las cuales se entrevén otras puertas por las que ya no se puede volver a pasar: las de la muerte. Y en este Sócrates, seguramente más de verdad, conviven malamente una cabeza razonadora y trituradora, que jamás se sacia porque jamás es capaz de llegar a una definición estable y convincente para él y para el adversario, y un corazón que pertenece al viejo mundo de las tradiciones y la familia».

⁸⁴⁵ Cf. *Ibid*, p.5. «En cambio, Sócrates hace lo imposible por hacer creer a E., y al lector, lo interesado que él está, que para eso es filósofo, en captar el *eídos* de *tò hósion*, y de diferenciarlo y emparentarlo con *tò dikaíon* y con la *eusebeía* y un montón de cosas más, y lo mucho que le importa que ambos, adivino y filósofo, lleguen a homologarse (el verbo *homologeîn* es posiblemente el más repetido en el diálogo), cuando lo único que a todas luces pretende S. es disuadir al mozo de que atente contra su propia sangre, evitando así que cometa un crimen nefando, y que encima haga el ridículo delante del tribunal y se enfrente con su familia para siempre, ¡mientras que todo ello lo ha hecho en nombre de una Ley sagrada, en nombre de los dioses!».

referencias que le permiten encontrarse consigo mismo y con la realidad que él quiere negar. El planteamiento de Sócrates choca con el querer y con el comportamiento espírituoso de Eutifrón. Para Sócrates no es suficiente que Eutifrón quiera hacer lo que ha hecho, es necesario preguntar los motivos últimos de su querer. La inconsistencia de las quejas de Eutifrón reside justamente en la insostenibilidad de sus motivos primarios.

Sócrates estaba a punto de conocer una muerte injusta, una condena injusta y Eutifrón también estaba a punto probablemente de cometer una injusticia con su propio padre. La *pólis* de Eutifrón es una *pólis* vuelta hacia el pasado, una *pólis* que remite al individuo hacia el lugar de su origen, sus genes, su pueblo, su familia, en fin, las leyes de su ciudad⁸⁴⁶. Así, desde el punto de vista legal, Eutifrón tenía muy poca probabilidad de lograr su objetivo porque no corresponde con la naturaleza política de la *pólis* y desde el punto de vista óptico-socrático estaba completamente equivocado porque su finalidad era utilitarista. La justicia que Eutifrón recurre, los tribunales, construyen su justicia a partir de la idea de la política comunitaria cuyo centro continúa siendo las relaciones particulares. Por lo tanto, desde este punto de vista, Eutifrón está en contradicción consigo mismo porque recurre a una institución que defiende exactamente lo que él pretende denunciar. El planteamiento de Sócrates, que podría ser el que más daño puede hacer a esta institución, es rechazado por Eutifrón. Eutifrón no acepta la

⁸⁴⁶ Cf. Saxonhouse, Arlene, *cit.*, p.284. «*Accompanying this new vision of social and political relations expressed in the democratic reforms of Athens, we see a new picture of the individual removed from his past; thus, for example, Orestes stands, almost irrelevant, in Aeschylus' optimistic Oresteia, shorn of all individuality, as others debate abstract principles of maternity and birth, ignoring the particularity of the son who has murdered his mother. Justice has moved from the web of familial particularity of the father killing the daughter, the wife the husband, the son the mother, to the abstract city that tried Orestes' case before a group of strangers chosen by lot, that is, by the mere fact that they were citizens and had no particular relationship to Orestes or to the individuals who were murdered. A focus on the family forces the individual away from such abstractions n of the polity to ward particular relationships and individual traits. It is for this that the Furies as guardians of household justice fight-and lose.8 While I certainly do not want to make an analogy between the Furies and Socrates, I do want to suggest that we can see both as resisting the city's thrust toward abstractions that deny the origins of human beings in the bodies of others and the bonds of care that those origins create*».

idea universalista, la idea de equidad entre los miembros de la *pólis*. Al rechazarlo, él se une a la posición perdedora de Sócrates,⁸⁴⁷ pero sin saber que se estaba uniendo a ésta. Además de los conflictos ético-prácticos en este diálogo, Platón ataca continuamente de manera disimulada el saber, o la concepción de saber y los sabios. Conviene recordar que Eutifrón era un especialista, un hombre bien informado; sin embargo no sabía del proceso de Sócrates, ha sido sorprendido por un evento que según el propio Platón es el mayor evento político de su tiempo. Eutifrón se da cuenta de este evento ya cuando llega al tribunal, y sobre todo cuando ve a Sócrates ahí.

No es el *tò hósion* de Eutifrón lo que Sócrates rechaza, sino lo justo o la idea del justo vinculado a él⁸⁴⁸. Es también esta idea que incompatibiliza Eutifrón no sólo con su padre, sino también con la ciudad. La ciudad en donde vive Eutifrón no tiene estructuras para recibir una justicia particular que luche contra sí misma. Esta lucha sólo es posible

⁸⁴⁷ Cf. Duque, *cit.*, p.5. «Así que ante la puerta del Arconte Rey se hallan dos perdedores. Uno de ellos, Sócrates, se encamina a su muerte, tras pronunciar en vano su Apología ante el Areópago, condenando con ello también a muerte –al menos a los ojos de Platón- a todo un sistema político, más infantil que corrupto, según la imagen de Gorg. 521s.: médico (Sócrates) y cocinero (Meleto), ante un tribunal de niños. Un sistema que, en efecto, pronto se derrumbaría estrepitosamente. El otro, Eutifrón, según Diógenes Laercio retirará tras separarse de Sócrates la querrela criminal que iba a presentar contra su padre, rendido para empezar ante los razonamientos implacables e insistentes de Sócrates (aunque no quiera confesarle al filósofo esa rendición), pero también por las advertencias de que esa causa no iba a prosperar, con lo cual el adivino es doblemente perdedor: por verse obligado a retirar del dikásterion una *díke* cuando sigue creyendo en conciencia que está haciendo lo justo, y aun lo santo, y porque tiene que volver al seno de su familia, a pedir perdón a un padre al que pretendía condenar por asesino».

⁸⁴⁸ Cf. *Ibid*, p.,6. «Al final del diálogo, ya sabemos que Sócrates no quiere de veras que E. “cace” la forma de *tò hósion* (“lo piadoso”, diremos, por convención) y señale su diferencia específica con el género de “lo justo”, sino que lo acorrala para avergonzarlo por la mala acción que quería ejecutar. Al fin, Sócrates aparece como un moralista defensor del orden establecido. Obsérvese la astuta maniobra del silogismo hipotético:

So.: “Es que si no conocieras claramente lo pío y lo impío, no habría sido posible que hubieras intentado llevar a juicio a tu padre, un hombre anciano, por asesinato de un asalariado, sino que hubieras temido arriesgarte a no obrar correctamente de cara a los dioses y te habrías avergonzado (*eschýnthes*) ante los hombres.” 15e. Aquí está el reproche – No temor ni pudor, sino vergüenza debería sentir por preferir la ley del día a la ley de la familia».

Esta posición de Duque nos hace pensar justamente en una de las críticas vehiculadas por Aristófanes contra Sócrates y su escuela, el “Pensadero” que aparece en las *Nubes*. Ahí Aristófanes defiende como ya ha sido señalado, la idea de que en esta escuela y en particular, en la doctrina socrática uno aprende a no solamente a no respetar a sus padres, sino sobre todo a pegarles, ya que las propias aves también lo hacen (1427-1428). Pero lo que vemos en el *Eutifrón* y en esta cita de Duque es totalmente contrario a lo defendido y vehiculado por Aristófanes.

en un ámbito universalista, el ámbito que curiosamente el propio Eutifrón rechaza. Como señala Saxonhouse⁸⁴⁹, en la nueva reforma de la constitución y de la política ateniense, los casos de justicia relacionados con el entorno familiar pasaron a tener un peso especial, y este peso lo vemos por ejemplo en la *Oresteia* en la disputa entre las *Coéfras* y Apolo por causa de Orestes. Es pensando en todo eso que Sócrates hace ver a Eutifrón que su caso era un asunto perdido. Era mucho más fácil que el propio Sócrates lograra ganar su proceso porque se trataba de un proceso cuyo carácter de la acusación es del ámbito público. En contra partida, la acusación de Eutifrón es particular y según las reformas de entonces, tenía muy poca margen de maniobra para llegar a ganar su proceso.

La justicia, como aquí señalamos, sigue teniendo una relación directa con el daño sufrido directamente por uno, y este no es el caso de Eutifrón. Después, hay también otro punto desfavorable a Eutifrón: es el caso de la relación permisiva entre la justicia y el crimen familiar o relacionado con la familia⁸⁵⁰. La familia estaba prácticamente blindada contra cualquier acción judicial en contra de sí misma, es decir: un miembro de la familia difícilmente podía lograr un éxito cuando presentaba una

⁸⁴⁹ Cf. Saxonhouse. cit., p.,286. «*In the first interchange, Euthyphro assumes that Socrates does not have a dikei, a private case, "as I do." Socrates responds: "A graphd the Athenians call it," indicating that he was there for a public crime, a crime that threatens the community at large. Such a case can be brought by any citizen supposedly concerned with the welfare of the whole community. Euthyphro, in contrast, arrives as a private citizen bringing a suit against another private individual (who, as we later discover, happens to be his father). A dikd must be brought by those affected by the crime, those who use the institutions of the city to resolve private conflicts as Apollo and the Furies do in the Eumenides*».

⁸⁵⁰ Cf. Schelling, *Filosofía del arte*. pp.,717; cf. Nietzsche, *El pensamiento trágico de los griegos*. cit., p.101 «*En Grecia se resistió el mayor tiempo posible a descender de la vida pública y política a la doméstica, con lo cual también perdió su fuerza mitológica*».

queja judicial contra otro miembro, sobre todo tratándose de los hijos contra sus padres⁸⁵¹.

Pero la cita aquí expuesta nos dice lo contrario. Sí, que se privilegia la unidad de la ciudad ante cualquier intento de individuación. Se da prioridad a la uniformidad de los individuos en la ciudad en lugar de su particularidad. No obstante, la ley parece permitir la ruptura familiar en el caso de que ésta sea una amenaza para la ciudad y su unidad. Pero aquí, es justamente la actitud de Eutifrón la que es una amenaza para la ciudad, porque pone en causa el carácter o la protección de los nobles ante la clase media. Aristóteles, comentando el fragmento 1-22 de la ley Solón, enaltece la presencia de una clase media en la ciudad, pero esta clase media tenía como principal función impedir la guerra civil, la *stasis*. Por lo tanto, la clase media es a la vez el lugar en donde los nobles reconocen su grandeza, su poder, porque están por encima de alguien, pero también es el elemento que evita el conflicto o la *stasis* porque se presenta como una puerta de salida de los intereses de los nobles evitando el conflicto entre ellos.

Eutifrón, al presentarse en favor del jornalero, se posiciona en favor de la clase media y rompe de este modo el estatuto de equilibrio que esta clase debía tener en la ciudad. Pero hay más, la queja de Eutifrón como ya señalamos es una queja de delito de derecho privado, que incluye en su apartado:

- Homicidio, asesinato y lesiones corporales severas (frags 1-22).

⁸⁵¹ Cf. Saxonhouse, cit. p., 283. «*Socrates' concern with the particular, a point I intend to illustrate through an analysis of the Euthyphro, thus sets him at odds with the development in Athens of the democratic polity that, with its focus on equality before the laws, aimed at a citizenry of equals bound to the city by their uniformity rather than their individuality. To achieve the unity of the city, the traditional bonds to the family needed to be fractured and the individual released from those ties. Aristotle, describing Cleisthenes' reforms of 508-507 B.C., reforms considered by the Athenians to be the beginning of their peculiar form of political regime, notes: "Cleisthenes first distributed all into ten tribes instead of four, wishing to mix them up so that more of the citizens might have a share in the politeia. From which it was said: 'Do not judge by tribe'.*».

- Delitos contra la propiedad (frags 23-25).
- Delitos contra la moral (frags 32-33).
- Injurias verbales (frags).
- Daños y perjuicios causados por esclavos domésticos y cuadrúpedes (frags 34-35).
- Obstrucción del derecho de refugio establecido por ley sagrada (frag 37)⁸⁵².

De acuerdo con los fragmentos aquí citados, la presencia de Eutifrón en el tribunal representaría un atentado contra la normatividad vigente, porque al final el jornalero ha cometido un asesinato, un intento contra los (frags 1-22); ha cometido un delito contra la propiedad porque el asesinato se produjo ahí, y por lo tanto un intento contra lo expuesto en los fragmentos (23-25); delito contra la moral porque ha hecho mal uso del bien (el esclavo) del otro, y por lo tanto un atentado contra lo expuesto en los fragmentos (26-31); ha dañado y perjudicado al esclavo del otro y por lo tanto ha atentado contra los (frags 34-35). Todos estos dispositivos judiciales colocan a Eutifrón ante una situación de imposibilidad de lograr ganar su causa.

En todo caso, algunos autores, como es el caso de Nussbaum, defienden que Eutifrón puede invocar el derecho vecinal para alegar su defensa al jornalero⁸⁵³, pero nos parece que el derecho vecinal soloniano no tiene muy en cuenta a las personas sino más bien los espacios físicos (cf. los frags 60-64), lo que continuará perjudicando a Eutifrón en su labor o mejor, en su conflicto de deberes o conflicto moral. El compromiso individual de Eutifrón choca con la necesidad del orden público; de hecho,

⁸⁵² Cf. Monedero Domínguez. J. Adolfo, *Solón de Atenas*. Editora Crítica, Barcelona, 2001, p.89.

⁸⁵³ En todo caso, hay que destacar aquí la pertinencia analítica de Nussbaum. Ella destaca la total ausencia legislativa griega en materia del asesinato de un extranjero. Desde este punto de vista, dice ella, Eutifrón se presenta como la persona más prójima del muerto, y en cuanto ciudadano ateniense se presenta para defender la causa de éste en contra de su propio padre.

como señalamos, Aristóteles en el inicio de la *Ética Nicomáquea* recuerda que la autosuficiencia característica de la buena vida es ante todo comunitaria y no individual, y aquí vemos justamente a Eutifrón defender el plan individual de esta buena vida.

Hemos visto que Nussbaum presenta un planteamiento completamente diferente, y sin embargo crucial en el debate. Hay que señalar, no obstante, que este planteamiento no es de su autoría, sino que es algo que gana cuerpo en el seno de la investigación sobre ética como muestra esta cita de Saxonhouse⁸⁵⁴. La cuestión que ahora se plantea es saber, en casos como el de Eutifrón, quién puede defender o intentar un proceso en contra de un familiar una vez que la ley no le permite. Ya sabemos que Eutifrón no actúa ni como familiar del jornalero, ni tampoco como responsable de los esclavos, cosa que debilita aún más su pretensión. El esclavo y el jornalero dependían directamente del padre de Eutifrón, y a este propósito Saxonhouse insiste en el hecho de que no hay ninguna información que permita saber si el jornalero tenía o no alguna relación familiar con el padre de Eutifrón. De la propia pregunta de Sócrates a Eutifrón en 4b2 ss. se infiere que la ley no permitía una queja contra un familiar en los delitos de esta naturaleza.

- ¿Es algún miembro de la familia el muerto por tu padre? Es seguro que sí, pues tú no le perseguirías por homicidio a causa de un extraño.

⁸⁵⁴ Cf. Saxonhouse, *cit.*, p.,287. «The question that scholars have debated is whether one was required to prosecute. One scholar suggests that a relative might feel an obligation but that there was no sanction should one not bring a case.'7 Others, not quite knowing what to do with the Euthyphro but referring to a case described by Demosthenes, argue that no one but a relative could bring a case.'8 Euthyphro acts neither as kin of the murdered man nor as master of a slave. In no sense can we assume that he is legally required to act. The man who has died, bound and thrown into a ditch, is explicitly a *pelates*, a dependent one or a hired hand of Euthyphro's father. We are not informed as to whether this man had a living father or any relations, even so far as a cousin's son. When Euthyphro informs Socrates that it is his father that he intends to prosecute, Socrates assumes: "It must have been for the sake of a relative, but not a stranger." Euthyphro's response is significant: O Socrates, that is laughable, that you think there is any difference whether the dead man is a relative or not," (4b) even though the law says that there is a difference».

Ya sabemos y ya hemos comentado la respuesta de Eutifrón; sin embargo, aquí queremos abordar otra perspectiva que va al encuentro de los estudiosos de la ética o los especialistas en la ética. La pregunta de los especialistas es intentar saber quién puede defender el interés de la víctima en los casos como el del jornalero defendido por Eutifrón. Subyace a esta pregunta la presencia de una actitud recta o la presencia de una persona recta, y Eutifrón se presenta justamente como alguien que reúne todas estas condiciones. Lo piadoso y el recto a la vez. Parece por lo tanto que el planteamiento de Platón es decirnos que cualquier persona buena y recta puede acusar al criminal independientemente de que éste sea un familiar o no.

En la nueva concepción de la ética para la ciudad que Eutifrón defiende (Platón), la naturaleza de las relaciones no debe tener importancia al punto de comprometer o favorecer la inmoralidad en la ciudad. Pero eso implicaría que Eutifrón tendría que aceptar el principio universalista de la justicia que en su génesis compromete -según Eutifrón- la primacía de la justicia particular, la justicia divina. Si los lazos familiares con el muerto tienen que ser irrelevantes para presentar una queja contra el asesino o el homicida, entonces estaríamos hablando en un plano de igualdad y de justicia entre los hombres por el simple hecho de ser hombres, y no necesariamente de la piedad, y eso Eutifrón no lo tiene claro de esta manera. El choque aquí ya no es solamente del ámbito del conflicto ético-práctico sino también entre las leyes de la ciudad, la justicia de la ciudad y la impiedad familiar⁸⁵⁵. Y la propia purificación invocada por Eutifrón ya no es con relación a su espacio familiar sino con relación a la ciudad, porque al final es a las leyes de la ciudad a las que él recurre para exigir esta purificación. Pero seguimos con problemas.

⁸⁵⁵ Cf. Marlo Lewis, *An Interpretation of Plato's Euthyphro* (Introduction; pt. 1, sec. 1-3), *Interpretation* (May and September 1984), 225-259.

¿Por qué Eutifrón recurre a las leyes de la ciudad para presentar una queja de naturaleza particular, cuando en realidad después de la reformas de Dracón la ciudad pasó a tener leyes totalmente seculares? En la actitud de Eutifrón se puede también leer la propia insatisfacción de Platón de cara a la legislación y su contradicción. La ciudad es laica pero sigue condenando a muerte por incompatibilidad religiosa o por rechazo a los nuevos dioses.

En el *Eutifrón*, Platón plantea la complejidad del establecimiento de los vínculos a partir de su representación en el hombre, sujeto de las contradicciones ético-prácticas. En este diálogo se ve el confrontamiento entre la idea del bien y el hombre de la ciudad, la familia y la *pólis* en cuanto el lugar de la ejemplaridad política y de lo político. Lo que propone por lo tanto Platón en este diálogo es un cambio de las leyes y un debate sobre los vacíos dejados por las leyes en algunas partes importantes de la vida de la ciudad o de los miembros y componentes de la ciudad, como ha sido referido por Nussbaum, por ejemplo el vacío de las leyes sobre la muerte del extranjero víctima del abuso de poder. Esta vertiente humanista de Platón no ha sido tomada en cuenta por ejemplo en la arquitectura de la *República*, como ya señalamos, y sin embargo aquí en el *Eutifrón* se presenta una ruptura con una mala interpretación de Platón, particularmente la popperiana, en donde la política anula al hombre y al individuo. Aquí lo que se ve es justamente el cuestionamiento de las leyes de la ciudad que anulan al individuo y sus anhelos.

En este apartado, hemos intentado analizar los vínculos éticos de la piedad de Eutifrón. Él se propone para defender a partir de una acusación contra su padre por haber muerto el jornalero, no obstante, ignora la muerte del esclavo. Por eso hemos intentado analizar además la concepción utilitarista de la piedad, interrogar hasta qué

punto esta piedad no era elitista. En el planteamiento de Eutifrón subyace la idea de que la vida del esclavo no era insalvable, no solamente desde el punto de vista de la moral-política tradicional, sino también desde el punto de vista de la creencia. Al ser así, se plantea por tanto la cuestión de saber cuál habría sido la intención de Platón al confrontar la vida pública con la vida privada a través de Eutifrón y su padre.

Eutifrón se presenta en el tribunal como el defensor de lo universal que vela por los derechos de todos. Esta será su respuesta cuando Sócrates le pregunta si el muerto era alguien de la familia, porque al no ser así, no veía claro cómo es que Eutifrón podría quejarse contra su padre. Naturalmente, Eutifrón no es un defensor del universalismo, sin embargo, con él o en él, Platón retoma un tema antiguo que es el conflicto entre el filósofo y la ciudad: la indignación de la *pólis* ante el hombre que cuida de sí mismo y que es capaz de abandonar la propia familia para exigir la práctica de lo justo en la *pólis*.

6. LA ACUSACIÓN CONTRA EL *GRAPHÉ PARANOMÓN*⁸⁵⁶ Y CONTRA Y CONTRA LA IMPIEDAD

Al comienzo del diálogo está claramente indicada la diferencia entre la acusación contra Sócrates y la acusación de Eutifrón contra su padre, o por lo menos, el principal motivo por el que quiere acusar a su padre. Sócrates tiene que responder contra una acusación que le vincula *graphé paranomón*, por consiguiente, por el intento de desestabilizar la democracia y las leyes de la ciudad⁸⁵⁷. Una acusación que podía ser presentada por cualquier persona con la intención de defender la ciudad y sus intereses, las leyes, las costumbres y sus principios. El acusador de Sócrates entiende por lo tanto

⁸⁵⁶ Hace parte del llamado principio de la supremacía constitucional que permitía acusar a cualquier persona que tuviera coraje de aprobar una ley que era considerada ante constitucional.

⁸⁵⁷ Cf. *Apología*, 18b ss.; *Eutifrón*, 2b ss.

que éste estaba faltando a todos estos principios que regían la ciudad, y podía ser equiparado por ello al peor enemigo de la ciudad⁸⁵⁸. Sócrates tiene por lo tanto que responder contra un crimen público. En cambio, Eutifrón está en el tribunal para presentar una acusación privada, para denunciar un crimen de ámbito privado haciendo uso de las leyes de la ciudad⁸⁵⁹, que con relación a sí mismo y en relación a la ciudad, era contra su propio padre⁸⁶⁰. Uno es acusado de *graphé* y el otro va a acusar a alguien de *adiké*.

Es interesante parar un poco aquí para reflexionar sobre este encuentro entre Sócrates y Eutifrón: Saxonhouse nos dice que Eutifrón da más prioridad a las leyes de la ciudad o al vínculo con la ciudad que a su propia familia o a los vínculos familiares. Las

⁸⁵⁸ Cf. *Leyes*, 856b-e. Se podría preguntar si el pensamiento socrático-platónico no ha caído en la “trampa” montada por el mismo. Pero nos parece que la respuesta sería «no». Este es un planteamiento jurídico antiguo que Platón no hace más que confirmar, a pesar de la vaguedad del propio planteamiento. En efecto, el propio Platón en las *Leyes* (856c2-4), dice: «*Todo hombre que tenga la menor utilidad debe denunciar a las magistraturas y llevar a juicio al que confabula por intento de subversión violenta e ilegal del orden político*». La acusación de Meleto cabe por lo tanto perfectamente en este enunciado. Sin embargo, hay que volver al comienzo del diálogo del libro IX de las *Leyes* en la intervención del Ateniense para ver la diferencia entre el planteamiento socrático y el planteamiento común, sea ateniense o griego. Mientras que para el planteamiento general, la ley figura como estado de precaución y de punición, para el planteamiento socrático, todas estas precauciones jurídicas no dejan de ser en sí una vergüenza, si se parte de un principio de que en la ciudad hay que formar hombres virtuosos. Aquí Platón apela directamente a una formación humana de uno mismo cuyo objetivo es ser superior a todo el aparato exterior que conlleva la ley (858a). Esto es, ninguna ley puede ser suficientemente buena para educar a al hombre si este no se da el trabajo de educarse a sí mismo a partir del cuidado de sí y del conocimiento de sí.

⁸⁵⁹ Cf. Saxonhouse, *cit.*, p.291. «*The difference between Euthyphro and Socrates is indicated in the first lines of the dialogue in the difference between the graphe and dike. Euthyphro has come to the Stoa Basileus to use the laws of the city in a private matter; Socrates is there to be indicted by those eager to protect the city itself, to protect the laws and institutions of Athens from his corrupting influence. Euthyphro, the gossip that he is, upon hearing that Socrates is accused, wants to know who before what. Thus, before learning the nature of the charges against Socrates, we learn about the man with the name meaning care, concern, or attention to, this man who is young and unknown. We are informed of his deme, Pittheus, which has replaced the older, aristocratic patronymic, suggesting for us the priority of his ties to his city over his ties to the family*».

⁸⁶⁰ Platón, al presentar Eutifrón en el tribunal para acusar a su padre, va en contra de la ley ática que permitía el perdón del culpable cuando se trata de un crimen de entorno familiar o que envolvía a un familiar. El perdón de este crimen se hacía a través de un rito de purificación (*Leyes*, 866a ss.).

Leyes parecen dar razón a este planteamiento de Saxonhouse⁸⁶¹. No obstante, pensamos que Sócrates confronta la ley tradicional con algo nuevo. En su momento hemos visto la explicación de Adimanto sobre la educación de los hijos en todos sus componentes y hemos destacado de modo particular el componente del binomio justicia-culto o la relación entre la justicia y la divinidad, y hemos concluido con él (esto a pesar de la crítica que Sócrates formulará más tarde a esta posición de Adimanto) que tanto la justicia como los cultos son vividos tradicionalmente en un ámbito de apariencia, como además ya había señalado Trasímaco con el ejemplo del anillo de Giges (359 d ss).

Ya hemos cuestionado la genitud del acto de Eutifrón. Pero aquí queremos centrarnos en un elemento nuevo; nuevo desde el punto de vista de su introducción en esta investigación. La juventud de Eutifrón y de Meleto es el elemento nuevo pero también clave para comprender la actitud de Sócrates en relación a Eutifrón.

En la *Apología* y en el *Eutifrón* Sócrates presenta irónicamente su comprensión y su aceptación con la acusación de Meleto, ya que éste se preocupa de que los jóvenes no sean corrompidos a partir de la transformación de los argumentos más débiles en los más fuertes (*Ap.*, 18 b ss.; *Eutif.* 2 c ss.), y de que tampoco se creen nuevos dioses en la ciudad. En la *Apología* y en el *Eutifrón*, Meleto es presentado por Sócrates como siendo joven y poco conocido, argumento que también el propio Eutifrón corrobora porque dice que no conoce al tal Meleto. Pero no es solamente Meleto el que es joven para llevar la labor que ha llevado contra Sócrates, el propio Eutifrón también es joven para pretender llevar adelante la queja contra su propio padre. El argumento de Sócrates no

⁸⁶¹ Cf. Las *Leyes*, IX 866b1-7. «En el caso de que el pariente más próximo no levante una acusación contra lo que ha pasado, el que quiera, convencido de que la mancha se ha vuelto contra aquél, puesto que el afectado suplica la expiación de su desgracia, ha de presentar una acusación en su contra y obligarlo a estar fuera de su patria durante cinco años, según la ley».

quiere decir “sois jóvenes, por lo tanto no podéis tener razón en vuestra iniciativa”. El argumento aquí es igual a la pregunta ya formulada en el *Alcibíades*, y tiene que ver con la cuestión del saber, de la experiencia y de la integridad de la vida de uno mismo con relación a la *pólis*.

Sabemos que Eutifrón recurrirá al conflicto entre Zeus y su padre para justificar su propia actitud y rechazar no solamente el estigma del loco que incrimina a su padre, sino también para rechazar la connotación de imprudente e inmaduro, por lo tanto, de joven. Pero el argumento de Eutifrón no está centrado ni en lo humano ni en lo óntico. Eutifrón es un legalista que piensa todo con base en los catálogos consuetudinarios y no es capaz de responder por él mismo.

Es desde este punto de vista del cuestionamiento de la madurez tanto de Meleto como de Eutifrón que debemos ver la inquietud de Sócrates con relación a Eutifrón y la ciudad. Sócrates sabe que él no está más vinculado a los principios de la ciudad que aquellos familiares. Los vínculos entre el individuo y la ciudad son vínculos abstractos que pueden conducir a una interpretación engañosa tanto sobre lo que es el fin último del individuo en la ciudad como de (lo que debe ser) la presencia continua de la ciudad en los individuos. Eutifrón tiene por lo tanto que saber con qué tipo de vínculos él se ve más unido, los de la ciudad o los del ámbito familiar; y si él se ve más unido a los vínculos de la ciudad, entonces no puede continuar defendiendo la impiedad en el ámbito familiar porque ahí no puede haber impiedad⁸⁶². Ahí como mucho se puede hablar de crimen de la sangre, pero el padre no ha matado a ningún familiar. La

⁸⁶² Cf. *Ibid*, p.292. «*The complexity imposed by a world in which he does have a father, a specific individual from whom he was born, raises questions about the piety of his deeds. In the world that abstracts from particular ties by setting all only in relation to the city and not the family, there can be no impiety*».

impiedad es un crimen público contra los dioses en su relación con la ciudad, o de los hombres con relación al hombre, pero en el espacio público.

Vemos por lo tanto que Sócrates intenta disuadir a Eutifrón y uno podría preguntarse por qué si el propio Sócrates en el *Protágoras* (la justicia como elemento clave de la ciudad), en la *Apología*, en el *Critón...*, parece haber dado idea de que no quería saber nada sobre su familia porque estaba convencido de la labor que estaba haciendo para la ciudad. Si esto es así, si esto es verdad, ¿por qué entonces no deja a Eutifrón actuar por la justicia en contra de la propia familia? Pero ya sabemos que el problema no está ahí, ya sabemos que el problema no es este. Eutifrón ni siquiera conoce el objeto sobre cual quiere acusar a su padre. Su comportamiento es digno de alabanza y “no está al alcance de cualquiera, sino del que ya está adelantado en la sabiduría⁸⁶³”, dice Sócrates, pero a pesar de eso, Eutifrón no pasa de ser un hombre ético virtuoso, como señala José María Zamora⁸⁶⁴.

La acusación contra Sócrates era una acusación constitucional, mientras que la acusación de Eutifrón contra su padre entraría en el marco de un *pséfisma*, esto es, decretos y leyes secundarias. Estos decretos muchas veces no eran tenidos en cuenta si “eran contrarios a los *nómoi*”, eran subalternados por el principio de la supremacía constitucional. Pero en este caso ya sabemos que la relación entre los individuos en la *pólis* era marcada por la constitución y no el *pséfisma*. Pensamos que todos estos detalles eran bien conocidos por Sócrates, por eso era natural que intentara hacer volver a Eutifrón a la razón, porque aunque pudiera ser bienintencionado, no obstante, no lo era según las leyes constitucionales.

⁸⁶³ Cf. *Eutifrón*, 4 a13-b.

⁸⁶⁴ Cf. Conferencia inédita, *cit.*

La ley constitucional era fundamento de todo, y todos los actos que pudieran existir y que no estuvieran en conformidad con la constitución eran declarados nulos o podían ser declarados nulos. Eutifrón también tiene otro problema que ya hemos abordado en su momento: es la concepción de ley natural y su constante incompatibilidad con la ley civil en el marco de la sofística desde su punto de vista utilitario. Sabemos que el propio Eutifrón no aceptaba completamente la ley civil, lo que hace aumentar todavía más no ya su inutilidad presencial en el Pórtico del Rey, sino el carácter aporético de sus pretensiones teológico-jurídicas.

La propia presencia de Eutifrón en el tribunal plantea también otra cuestión ética, que es saber por qué no ha denunciado antes a su padre. Es verdad que no tenemos mucha información sobre el *pelátes*, cómo ha ido parar a casa de su padre, si era o no inmigrante, si había o no adquirido la ciudadanía ateniense.... Pero lo que es cierto y que sabemos, era que las leyes de la constitución ateniense desde Solón prohibían que un particular contratase directamente a un extranjero; esto era algo reservado al Estado⁸⁶⁵ cuyo objetivo era poder tener control sobre quién entraba en el país. Eutifrón aparece por lo tanto en el tribunal con buenas intenciones, pero tanto él como Sócrates nos revelan muy pocos pormenores sobre el jornalero.

Ya hemos visto que el caso de Eutifrón con su padre es un caso de justicia particular, que de forma general es inconcebible en el marco de la justicia ateniense. La justicia del particular consiste siempre en ganar, dice Trasímaco (344a), y en esta

⁸⁶⁵ Cf. Ferrara G., *Solone e i capi del popolo*, pp.29-31, citado por Adolfo J. Domínguez Monedero, p.80.

concepción de justicia no hay piedad ni impiedad, apenas hay pragmatismo⁸⁶⁶. Por ello, es también normal ver todo este interés que Sócrates tiene en discutir con Eutifrón sobre la cuestión de piedad y de la impiedad. Como hemos señalado, Sócrates está en el tribunal porque es acusado entre otras cosas de crimen de impiedad, y el propio Eutifrón está ahí para acusar a su padre del mismo crimen, la impiedad. El mismo problema: la impiedad, pero de contenido diferente. El contenido de la impiedad socrática vista desde el punto de vista de Meleto se inscribe puramente en una demanda de la “manipulación” política⁸⁶⁷, mientras que el de Eutifrón se inscribe en marco consuetudinario y del moralismo teológico, como ha sido subrayado en su momento.

⁸⁶⁶ Cf. El Gorgias, 483c7-484b. «Por esta razón, con arreglo a la ley se dice que es injusto y vergonzoso tratar de poseer más que la mayoría y a esto llaman cometer injusticia. Pero, según yo creo, la naturaleza misma demuestra que es justo que el fuerte tenga más que el débil y el poderoso más que el que no lo es. Y lo demuestra que es así en todas partes, tanto en los animales como en todas las ciudades y razas humanas, el hecho de que de este modo se juzga lo justo: que el fuerte domine al débil y posea más. En efecto, ¿en qué clase de justicia se fundó Jerjes para hacer la guerra a Grecia, o su padre a los escitas, igualmente, otros infinitos caos que se podrían citar? Sin embargo, a mi juicio, estos obran con arreglo a la naturaleza de lo justo y también por Zeus, con arreglo a la ley de la naturaleza. Sin duda, no con arreglo a esta ley que nosotros establecemos, por la que modelamos a los mejores y más fuertes de nosotros, tomándolos desde pequeños, como a leones, y por medio de encantos y hechizos los esclavizamos, diciéndoles que es preciso poseer lo mismo que los demás y que esto es lo bello y lo justo.

Pero yo creo que si llegara a haber un hombre con índole apropiada, sacudiría, quebraría y esquivaría todo esto, y pisoteando nuestros escritos, engaños, encantamientos y todas las leyes contrarias a la naturaleza, se sublevaría y se mostraría dueño este nuestro esclavo, y entonces resplandecería la justicia de la naturaleza».

⁸⁶⁷ Cf. Saxonhouse, *cit.*, pp.292-293. «As he says in Book I: "And when it is the turn for the just man to rule even if he suffers no other punishment, his household on account of a lack of care (ameleian) suffers hardships and from the people there is no benefit on account of his justice, and in addition to these things, his relatives and acquaintances are angry when he does not wish to serve them against what is just" (343e). Socrates as much as admits that in his speech before the court of the Athenians (Apology, 23c-d). Socrates, in response to Thrasymachus, had to eliminate the family, poverty and wealth, and private goods to found the just city. But the exigencies of the trial in 399 B.C. allow no opportunity to transform Athens into Callipolis and thus obviate the conflict between public and private. Socrates instead must show how his life-unique in the experience of Athens-accomplished what the institutions of the city cannot, a binding together of family and city that Meletus cannot comprehend. At the basis of this integration is Socrates' understanding of the piety that he and Euthyphro had with difficulty tried to define. It is a definition of piety particularly at odds with that offered by Meletus. Meletus is concerned with a piety grounded in the needs of the city, a city that he wants to see as whole, unified, and uniform, that is, a city like that in the Republic.²⁹ The threat of new gods suggests cracks in the unity of the city-as does the presence of Socrates himself, the one corrupter among all the others who improve the young. In Meletus' city there is no room for loyalty to one's father, much less one's own god. There is no room for the particularity of a Socrates».

Como señala Saxonhouse, el concepto de la impiedad o de la piedad de Meleto es incompatible con la ciudad y con la labor que Sócrates está haciendo para la ciudad. La acusación de impiedad de Meleto consiste simplemente en ver el *nómos* en cuanto una estructura de *physis* que tiene que incorporar el ciudadano dentro de la *pólis*. Pero la vocación socrática para la *pólis* está vinculada a su acto de bienhechor de la ciudad justamente en nombre del propio dios de la ciudad (*Ap.* 23b ss.). Sin embargo, desde la perspectiva de Meleto, Sócrates rompe con la estructura principal de esta *pólis* que consiste justamente en ser una e indivisible desde el punto de vista del respeto por las leyes.

Pues, como hemos visto en su momento con Jaeger, el respeto por los padres estaba en el mismo rango que el respeto por los dioses. Uno debía ser leal tanto a sus padres, a su familia, como a los dioses. Hemos visto cómo este conflicto estaba presente en el sacrificio de Ifigenia en *Agamenón* de Esquilo, en su interés de honrar a la familia, de respetar la familia. Vemos, por lo tanto, que este sentimiento no existe ni en Meleto ni en Eutifrón, y eso nos ayuda a comprender la relación que Sócrates establecía con la juventud de estos dos, su falta de experiencia y sobre todo su falta de saber con relación a los temas sobre cuales se presentan como conocedores y defensores.

Para Sócrates, Meleto no sabe de las necesidades de la ciudad más que él, no sabe de las leyes de la ciudad más que él. Sin embargo, Meleto le acusa de todo eso, le acusa de violar las leyes de la ciudad y de no tener en cuenta a las necesidades de la ciudad. En este sentido el *Eutifrón* es el lugar también en donde Sócrates discute no solamente dos concepciones de la impiedad en la ciudad, concepciones además erradas según él, sino que también lanza dudas sobre qué tipo de gente puede proponer nuevos

tipos de debate en la ciudad. El propio Eutifrón lo dice cuando escucha los motivos por los cuales Sócrates había sido obligado a presentarse en el juzgado.

[...] pero me da miedo de que suceda lo contrario. Sencillamente, creo que empieza a atacar en su mejor fundamento a la ciudad, al intentar hacerte daño a tí⁸⁶⁸.

Eutifrón tiene consciencia de que la preocupación de Sócrates con la ciudad es distinta de la preocupación que puede tener cualquier ateniense, desde luego, distinta de la preocupación de Meleto⁸⁶⁹ y quizá será también esta consciencia la que le hará retirar la queja contra su padre⁸⁷⁰ una vez que ve en las palabras de Sócrates un ejemplo a seguir, no tanto en cuanto autoridad del saber, sino en cuanto autoridad ética en la ciudad y de la ciudad. Este planteamiento nos conduce de nuevo a la reflexión sobre la cuestión de la virtud en la ciudad: ¿quién es el hombre virtuoso de la ciudad? Y sobre todo, ¿quién es este hombre virtuoso a quien la ciudad debe escuchar y hacer caso en sus propuestas de renovación de la vida de la *pólis*?

Ya sabemos por Eutifrón que Meleto no puede ser, la gente como Meleto no puede ser. ¿Y la gente como Eutifrón? ¿Cuál es en la ciudad el lugar de la gente como Eutifrón, los locos de la ciudad, los hambrientos por la eticidad normativa? Éstos por quienes Nietzsche siente un profundo desprecio. ¿Qué lugar pueden tener en la *pólis* de su tiempo? Nietzsche, en un sentido muy crítico con Eurípides y por extensión también con Sócrates, da una respuesta a esta nuestra pregunta. Deseamos recalcar aquí que el

⁸⁶⁸ Cf. *Eutifrón*, 3a6-9.

⁸⁶⁹ Cf. Saxonhouse, *cit.*, p.293. «*In the Apology, we find a Socrates who is concerned to point out how he is different from other men, how he values truth and virtue as the citizens of Athens do not, how he is not eager for political power, as the citizens of Athens are. The unique Socrates, this peculiar gift of the god, stands outside the democratic equality of the city*».

⁸⁷⁰ No hay que olvidar que en ningún momento Eutifrón asumirá que puede haber sido injusto con su padre, y que en el texto que trabajamos no consta que haya retirado la queja; sin embargo Laercio, también citado por Duque, (p. 2) asegura que sí, que le ha retirado.

argumento nietzscheano que usamos como nuestra respuesta es negativo desde el punto de vista del propio Nietzsche, aunque nosotros lo usamos como positivo⁸⁷¹, como justificativo de todo el enredo de la problemática que procuramos abordar. En realidad, Nietzsche homologa erradamente dos pensamientos distintos, pero que, insistimos, cae bien para justificar nuestro planteamiento porque en su centro está algo importante discutido tanto por Eurípides como por Sócrates: la cuestión de la consciencia que Nietzsche retira (niega) a los griegos anteriores a Eurípides y a Sócrates:

En Eurípides se da por el contrario una luminosidad contenida, propia de los artistas modernos: su carácter artístico casi no griego se puede concebir del modo más sintético bajo el concepto de socratismo. «Todo ha de ser consciente para ser bello» es el principio de Eurípides paralelo al socrático «todo ha de ser sabido para ser bueno». Eurípides es el poeta del racionalismo socrático⁸⁷².

No nos interesa aquí la interpretación nietzscheana de los autores sino de la realidad de la respiración griega, aquello que para Nietzsche caracteriza el *humus* de la sociedad ateniense: el problema de la consciencia, en este caso concreto su ausencia en los escritos anteriores a Eurípides y a Sócrates.

Eurípides es el primer dramaturgo que sigue una estética consciente. Intencionadamente buscó lo más comprensible. Sus héroes son realmente tal como hablan. Pero también se expresan completamente, mientras que los caracteres de Sófocles-Esquilo son más profundos y plenos que sus palabras: en realidad sólo balbucean sobre sí mismos. Eurípides crea las figuras y a la vez las desmonta. Ante su anatomía no queda ya nada oculto. Si Sófocles dice de Esquilo que éste hacía lo correcto, pero de modo inconsciente, entonces Eurípides debe haber tenido de él la opinión de que hacía lo incorrecto, precisamente porque lo hacía de modo inconsciente. Aquello que Sófocles sabía

⁸⁷¹ Conviene señalar que ‘positivo’ aquí no quiere decir que estamos completamente de acuerdo con Nietzsche porque no es verdad que para Sócrates (Platón), todo ha de ser sabido para ser bueno. Esto sería más parmenídeo que socrático-platónico. Pensar por ejemplo en la vocación filosófica de la diosa a Parménides: “lo importante es saberlo todo”. En Sócrates se hace el camino inverso: “nadie puede saberlo todo”. Así mismo, no es verdad lo que dice Nietzsche sobre Sócrates de cara a que todo ha de ser sabido para ser bueno. En Sócrates lo que se pide es la honestidad con relación a lo que se dice saber y esto es distinto con decir que sólo es bueno el que sabe, el que conoce.

⁸⁷²Cf. Nietzsche, *El pensamiento trágico de los griegos*, cit., p.107.

de más en comparación con Esquilo, y de lo que se vanagloriaba, no era nada que pudiera considerarse fuera del campo de la destreza técnica. Ningún poeta de la antigüedad hasta Eurípides hubiera estado en condiciones de presentar lo mejor de sí con verdaderos fundamentos estéticos. Pues lo maravilloso de toda la evolución del arte griego está precisamente en que el concepto, la consciencia, la teoría aún no había tomado la palabra, y que todo aquello que el discípulo podía aprender del maestro era lo relativo a la técnica⁸⁷³.

Esta cita nietzscheana parece reforzar lo expuesto anteriormente con respecto a si Eutifrón tenía noción sobre lo que estaba haciendo, sobre el acto que estaba emprendiendo contra su propio padre. También esta cita refuerza lo que ya hemos dicho de Trasímaco y de Adimanto con relación a la *República*, en donde justamente la justicia aparece como una mera repetición apurada de un cierto tipo de técnica con total ausencia de la teoría y de la consciencia del acto repetido.

Desde el punto de vista nietzscheano, Eutifrón estaría en posesión de un verdadero saber de cara al acto que estaba practicando una vez que el verdadero saber es siempre el saber de la inconsciencia que es incompatible justamente con el saber consciente, representado siempre por el *daimón* socrático a partir de sus intervenciones disuasorias⁸⁷⁴. Nietzsche se presenta como alguien que odia profundamente el sistema lógico socrático-platónico porque para él este sistema desvirtúa y corrompe el estado

⁸⁷³ Cf. *Ibid*, pp.106-107.

⁸⁷⁴ Cf. *Ibid*, pp., 109-110. «*El socratismo desprecia el instinto y con ello también el arte. Niega la sabiduría precisamente allí donde está su verdadero reino. En un solo caso aislado el propio Sócrates ha reconocido la fuerza de la sabiduría instintiva, y eso además de un modo muy característico. En situaciones especiales, donde su entendimiento vacilaba, alcanzaba Sócrates un suelo firme a través de una voz de un daimón que se le manifestaba prodigiosamente. Esta voz es disuasoria cada vez que aparece. La voz de la sabiduría inconsciente, pues, emergía en ese hombre totalmente extraño, para obstaculizar en ocasiones a la sabiduría consciente. también en esto se manifiesta hasta qué punto Sócrates pertenecía realmente a un mundo invertido y boca abajo*».

natural del funcionamiento de las cosas por introducir en ellas el aspecto científico o positivista⁸⁷⁵.

Hasta un cierto punto, si comparamos la circunstancia de lo sucedido en el Pórtico del Rey, la acusación de Meleto contra Sócrates y la acusación de Eutifrón contra su padre, veremos que Nietzsche no deja de tener razón sobre Sócrates. Pero la razón de Nietzsche es una razón sofística que se inscribe justamente en la negación de lo racional en cuanto consciencia que permite la estabilidad de la *pólis* desde un punto de vista; juntamente con la sofística, Nietzsche niega lo lógico. Conviene recordar que la *pólis* que condenará a la muerte a Sócrates es una *pólis* laica, pero que al mismo tiempo no admite la creación de los nuevos dioses. Y, peor, es que esta prohibición no se trata de una generalización a todo el mundo, lo que a su vez revela la contradicción y la ausencia de la lógica, mostrando así la fragilidad de la acusación. La lógica, por lo tanto, no conviene ni a los sofistas ni a Nietzsche porque ella es el instrumento sobre el cual no pueden hablar. Porque, como señala Nussbaum, ha sido de gran utilidad para establecer la ruptura entre el destino y la racionalidad en el mundo griego a partir de Platón. Por lo tanto, ella podría figurar como el estado superior del hombre superior; por lo menos superior en relación al destino.

⁸⁷⁵ Cf. *Ibid*, pp., 112-113. «En Sócrates se encarnó sin mezcla alguna un aspecto de lo griego, esa claridad apolínea, brillando como un penetrante y puro rayo de luz, como precursor y heraldo de la ciencia, que en todo caso debía nacer en Grecia. pero la ciencia y el arte se excluyen. Desde este punto de vista es significativo que Sócrates sea el primer gran griego que era feo. Hasta ese punto es todo en él simbólico. Es el padre de la lógica, que representa del modo nítido la naturaleza de la ciencia. Él es el aniquilador del drama musical, que había reunido en su seno los rayos luminosos del arte antiguo en su conjunto».

Subrayar que al final de este mismo artículo (conferencia), Eurípides asumirá para Nietzsche este lugar que ahora está destinado a Sócrates. Ya no será Sócrates quien aniquila la tragedia sino el propio Eurípides (117), y antes de eso, Nietzsche ya había designado a Sófocles como aquel que ha introducido la decadencia en la tragedia por haber desvirtuado la musicalidad dada a ésta por Esquilo. Se ve por lo tanto en eso una constante inestabilidad y contradicción en sus ganas de atacar el pensamiento socrático-platónico.

La realidad de Nietzsche es una realidad incompatible con el destino político de la ciudad, e incluso ni siquiera es compatible con el diseño político de la *pólis* sofística. En efecto Nietzsche dice:

*El hombre, de hecho, alcanza el gozo de la existencia en dos estados, en el sueño y en la embriaguez*⁸⁷⁶.

Sabemos que desde el punto de vista de la sofística eso no corresponde a la verdad de la *pólis*. Pues, si hay algo donde justamente se funda la crítica de la sofística contra Sócrates, este algo es el ideal onírico del planteamiento socrático de la existencia, su lucha para traer a la ciudad lo que para la sofística no pasa de un sueño de los particulares: la ética. Sócrates es por lo tanto para ellos un ebrio soñador. Figuras como Hippias Mayor o Gorgias han reprochado directamente eso a Sócrates. La verdadera existencia del hombre para ellos no puede estar en el sueño o en la embriaguez, sino en la realidad constante, particularmente en la realidad de la política como lugar de la conquista en donde los medios justifican los fines propuestos.

Desde este punto de vista, Eutifrón no está con Sócrates ni está con los antiguos, con la tradición. Él está completamente fuera de juego, su forma o su manera de rechazar la familia es contraria a la manera tradicional griega que consistía justamente en la aprobación de un inmoralismo tradicional⁸⁷⁷.

Nos hemos centrado en este apartado en explicar el motivo de la coincidencia entre Sócrates y Eutifrón en el Pórtico del arconte Rey. Sócrates estaba allí en cuanto alguien sobre quien pendía una acusación contra los crímenes relacionados con *graphé*

⁸⁷⁶ Cf. *Ibid*, p.120.

⁸⁷⁷ Cf. Eurípides, *Las Bacantes*, 678-712; Nietzsche, *El pensamiento trágico de los griegos*, cit., pp.126-127.

paranomón, mientras que Eutifrón se encontraba allí en calidad de acusador contra su propio padre.

Tanto la acusación contra Sócrates como la de Eutifrón contra su padre podían ser presentadas por cualquier persona. La acusación contra Sócrates intenta proteger y defender la ciudad contra toda inestabilidad e impiedad y la acusación de Eutifrón contra su padre se puede leer en el marco no solamente del intento de librarse de la mancha, sino también de la integración de los inmigrantes (la comunidad extranjera) y su obligación con la legislación ateniense. El padre de Eutifrón, un extranjero de Naxos, había dejado morir un jornalero que estaba a su servicio.

7. LA RELIGIÓN DE LA VIDA Y LA RELIGIÓN DEL DEBER: SÓCRATES Y EUTIFRÓN.

Una lectura atenta de la obra y de los discursos socrático-platónicos puede mostrar efectivamente en qué medida están lejos de la verdad las críticas que vinculan las obras de Platón con la promoción de un rechazo a la vida. En el *Eutifrón* nos interesa demostrar cómo efectivamente estas críticas no dicen lo correcto sobre la lectura platónica o socrático-platónica.

En su momento hemos mostrado nuestro desacuerdo con la lectura nietzscheana de la doctrina socrático-platónica en su aspecto político, ético y gnoseológico. Nietzsche decía que para esta doctrina todo ha de ser sabido para ser bueno. Sabemos que no es

correcto y sabemos que el error nietzscheano está en su no aceptación del principio de consciencia introducido⁸⁷⁸ por Eurípides y Sócrates en el espacio de la reflexión griega.

También en el *Crepúsculo de los ídolos* 1⁸⁷⁹ y en la *Gaya ciencia* 82 ss., interpretando Nietzsche un pasaje de *Fedón* 118 a ss., afirma que Platón ha descubierto que la vida (la moral) es una enfermedad y por eso mismo dice que los realistas (los sofistas) han ganado, una vez que éstos siempre han defendido lo contrario de aquello que Platón solamente ha descubierto en la muerte de Sócrates.

Nuestro propósito aquí es justamente mostrar que este aparente menosprecio por la vida del que algunos acusan a Sócrates no es otra cosa que la apelación profunda a lo que es verdaderamente el sentido de la vida, la vida que merece ser vivida. En este sentido, la vida, la vivencia, está vinculada a la ética, no en el sentido euripidiano del honor o del binomio ética-honor, sino en la ética como condición del ser no solamente de uno mismo para sí mismo, sino también con los otros a partir del saber verdadero, el saber honesto. Es desde esta base o perspectiva que Sócrates hace la recomendación que ha hecho a Critón en el *Fedón* de no olvidar pagar la deuda a Asclepio y que Nietzsche interpretará como la creencia socrática de que la vida es una enfermedad.

⁸⁷⁸ Hay que señalar que la propia idea de una originalidad absoluta de este principio atribuido por Nietzsche a Eurípides y a Sócrates no correspondería a la verdad una vez que la idea de consciencia también está en el *Prometeo* de Esquilo e incluso antes de él, en el oráculo de Delfos con “conócete a ti mismo y nada de exceso”. Pero esto ya está explicado en el capítulo dedicado a Alcibíades. La novedad en Sócrates sería justamente la luz que se va a traer sobre la consciencia en cuanto tal y el camino que va a recorrer de cara a la desvinculación con lo divino.

⁸⁷⁹ Cf. Nietzsche, *Crepúsculo de los ídolos*. Biblioteca Nietzsche Alianza Editorial. Int, trad. y notas de Andrés Sánchez Pascual. Octava reimpression, Madrid, 2010, p.43: «En todos los tiempos los sapientísimos han juzgado igual sobre la vida; no vale nada... Siempre y en todas partes se ha oído de su boca el mismo tono, - un tono lleno de duda, lleno de melancolía, lleno de cansancio de la vida, lleno de oposición a la vida. Incluso Sócrates dijo al morir: «vivir significa estar enfermo durante largo tiempo: debo un gallo a Asclepio salvador». Incluso Sócrates estaba harto».

Lo que Sócrates pide a Critón justamente aquí es que no sea ingrato para con Asclepio, y por lo tanto, la forma más clara de mostrarle que no es ingrato con él es ir ahí pagarle la deuda que han contraído con él. Pero, ¿qué es esta deuda? ¿En qué consiste? En un determinado momento en el diálogo el *Critón*, Critón llama atención de Sócrates recordándole lo peligroso que es hacer frente a la opinión de la mayoría, desobedecer la mayoría. Sócrates a su vez, al contestar a Critón y a su concepto abstracto de la opinión de la mayoría, le confronta con una opinión real, la del maestro del gimnasio que puede opinar sobre un ejercicio concreto de gimnasia o sobre una enfermedad que puede impedir a alguien hacer gimnasia (*Critón*, 47a ss.). Los dos interlocutores llegan a una conclusión de que al final hay que hacerle caso al que sabe y no tanto al que no sabe. Pero el no hacer caso al que no sabe no quiere decir despreciarle, sino al revés, ayudarle a llegar a la luz, y de hecho esto aparecerá en el *Teeteto* y su concepción de mayéutica.

Los dos llegan a esta conclusión gracias a la ayuda de Asclepio (que por cierto no aparece referido directamente en el diálogo) que es el dios que cura la enfermedad, y como sabemos, en Sócrates la enfermedad es una ignorancia. Pero en el *Critón* y en el *Fedón*, Sócrates reúne dos posiciones clásicas antagónicas defendidas por Esquilo y por Sófocles:

*La carencia de conocimiento del hombre con respecto a sí mismo, ése es el problema de Sófocles, la carencia de conocimiento del hombre con respecto a los dioses, ése es el problema de Esquilo*⁸⁸⁰.

En el *Critón* y en el *Fedón* hay una captación de estas dos posiciones antagónicas, a partir del conocimiento de uno mismo, reconocimiento de sus límites no

⁸⁸⁰ Cf. *El pensamiento trágico de los griegos*. p.139.

solamente gracias al esfuerzo de uno mismo, sino también gracias a la luz y la ayuda de la divinidad. ¿Podríamos decir que con eso Sócrates está asumiendo el fracaso de la racionalidad? No, está usando el lenguaje de su tiempo⁸⁸¹ pero imprimiéndole un ritmo lógico, ritmo que Nietzsche vacía constantemente y de una forma consciente una vez que también asume que es propio del pensamiento griego alegrarse plenamente en vivir en el desprecio por la vida y en el hacer que la voluntad triunfe en su propia negación (*El pensamiento trágico de los griegos*, 139). Aún más, Nietzsche asume que incluso en estos dos trágicos, Sófocles y Esquilo, también existe un distanciamiento con la cuestión de simple apariencia, de lo «verosímil» que caracterizaba la época anterior. Esquilo con lo sublime busca la verdad y Sófocles con lo ridículo también busca la verdad (137). Por lo tanto, ya no es solamente Sócrates quien tiene una patología de la verdad o por la verdad como nos dice Nietzsche, sino que también es algo que forma parte de la nueva literatura en la cual Sócrates también es protagonista.

La recomendación a Critón se inscribe por lo tanto en esta línea, la de la vida como la obra de arte por excelencia siempre que sea vivida con la verdad y con la eticidad del saber. Esta vivencia no implica por lo tanto el rechazo de la vida sino un compromiso por la plenitud de la vida, un compromiso por el verdadero sentido de lo que se puede vivir. Desde esta perspectiva, el saber figura como una mediación de la vida deseable en la *pólis* (*Critón*, 48a ss.). Critón y Sócrates han podido tener este saber

⁸⁸¹ Cf. Grenet. Paul. Bernard. *Historia de la filosofía antigua. Curso de filosofía tomista*. Trad. M^a Luisa Medrano. Herder, Barcelona 1992, pp.87-88. «En el tiempo de Tales, las primeras investigaciones científicas conducían a reconocer que todo está lleno de dioses. En tiempos de Sócrates, las investigaciones más adelantadas de los médicos y de los físicos han mostrado que las causas naturales actúan en su orden sin depender de una intervención transcendente: el tratado hipocrático *Del mal sagrado* no ve ya en la epilepsia un castigo divino, sino un efecto del clima, de la nutrición y de los vientos, ... causas divinas, sin duda, pero en el sentido en el que todo es divino. Igualmente, Anaxágoras y Diógenes de Apolonia muestran que el espíritu actúa en todas partes; pero no se sigue de ello que ejecute por sí mismo todo lo que causa; entran en juego causas intermedias. Lo divino queda así situado en su verdadero lugar: transcendente».

gracias a Asclepio; por eso la recomendación de no ingratitude con él. A través de la ayuda de Asclepio, Critón ahora puede ver lo que muchos en la ciudad no ven. Después de esta ayuda él ya no puede defender a ciegas la opinión de la mayoría, sino la opinión cierta, sea de la mayoría o de una sola persona, esto es, él tiene que defender lo justo en la ciudad, tiene que hacer uso de su saber para proporcionar a la ciudad lo mejor que se le pueda dar. Este es el sentido de la frase “paga nuestra deuda” en el *Fedón*, un reconocimiento a un bien recibido no solamente por él como individuo, sino también para el uso concreto en la ciudad a partir del vínculo, saber y participación política en la *pólis* a través de los actos justos. La frase no tiene nada que ver con un arrepentimiento por haber vivido bien la vida en sus aspectos éticos y morales, como nos hace creer Nietzsche.

Desde este punto de vista, la actitud socrática sigue siendo igual ante la muerte: la defensa de la coherencia del vivir y en el vivir. Esta coherencia es completamente diferente de una religión del deber. Aboga por lo sagrado de la vida y lo sagrado aquí ya no es vivir, sino cómo vivir y a qué precio vivir. Esto tampoco tiene que ver con la religión o con la forma de conquistar la ciudad. Tiene que ver con la captación de la pregunta profunda que intenta dar una respuesta al sentido de la vida, en cuanto espacio de una reformulación ética constante. Esto implica que en esta reformulación constante de uno mismo ante la ética del vivir hay que asumir ser, esto es, hay que tener consciencia de uno mismo, de sus límites, lo que implica que hay que hacer una ruptura con el principio que defiende que lo mejor es no ser (no estar vinculado a un espacio del límite y de la definición y del vivir ético), también rompe con la concepción del morir.

En el “morir y pronto” subyace una idea de que no existe un más allá. Pero sabemos que en el morir socrático, el acto no está condicionado a una idea del más allá

y sus recompensas. Este morir está plagado de practicidad; dicho de otro forma, está lleno de un actuar constante en favor de la religión de la vida, de la estabilidad de la vida en la ciudad. Es esto que él hace ver a Critón cuando rechaza huir de la justicia y violar las leyes de la ciudad, y es también eso lo que hará ver a Alcibíades cuando le recuerda cómo ha sido muerto su padre y por qué ha tenido esta muerte violenta.

En el *Eutifrón*⁸⁸², al cuestionar justamente las actitudes de éste contra su padre, Sócrates pone en marcha un proyecto en favor de la vida⁸⁸³ no solamente de Eutifrón sino también la de su padre. Devuelve la racionalidad perdida a Eutifrón sin dejar de criticar con eso las instituciones de la ciudad a partir de sus leyes caducas. Hay que señalar que la racionalidad que ha sido devuelta a Eutifrón no es ninguna enfermedad, sino el estado de la consciencia que se libera de su trayectoria cavernosa. En los planteamientos de Sócrates, Eutifrón es invitado a ver y a descubrir que efectivamente los dioses no son autónomos y por lo tanto, sus conceptos de piedad pueden y deben ser cuestionados. Sócrates aparece de este modo como alguien que le roba la ingenuidad, pero este robo está dirigido a recuperar la vida, y la recuperación de la vida no quiere decir en ningún momento abstención o la inexistencia del conflicto ético-práctico, como lo muestra bien Duque. Platón defiende la igualdad de todos los hombres ante la justicia

⁸⁸² La relación entre el *Critón* y el *Eutifrón* consiste precisamente en la oposición en lo que toca a la interpretación con relación al cumplimiento del deber de la justicia. En el *Critón* Sócrates obedece las leyes de la ciudad, aun sabiendo que son injustas, y en su obediencia también se inscribe la educación para las nuevas leyes a partir de la crítica que es formulada a las leyes vigentes. En el *Eutifrón*, la crítica consiste justamente en rechazar la pretensión de la defensa del derecho a la vida. No porque Sócrates rechaza la vida y sus derechos, sino porque la posición de Eutifrón es utilitarista y de moralismo vacío. A Eutifrón le interesa sobre todo garantizar su lugar de teólogo sacerdote, y a Critón le interesa no ser manchado con las insignias de un amigo rico avaro que no está disponible a ayudar a un amigo pobre en apuros, por eso propone en último caso la fuga de la prisión en el caso que no puedan corromper los jueces. En estos dos diálogos, Sócrates defiende la vida, pero la defiende desde el punto de vista de la eticidad y de la coherencia del vivir.

⁸⁸³ Naturalmente, para Nietzsche, este proyecto representa el momento más alto de la decadencia griega en la persona de Sócrates y de Platón (*Crepúsculos de los ídolos* 2, p., 44). Nietzsche rechaza la defensa del valor de la vida vista desde el punto de vista de rectitud, de honestidad y de ética. La defensa del valor de la vida representa para él un signo de la falta de sabiduría.

y es justamente ahí el gran problema. Pero empecemos primero por analizar esta contribución esencial de Duque:

Platón defenderá que todos los hombres han de ser iguales ante la justicia, sin distinción de rango, edad o parentesco (y menos, de clase social: Sócrates disculpa al padre de E. porque él, que es el pater familias, la cabeza de la sociedad heril, ha dejado morir por omisión a un “asalariado”, un vecino (pélatas) que no posee la tierra y, aunque sea libre, tiene que trabajar para otro).

Contra este Sócrates, el Ateniense de Nómoi está de acuerdo con nuestro Eutifrón. En primer lugar, para purificarse del miasma no basta el remedio sacerdotal, pues éste no reemplaza la justicia civil, sino que la corrige, al eliminar las desigualdades por rango o sangre⁸⁸⁴.

1) Aunque los parientes tienen derecho de persecución, cualquiera puede perseguir al asesino, si la víctima es un forastero (como el padre de E., que era de Naxos) ver 866c y 871b.⁸⁸⁵

2) el asesino requiere que se haga justicia por parte del Estado y no sólo por parte de la familia del muerto.

3) da igual que el crimen lo cometa uno por mano propia o por delegación (872^a). la muerte de un esclavo o de un forastero no es menos crimen que la de un ciudadano (p.e. el vecino al que se deja morir)

⁸⁸⁴ Cf. Duque, *Raíces enfrentadas*, cit., p.7.

A pesar de concordar en parte con Duque, hay que especificar sin embargo, que esta es una novedad platónica una vez que la ley ática no preveía nada en este sentido (865c ss., ver nota 87 de las *Leyes IX*). También hay que señalar que al padre de Eutifrón le bastaba con hacer purificación ya que la muerte del pélatas no ha sido intencionada. Conviene recordarle que él había enviado alguien llamar al juez cuando el jornalero ha sucumbido por las heridas provocadas. Pero la ley del extranjero de Atenas prevé justamente en estos casos absolución del culpable si este ha cumplido con sus rituales de purificación (865d ss.).

⁸⁸⁵ La vigencia de esta ley se ve condicionada cuando el acusado o el homicida es una persona mayor y sobre todo cuando su acto no es intencional. En efecto dice el Extranjero de Atenas en el IX, 879b8-d3: «Es necesario que todo hombre, joven y mujer piense siempre acerca de esto que lo más anciano es tenido en mucha más honra que lo más joven tanto entre los dioses como entre los hombres que van a salvarse y a ser felices. Es vergonzoso y odioso a dios ver que en una ciudad uno más joven maltrata a otro mayor. Por el contrario, para todo joven es conveniente soportar con buen ánimo la ira de un anciano que lo golpea, depositando esa honra para su propia vejez. Sancionemos así, entonces. Todo habitante debe respetar al mayor que él tanto en sus obras como con su palabra. Reverencie al que sea veinte años mayor que él, varón o mujer, considerándolo como su padre o su madre, y, por los dioses que protegen el nacimiento, debería mantener siempre sus manos apartadas de toda la generación que podría haberlo engendrado o parido».

Aquí se ve que desde este punto de vista Eutifrón no debía acusar a su padre. Su acusación es un maltrato contra una persona mayor. Eutifrón debe a su padre la obediencia tanto en las obras de éste como en sus palabras. Pero también hemos dicho que Eutifrón es un teólogo fanático y hay que volver al libro VI de las *Leyes* (769c-d) para comprender su posición. En cuanto teólogo, sacerdote, él solamente puede pretender llegar a sus funciones si está libre de sangre, esto es, si no tiene ninguna mancha (ἰσχυο) de sangre directa o indirectamente. Pero en este caso concreto, él está manchado a través de su padre y por lo tanto, la justicia que él procura no es tanto para el pélatas sino sobre todo para su propia purificación.

El Extranjero ateniense: distingue casos de homicidio kátharos (873c): siendo justo el hecho, no hay miasma, ni maldad ni sanción religiosa.

En los demás casos, las leyes cívicas han de ser garantizadas por los dioses (885b-c), concordando así con Eutifrón: si ellos condenan una acción entonces esta tiene miasma.

4) Nadie tiene el derecho de vengar un asesinato (como el del padre al colono) sin pasar antes por el rito de purificación (871b).⁸⁸⁶

5) O sea, el padre de E. no tenía derecho a matarlo, aunque fuera por omisión, porque el juicio ha de ser proporcional al crimen, no a la persona.

Desde el punto de vista del padre de Eutifrón, el juicio ha sido proporcional al crimen. La ley permite que el propietario castigue al que le ha muerto su esclavo y que el castigo sea el doble del valor de muerto, y como ya ha sido señalado, el padre no quería matar al *pélates*.

Desde el punto de vista tradicional, Eutifrón no “peca” solo a nivel jurídico sino también a nivel teológico por haber presentado esta queja contra su padre. En su momento Eutifrón ha apelado a las lecciones de Zeus para presentar queja contra su padre, pero sabemos por Esquilo y en particular por *Prometeo encadenado*, cómo Zeus no era propiamente un ejemplo a seguir en lo que dice respecto a la justicia⁸⁸⁷ y a la piedad (195-245). En el litigio que le oponía a Zeus y sus partidarios, Prometeo ha tenido siempre apoyo de las divinidades familiares, incluso Hefesto, que ha sido obligado a encadenarle, no ha cesado de repetir y de preguntarse a sí mismo y a Fuerza por qué tenía que ser él quien encadenase a Prometeo. Otros como Océano han

⁸⁸⁶ Como hemos dicho, no ha sido intención del padre matar al jornalero, y la prueba de eso es que él ha enviado a alguien a llamar un juez. Por lo ello, hay que señalar que esta cita de 871b, confrontada con la 865c ss., coloca problemas para Eutifrón. En efecto, el jornalero ha muerto un esclavo propiedad del padre de Eutifrón y según la ley, el que comete este tipo de crimen debe pagar al dueño o sufrir un castigo hasta el doble del valor del muerto. Los jueces, dice el Extranjero de Atenas, deberán hacer un reconocimiento del valor del muerto y puede que sea también para eso que el padre ha llamado al juez. No obstante, el problema sigue existiendo: ¿qué podría hacer Eutifrón o su padre en esta situación? Creemos que es sobre este planteamiento que Platón nos invita a discurrir.

⁸⁸⁷ Océano destaca en Zeus aquello que era justamente temible y reprobable para los griegos. Zeus era un monarca severo que ejerce el poder sin necesidad de rendirle cuenta a nadie, (305-325).

simplemente decidido tomar partido en favor de Prometeo porque así lo mandan los lazos familiares:

Sufro contigo, sábelo bien, por tu infortunio, pues el parentesco –así lo creó-me fuerza a ello. Y, aparte la estirpe común, no existe nadie de cuyo lado yo me pusiera antes que de ti⁸⁸⁸.

Es verdad que estas palabras de Océano llegan bastante tarde según Prometeo, porque éste había dudado en el momento clave en ponerse de su lado, y de hecho Prometeo va a rechazar su ayuda. Pero en todo caso, a nosotros nos interesa aquí ver este movimiento en torno a la solidaridad familiar, en torno a la identificación con la estirpe, algo que parece quebrantado por Eutifrón en su queja contra el padre. De él, se podría decir lo mismo que ha dicho Prometeo a Hermes:

- Solemne en verdad y lleno de arrogancia es tu discurso, como corresponde a quien es servidor de los dioses⁸⁸⁹.

En su momento hemos visto que según las *Leyes*, el crimen del padre puede tener consecuencias sobre las aspiraciones de Eutifrón en su ejercicio sacerdotal, en sus servicios a los dioses. La mancha del padre puede ser razón suficiente para comprometer la pretensión de Eutifrón, él sabe de eso. Por eso su lucha en nombre de la piedad y de la justicia con el muerto no es más que su propia lucha por quitar la mancha del padre sobre su ejercicio de “teólogo”. Desde este punto de vista, la piedad defendida por él se transforma en un vínculo comercial entre él y los dioses o entre el hombre y los dioses (14e). Los dioses, como decía Antifón y Eurípides en *Helena*, siembran confusión entre los hombres para sacar sus propios beneficio.

⁸⁸⁸ Cf. Esquilo, *Prometeo encadenado*, 285-295.

⁸⁸⁹ Cf. Esquilo, *Prometeo encadenado*, 950-955.

Por eso hay que tener una cierta madurez, una cierta edad para cuestionar lo que es de dios y lo que es del hombre. Sócrates, al interpelar a Eutifrón, lo hace desde el punto de vista del saber y de la experiencia. Sócrates sabe que el vínculo de la unión entre las personas en la *pólis* no está necesariamente sostenido por su creencia en las divinidades, sino sobre todo por los lazos familiares, los vínculos entre los clanes familiares, una vez que son ellos los que forman la base (*ásty*) de la convivencia humana, al pie de la sagrada acrópolis, como señala todavía Tucídides⁸⁹⁰.

El planteamiento no parece sin sentido si tenemos justamente en cuenta que uno de los reproches que se hará a Agamenón por la muerte de Ifigenia es justamente que había interpretado mal los oráculos, una vez que ninguna divinidad podía pedir la disolución familiar a través de la sangre de una doncella. Por lo tanto, hay que tener la madurez necesaria para interpretar los hechos. A los ojos de Sócrates, ni Meleto ni Eutifrón tenían esta madurez y su falta de madurez tiene un precio muy alto: la vida humana. Sócrates no está en contra de que se haga justicia por la muerte del jornalero, lo que sí plantea a Eutifrón es cómo es que éste va a explicar a los jueces su planteamiento, y esta llamada de atención de Sócrates puede ayudar a Eutifrón a no acabar con la vida de su padre.

Nuestra postura en este apartado ha sido defender la tradición socrático-platónica sin equívocos y con ayuda de textos, contra la teoría que afirma que el pensamiento socrático-platónico hace decaer la vida.

Nietzsche nos parece ser el principal instigador de dicha teoría. La introducción, por parte de Sócrates, de la teoría de consciencia, es a los ojos de Nietzsche una

⁸⁹⁰ II 15, 3. Citado por Duque, *Raíces enfrentadas. cit.*, p.8.

abominación contra la vida ya que la consciencia se presenta precisamente como antípoda del instinto, que según Nietzsche era lo que guiaba a los griegos. Una de las características de la consciencia es apelar a la vida buena, la ética de uno mismo y la ética de uno en la ciudad.

CAPÍTULO II: RACIONALIDAD Y SOLIDARIDAD FAMILIAR

1. “LA DIVINIDAD SIEMPRE PREVALECE”. EL MALESTAR ANTE LA RACIONALIDAD.

“La divinidad siempre prevalece”, así sentencia Agamenón en uno de sus intentos para justificar su enfrentamiento con Aquiles en *Ilíada* de Homero⁸⁹¹. En el diálogo (*Eutifrón*) en el que ahora estamos centrados, será dicho: “...y peca, [...]; no acusarle es impío⁸⁹²”. Parece por lo tanto que la infatuación y “la tentación divina” están constantemente poniendo a prueba las capacidades del libre albedrío del hombre. A lo largo de esta investigación hemos mencionado numerosas veces el enfrentamiento entre la racionalidad y el *týche*, y hemos encontrado en algunos autores, Nietzsche entre ellos, cómo efectivamente la racionalidad ha contribuido al desmantelamiento de la cultura griega.

En Platón se discuten las condiciones para que prevalezca la divinidad en su relación con el individuo en el espacio público (*Leyes IX*, 856b ss.). Como hemos señalado, no se trata de una cuestión en la que Platón quiera hacer una ruptura con la presencia de la divinidad o del elemento divino en el espacio público, ya que él mismo

⁸⁹¹ Cf. *Il.* 19, 86 ss. *cit.*

⁸⁹² Cf. *Eutifrón*, 5d9-e

en su momento ha admitido la cuestión de la “culpa religiosa heredada”⁸⁹³. Lo que se quiere tener en cuenta aquí es saber a partir de qué planteamiento la cuestión de la divinidad tiene que ser vinculante para la ciudad a través de la relación individuo-ciudad.

En esta perspectiva, la actitud de Eutifrón se puede leer como un intento de *kathartés* para deshacerse legalmente de los crímenes de su padre y librarse de ser ensombrecido por la culpa heredada. Parece por lo tanto que Eutifrón protagoniza al mismo tiempo dos realidades contrapuestas: el malestar de la “culpa heredada” frente a la “inocencia heredada”. El planteamiento es jurídico-teológico con énfasis particular sobre la cuestión de la punición y de la recompensa una vez que, según Dodds⁸⁹⁴, la ley criminal precedió la ley civil, haciendo de este modo que la función principal del Estado sea una función sobre todo coercitiva. Se puede por eso comprender por qué en realidad Eutifrón no admite una ley universal y sobre todo, por qué privilegia la ley divina en detrimento de la ley civil.

Por lo tanto, ya no se trata solamente de un crimen de sangre, sino de un seguimiento generalizado de la normatividad punitiva que emana directamente de la ley criminal. Dijimos en su momento que si el padre de Eutifrón es impío con los dioses, Eutifrón lo es con los hombres, con su padre al no tener en cuenta a las prerrogativas normativas y a las excepcionalidades de la ley con relación a los casos como el de su padre. No obstante, hay que introducir matices para poder explicar con fundamento la actitud de Eutifrón. Eutifrón es un tradicionalista y además, un “sacerdote ortodoxo” que se considera como depositario de la garantía del cumplimiento de la tradición, y

⁸⁹³ Cf. Dodds. E. R. *Los griegos y lo irracional*. Trad. María Araujo. Revista de Occidente, Madrid, 1960, p.43.

⁸⁹⁴ *Ibid*, p.43.

precisamente, la tradición en este aspecto es taxativa al no tener en cuenta las debilidades humanas que pueden estar en el origen de la actitud negativa de los culpables, como señala Dodds:

Además, la ley divina, como la ley humana primitiva, no tiene para nada en cuenta los motivos, y no hace concesión alguna a la debilidad humana; carece de la cualidad humana que los griegos llamaban φιλανθρωπία. El dicho proverbial, popular en esta época, de que “la justicia abarca todas las virtudes” se aplica tanto a los dioses como a los hombres: en unos y otros había poco lugar para la compasión⁸⁹⁵.

La pérdida de la compasión tiene precisamente que ver con el rechazo propio de la justicia cósmica en admitir un elemento humano en su interior. Este es el motivo por el que Eutifrón no podía aceptar el planteamiento socrático de cara a una justicia cósmica. El propio Zeus, a quien Eutifrón cita como su ejemplo para denunciar a su padre, dejó de ser compasivo⁸⁹⁶ cuando se convirtió en la personificación de la justicia cósmica. La teoría de un divino cósmico insensible a lo humano no se sostiene ante la embestida racionalista que Sócrates empleará contra Eutifrón una vez que, desde este punto de vista, los dioses mismos no pueden ser ejemplos de la piedad. Hay por lo tanto que plantear la cuestión de saber si efectivamente Eutifrón había actuado libremente o si había sido engañado por los dioses.

Se sabe que Eutifrón ha tenido un deseo muy grande para presentar queja contra su padre. Es un deseo ardiente y por supuesto, desde su punto de vista, bueno, pero no lo es desde el punto de vista de las prácticas familiares de la ciudad. Su actitud no

⁸⁹⁵ *Ibid*, pp.43-44.

⁸⁹⁶ *Ibid*, p.44. «Pero al convertirse en la personificación de la justicia cósmica Zeus perdió su humanidad. De aquí que la religión olímpica en su forma moralizada tendiera a convertirse en una religión de temor, tendencia que se refleja en el vocabulario religioso. No hay en la *Ilíada* palabra para “temeroso de Dios”; pero en la *Odisea*, ser *τεοῦδής* es ya una virtud importante, y *εὐχίτη* equivalente en prosa, *δεσπδαίμων*, se empleó como un término de elogio hasta el tiempo de Aristóteles. El amor de Dios, en cambio, está ausente del vocabulario griego más antiguo».

refleja un buen deseo para la ciudad (δυσμενής), como él mismo dice, “la gente pensará que soy loco”. Por eso hay que ver si Eutifrón no estaba “religiosamente” loco desde el punto de vista interpretativo de la *ate* y de *menos*, respectivamente la locura provocada por el *daimón* y el estado de mente que permite tener coraje excepcional, el coraje dado al hombre por un dios o por la borrachera⁸⁹⁷. Si eso es así, entonces Eutifrón no estaría solamente reaccionando de acuerdo con la moral teológica, sino más bien de acuerdo con una alteración de estado emocional provocado por un elemento divino. En *Ilíada* encontramos por ejemplo un caso de esta naturaleza en el enfrentamiento entre Agamenón y Aquiles:

*No fui yo la causa de aquella acción sino Zeus, y mi destino y la Erinia que anda en la oscuridad: ellos fueran los que en la asamblea pusieran en mi entendimiento fiera ate el día que arbitrariamente arrebaté a Aquiles su premio. ¿Qué podía hacer yo? La divinidad siempre prevalece*⁸⁹⁸.

Agamenón expresa un sentimiento de impotencia⁸⁹⁹ “¿qué podía hacer yo?”, lo que quiere decir: “no podía hacer frente al destino”, y además él era aconsejado por la Erinia que anda en la oscuridad y cuya misión es esencialmente ejecutar la venganza. En resumen, Agamenón se entrega a la *ate*, a *menos* y al destino, es decir, él se entrega a tres situaciones que son completamente exteriores a él. Él se limita solamente a

⁸⁹⁷ *Ibid*, p.22; *Il.* 13-59 ss.

⁸⁹⁸ Cf. *Il.* 19.86 ss; Dodds, *cit.*, pp.16-17.

⁸⁹⁹ Cf. Mas Torres, *Ethos y pólis*, *cit.*, p.45. «[...] Lo mismo puede decirse de *Ilíada* XI, 404 donde Odiseo se enfrenta a otro dilema. «Muy malo es huir, temiendo a la muchedumbre, y peor aún que me cojan, quedándome solo». Las opciones están claramente planteadas: o bien huir, o bien permanecer en el puesto de combate. Odiseo elige la segunda posibilidad, pero no tras reflexionar sobre la decisión a tomar, sino según una norma objetiva a la que se atiene de manera igualmente objetiva: «los cobardes huyen del combate, y quien descuella en la batalla debe mantenerse firme, ya sea herido, ya a otro hiera». El hombre homérico puede ver las dos posibilidades, puede incluso oscilar entre una y otra, pero la elección no depende de él mismo tras llevar a cabo en su interior un proceso de reflexión pleno de *páthos*, sino de algo exterior: un dios, un demon, o una cosa porque el sujeto puede elegir, simplemente, aquello que más quiere. Pero hay que entenderlo de manera correcta: el sujeto no quiere cosas libre y de manera voluntaria, sino que éstas tiran, necesariamente, del querer del sujeto, [...]. El hombre homérico actúa sin que para ello exista ninguna razón manifiesta, tan sólo, quizás, algún inescrutable designo divino; como dice Agamenón, «la divinidad es quien lo dispone todo».

reaccionar en el sentido de obedecer a agente exterior que actúa en él o que condiciona su actuar. Su arrepentimiento tardío expresa una impotencia de cara a la injerencia en la vida huma del agente no humano.

Pero en el *Eutifrón* no está claro que él esté dominado por la *ate*, y sin embargo sí está claro que se da la intención vengativa y la voluntad de cumplir la ley. En efecto, eso dice él a Sócrates:

*Pues observa, Sócrates, qué gran prueba te voy a decir de que es así la ley*⁹⁰⁰.

Aquí se ve claramente que en la óptica de Eutifrón la ley criminal, la ley punitiva precede a la ley civil. El ejemplo que él va citar ya ha sido referido, es la punición de Zeus contra su propio padre, venganza de un crimen o castigo del criminal. La rigidez de la ley criminal, como subraya Dodds, tiene que ver con el hecho de que la tradición no tiene en cuenta a la debilidad humana de sus actores. Ante eso, se coloca el problema de la fiabilidad de los actos de los dioses y de su justicia. Ellos son ciegos por la venganza y pueden con eso también corromper al hombre, poner en él el deseo desenfrenado de la venganza:

*Pero puesto que me cegó la ate y Zeus me arrebató el juicio, quiero hacer las paces y dar abundante compensación*⁹⁰¹.

Dodds señala que si Agamenón hubiera obrado por su propia voluntad quizá no podría reconocer fácilmente su culpa, y eso nos hace pensar en la actitud de Eutifrón. Sabemos por Laercio que al final él va a retirar la queja que presentó. Sin embargo, no creemos que Eutifrón sea tocado por la *ate*, esto es, no nos parece que su actitud tenga

⁹⁰⁰ Cf. *Eutifrón*, 5e1-2

⁹⁰¹ Cf. *Il*, 137 ss. cf. 9 119 ss; Dodds, *cit*, p.17.

algo que ver con la locura divina, aunque haya hecho algo no factible para el griego normal⁹⁰². También, de acuerdo con el planteamiento platónico, sería arriesgado decir que él no estaba en su perfecto juicio, como ha alegado Agamenón en su enfrentamiento con Aquiles. Después de lo sucedido, Agamenón asume claramente que él no ha sido el protagonista de lo sucedido, o sea, que una fuerza exterior ha tomado su mando y ha hecho de su vida lo que quería. No nos parece que Eutifrón pueda invocar eso como pretexto para quejarse de su padre; al contrario, él está orgulloso de su acción y de servir integralmente a lo divino. A eso se puede añadir también que a pesar de la superioridad del poder del padre sobre el hijo, no obstante, las reformas de Solón y, sobre todo, el fuerte crecimiento de la influencia sofística provocaron una fragilidad en la solidez del poder del padre frente al hijo⁹⁰³. Con la sofística el individuo empezó a reclamar sus derechos, y estas reivindicaciones empezaron a limitar automáticamente el poder del padre. Como hemos visto con Aristófanes, en la escuela de Sócrates uno aprende que es un derecho natural no solamente que los jóvenes desobedezcan a sus padres, sino también que les peguen. Por eso, desde el punto de vista tradicional, la

⁹⁰² Cf. Dodds, *cit.*, p.55. «*La familia fue la piedra angular de la estructura social arcaica, la primera unidad organizada, el primer ámbito de la ley. Su organización, como en todas las sociedades indo-europeas, era patriarcal; su ley era patria potestas. El cabeza de una casa era su rey, y todavía Aristóteles describe la posición del padre como análoga a la de un rey. Sobre sus hijos, su autoridad es, en los tiempos primitivos, ilimitada: es libre de exponerlos en la infancia y, ya hombres, de expulsarlos de la comunidad si se extravía o son rebeldes, como Teseo expulsó a Hipólito, como Eneo expulsó a Tideo, como Estrofo expulsó Pílates, y como Zeus mismo expulsó del Olimpo a Hefesto por ponerse de parte de su madre. Respecto de su padre, el hijo era perpetuo menor –estado de cosas que duró en Atenas hasta el siglo VI, en que Solón introdujo ciertas garantías legales*».

⁹⁰³ Cf. *Ibid*, p.45. «*[...] la liberación del individuo de los lazos de tribu y familia es uno de los más importantes logros del nacionalismo griego, y el mérito de ella debe atribuirse a la democracia ateniense. Pero después de completada esta liberación en derecho, el fantasma de la antigua solidaridad siguió atormentado durante mucho tiempo a las mentes religiosas*».

actitud de Eutifrón no será muy distinta de aquella en donde el hijo pega a su padre, una vez que Eutifrón no acude a la solidaridad familiar⁹⁰⁴.

Visto desde fuera, nos puede parecer que los dos incurren en una contradicción con la historia y con el propio contenido de la narración. Eutifrón, al presentar queja contra su padre, comete un delito contra la familia, contra su padre. Desde esta perspectiva él necesitaría de una doble purificación: la purificación por la culpa del padre, por la muerte del jornalero y la purificación por haber presentado queja contra éste. Por otro lado, está la acción de Platón o de Sócrates: ¿por qué este diálogo, el *Eutifrón*? ¿Será que en el *Eutifrón* Platón continúa con su persecución a la homerosofía?

La respuesta no nos parece sencilla. Es verdad que Platón se pondría a perseguir a Homero en donde sea con tal de no dejarle hablar mucho. También es verdad que las leyes, a pesar de todo, tienen alguna ambigüedad de cara a la tradición y de cara a la moral en su relación con los dioses. Como hemos visto, Zeus está en el centro de la justificación del acto de Eutifrón contra su padre. En el *Prometeo encadenado* de Esquilo hemos visto que Zeus no es propiamente objeto de admiración incluso entre los dioses porque niega a los hombres entre otras cosas, la esperanza y el progreso (la mejoría de sus condiciones) pero también niega a los dioses la idea de libertad. No obstante, sabemos que en *Odisea*, 6. 207 ss, él se presenta como defensor de los pobres, de los extranjeros, incluso de él se dice que “todos los extranjeros son de Zeus”. De cara al texto que estamos analizando, esto coloca en problemas no tanto a Eutifrón como a

⁹⁰⁴ Cf. *Ibid*, p.44. «El que estos hombres aceptaran, a pesar de todo, la idea de la culpa heredada y del castigo diferido, se debe a la creencia en la solidaridad de la familia, que la Grecia arcaica compartió con otras sociedades antiguas, y con muchas culturas primitivas de hoy. Podría ser injusto, pero ellos le parecía una ley de la naturaleza que había que aceptar: porque la familia era unidad moral, la vida del hijo era prolongación de la vida de su padre, y el hijo heredaba las deudas morales de su padre exactamente como heredaba sus deudas comerciales. Más tarde o más temprano, la deuda exigía su propio pago: como la Pitia le dijo a Cresos, el nexo causal de crimen y castigo era Moira, algo que ni un dios podía quebrantar».

Sócrates y su crítica a la actitud de Eutifrón. Pero, como ya ha sido señalado, estamos ante un problema no-problema, una vez que la actitud de Sócrates puede ser interpretada como un intento de defender a los marginados por la ley y por la tradición. Pero si así es, ¿por qué molestar a Eutifrón?

Creemos que la pregunta no sería “¿por qué molestar a Eutifrón?”, sino más bien, “¿qué es para Platón la realidad última?⁹⁰⁵”. El planteamiento que se hace a Eutifrón tiene en cuenta la búsqueda de la realidad última en la cual todo el mundo, hombres y dioses deben acomodarse a una escala de valores que no es susceptible de alteración. La idea de justicia, de bondad o de belleza no debe ser susceptible a cambios según los caprichos de los dioses, es decir, que esta idea no puede ser usada con el lenguaje o pretexto de lo conveniente. Por eso, en su momento Sócrates ha preguntado a Eutifrón “¿aman los dioses lo justo porque es justo o más bien es justo porque lo aman los dioses?”. Parece un juego de palabras con el puro pretexto de confundir al interlocutor, pero la realidad del juego va más allá, la realidad es la causa última y absoluta que Platón está buscando en esta interrogación: lo justo⁹⁰⁶. La crítica a la posición teológica de Eutifrón se asemeja a la posición homérica. En Homero, sea cual sea la situación, Zeus debe obedecer a “la balanza de la necesidad”, en Platón los dioses

⁹⁰⁵ Grube, G.M.A. *El pensamiento de Platón*. Trad. Tomás Calvo Martínez. Gredos, Madrid, 1997, pp.234-235.

⁹⁰⁶ Cf. *Ibid*, p.236. «Se establece de una vez por todas que el primer miembro de la alternativa es el verdadero, lo cual es de enorme importancia, ya que nos ofrece, en resumidas cuentas, un punto de vista del que Platón jamás se apartó. Sean los dioses lo que sean, lo cierto es que en virtud de su misma naturaleza deberán amar lo justo precisamente por ser justo deberían someterse a ello al igual que nosotros y más rigurosamente aún, por ser más perfectos. El universo no está gobernado por la voluntad divina, puesto que quien ha de someterse no puede ser omnipotente. No puede amar lo justo a voluntad, debe hacerlo».

“deben acomodarse a una escala eterna de valores, no pueden crearlos ni alterarlos, más aún, ni si siquiera pueden desear hacerlo⁹⁰⁷”.

El enfrentamiento entre Sócrates y Eutifrón se da por lo tanto en el campo del rechazo al dogmatismo que Eutifrón ofrece en sus planteamientos divinos y morales para la ciudad⁹⁰⁸. Como señala Grube, no se trata de rechazar los dioses, sino sobre todo rechazar algunas concepciones populares acerca de lo divino⁹⁰⁹, y este justamente el caso en el Eutifrón. A Sócrates no le parece justo que Eutifrón intente racionalizar los mitos en su intento de explicar los motivos por los que decide acusar a su padre. Desde esta perspectiva, el pensamiento socrático-platónico no presenta ninguna novedad, sino sobre todo constancia o continuidad en la búsqueda de una epistemología cada vez más rigurosa. El mito es visto por Sócrates como una forma de enseñanza, no en cuanto contenido de lo verdadero o falso, sino simplemente como enseñanza, y por eso no puede concordar con su interpretación dogmática. En el *Fedro*, por ejemplo: le pasa igual con la interpretación del rapto de Oritía por Bóreas. Interrogado si acaso creía en estos mitos, contesta:

- No sería extraño que no creyera en ella, al igual que nuestros sabios. Diría entonces, en mi sabiduría, que el viento de norte la arrojó desde las rocas cercanas mientras estaba jugando con Farmacia y que, por haber muerto de esta manera, surgió la leyenda de que había sido raptada por Bóreas, ya aquí ya en el Areópago. Pues a veces se dice que fue raptada allí y no aquí.

⁹⁰⁷ Cf. *Ibid*, p.237.

⁹⁰⁸ Cf. *Ibid*, p.237. «En la religión oficial existían muchas cosas que Platón desaprobaba: le desagradaba la forma dogmática en que los profetas y augures griegos exponían sus leyendas y creencias acerca de los dioses, su pretensión de conocimiento cuando en realidad únicamente podían basarse en la fe o en la inspiración. No se esforzaban en explicar sus creencias basándose en fundamentos racionales, algo que Platón hace decididamente en las Leyes. También se oponía a la doctrina de que la cólera de los dioses puede ser aplicada por medio de súplica y sacrificios».

⁹⁰⁹ Cf. *Ibid*, p.238. «Esta podía significar cosas muy diferentes para individuos diferentes: el hombre común podía muy bien creer en el Zeus pintado por Fidias u Homero, en tanto que para el hombre culto los olímpicos eran puras abstracciones a las cuales «los filósofos escépticos pueden rezar con todas las reservas propias de un filósofo, como a tantas y tantas hipótesis radiantes y emotivas».

-Tales interpretaciones son atractivas, mi querido Fedro, pero exigen demasiado ingenuo y esfuerzo y no proporciona felicidad, aun cuando sólo sea porque el intérprete se verá después obligado a ofrecernos una rectificación en cuanto a la apariencia física de los Centauros, de la Quimera; se lanzarán sobre él una muchedumbre de Gorgonas y Pegasos, así como una multitud difícil de monstruos extraños. Si el escéptico pretende ocuparse de cada uno de ellos para ofrecer una explicación probable, necesitará un tiempo enorme a causa de su sabiduría un tanto grosera.

Yo no tengo tiempo para estas cosas, y la razón es ésta: soy incapaz en cierta manera de conocerme a mí mismo, según el refrán délfico. Antes de conocerme a mí mismo, parece ridículo que me dedique a investigar otras cosas. Ésta es la razón por la cual dejo en paz estas cosas y acepto la fe tradicional acerca de ellas. Como acabo de decir, me examino a mí mismo y no estas cosas...⁹¹⁰.

Aquí de nuevo vemos que la preocupación última tiene prioridad sobre la interpretación popular de los mitos y de la deidad. A Fedro se le sugiere que se dedique a cuidar primero de sí mismo antes de cuidar de los mitos, y lo mismo será también sugerido a Eutifrón. Platón no cesa de utilizar una actitud psicopedagógica con la cuestión de la divinidad en la ciudad, lo que a veces puede aparentar una cierta incoherencia en el interior de su pensamiento. Por ejemplo:

En la República le satisface dejar a un lado todos los detalles del culto religioso a Apolo; en el Filebo, Sócrates dice que teme usar equivocadamente los nombres de los dioses. De forma parecida, Platón encuentra de repente y más bien torpemente en el Timeo un lugar indefinido dentro de su jerarquía para los dioses ortodoxos y, a continuación, no habla más acerca de ellos; lo mismo vale respecto del Epínomis (984d), donde cada uno puede situarlos «¿donde le parezca!⁹¹¹».

Sin embargo, en las *Leyes* el culto a las divinidades ya no aparece como una cuestión solamente individual sino también de Estado. La divinidad es reconocida como la medida de todas las cosas, hay reglas estrictas para el culto y para permitir su

⁹¹⁰ Cf. *Fedro*, 229c; Grube, *cit.*, pp.238-239.

⁹¹¹ Cf. Grube, *cit.*, pp.239-240; «*La República*, 427b, 461e; *Filebo*, 12c, donde Sócrates dudaría en identificar o no a Hedoné con Afrodita, tal como hace Filebo. La falta de interés de Platón por el culto y el rito es señalada por Wilamowitz, I, 39, 412-13»; *Timeo*, 40d.

armonización en la ciudad. Estas idas y venidas entre la distancia y el acercamiento del pensamiento socrático-platónico a lo divino permiten que lleguemos a pensar que hay contradicciones en el interior de sus planteamientos de cara a lo divino. Pero como señala Grube⁹¹², hay que leer las cosas desde un carácter psicopedagógico. Hay que ver qué hace falta cambiar efectivamente en estas situaciones. Por eso su actitud en relación a Eutifrón no es tanto de descrédito en los dioses de éste, sino en la tradición popular y su implicación en la *pólis*. Qué debe en esta tradición ser o no mantenido, cómo cambiar lo que tiene que ser cambiando. En definitiva, Sócrates plantea la insostenibilidad de los mitos populares frente a la racionalidad. La teología de Eutifrón se presenta de una cierta forma incompatible con la ética de Sócrates. Como hemos señalado, para Sócrates la vivencia ética no tiene nada que ver con la promesa / recompensa de la vida en el más allá.

⁹¹² Cf. Grube, cit., p.240-241. «Si ha dicho a menudo que esta actitud distante y evasiva respecto de los dioses olímpicos obedecía al temor de ser perseguido por impiedad. Puede que sea verdad, pero no parece muy probable en la época en que los diálogos fueron escritos. Existe otra explicación mejor. Es evidente que la fe de Platón en los olímpicos como seres personales no era mayor que la de Eurípides. Pero, una vez que los mitos más objetable habían sido eliminados, seguramente consideró empeño poco provechoso el destruir los viejos dioses (incluso si tal empeño hubiera sido posible), puesto que tales moldes viejos podían aún ser utilizados tan satisfactoriamente como cualquier otro para expresar ideas nuevas y concepciones nuevas de la divinidad –en la medida, por supuesto, en que éstas eran nuevas. Un pensador griego podía considerarse contrario a todas las concepciones populares en materia de religión y decir sin embargo con toda sinceridad, como Sócrates decía, que no enseña a los hombres a creer en dioses nuevos. De igual manera puede suceder en nuestros días que un hombre no pueda ni quiera creer en la mayor parte de cualquier credo cristiano; puede, por ejemplo, pensar que el nacimiento virginal constituye un mito no sólo pueril, sino también perjudicial, y, sin embargo, no atreverse a atacar la totalidad del cristianismo porque acepta muchos de sus enseñanzas y porque quizás espere que cabe eliminar del armazón del cristianismo (o incluso de las iglesias cristianas) aquello que considera indigno. En Grecia, donde no existían credo, dogma ni sacerdocio en sentido auténtico, esta actitud resultaba a la vez fácil y más probable.

Pero hay más que esto. Cuando Platón hace que los dioses olímpicos encabecen grupos diferentes de almas separadas ya del cuerpo en el mito de Fedro, cuando en este mismo diálogo aplica a diferentes tipos de inspiración los nombres de Apolo, Dionisio, las Musas, Eros y Afrodita representan para él el amor a la verdad y a la belleza, que convierte al hombre en un amante de la sabiduría, en un filósofo. Se trata de fuerzas reales, de divinidades reales si se quiere, y Platón creía en ellas en este sentido. Si se abstuvo de toda crítica a los olímpicos mismo (distinguiéndolos de las leyendas transmitidas acerca de ellos), probablemente fue porque representaban algo real para él y porque pensó que podían tener aún el mismo significado para los demás».

El Eutifrón es, en conexión con todo esto, el más sugerente de los diálogos cortos de este período temprano. En él se introduce el tema de la relación existente entre la voluntad de los dioses y la norma suprema de justicia. Más tarde se convertirá en relación entre los dioses y las Formas que, según parece, pugnan ya por salir a la superficie. Se pone en claro que Sócrates no acepta las historietas de las peleas entre los dioses, a pesar de su actitud fingidamente respetuosa para con la opinión profesional de Eutifrón. También nos encontramos con que piedad y justicia son definidas como servicios a los dioses – destello de una creencia que será desarrollada posteriormente-, si bien esta definición es rechazada y se observa cierto agudo criticismo contra una concepción ritualística de la piedad que Sócrates condena por significar una especie de relación comercial absurda entre los dioses y los hombres⁹¹³.

La reluctancia de Sócrates de cara a Eutifrón también tiene todo sentido si consideramos que la Idea de justicia en el pensamiento socrático-platónico tiene la misma importancia que los dioses que Eutifrón se propone defender acusando a su padre. Esta Idea “está por encima de la humanidad”, por eso, es divina y puede que sea más divina que a los propios dioses de Eutifrón una que vez que éstos presentan una imperfección al luchar unos contra otros, mientras que la Idea de justicia en sí misma está exenta de esta imperfección. La justicia es un estado de perfección en sí misma mientras que los dioses de Eutifrón todavía aspiran a algo más, y es precisamente porque aspiran a algo más que entran en enfrentamiento unos con los otros. Este planteamiento es demostrado de forma clara en el *Banquete* en donde “el amor que es el deseo de una perfección aún no alcanzada, no puede ser un dios, pues un dios es perfecto; es solamente un espíritu⁹¹⁴”. Así, la actitud de Sócrates es una crítica racional contra la divinización de las leyes de la ciudad.

Hemos intentado discutir en este apartado la cuestión del malestar de la religiosidad ante las exigencias de la racionalidad, y hemos también intentado demostrar

⁹¹³ Cf. *Ibid*, p.243.

⁹¹⁴ Cf. *Ibid*, p.244.

que la motivación de Eutifrón no tiene nada que ver con la *ate*, sino sobre todo con el interés de practicar una ley vengativa (*Eut.* 5e1-2). Eutifrón sigue una ley de justicia vengativa que no tiene en cuenta para nada la debilidad humana. Pero ante este espíritu vengativo, Sócrates plantea la cuestión de la veracidad de lo justo que viene de los dioses, una vez que también ellos son movidos por envidia y por deseo de venganza.

También hemos visto en este apartado cómo el *Eutifrón* es un diálogo de muchas problemáticas. Sus planteamientos son a la vez condenatorio (de cara al conservadurismo tradicional) y exculpatorio (de cara a la sofística moderada), una vez que se trata de la afirmación del poder individual frente al dominio del poder familiar. Eutifrón es objeto también el rechazo por parte de Platón del intento de alterar las escalas del valor. En el diálogo subyace que Platón rechaza abandonar la idea de la justicia, del bien o de lo bello a los caprichos de los cambios que pueden ser inducidos por las frivolidades o por los juegos de interés.

2. MÁS ALLÁ DE LA CREENCIA, DE LO PÍO: LA JUSTICIA

El *Eutifrón* es conocido comúnmente como el diálogo de la impiedad o sobre la piedad. En los cuatro⁹¹⁵ intentos que acompañan las definiciones del pío y de lo impío se va desvelando poco a poco el carácter entrañable de lo justo y de la justicia como *conditio sine qua non*; lo pío y lo impío no se pueden definir y eso se ve particularmente a partir de la cuarta definición de lo pío.

Esto quiere decir que la justicia en cuanto tal tiene en sí misma un componente ateo, es decir, que no es partidaria de ningún dios en particular o en concreto. En el planteamiento socrático-platónico uno no es justo porque dios quiere o porque la piedad

⁹¹⁵ Cf. *Eutifrón*, 5d8 ss; 6e9-7a ss; 9e ss; 12d-14b ss.

le exige; uno es justo porque es la condición indispensable de la *pólis*, y uno es justo para responder a la llamada ontológica del ser⁹¹⁶. La justicia es el compromiso con uno mismo y con los demás, no es cosa de dios. Es el cuidado individual de uno y de la ciudad. Como subraya Grube, Platón muestra eso con claridad en el mito de Er:

Cuando el mito llega al momento de la elección de la vida futura por parte de las almas separadas del cuerpo, se toma la molestia de subrayar una vez más que la elección es libre y que la responsabilidad corresponde al individuo: «la culpa corresponde al que elige; dios no es responsable» (617 e)⁹¹⁷.

Este planteamiento muestra que Platón no se ha “comprometido” con ninguna divinidad en particular sino sobre todo con la justicia y con la idea de lo justo. En el *Eutifrón* vemos precisamente que cuestiona la invocación que éste hace a la idea de justicia protagonizada por Zeus. No es Zeus quien es atacado, sino la idea de aquello que es justo según Zeus y según Eutifrón. Por lo tanto, lo importante no es lo pío sino lo justo; lo importante no es el temor a dios sino evitar el engaño de uno mismo y de la ciudad con las prácticas de la piedad vacía. Pero, ¿en qué consisten estas prácticas vacías que Sócrates quiere evitar a Eutifrón? Consisten en lo siguiente: consisten en esta *respuesta* de Eutifrón:

Ya te lo he dicho⁹¹⁸ antes⁹¹⁹, Sócrates, que supone bastante esfuerzo aprender con precisión cómo son todas cosas. Sin embargo, te digo, simplemente, que si

⁹¹⁶ Naturalmente, este planteamiento sobrepasa toda la racionalidad.

⁹¹⁷ Cf. Grube, *cit.*, p.246.

⁹¹⁸ Cf. Duque, *cit.*, *Raíces enfrentadas*, p.9. «He aquí pues enfrentados el asombro reverencial ante lo inaudito y sobrehumano, de una parte, y la sabiduría diríamos nihilista, ya que reduce a nada las convicciones del adversario, sin ofrecer una respuesta positiva y satisfactoria, alternativa. ¿Se trata pues de destruir toda creencia?»

No parece este el caso. Más bien el interrogatorio último sobre el carácter último sobre las preces y los sacrificios a los dioses deja sospechar un respeto más alto hacia ellos, como se comprueba también en Leyes. Pues no es cierto –como pareciera en E., acercándose peligrosamente a la tesis de Protágoras– que los dioses no se cuiden de los seres humanos (Leyes 899e). Eso sería absurdo, pues nosotros somos propiedad de los dioses (902b). Por cierto, el propio Sócrates tilda igualmente de absurda la acusación de Meleto 3b

*se sabe decir y hacer lo que complace a los dioses, orando y haciendo sacrificios, éstos son los actos piadosos y ellos salvan a las familias en privado y a la comunidad en las ciudades; lo contrario de lo que agrada a los dioses es lo impío, que destruye y arruina todos*⁹²⁰.

Los actos que agradan a dios en la perspectiva de Eutifrón son esta cuarta definición, la oración y el sacrificio. El planteamiento se hace siempre desde el punto de vista del exterior y no de la responsabilidad del uno mismo. Lo justo, la capacidad de agradarle al otro; el bien en la ciudad depende de alegría de los dioses, si están o no contentos con las plegarias, con los sacrificios. En esta lectura de lo pío, la acción del hombre no cuenta, apenas cuenta en cuanto merecedora del castigo. En el *Eutifrón* la justicia se hace en la punición de la acción impía. Lo justo es así conectado con lo que se debe punir por no serlo. Naturalmente, Sócrates no aceptará este planteamiento y rechaza con esto la nueva definición de piedad.

Sóc. - Por tanto, tenemos que examinar otra vez desde el principio qué es lo pío, porque yo, en lo que de mí depende, no cederé hasta que lo sepa. No me desdeñes, sino aplica, de todos modos, tu mente a ello lo más posible y dime la verdad. En efecto, tú lo conoces mejor que ningún otro hombre y no se te debe dejar ir, como a Proteo, hasta que lo digas. Porque si tú no conocieras claramente lo pío y lo impío, es imposible que nunca hubieras intentado a

So.: Cosas absurdas Atopa no más escucharlas, querido amigo (ô thaumásie: oh admirable). Pues afirma que yo soy un inventor de dioses (poietèn ... theôn); y es por estas razones, porque invento nuevos dioses, y no creo en los antiguos (archaíous), que presentó una acusación pública (egrápsato) contra mí (3 b).

Y desde luego no se dejan corromper 905d, de la misma manera que se ríe de una piedad sería entonces, Eutifrón, una especie de comercio (algún arte comercial) Emporiké entre dioses y hombres.” (14 e)»

⁹¹⁹ ¿Cuál es este antes del que habla Eutifrón, qué es ese «ya te le he dicho antes»? Pues lo anterior es precisamente lo que él no ha podido decir, lo que él no ha podido explicar y no ha podido aclarar. Lo anterior es su intento de definir lo pío y lo impío.

⁹²⁰ Cf. *Eutifrón*, 14a11-b7.

causa de un asalariado acusar de homicidio a tu viejo padre⁹²¹, sino que hubieras temido ante los dioses arriesgarte temerariamente, si no obras rectamente, y hubieras sentido vergüenza ante los hombres. Por ello, sé bien que tú crees saber con precisión lo que es pío y lo que no lo es. Así pues, dímelo, querido Eutifrón, y no me ocultes lo que tú piensas que es⁹²².

Este intento parece ser el último esfuerzo por parte de Sócrates para sacar de Eutifrón la definición exacta de lo pío. Decimos que parece ser, porque a continuación Eutifrón optará por abandonar el diálogo que mantenía con Sócrates. Desistirá de su pretensión de enseñarle a éste las teorías sobre lo pío y lo impío y evocará la ausencia del tiempo como motivo suficiente para no continuar la discusión.

Eut. - *En otra ocasión, Sócrates; ahora tengo prisa y es tiempo de marcharme⁹²³.*

Eutifrón no puede creer que sus cuatro intentos de definir la piedad no hayan servido para nada según Sócrates, y tampoco puede admitir el planteamiento de Sócrates según lo cual, entre los hombres y los dioses, hay una relación comercial; esto si se tiene en cuenta todo lo defendido por Eutifrón anteriormente y lo que él defiende también ya después de su cuarta definición.

Eut. - *¿Qué otra cosa crees que pueden ser, más que muestras de veneración, de homenaje, como acabo de decir, deseos de complacerles⁹²⁴?*

⁹²¹ Sócrates intenta evitar que Eutifrón cometa injusticia en contra de una persona en situación de vulnerabilidad, «tu viejo padre», aquel que no se puede defender y que seguramente estará muy disgustado con su actitud. Manifiesta una atención particular con la cuestión de las personas mayores. Esta atención ha sido objeto de un estudio comparativo por parte de Jenofonte en la *Constitución de los atenienses*, como hemos visto en el estudio dedicado a Alcibíades. Jenofonte señala la atención particular que los espartanos (los no civilizados según los atenienses) dan a las personas mayores mientras que en Atenas, estas personas son tratadas como “basura” sin utilidad. Sócrates, al confrontar a Eutifrón en este aspecto, lo hace desde el punto de vista teológico-divino, «sino que hubieras temido ante los dioses arriesgarte temerariamente» y desde el punto de vista humano, «y hubieras sentido vergüenza ante los hombres».

⁹²² Cf. *Eutifrón*, 15c13-e1.

⁹²³ Cf. *Ibid*, 15e2-3.

⁹²⁴ Cf. *Ibid*, 15a9-11.

A partir de esta afirmación, Sócrates abre una guerra dialéctica entorno al concepto de lo útil y lo querido por los dioses para enfatizar la acción comercial que ilustra la definición de Eutifrón. A partir de ahora Sócrates va a intentar centrarse en mostrar la contradicción entre lo agradable a los dioses y lo querido por los dioses, pero como hemos visto, ya no será posible porque Eutifrón no seguirá el diálogo.

Las últimas acciones de Sócrates con Eutifrón consisten justamente en intentar mostrarle que más allá de la creencia en lo pío, hay que dar prioridad a la justicia, a lo justo. Hay que reflexionar sobre lo justo, razón por la cual pone de manifiesto el ejemplo de su padre, “a tu viejo padre”. Con eso se le formula una pregunta implícita en la cual intenta saber si la acción de Eutifrón tiene solamente que ver con el temor a los dioses, o si sobre todo tiene que ver con un acto injusto.

Porque si tú no conocieras claramente lo pío y lo impío, es imposible que nunca hubieras intentado a causa de un asalariado acusar de homicidio a tu viejo padre....⁹²⁵.

Sócrates lleva lo pío hacia el campo de lo justo, de la justicia, y señala con eso a Eutifrón que solamente ante un acto injusto puede uno hacer lo que él ha hecho. Dicho de otra manera:

El filósofo es invitado a comprometerse con cuestiones de la ciudad solamente después de haber sido purificado de la theoria. Esto permite virar espaldas al Caos de la existencia y fijar una esencia imperecedera y desprovista de la ambigüedad⁹²⁶.

⁹²⁵ Cf. *Ibid*, 15d4-7.

⁹²⁶ Cf. Delruelle, *cit.*, p.67.

Como hemos señalado, Sócrates ha intentado a lo largo de su conversación con Eutifrón sacarle de esta ambigüedad moral. El deseo descontrolado de la pureza se ha sobrepuesto a la razón. Al igual que en el *Alcibíades*, también aquí en el *Eutifrón*, Platón hace pasar la misma idea de que uno solamente puede llegar a ser sujeto de verdad a partir de momento en que hace un trabajo sobre sí mismo.

La condición de sujeto implica una especie de metamorfosis de uno mismo, hacerse uno con la verdad y vivir por la verdad. Esta es la condición para ser parecido al dios⁹²⁷, y esto implica una preparación, un cuidado de uno mismo, un decir la verdad al uno.

El planteamiento de Sócrates en este diálogo ha sido siempre hacer ver a Eutifrón que en cuanto sacerdote o aspirante del sacerdocio debería “preocuparse con aquello que es eterno y trascendente⁹²⁸”, aquello que le permite definirse como sacerdote que consiste justamente en ver lo divino “*theion arao*⁹²⁹”. Eutifrón solamente podría haber conquistado la posición que quiere otorgarse si se hubiera divinizado a sí mismo a partir de la ética y con la ética. Es la vivencia ética la que le confiere la autoridad del servidor de lo divino. Quizá, como dice Cavell, Sócrates tenía esperanzas de arrojar la luz sobre este aspecto; por eso ha insistido tanto con Eutifrón.

Sin la esperanza de acuerdo, el argumento no tendría sentido; pero no se sigue que sin acuerdo –y en particular, aparte del acuerdo al que se llega de modos particulares, aparte de la intimidación, y sin acuerdo sobre una conclusión acerca de lo que debería hacerse- el argumento no tenga sentido⁹³⁰.

⁹²⁷ Cf. *Teeteto*, 176c.

⁹²⁸ Cf. Delruelle, *cit*, p.68.

⁹²⁹ Cf. *Ibid.* p.69.

⁹³⁰ Cf. Cavell, *cit*, p.344.

El diálogo asume por lo tanto una salida aporética, sin acuerdo, sin conclusión plausible y por lo tanto, con ruptura de la esperanza. El intento de Sócrates de ir más allá del acuerdo, esto es, de intentar definir lo pío a partir del punto de vista de lo acordado, no puede ser cumplido, contribuyendo por lo tanto a que el diálogo fracasara de cara a su argumento moral. Pero:

Y ante todo, ¿qué significa “fracaso de un argumento moral”? Si lo que significa es “fracaso en conseguir acuerdo”, entonces, de nuevo, el alcance sobre la moralidad asume que la meta del argumento moral es el acuerdo. Pero podría ser que el “fracaso” de un argumento moral, visto de modo diferente, no indique el fracaso o irracionalidad de la moralidad o del argumento moral en general, del mismo modo que el fracaso de reivindicaciones ordinarias de conocimiento no indica la deficiencia del conocimiento en su conjunto⁹³¹.

Estas dificultades expuestas aquí por Cavell sobre la posibilidad del fracaso en la ausencia de los acuerdos nos hacen volver a una de las definiciones de justicia en la *República* que también ya hemos discutido aquí en la exposición entre Sócrates, Trasímaco y Adimanto. La justicia como reino de conveniencias, espacios de conveniencias, en fin, la justicia como conveniencia. Pero el acuerdo sobre el cual habla Cavell es distinto del planteamiento de justicia como reino de conveniencia. Ahí, la conveniencia se hace solamente entre los más fuertes y se transforma en la ley justa, esto es, en la justicia impuesta a todos.

Pero aquí el acuerdo es la condición para seguir buscando aquello sobre lo cual los hombres y los dioses pueden enfadarse unos con los otros. Todos, hombres y dioses sin distinción de condiciones. Hemos visto que este acuerdo ya había sido conseguido. Se trata de lo justo, lo bello y lo bueno. Es sobre uno de ellos que tanto los hombres como los dioses pueden entrar en desacuerdo cuando lo sienten dañado o atacado.

⁹³¹ Cf. *Ibid.*, p.345.

Pues bien, sobre este punto no hay discusión; la discusión es sobre la definición de la noción de lo justo, lo pío e impío. Y también aquí, desde el punto de vista socrático-platónico, la meta de todo no es el acuerdo, sino decir la verdad a uno mismo, y la verdad aquí no es lo conveniente y tampoco es la ley del más fuerte, sino lo cierto, lo ético, lo justo.

Por lo tanto, el fracaso en términos socrático-platónicos no tiene que ver con la ausencia del acuerdo sino más bien con el rechazo de uno, el rechazo del uno mismo en el sentido platónico. Es eso que obligará a Eutifrón abandonar el diálogo con el pretexto de que ya era tarde y que podrían continuar el debate otro día. Eutifrón se cierra por lo tanto sobre sí mismo pero no sobre el primer acuerdo, esto es, no rechaza la idea de lo justo, de lo pío, sino que más bien rechaza el hecho que Sócrates haya declinado todas las definiciones que él le ha dado.

En este apartado hemos abordado el carácter aporético del diálogo, su imposibilidad de ofrecer una solución o una salida final, ya que Eutifrón ha optado por abandonar el diálogo en un momento importante. Hemos visto que el problema no estaba en la mediación que él quiso hacer en favor del jornalero, sino más bien en su mala concepción de lo pío. Y eso nos ha llevado a discutir la naturaleza de la relación entre lo pío y lo justo con intención de ahondar en ella una vez que ya la habíamos discutido en otro apartado y a lo largo de la reflexión.

Esta discusión nos permite, por lo tanto, inferir que el centro del debate del diálogo no es tanto una cuestión acerca de la impiedad o sobre lo pío, sino más bien sobre la justicia, sobre lo justo. La primacía de la justicia sobre cualquier ámbito humano o divino. La justicia no aparece por lo tanto como un acto aislado, sino también

como el instrumento de lo político y sobre todo, como el lugar de la regencia máxima de la *pólis*. De ahí que sea importante para Sócrates tener claro qué es lo justo, qué es lo pío y cuál es su relación con la ciudad. Lo pío es solamente una parte de lo justo, no es la totalidad⁹³² de la justicia; también por esta razón la justicia prima sobre la creencia.

SECCIÓN CUARTA

CAPÍTULO I: EL LAQUES: ANDREA O LA EDUCACIÓN DEL HOMBRE BUENO.

1. NOTA SOBRE EL TEXTO.

Como en las secciones anteriores de este trabajo, también aquí, nuestro objetivo no será un estudio histórico, filológico y cronológico. Abordaremos el texto desde el punto de vista de las interpretaciones foucaultianas de las lecturas platónicas, a partir de los marcos comparativos que estas interpretaciones exigen.

Se sabe que el diálogo el *Laques* ocurre en un gimnasio de Atenas aproximadamente en el año 420 a. C en donde Lisímaco y Melesias habían estado asistiendo a una exhibición deportiva⁹³³ con sus hijos, a pesar de que estos han tenido solamente una intervención en el diálogo⁹³⁴. Lisímaco y Melesias eran hijos de padres “famosos por su actuación política”. Lisímaco era hijo de Arístides⁹³⁵ el justo y Melesias el de Tucídides el Mayor. Lisímaco y Melesias no han tenido la fama política

⁹³² Cf. *Eutifrón*, 12d1-2.

⁹³³ Cf. *Platón, Laques*. Introducción, versión y notas de Ute Schmidt Osmanczik. Universidad Autónoma de México, 1983, p., IX

⁹³⁴ El diálogo ocurre después de la batalla de Delion de acuerdo con lo que se refiere en el 181b2; cf. Marisa cit., p., 41.

⁹³⁵ Cf. *El Laques*, 17a1 ss. El hijo de Lisímaco se llama Arístides y el de Melesias, Tucídides. Ambos recibirán los nombres de sus abuelos.

que han tenido sus padres y como veremos en su momento, culparan a sus padres; piensan que no han tenido esta fama porque sus padres no les han dado la educación que necesitaban. Por eso, se acercan a dos personajes importantes para enterarse de cómo educar a sus hijos; Nicias y Laques:

Nicias era un general ateniense de renombre reconocido, a quien conocemos ya por La Guerra del Peloponeso de Tucídides (VI 8, 49, 101; VII. 86 ss⁹³⁶). Rico (propietario de minas de plata), generoso, moderado en sus sentimientos aristocráticos, es el primer personaje en Atenas después de la muerte de Pericles, con quien simpatizó y cuya política continuó, desempeñando un papel de primordial importancia.

Es muy conocido por la famosa “Paz de Nicias⁹³⁷” (alianza firmada en 421 a. C., entre Esparta y Atenas para un periodo de 50 años). Se opuso a la guerra contra Siracusa, pero finalmente fue obligado a llevarla a cabo, bajo su propio mandato. Esta expedición, al principio victoriosa para los atenienses, acabó en una catástrofe para su ejército y para él mismo: en 413 fue asesinado en Siracusa por los siracusanos⁹³⁸.

También Platón presenta a Nicias como un hombre “muy distinguido y culto”⁹³⁹ e incluso acostumbrado a los métodos socráticos. También se presenta como alguien abierto a la cultura además de ser un frecuentar habitual de Sócrates⁹⁴⁰. Él es defensor de la educación tradicional (180c-d; 181d-182) seguro y orgulloso de su saber (188c; cf. 180a)⁹⁴¹. Ve en la educación de la hoplomachía el espacio de afirmación del hombre libre (182c-d) y su advenir estratégico (182c). Por su vez:

⁹³⁶ Nuestro.

⁹³⁷ Cf. Plutarco, *Nicias*, IX, 9.

⁹³⁸ Cf. Ute Schmidt, *cit.*, p., X.

⁹³⁹ Cf *Ibid*, p., X; el *Laques*, 194 c-d.

⁹⁴⁰ Cf. Oliveira, Francisco. *Laques de Platão*. Instituto nacional de investigação científica, Coimbra, 1987, p., 23.

⁹⁴¹ Cf. *Ibid.*, p., 23.

Laques, a quien también conocemos por La Guerra de Peloponeso (III. 86, 90 y 103; IV.118 y V. 20 y 24⁹⁴²), era general ateniense y simpatizante político de Nicias; parece no haber sido de noble cuna y es menos famoso que Nicias. Tucídides lo presenta como buen general que cayó en Mantinea (418 a. C)⁹⁴³.

Los dos eran padres de familia y sus hijos habían dado una contribución importante para su país. El hijo de Nicias, Niceratos,

[...], este individuo, al parecer, llegó a ser un hombre de gran distinción y fue muerto por los Treinta⁹⁴⁴.

También Laques tiene hijo como ya ha sido subrayado en el 179a ss. Se sabe muy poco sobre él.

Platón lo describe menos culto que Nicias, con una mentalidad no filosófica, a pesar de que por breve tiempo lo convierte en filósofo. Su carácter es impetuoso, franco y derecho. Se trata de una personalidad viva y enérgica que forma sus juicios en buena medida por experiencias personales (cf. 183 c ss.)⁹⁴⁵.

Por lo tanto, la obra nos muestra que Lisímaco y Melesias se acercan a las personas que además de tener conocimiento con respecto a la educación, también eran padres de familias que habían conseguido educar bien a sus hijos para estar en la vanguardia del interés de Atenas.

Cuanto a los proponentes, Lisímaco y Melesias; hay que decir que Lisímaco “beneficia de una autoridad incontestable en el grupo, probablemente por haber invitado a los amigos al espectáculo de la hoplomachía⁹⁴⁶”. Su manera de actuar le da una

⁹⁴² Nuestro.

⁹⁴³ Cf. Ute Schmidt. cit., p., X

⁹⁴⁴ Cf. *Ibid.*, p., X; el *Laques*, 200 d ss. ; *Rep.* I 327 c.

⁹⁴⁵ Cf. *Ibid.*, p., X.

⁹⁴⁶ Cf. *Ibid.*, cit., p., 21.

imagen del “prototipo del ser social y de la sociabilidad⁹⁴⁷”. También se presenta como una persona abierta y tolerante que defiende la libertad de palabra⁹⁴⁸ entre los amigos y este planteamiento también le hace creer que todas las cosas deben ser puestas en común, incluso los problemas personales deben ser conocidos por los amigos. Él y Melesias así como sus respectivos hijos, comen juntos (179b). Es partidario de la conservación de las amistades, razón por la cual defiende que la amistad que ha tenido con el padre de Sócrates (180d-e)⁹⁴⁹ debe continuar a través de su relación con Sócrates y a través de la relación de Sócrates con los muchachos (181c)⁹⁵⁰.

Como hombre íntegro y amigo de sus amigos, tiene intención de poner en práctica la máxima de la ética tradicional: *koina ta ton filon* “son comunes las cosas de los amigos”⁹⁵¹ y con la puesta en marcha de esta máxima solidifica el elemento de la solidaridad social y la necesidad de tomar decisiones en conjunto (180d) y es también gracias a su visión y su concepción de la amistad que va a permitir “que invite a Sócrates a arbitrar la contienda entre Nicias y Laques⁹⁵²”.

Francisco de Oliveira subraya que el conjunto de acciones y el emprendorismo de Lisímaco, hacen de él un hombre aún más joven que a su propia edad. Sus iniciativas revelan la juventud de su espíritu (201b)⁹⁵³. A pesar de su juventud de espíritu, Lisímaco también asume sus limitaciones físicas, el precio de la edad, (189c-d), no

⁹⁴⁷ Cf. *Ibid.*, p., 21.

⁹⁴⁸ Cf. *Ibid.*, p., 21; cf. el *Laques*, 178b; 179c.

⁹⁴⁹ Cf. *Ibid.*, p., 21.

⁹⁵⁰ Cf. *Ibid.*, p., 21.

⁹⁵¹ Cf. *Ibid.*, p., 21; cf. el *Laques*, 121a; 189c-d; *Leyes* 207c; *Fedro*, 279; *Rep*, 424a; *EN*, 1159b.

⁹⁵² Cf. *Ibid.*, p., 22; cf. el *Laques*, 184c-d.

⁹⁵³ Cf. *Ibid.*, p., 22.

obstante, se abre a la posibilidad de aprender con Sócrates y con los demás presentes en el debate.

Otro participante del debate, Melesias, tiene una presencia más discreta con relación a Lisímaco y se presenta apenas como una especie de *alter ego* de éste.

Melesias es, parece, el alter ego de Lisímaco, casi siempre callado, pero abierto a las nuevas ideas e emprendorismos, y hacer lo que éste hace.

Es, tal vez, esta su función principal: ilustrar, en la práctica, la sociabilidad de Lisímaco, que no sabe vivir sin amistad.

No obstante, no es una persona sin individualidad, ya que concuerda con una idea contraria a lo que defiende Lisímaco: el argumento de la mayoría debe ceder ante a la competencia técnica (184d-185b)⁹⁵⁴.

Este planteamiento será compartido por Sócrates, que es en el fondo, quien va a ser la figura central del diálogo.

Como ya ha sido subrayado, el *Laques* tiene conexión con muchos diálogos tempranos de Platón, aunque a nosotros aquí nos interesa sobre todo su relación con el *Alcibíades* y con el *Eutifrón*. Hay sin embargo que señalar la relación al concepto de valor, el debate que hubo con respecto al *Protágoras*. El *Protágoras*⁹⁵⁵ aparece para algunos especialistas (como Louis André Dorion⁹⁵⁶) como el lugar de la corrección de la primera etapa de la ética vinculada en el *Laques*. Se trata de los pasajes 193 c, 194c5a de *Laques* y 350 a y 360 d de *Protágoras*. En el *Protágoras* se corrige una actitud que habían sido reconocidos en el *Laques* como corajosa pero que sin embargo no lo era. El que baja al pozo sin conocer nada no puede ser considerado corajoso o virtuoso, una vez

⁹⁵⁴ Cf. *Ibid.*, p., 23.

⁹⁵⁵ Cf. Vicaire, Paul. *Platon, Lachès et Lysis*. Presses universitaires de France. Paris, 1963, p., 3.

⁹⁵⁶ Dorion, L.-A. *Platon, Lachés – Euthyphron*, introduction et traductions inédites. Flammarion, Paris, 1979. p., 24 y n. 142, pp., 159-60. Cf. Marisa, cit., p., 40.

que para que le sea, le hace falta también el conocimiento ético⁹⁵⁷. Este planteamiento desplaza la técnica y le hace dependiente de la ética. El actuar técnico solamente logra su fin si se inscribe en la ética.

La escritura de la ética y en la ética tiene que ser un acto de convicción y de *parresía* como veremos en su momento. Foucault interpretará como reconocimiento del parresiásta el acto de Lisímaco⁹⁵⁸ y de Laques con relación a Sócrates. Este acto de reconocimiento es muy importante en la interpretación foucaultiana porque se trata de marcar distancia con relación a las distintas concepciones de saber y virtudes que se discute en el *Laques*.

La *parresía* de Sócrates se presentará como una antípoda de saber con respecto a la concepción sofística del saber inmediato, el saber utilitarista. En el texto se hace referencia a tres maestros o sofistas y sus respectivas técnicas del saber. Uno de ellos aparece en varios escritos como habiendo sido maestro de Sócrates. Por lo tanto, a partida, los dos invitados saben lo que Sócrates sabe porque también ellos han tenido el mismo maestro⁹⁵⁹ el mismo que Sócrates. Este planteamiento podría haber servido para cuestionar la autoridad de Sócrates sobre sus interlocutores, pero como ya hemos visto por la intervención y el reconocimiento de Laques, no se ha cuestionado la autoridad de Sócrates y veremos en su momento qué interpretación da Foucault sobre ello.

⁹⁵⁷ *Idid*, p., 40.

⁹⁵⁸ Lisímaco había sido amigo del padre de Sócrates, Sofronisco (180d9 ss.). También el propio Laques había visto el coraje de Sócrates en el campo de combate. Por eso, cuando Lisímaco le habla de Sócrates, él contestará en forma parresiástica, « [...], no sueltes ya a este hombre. Que yo en otro lugar lo he visto defender no sólo el prestigio de su padre, sino también el de su patria. Porque en la retirada de Delion marchaba a mi lado, y yo te aseguro que, si los demás se hubieran comportado como él, nuestra ciudad se habría mantenido firme y no hubiera sufrido entonces semejante fracaso».

⁹⁵⁹ Se trata de Damón, personaje que aparece en varios escritos como habiendo sido maestro de Sócrates. Cf. *La República*, III. 400b y IV. 424c; Aristóteles, *La constitución de Atenas*, 27, 4-5; Plutarco, *Vida de Pericles*, IV. 1y Diógenes Laercio (II. 19). También el nombre de Pródico y de Estesíleo (183c8) aparecen en este texto referidos como grande sofistas con lo cual se compara el saber socrático.

2. INTRODUCCIÓN

El contenido del *Laques* se formula en torno a la preocupación de Lisímaco y de Melesias sobre la educación de los hijos y cuál puede ser elemento mejor para educarlos⁹⁶⁰. Se discute por lo tanto, desde el punto de vista del valor y la valentía⁹⁶¹ a dos cuestiones: la educación y el método, o su método. Las personas elegidas para dar esta información son dos buenos (antiguos) generales y aristócratas que gozan de un estatuto de credibilidad bastante bueno no solamente ente los militares sino también entre los civiles.

Lisímaco y Melesias no quieren que sus hijos sean unos vagos, quieren darles una buena educación y una presencia paterna en el seguimiento de esta educación, pero para eso, tienen que saber sobre qué base hay que formular esta educación que le

⁹⁶⁰ Cf. Marisa, *cit.*, pp., 46-7. «Al respecto, L.-A. Dorion realiza un análisis de la cuestión de la unidad del diálogo y retoma tres vías de argumentación. La primera de ellas es la que considera que el diálogo entero está estructurado o articulado por el eje de tensión entre *érgon* y *lógos*. Mientras que *Laques* representa al primero, *Nicias* encarna el segundo. En opinión del crítico, esta oposición va incluso más allá de los personajes; se encuentra en el interior mismo de cada uno de ellos: mientras que *Laques* se dice hombre de acción y desconfiado de los argumentos, no los comprende y pretende que la valentía es una cuestión de acción y no de discurso. Sin embargo, él mismo es incapaz de mantener su firmeza durante la discusión, siendo que para él la firmeza es la esencia de la valentía. Por otro lado, *Nicias* presenta también en sí mismo la “tensión entre el *lógos* y el *érgon*”; y esto no sólo por cuestiones que pueden encontrarse en el *Nicias* histórico, orientado o seducido por un discurso que se dice racional, como el de Sócrates o incluso el de los sofistas, sino siguiendo a los adivinos en la práctica concreta. La tensión también puede verse en el personaje mismo, que en un primer momento dice estar dispuesto a reconocer lo que no sabe o a ser refutado, pero que en los hechos se rehúsa a admitir el fracaso (200a - b), de manera que en su comportamiento queda más pendiente del *érgon* que del *lógos*. Contrariamente, será el personaje Sócrates el que llegue a un justo equilibrio entre *lógos* y *érgon*, el único que logra una conciliación equilibrada de los dos aspectos».

La interpretación de Foucault será distinta de ésta que nos ofrece Marisa. Habrá cambios tanto por parte de *Laques* como de *Nicias*, ambos asumen la insuficiencia de su saber. El saber ergonómico por parte de *Laques* y el saber argumentativo por parte de *Nicias*. Esta posición será designada por Foucault como reconocimiento parresiástico. Los dos reconocen respectivamente el saber socrático (181a7 y 200c2 ss.). *Laques* expresa con vehemencia este reconocimiento con expresiones tales como: «no sueltes ya a este hombre », (181a8-9) y «no suelten a éste, a Sócrates, como ya decía al principio» (200c5-6).

⁹⁶¹ Los últimos estudios sobre el *Laques*, entre ellos el de Foucault, han abierto el debate sobre si efectivamente la valentía es el centro de este debate de Platón una vez que el debate en torno ella solamente aparece en la mitad del texto (190d) o casi al final (Marisa 2008, 46). Algunos como es el caso de Dorion defienden una tensión en el diálogo en torno a dos expresiones o actitudes claves en el texto: *érgon* y *logos*. Dorion (65-8(citado por Marisa) cree que la unidad del texto se juega entorno a estas dos actitudes representadas por *Laques* y *Nicias*. Nosotros trabajaremos el texto desde el punto de vista de la interpretación de Foucault que está centrada en el cuidado de sí y en la parresía.

permite a ellos estar presente en la compañía de sus hijos y no cometer los errores que han cometido sus padres al dejarle bastante abandonados con pretexto de que se estaban ocupando de las cosas públicas.

Laques y Nicias tienen opiniones diferentes sobre en qué debe consistir el estilo de educación que permite que los hijos sean buenos hombres al mismo tiempo que los padres puedan tener una presencia en el acompañamiento de esta educación.

Los padres (Lisímaco y Melesias) no quieren que sus hijos sean unos vagos y por lo tanto, para ellos, la primera posibilidad es hacer que éstos aprendan el arte de combatir y con eso adquirir el coraje no sólo para el combate sino también para las cosas de la vida, para las circunstancias posteriores al combate.

A Nicias le parece bien esta idea, sin embargo, Laques no lo tiene claro, no le parece que sea la mejor solución para la educación de un hombre bueno. Los especialistas invitados son dos y sus opiniones son divergentes, lo que obliga a una situación de irresolubilidad a la hora de dar consejos a seguir por parte de los padres. Esto obliga por lo tanto, pensar en la intervención de una tercera persona⁹⁶². Fue así que Sócrates⁹⁶³ ha sido invitado a participar en este intento de solucionar un problema sobre educación y formación del hombre bueno. En su momento veremos la interpretación que Foucault hace sobre el momento de la “invitación” de Sócrates por parte de los participantes en el debate.

⁹⁶² Cf. *El Laques*, 184c9-d6. «Lis. – Pues te ruego yo, Sócrates. Que, en efecto, de nuestro consejo me parece que necesita ahora de alguien que dé la sentencia. Si estos dos hubieran concordado, un tal arbitraje sería menos necesario. Ahora, en cambio –pues, como ves, Laques ha depositado un voto opuesto al de Nicias-, conviene que te escuchemos también a ti, para saber a cuál de los dos votos agregas al tuyo».

⁹⁶³ Cf. Oliveira, *cit.*, p., 28. «En el inicio del diálogo nada indica su presencia. Incluso se ha cuestionado su capacidad para incluirle entre los interlocutores. Es Laques que parece haber tráelo, pues es él que toma la iniciativa de presentarlo».

La primera idea para la participación de Sócrates en el debate es permitir que haya una mayoría en el momento de tomar decisiones. Pero veremos esta interpretación rechazada por Foucault, como también ha sido rechazada por el propio Sócrates⁹⁶⁴.

En el rechazo de la mayoría⁹⁶⁵, Sócrates utiliza un argumento y ejemplo iguales con los que ya había utilizado en el *Critón*. La opinión de la mayoría se confronta con la opinión del especialista, del maestro del gimnasio, del médico especializado en los asuntos del ejercicio físico. El mismo argumento ya había sido usado también contra la teoría protagórica de la urgencia en la materia de la justicia⁹⁶⁶. Platón nunca ha visto con buenos ojos que el juicio técnico (el aretē) sea sometido a la opinión de la mayoría.

La opinión de la mayoría no es necesariamente la opinión de la ciencia. Tras rechazar esta posibilidad a la mayoría, centra su primer interrogatorio a los presentes, es decir, en los protagonistas invitados, quiso saber si alguno de ellos era especialista en asuntos de valor y de valentía. El esquema utilizado es igual que el de los diálogos de la juventud. Hacer hablar el interlocutor sobre su supuesto conocimiento.

Los interlocutores no dominan y no conocen lo que quieren enseñar. Y, el respeto que invocábamos al inicio del texto con relación a Nicias y Laques no es un respecto real, era una especie de temor a su presencia. En el enfrentamiento analítico con Sócrates sale a la luz que incluso sus propios discípulos se reían de ellos, porque no eran capaces de soportar la presión del combate y se echaban a huir dejando por tras sus

⁹⁶⁴ Cf. *Ibid.*, p., 29. «La divergencia del punto de vista entre Nicias y Laques, y el pedido de Lisímaco de que sea el árbitro de la contienda, permiten a Sócrates defender, con la concesión de Melesias, el principio de la competencia (184c-d), aunque haya tenido que escuchar solamente a una persona contra la opinión de todos los demás. Con la elección de Melesias para este avance, evita que Sócrates confronte directamente la opinión de Lisímaco,... (185a)».

⁹⁶⁵ El *Laques*, 184e ss; el *Critón*, 46b18 ss.

⁹⁶⁶ El *Protágoras*, 324c ss.

discípulos. Y, esta será la razón por la cual, Sócrates cuando pregunta si tenían experiencia de la virtud, utiliza la expresión virtud en el sentido de valentía y de coraje y no en su sentido genérico.

Tal como en los dos diálogos precedentes que hemos trabajado aquí (el *Alcibíades* y el *Eutifrón*), también aquí en el *Laques* estará en cuestión la problemática de las definiciones. En su momento hemos visto que ni Alcibíades ni Eutifrón han logrado definir el objeto de su especialización. Alcibíades no supo decir en qué podría ser exactamente consejero de los atenienses y tampoco Eutifrón supo definir la piedad y la impiedad. En el *Laques* pasará lo mismo: los dos interlocutores de Sócrates van a proponer cuatro definiciones sobre la valentía, pero no sabrán decir qué es la valentía en cuanto a valor⁹⁶⁷.

A la pregunta de Sócrates sobre, qué puede aportar a los jóvenes la acción de entrenarse en el ejército, Nicias ofrece una respuesta del concepto de valentía que se mezcla con lo temible, el temor, lo reconfortante y lo seguro⁹⁶⁸. Esta respuesta nos remite al Eutifrón en donde lo pío implicaba una multitud de acciones colaterales⁹⁶⁹, pero que poco a poco, Sócrates va intentando hacer que se defina en torno a una idea central, lo que suscita a su vez la dificultad de Eutifrón en definir exactamente lo pío.

Aquí como en el Eutifrón, lo que Sócrates pide a sus interlocutores es que la definición de la valentía pueda ser en todas las situaciones la misma, lo *que es en todos los casos lo mismo*. Eso quiere decir que hay que enfocar sobre algo en concreto. Y es

⁹⁶⁷ Cf. El *Laques*, 190e ss; 192b ss; 192d ss; 194e; 195a ss; 199d.

⁹⁶⁸ Cf. *Ibid*, 194e-195a ss.

⁹⁶⁹ Cf. El *Eutifrón*, 5d1 ss. « ¿Es que lo pío en sí mismo no es una sola cosa en sí en toda acción, y por su parte lo impío no es todo lo contrario de lo pío, pero igual a sí mismo, y tiene un solo carácter conforme a la impiedad, todo lo que vaya a ser impío? ». Cf. Menón 72a ss.

este trabajo que Foucault va a hacer con relación a la interpretación de Laques. Enfocar algo en concreto significa entrar dentro y armonizar todo, darle unidad, volver a uno mismo. Este camino sólo es posible a partir del momento que uno cuida de sí mismo, dice la verdad sobre sí mismo y practica *parresía*.

Será un trabajo parresiástico no en el sentido del riesgo de perder la vida sino más bien en el sentido de curar a uno mismo a partir del reconocimiento de la propia ignorancia. Laques es invitado a centrar su mirada a esto que es igual a todo momento, en todas las situaciones. En la argumentación socrática, la valentía pierde el carácter numérico: esto más esto y más esto. Toma una dirección de una idea unitaria que conecta uno mismo con la salvación (en cuanto al cuidado de uno mismo) de su alma, el cuidado de su alma⁹⁷⁰.

Pero, para eso, hay que tener unos buenos maestros, las personas que nos pueden ayudar a descubrir qué es eso que uno debe aprender para poder llegar a ser un hombre bueno⁹⁷¹. Sócrates utiliza la analogía del atletismo, del médico y del cuidador de caballo⁹⁷². No obstante, el centro de todo no será ni el atleta, ni el médico y tampoco el cuidador sino más bien, el objeto sobre cual ellos actúan.

Hay un desplazamiento de la primera intención del diálogo. Los padres, Lisímaco y Melesias querían saber qué tipo de educación se puede dar a los niños para que no sean personas vagas y sobre todo, que sean hombres buenos. Sócrates hace un desplazamiento, ya no busca la educación, sino algo que la educación ha hecho mejor,

⁹⁷⁰ Cf. El *Laques*, 185b10-c ss.

⁹⁷¹ Cf. El *Alcibíades*, 127e ss.

⁹⁷² Cf. El *Laques*, 185b-c ss.

algo que la educación ha transformado en una cosa mejor. Ejemplo, el médico que ha podido curar los ojos de su paciente.

Sócrates invita a sus interlocutores a centrarse en la esencia del problema y no en las cosas floráís y superfluas. Ya no se tratará solamente de saber qué es la valentía sino cuál es valor de la valentía y su utilidad para la pólis.

En el *Alcibíades* hemos visto la preocupación de Sócrates con relación a la formulación de la pregunta importante: *ti ésti X*; “pregúntate qué es esto que tú tienes que cuidar” (127e ss.). En el *Laques* así como ha sido en el *Eutifrón*, la problemática se centrará sobre qué es X, *ti ésti X*. “En el *Laques* aparece ya la prioridad de la definición como un principio epistémico exigido en toda búsqueda filosófica⁹⁷³”.

El *Laques* presenta un Sócrates curioso, que quiere saber “qué debe incluir un programa de educación para los jóvenes⁹⁷⁴”. Desde su punto de vista, el referido programa tiene que ser modesto. Por ello, no se lanza en el análisis de la totalidad de la virtud sino más bien en una parte de ella, la valentía. En este aspecto, el *Laques* se asemeja mucho con el *Menón*.

Sólo si uno conoce la definición de una cualidad (F-dad), puede saber si una instanciación de F-dad es o no una instanciación real⁹⁷⁵.

Lo que se busca aquí no es un acuerdo entre los interlocutores como será por ejemplo en el *Crátilo* en donde los interlocutores tienen que encontrar una base de partida sobre cual, los nombres deben ser entendidos a partir de la propia explicación de

⁹⁷³ Cf. *Laques Menón*. Introducción, trad. y notas: Marisa Divenosa. Losada. Buenos Aires, 2008, p., 8.

⁹⁷⁴ Cf. *Ibid*, p., 8.

⁹⁷⁵ Cf. *Ibid*, p., 8; Brickhouse, T.-Smith, N. (1994), *Plato's Socrates*, Oxford, Oxford University Press, p. 45.

sus contenidos. El *Laques* empieza ya a partir de lo que podemos llamar el segundo planteamiento de Crátilo, esto es, la definición tiene que reflejar la realidad objetiva de la “cosa que recibe el nombre X” (Marisa, 2008, 8).

De ahí que algunos intérpretes hablan de él como un diálogo de “introducción pragmática a todas las obras de Platón⁹⁷⁶”. Nosotros no tenemos claro que el *Laques* sea verdaderamente una introducción pragmática a todas las obras de Platón. No terminamos de encontrar los factores extralingüísticos que hayan podido condicionar los contenidos producidos en el diálogo. No obstante, vemos sí, la fidelidad al método socrático que es de hacer que el lenguaje exprese su esencia a la hora de decir lo que se dice. De ahí los motivos de las definiciones, las búsquedas de las definiciones más exacta o más conforme a lo enunciado. Ser consejero de los atenienses, la piedad o la valentía. Es la definición que tiene que decir qué significa este conjunto de palabras o esta palabra y esto es algo común a las obras platónicas de la juventud.

No te pregunto todo esto, dije, con otra intención que con la de examinar qué pasa en lo que respecta a la virtud, y qué es ella en sí misma, la virtud. Porque sé que, al aclararse eso, puede hacerse más diáfano aquello sobre lo que tú y yo hemos hecho, cada uno, un largo discurso en el que decía yo que la virtud no era enseñable, y tú, que sí podía enseñar⁹⁷⁷.

Es también esta similitud metodológica que hace que se retome en muchos diálogos temas ya propuestos o debatidos en diálogos anteriores, es por ejemplo lo que ocurre con el *Laques*, o mejor, con el concepto de valor y de valentía en *Laques* que es

⁹⁷⁶ Cf. *Ibid, cit.*, p., 47.

⁹⁷⁷ Cf. El *Protágoras*, 360e7-361a3.

retomado más tarde en el *Protágoras*⁹⁷⁸. Y, en Platón, tratándose de algo que tenga relación con la política, se puede retomar en muchos más casos.

La educación es algo que atañe directamente la política presente y futura de la pólis. Así aparece en las obras platónicas de la juventud y en las obras de madurez⁹⁷⁹ y de la vejez⁹⁸⁰. En el *Protágoras* cuando se retoma este tema, se señala su riesgo “para el alma de los muchachos” tal como aparecerá en los *Recuerdos de Sócrates* de Jenofonte.

El traductor y comentarista da la edición de Gredos aborda un punto que nos parece muy interesante con respecto a la extemporaneidad del tipo de educación que Lisímaco y Melesias querían para sus hijos: la duda sobre el futuro de la *hoplomachía*. Este planteamiento revela la estricta relación con la educación conservadora, pero revela también una preocupación con los nuevos tiempos (178a-190c), esto es, en caso en que la *hoplomachía* ya no representa verdaderamente el carácter del hombre bueno, qué tipo de educación puede permitirle a uno adquirir este carácter.

El planteamiento de Lisímaco y Melesias es claro: necesitan un consejo sobre qué deben aprender sus hijos, para no reproducir en ellos la historia con sus padres, pues éstos, a causa de ocuparse de los asuntos públicos, dejaron a sus hijos librados a su propia voluntad, cuando llegaron a la juventud y no lograron ser hombres célebres como sus padres. El punto inicial de discusión es la lucha con armas u hoplomakhía, y la pregunta de si tal actividad debe formar parte de la educación de los jóvenes, Nicias y Laques toman la palabra para decir, el primero, que debe ser un conocimiento adquirido por los jóvenes, y el segundo para poner en duda su naturaleza benéfica. Al llegar a este punto (184c), Sócrates llama la atención sobre la falta de claridad del tema que investiga y hace ver a sus interlocutores la necesidad de responder acerca de la causa por la cual se investiga⁹⁸¹

⁹⁷⁸ Cf. *Ibid*, 360d1 ss. Se trata aquí del valor como el conocimiento de lo temible tal como aparece también el *Laques*, 194e11-195a; 196c12 ss.

⁹⁷⁹ Cf. *La República*, 430b ss.

⁹⁸⁰ Cf. *Las Leyes*, 963c-e.

⁹⁸¹ Cf. Marisa, cit., p., 61; El *Laques*, 185d y 186e.

Es desde este punto de vista también que la interpretación de Foucault arrollará luz sobre el nuevo planteamiento educativo. La verdad sobre uno mismo y el cuidado de uno mismo amoblarán el espacio dejado por la *hoplomachía*.

En su interpretación sobre el *Laques* se centrará sobre las nociones de la *parresía* política, la *parresía* técnica y sobre la *parresía* ética. La primera y la última ya han sido analizadas en la segunda sección de esta investigación, de modo que, en su momento, intentaremos traer la luz sobre la concepción de la *parresía* técnica a partir de comparación o a partir del binomio, educación y valentía.

La discusión sobre este binomio nos conducirá a aquello que para Foucault será el centro del diálogo. El debate sobre quien puede ser verdaderamente el maestro del alma de los otros, quién son “maestros y profesionales del cuidado de alma”. Y, el planteamiento no para aquí una vez que Sócrates también quiere saber en el caso de que efectivamente haya un maestro del cuidado del alma, le interesa saber quién ha sido maestro de estos maestros, quién ha sido profesor de los actuales maestros.

Aquí, como en Lisis, 219d-220a y en Gorgias, 467d, la causa por cual se investiga un hecho supone una prioridad ontológica sobre lo que se busca en primera instancia; en el caso de la técnica de luchar con armas, el alma posee aquella prioridad –que Aristóteles llamará posteriormente “causa final” (Metafísica, A. III. 983a).

Lo que se busca entonces es, en resumen, una actividad de naturaleza técnica⁹⁸², de la que se pueda decir quién la enseña y quién ha formado, a su vez, a este maestro. El requisito de encontrar un maestro permite determinar si la lucha con armas es realmente una disciplina o no (hecho que ha sido puesto en duda por Laques en 182d ss.)⁹⁸³.

⁹⁸² En Foucault y en Platón (en el *Laques*), esta búsqueda de lo técnico tiene como objetivo, conducir al encuentro de uno mismo, a descubrir el mismo, y por lo tanto, al cuidado y conocimiento de uno mismo.

⁹⁸³ Cf. Marisa, cit., pp., 61-2.

3. LA PROBLEMÁTICA DE LA EDUCACIÓN.

La educación ha sido desde siempre el centro principal del debate en la construcción de la ciudad y los griegos, nos dice Jaeger, siempre han tenido consciencia de sus dificultades. El diálogo Laques abre justamente con una de estas dificultades⁹⁸⁴: ¿cómo educar y cuál puede ser la mejor educación para uno, cómo hacer que uno sea un hombre bueno?

Lisímaco y Melesias proponen un tema de educación práctico para sus invitados y no es un tema práctico solamente porque se trata de una cuestión de hoplomachía. Pensamos que hay que interpretar el tema no solamente desde el punto de vista de la educación vigente sino que también se debe interpretarlo desde el punto de vista de la relación del hombre con su propia naturaleza en el sentido más general posible.

En efecto, antes de la educación está en la causa la naturaleza humana: cómo hacer que uno sea un hombre bueno y como hemos señalado en la introducción, la formulación de esta preocupación educativa tiene por tras todo un sistema sofístico de la concepción de la educación. No obstante, este sistema (sofístico) educativo, choca con los elementos nucleares⁹⁸⁵ de la filosofía socrático-platónica expuestos por Lisímaco.

Nosotros hemos decidido cuidarnos⁹⁸⁶ de ellos al máximo, y no hacer como la mayoría que, una vez que sus hijos llegan a muchachos, les suelten a lo que quieran hacer, sino comenzar precisamente ya ahora a ocuparnos de ellos en todo cuanto podamos. Como sabemos que también vosotros tenéis hijos,

⁹⁸⁴ De momento el análisis que estamos haciendo no tiene en cuenta la interpretación de Foucault. No obstante, queremos señalar una expresión/una frase (*debemos hablar con toda franqueza*, 178a5), que tendrá mucha importancia en las lecturas de Foucault, ya que se harán esencialmente en el plano parresiástico.

⁹⁸⁵ En este diálogo de Laques en su interpretación foucaultiana.

⁹⁸⁶ Hemos subrayado las expresiones o palabras que serán claves en la analítica de Foucault. Recordar que estas mismas expresiones habían sido ya destacadas (en nuestro análisis de Alcibíades) por Giovanni Reale en su defensa del cuidado de sí como centro del pensamiento que es transversal a toda obra platónica.

pensamos que os habréis preocupado por ellos, más que nadie, de cómo lleguen a ser los mejores gracias a vuestros cuidados. Y, en caso de que no hubierais aplicado a menudo vuestra atención⁹⁸⁷ a tal asunto, vamos a recordaros que no debe descuidarse y os exhortamos⁹⁸⁸ a dedicar, en común con nosotros, cierta atención a vuestros hijos⁹⁸⁹.

Aquí como en los diálogos anteriores que hemos analizado, la preocupación central va dirigida directamente al sujeto de la acción, al hombre. Es una visión distinta de la sofística que se centra más en el hacer, aquí el centro es el ser, cómo ser, cómo hacer que uno sea mejor no en término de la pragmática sofística del materialismo del ser, sino en la ontología ética socrático-platónica del ser. De ahí que Foucault se remitirá al acto parresiástico⁹⁹⁰ del ser de uno mismo en la formación socrático-platónica.

Si bien la tradición socrático-platónica se centrará en el espíritu del ser de uno mismo, no obstante, Platón empieza por recoger el trabajo del ser también desde su punto de vista sofístico, o mejor, desde el punto de vista de la herencia que la sofística recibe de los médicos y de los estudiantes en medicina⁹⁹¹. La transferencia de la *phusis* para la especie humana en concreto, “está revestido de significados particulares”.

L’homme est soumis à certaines règles, imposée par sa propre nature, qu’il lui faut connaître pour vivre en bonne santé ou la recouvrer en cas de maladie. [...]. En partant de cette conception médicale de la phusis, les Grecs en arrivèrent bientôt à une application plus large du terme, qui devient la base des théories éducatives des sophistes. Il signifie dès lors l’homme tout entier,

⁹⁸⁷ En el *Alcibíades* hemos visto con Pierre Hadot la *prosoché* como la atención al uno mismo y a los demás, como condición para el cuidado de sí mismo y por consiguiente, decir la verdad sobre uno mismo.

⁹⁸⁸ Aquí nos remitimos a Proclo y a sus interpretaciones de Alcibíades como el diálogo introductorio en las lecturas de la filosofía platónica. Su base interpretativa también es compuesta por el cuidado de sí como condición de conocimiento de uno mismo.

⁹⁸⁹ Cf. El *Laques*, 179 a5-b6.

⁹⁹⁰ Cf. *Ibid*, 178 a5; 179 c1

⁹⁹¹ Cf. Jaeger, *Paideia, cit*, p., 355.

*composé à la fois d'un corps et d'une âme, et, plus particulièrement, la nature spirituelle de l'homme*⁹⁹².

Esta imagen de la medicina⁹⁹³ aparecerá muchas veces en el planteamiento educativo socrático-platónico en cuanto a lugar de especialización en su enfrentamiento con la opinión de la mayoría. Como hemos visto, también en el *Laques* aparecerá esta figura del médico, el sabio especializado que enfrenta a la opinión popular.

Este enfrentamiento tiene como punto de partida, la divergencia en el modelo educativo: el modelo sofístico y el modelo socrático-platónico. El modelo sofístico se basa en el postulado que defiende:

*[...], que la nature humaine est, à l'ordinaire, éduicable et apte au bien, les individus dépourvus d'aptitudes ou foncièrement mauvais étant, d'après eux, l'exception*⁹⁹⁴.

Hay que recordar que no es lo mismo decir el bien en el sofismo que en el platonismo o en el pensamiento socrático-platónico y hay también que señalar que la creencia en esta naturaleza educable no atañe la eticidad profunda del individuo⁹⁹⁵ de acuerdo con los planteamientos platónicos. De ahí por lo tanto, la diferencia del modelo

⁹⁹² Cf. *Ibid.*, p., 355. «El hombre está sujeto a ciertas reglas impuestas por su propia naturaleza, y que él tiene que saber para poder vivir en buena salud o curarse en caso de enfermedad. [...]. Partiendo de esta concepción médica de la *phýsis*, los griegos llegaron pronto a una aplicación más amplia del término, que se convierte en la base de las teorías educativas de los sofistas. Desde luego el término se refería al hombre en cuanto tal, constituido al mismo tiempo de un cuerpo y de una alma, y, en particular, la naturaleza espiritual del hombre».

⁹⁹³ Cf. *El Laques*, 186 c4-7. «Sóc. – Desde luego que sí, Nicias. Pero, cuando alguno indaga acerca de una medicina para los ojos, si debe untársela, o no, ¿crees que entonces la deliberación versa sobre el fármaco, o sobre los ojos?».

⁹⁹⁴ Cf. Jaeger, *cit.*, 355. «[...] que la naturaleza humana, es habitualmente educable, y apto al bien, siendo excepción los individuos sin aptidón y fundamentalmente malos».

⁹⁹⁵ Cf. *El Protágoras*, 323 a-324 a; cf. Jaeger, *cit.*, p., 357. «Il part de ce qui est admis dans la société. Personne n'éprouve la moindre honte à vouer son ignorance d'un art quelconque qui requiert des aptitudes spéciales. En revanche, pas un homme ne reconnaîtra publiquement qu'il a commis des crimes contre la loi ; chacun s'efforce à tout le moins de sauver les apparences en prétendant avoir respecté cette dernière. Si un individu tombait le masque et admettait ouvertement qu'il a été déloyal, on ne penserait pas qu'il est sincère, mais qu'il est fou.»; cf. Tucídides, II, 53.

educativo de la sofística y del platonismo. El *Laques* puede por lo tanto ser un ejemplo muy elucidario para ver esta diferencia entre los dos modelos de la educación⁹⁹⁶.

Los planteamiento de Lisímaco y Melesias se inscriben justamente en el marco de esta educación genérica de la naturaleza humana. Y pese a las reluctancias de Laques, también la respuesta de los invitados van al encuentro de este mismo planteamiento. La prueba de la hoplomachía es una demostración clara de cómo este planteamiento educativo todavía creía que la razón o el razonamiento puede ser adquirido por medio de prácticas mecánicas.

Sócrates rechazará este planteamiento. Los ejercicios de hoplomachía son distintos del trabajo de pensar, de producir el *logos* y por lo tanto, tratándose de hacer bueno o hacer mejor a uno mismo, ellos no pueden ser tomados como referencias. Pero como hemos señalado, podrían desde el punto de vista sofístico, una vez que la mejor manera para demostrar lo que uno sabe, y que uno conoce, consistía justamente en la medida de su apareció público⁹⁹⁷, su *publicitatio* (en cuanto a acto de hacerse público, de tornarse conocido).

El *Laques* nos presenta también otro problema, otro conflicto educativo desde el punto de vista aristocrático, en el fondo, Platón retoma una querrela antigua: el malestar de la aristocracia ante las propuestas populares y sofísticas de la educación. Recordar

⁹⁹⁶ Hay que recordar también que hemos visto con Vernant y con el propio Jaeger otro tipo de modelo de educación, el modelo homérico, que consistía en respetar a los padres, temer a los dioses y conocer la epopeya e historias tradicionales indispensables para el buen griego.

⁹⁹⁷ También aquí hay que señalar que la propia idea de la virtud política contribuía en este tipo de presencia pública como afirma Jaeger, 357. «*La vertu civique est le fondement même de l'État: sans elle, aucune communauté ne saurait exister. Quiconque ne la possède pas doit être éduqué, condamné et puni jusqu'à ce qu'il s'amande ; s'il se révèle incurable, il doit être exclu de la société ou bien tué. Ainsi, non seulement la justice de l'État, mais aussi l'État dans son ensemble constitue, aux yeux de Protagoras, une force éducative dans toute l'acception du terme*».

precisamente que los protagonistas consultados eran militares y aristócratas⁹⁹⁸. Laques, peso su poco valor filosófico (por lo menos es lo que piensa Platón de él), presenta dudas sobre el carácter “infinitamente” educable del hombre. Este es un planteamiento aristocrático y ha sido también uno de los motivos de sus enfados con Hesíodo (ver el capítulo dedicado al *Alcibíades*). En algunas ocasiones Platón compartirá esta visión aristocrática de la duda sobre la posibilidad del carácter educable del hombre.

Sin duda, tengo la seguridad de que, tanto por escrito como de viva voz, nadie podría exponer estas materias mejor que yo; nadie se disgustaría tanto como yo. Si yo hubiera creído que podían expresarse satisfactoriamente con destino al vulgo por escrito u oralmente, ¿qué otra tarea más hermosa habría podido llevar a cabo en mi vida que manifestar por escrito lo que es un supremo servicio a la humanidad y sacar a la luz en beneficio de todos la naturaleza de todas las cosas? Ahora bien, yo no creo que la discusión filosófica sobre este tema sea, como se dice, un bien para los hombres, salvo para unos pocos que están capacitados para descubrir la verdad por sí mismos con unas pequeñas indicaciones. En cuanto a los demás, a unos les cubriría de un injusto desprecio, lo que es totalmente inadecuado, y a otros de una vana y necia suficiencia, convencidos de la sublimidad de las enseñanzas recibidas⁹⁹⁹.

Vemos por lo tanto ecos parecidos entre la reluctancia de Laques y el escepticismo de Platón con relación al carácter enseñable de filosofía para todo el mundo. La diferencia aquí consistirá que mientras en el pensamiento aristocrático, la enseñanza tiene un carácter restringido sin posibilidad de superarlo, en Platón se abre

⁹⁹⁸ Cf. El *Protágoras*, 326 b7-d1. «Luego, los envían aún al maestro de gimnasia, para que, con un cuerpo mejor, sirvan a un propósito que sea valioso y no se vean obligados, por su debilidad corporal, a desfallecer en las guerras y en las otras acciones.

Y esto lo hacen los que tienen más posibilidades, como son los más ricos. Sus hijos empiezan a frecuentar las escuelas en la edad más temprana, y las dejan muy tarde. Cuando se separan de sus maestros, la ciudad a su vez les obliga a aprender las leyes y a vivir de acuerdo con ellas, para que no obren cada uno de ellos a su antojo».

El *Laques* también tiene esta preocupación educativa. No permitir que los muchachos se van a su aire (179 a4 ss.) y la interrogación de Sócrates a los dos invitados reconducirá el diálogo a este planteamiento que acabamos de ver en *Protágoras*: por qué el gimnasio, quiénes son los que van al gimnasio y cuál su importancia en la educación de los muchachos para la ciudad.

⁹⁹⁹ Cf. La *Carta VII*, 341 d-e8; Jaeger, cit., 356.

esta misma posibilidad a todo el mundo pero con una condición: hay que tener consciencia de sus límites¹⁰⁰⁰ y hay que educar a la gente para que puedan aprender la filosofía (*República*, X). Esto no quiere decir que todos pueden ser filósofos, sino que, la aristocracia ya no puede ser condición para que uno aprenda a pensar.

También hay que preguntar en qué medida el *Laques* no es la propia frustración de Sócrates en materia política tal como lo hemos visto ya en la *Carta VII*. Con efecto, él lo deja claro en el siguiente marco en la *Apología*:

Por esta ocupación no he tenido tiempo de realizar ningún asunto de la ciudad digno de citar ni tampoco mío particular, sino que me encuentro en gran pobreza a causa del servicio del dios¹⁰⁰¹.

Los motivos principales por los que Lisímaco y Melesias deciden preocuparse por sus hijos tienen justamente que ver con algo parecido con esto que Sócrates acaba de manifestar en la *Apología*. Sócrates habla de la dedicación que ha dado a la ciudad desde un punto de vista de la ayuda que presta al dios y como esta ayuda le ha impedido acceder a los asuntos políticos de la ciudad. Si bien, los argumentos de Lisímaco y Melesias parten de la culpación de la ciudad, la dedicación que sus padres han dado a los asuntos de la ciudad en menosprecio de sus propias educaciones, no obstante, el hilo de encuentro es el mismo: la frustración política. Ni Lisímaco y ni Melesias se sienten realizados en la ciudad¹⁰⁰² porque precisamente no han tenido la educación necesaria para poder dar dignamente una contribución en ésta, pero tampoco, Sócrates parece estar realizado. por no haber sido útil a la ciudad políticamente.

¹⁰⁰⁰ Cf. La *Apología*, 22 d1 ss.; 29 b-c.

¹⁰⁰¹ Cf. *Ibid*, 23 b7-c1.

¹⁰⁰² Cf. El *Protágoras*, 324 e8 ss; 328 c6 ss.

Podría parecer por lo tanto, que el *Laques* habla del propio Sócrates, de su insatisfacción. No obstante, hay que recordar como señala Jaeger, que toda cultura griega ha sido fundada y creada por la nobleza intelectual. Sócrates no era hijo de los nobles, pero Lisímaco y Melesias sí lo eran. De ahí también que la interpretación política de la manifestación de sus frustraciones sean igualmente diferentes. Lisímaco y Melesias no quieren que sus hijos se queden sin las honras aristocráticas tal como ellos mismos se quedarán por no haber tenido la atención de sus padres. Por lo tanto, sus planteamientos son planteamientos estratégicos de la ocupación del espacio político referencial. El bien de la ciudad en el sentido socrático-platónico no les interesa en el más mínimo.

En cambio, los planteamientos de Sócrates son de alguien que se siente frustrado por no haber podido hacer más para la ciudad, no desde el punto de vista de compensación o de las honrarías sino más bien, de entrega y educación política que la ciudad necesita. Él ha manifestado diversas veces sobre todo en los diálogos en torno a su muerte, la *Apología*, el *Critón* y el *Fedón*:

Quizá alguien diga: « ¿No te da vergüenza, Sócrates, haberte dedicado a una ocupación tal por la que ahora corres peligro de morir? » A éste yo, a mi vez, le diría unas palabras justas: «No tienes razón, amigo, si crees que un hombre que sea de algún provecho ha de tener en cuenta el riesgo de vivir o morir, sino el examinar solamente, al obrar, si hace cosas justas o injustas y actos propios de un hombre bueno o de un hombre malo¹⁰⁰³».

En esto consiste por lo tanto, su principal diferencia con los planteamientos de Lisímaco y Melesias. A Sócrates no le preocupa la pérdida de la honra social pero para los otros, es de capital importancia no solamente en su sentido aristocrático de mantener el estatuto y apariencias (cf. Hécuba de Eurípides y Espíritu de las leyes de

¹⁰⁰³ Cf. La *Apología*, 28 b1-c.

Montesquieu), sino sobre todo, como elemento político referencial tal como lo vemos por ejemplo en el *Critón*.

Crit. – Demasiado claro, según parece. Pero, querido Sócrates, todavía en este momento hazme caso y sálvate. Para mí, si tú mueres, no será una sola desgracia, sino que, aparte de verme privado de un amigo como jamás encontraré otro, muchos que no nos conocen bien a ti y a mí creerán que, habiendo podido yo salvarte, si hubiera querido gastar dinero, te he abandonado. Y, en verdad, ¿hay reputación más vergonzosa que la de parecer que se tiene en más al dinero que a los amigos? Porque la mayoría no llegará a convencerse de que tú mismo no quisiste salir de aquí, aunque nosotros nos esforzábamos en ello¹⁰⁰⁴.

Igual planteamiento aparece también en el *Laques* pero desde la perspectiva del intento de salvar la memoria de lo bueno, lo bueno que han sido sus padres. El intento de salvar esta memoria no es otra cosa que la propia intención de preservar la intocabilidad de la honra.

*Cada uno de nosotros tiene, desde luego, muchas y hermosas acciones de su propio padre para referírselas a los muchachos, de cuántas cosas llevaron a cabo en la guerra y cuántas en la paz, administrando los asuntos de los aliados y los de nuestra ciudad. Pero de nuestras propias acciones ninguno de los dos puede hablar*¹⁰⁰⁵.

En lo que a la honra dice al respeto, hay que llamar la atención en la forma como se ha hecho el cambio del registro en el texto. La última frase de la cita revela explícitamente este cambio y demuestra también la ambigüedad en la petición de Lisímaco y de Melesias.

¹⁰⁰⁴ Cf. El *Critón*, 44 b5-c5.

¹⁰⁰⁵ Cf. El *Laques*, 179 c1-7.

“Pero de nuestras propias acciones ninguno de los dos puede hablar¹⁰⁰⁶”. Desde un punto de vista estrictamente de la interpretación sofística, ellos no están buscando solamente la educación de sus hijos, sino también la rehabilitación de su propia honra¹⁰⁰⁷. Educar a sus hijos les permitiría no solo recuperar el gran nombre de sus padres, éstos nombres que cada uno de sus hijos lleva respectivamente, sino también, que les permitirá afirmarse políticamente en el espacio público como personas que se han preocupado y han sabido educar bien a sus hijos para contribuir en el bien de la ciudad. Sus apuesta por la educación de los muchachos no tienen que ver o por lo menos, es distinta de la creencia en el valor supremo del conocimiento. Sus planteamientos no son distintos de los planteamientos aristocráticos de su tiempo¹⁰⁰⁸ como este manifestado por Calicles a Sócrates.

Así pues, ésta es la verdad y lo reconocerás si te diriges a cosas de mayor importancia, dejando ya la filosofía. Ciertamente, Sócrates, la filosofía tiene su encanto si se toma moderadamente en la juventud; pero si se insiste en ella más de lo conveniente es la perdición de los hombres. Por bien dotada que esté una persona, si sigue filosofando después de la juventud, necesariamente se hace

¹⁰⁰⁶ Hay que señalar que esta frase tendrá una interpretación distinta en Foucault. Será entendida como uno de los momentos claves de la apertura a la búsqueda del cuidado de sí por parte de Lisímaco y Melesias en su marco parresiástico.

¹⁰⁰⁷ Se debe recordar aquí que una de las críticas que se ha hecho a Pericles es que él mismo no ha podido educar a sus hijos, lo que también supone que no podría ser un buen político. Algunos autores como Indro Montanelli han defendido por ejemplo que el odio de Ánito a Sócrates estaba relacionado con la vejación que sentía ante el fracaso de no poder convencer a su hijo de marcharse con él al exilio, prefiriendo ser educado por Sócrates que por su padre Ánito.

¹⁰⁰⁸ Cf. Jaeger, *cit.*, p., 368. «*Cette formule, qui recommande de participer aux activités intellectuelles tout en se gardant soigneusement de tout excès à cet égard, exprime fort bien l'attitude de la classe dirigeante athénienne dans la seconde moitié du V^e siècle. Elle fait songer à la dispute, dans le Gorgias de Platon, entre «Socrate» (ici Platon lui-même) et l'aristocrate athénien Calliclès, à propos de la valeur de la recherche désintéressée dans l'éducation des nobles désireux de se lancer dans la politique. Calliclès attaque avec force l'idée que la connaissance puisse être une fin en soi, une activité qui vaille qu'on lui consacre toute son existence. Elle est, selon lui, d'une certaine utilité pour empêcher les jeunes gens de prendre de mauvaises habitudes à l'âge ingrat qui précède la maturité, et pour exercer leurs facultés de raisonnement.*».

inexperto de todo lo que es preciso que conozca el que tiene propósito de ser un hombre esclarecido¹⁰⁰⁹ y bien considerado¹⁰¹⁰.

Esta también es la situación en que se encuentran Lisímaco, Melesias, Nicias y Laques. Ninguno de ellos tiene como actividad, filosofar, aunque Platón le reconoce a Nicias, algo de esta calidad.

La preocupación de Lisímaco y Melesias también era una preocupación habitual o por lo menos asumida en este tiempo. Los nobles suelen enviar a sus hijos a formarse muy pronto y quitarles muy tarde aunque Calicles en esta intervención un poco más abajo defiende lo contrario. En Protágoras (326 c ss.), por ejemplo, vemos que la buena formación aparece como una obligación para los ricos, comparativamente con los pobres, sus hijos pueden empezar pronto esta formación sin ningún problema mientras que los demás, los pobres no pueden. El pensamiento básico del griego según Jaeger era que cada hombre intentaba dar a su hijo la mejor educación posible y ella consistía como ya hemos dicho en el conocimiento de la tradición y de la epopeya pero también en la imitación de los hombres ilustres. Es esta imitación que hace que el joven adquiriera la virtud¹⁰¹¹. La condición indispensable para salvar la naturaleza de uno depende por lo

¹⁰⁰⁹ Desde el punto de vista de las lecturas platónicas foucaultianas, esta no es la posición de alguien que sabe cuidar de sí mismo, tampoco de alguien que puede llegar a conocerse a sí mismo.

¹⁰¹⁰ Cf. El *Gorgias*, 484 c3-d2. Conviene señalar que esta posición aquí asumida por Calicles será distinta de la de Protágoras 326 c ss. También Jaeger (369,) hace alusión a estas diferencias de opiniones en el seno de la clase aristocrática.

« [...], la noblesse et la bourgeoisie d'Athènes dans leur ensemble gardèrent une attitude sceptique à l'égard de ce culte récent de l'intelligence qui paraissait plein d'attraits à leurs fils. Il y avait seulement dans ces réticences des différences individuelles de degré».

¹⁰¹¹ Cf. *Ibid*, cit., p., 359.

tanto de su aplicación en materia de la educación¹⁰¹² y depende también de aquellos que los educandos han imitado.

Se puede por eso comprender por qué los padres han llevado a sus hijos a asistir la lucha de hoplomachía. Para ellos, así como para cualquier padre griego de su tiempo, la educación a partir de la imitación de los maestros de nombres reconocidos era el método más eficaz para “moldear las almas” de los muchachos. Para muchos padres, la hoplomachía no era solamente el arte en donde los muchachos podían aprender a luchar para defenderse de sí mismos y defender los intereses de su ciudad. La hoplomachía estaba asociada también para algunos padres a las *mathemata*, sus efectos técnicos y prácticos porque implicaba para los chicos el desarrollo de la capacidad de abstracción y de rapidez en el raciocinio.

En este apartado hemos intentado abordar la cuestión de las dificultades de la problemática de la educación. El Laques empieza precisamente con una cuestión en torno a estas dificultades. ¿Cómo educar y cuál puede o debe de ser la mejor forma de educación?

Hemos visto que en sus inicios la cuestión de educación estaba asociada a la naturaleza de uno mismo. Cómo hacer que uno sea un hombre bueno. No obstante, este planteamiento del concepto de educación tradicional choca con la nueva visión educativa introducida por Sócrates.

¹⁰¹² Cf. *Ibid.*, p., 361. «Une récolte prospère nécessite d'abord d'un bon sol, en suite en fermier habile, et enfin de la bonne semence. Dans l'éducation, le sol, c'est la nature humaine, le maître correspond au fermier, et les graines, aux avis et à l'instruction donnés par le truchement du langage. Lorsque ces trois conditions sont parfaitement remplies, résultat est toujours très bon. Mais si une nature médiocrement douée reçoit des soins appropriés, de l'instruction, et bénéficie d'exercices pratiques, ses déficiences peuvent être en partie compensées; en revanche, même une nature richement douée ira à sa perte si on la néglige. Telle est la constatation qui rend l'art de l'éducation indispensable. Ce qu'on tire de la nature après de longs efforts, se révèle en définitive plus solide que la nature elle-même. Un bon sol devient improductif s'il n'est labouré – en fait, meilleur il est naturellement, plus mauvais il devient».

4. LAS DUDAS DE LAQUES SOBRE EL APRENDIZAJE DE LA HOPLOMACHÍA Y SU VALOR EDUCATIVO.

Después de haber dado su acuerdo sobre la pertinencia del tema de la hoplomachía (179 d10-181 c ss.) para la enseñanza de los jóvenes, Laques se presenta ahora como un escéptico (182 d5 ss.) de esta misma enseñanza. Cuestiona su importancia y, sobre todo, su valor en la formación de los jóvenes.

En realidad, decir que Laques se presenta ahora como un escéptico de esta enseñanza que él había probado es ser injusto con él, una vez que desde su primera intervención se ha mostrado muy crítico con respecto a la posibilidad de poder ayudar a los solicitantes, Lisímaco y Melesias.

Laques. – Pues lo crees acertadamente, Nicias. Porque lo que decía hace un momento Lisímaco sobre su padre y el de Melesias me parece que está muy bien dicho, tanto de aquéllos como de nosotros y de todos cuantos se ocupan de los asuntos de la ciudad, que les suele ocurrir más o menos eso que él decía: que se desentienden de sus hijos y de sus asuntos privados y actúan descuidadamente. Así que en eso dices bien, Lisímaco. Pero que nos convoques a nosotros como consejeros para la educación de los muchachos, y no llames a éste de aquí, a Sócrates, me sorprende, en primer lugar, porque es de tu demo y, luego porque allí pasa siempre sus ratos de charlas sobre dónde hay algo de eso que tú buscas para los jóvenes: una hermosa enseñanza o ejercicio¹⁰¹³

Aquí tenemos una confesión abierta de Laques a propósito de las limitaciones de su capacidad y de sus cualidades para aportar algo valioso con respecto a la educación de muchachos. Él no asume solamente sus limitaciones sino que también indica a los padres la persona capaz de llevar acabo la misión que ellos les piden a él y a Nicias. Se sorprende que Lisímaco les llame a ellos para dar consejo sobre la educación de los niños y no llama a Sócrates quien es quien es él que dedica a eso.

¹⁰¹³ Cf. El *Laques*, 180 b-c4.

Es Sócrates quien dedica “siempre sus ratos de charla sobre dónde hay algo de eso que tú buscas para los jóvenes”. Pero, ¿qué es eso que Lisímaco busca? “Una hermosa enseñanza o ejercicios” y es precisamente eso que ni Laques ni Nicias pueden dar a los jóvenes. Lisímaco busca la excelencia para sus hijos y con ella, poder garantizarles un lugar en la ciudad.

Así que nosotros inquirimos qué es lo que han de aprender o practicar a fin de hacerse muy excelentes. Entonces alguien nos recomendó esta enseñanza, diciendo que era hermoso para un joven aprender a combatir con armas¹⁰¹⁴.

Se ve por lo tanto que la excelencia de la cual habla Lisímaco o la excelencia que busca es distinta de aquella, enseñada por Sócrates, razón por la cual, él ni siquiera sabía que Sócrates se dedicaba a algo así.

Lis. - ¿Cómo dices, Laques? ¿Es que este Sócrates se ha preocupado por alguno de estos temas?¹⁰¹⁵

El uso aquí del pronombre demostrativo (este, “este Sócrates”) deja una interpretación ambigua, una vez que se puede tratar simplemente de una revelación de cercanía física entre Lisímaco y Sócrates o también se puede tratar incluso de una incredibilidad, es decir que Lisímaco quisiera decir “pero cómo no he podido darme cuenta de eso”. Nos parece que esta última interpretación tiene más cabida, ya que Sócrates y Lisímaco se conocen y son del mismo demo como se ha señalado en el texto anteriormente citado.

Lis - Pero, además me ronda un cierto recuerdo de lo que éstos decían hace poco. Que estos chicos, dialogando entre sí en casa, a menudo hacen mención de Sócrates y lo elogian mucho. Sin embargo, jamás les pregunté si se referían

¹⁰¹⁴ Cf. *Ibid*, 179 d8-e2.

¹⁰¹⁵ Cf. *Ibid*, 180c5-6.

*al hijo de Sofronisco. Entonces, muchachos, decidme: ¿Es a este Sócrates, a quien os referís una y otra vez?*¹⁰¹⁶

“Sin embargo, jamás les pregunté si se referían al hijo de Sofronisco”. Esto es, jamás les he preguntado si se trataba de este Sócrates conocido nuestro. En su momento hemos visto en esta investigación la reluctancia en cuanto a la cuestión de la enseñanza o no de la virtud en el enfrentamiento entre Sócrates y Protágoras y hemos destacado que para gran parte de atenienses el tipo de virtud defendida por Sócrates, no era enseñable y ni siquiera era deseable¹⁰¹⁷.

Y, si tenemos en cuenta al texto de Gorgias que hemos citado hace poco (484 b-e), comprenderemos los motivos de Lisímaco. En efecto, Sócrates lleva esencialmente una vida filosófica como ha sido subrayado por el propio Laques (180 b-c4) y esta vida es incompatible según Calicles (en el *Gorgias*, 484 b-e) con la vida digna de la ciudad o del ciudadano honrado. La vida del filósofo solamente tiene sentido mientras uno es joven, después de la juventud, la práctica filosófica es considerada o es vista como una vergüenza y como un principio de vaguedad. Por eso, desde su punto de vista de la concepción de la educación aristocrática, Lisímaco no podía imaginar que la vida que Sócrates llevaba podía ser compatible con el tipo de educación que él quería para su hijo.

Conoce a Sócrates, tiene un aprecio por él, pero no sabía que éste podía ser portador de la excelencia que él buscaba para su hijo. Es Laques, en tono parresiástico, quien le hará descubrir esta posibilidad.

¹⁰¹⁶ Cf. *Ibid*, 180e4-10.

¹⁰¹⁷ Cf. Tucídides II, 53.

“[...] , porque allí pasa siempre sus ratos¹⁰¹⁸ de charlas sobre dónde hay algo de eso que tú buscas para los jóvenes: una hermosa en enseñanza o ejercicio¹⁰¹⁹”.

Y este es el primero momento de apertura y de contacto que Lisímaco hace con otro tipo de excelencia y la posibilidad de otro tipo de educación. Manifiesta su agrado en este descubrimiento, pero sobre todo, manifiesta su total confianza en quien le lleva a este descubrimiento.

Lis. – Ah, Sócrates, es, desde luego, un buen elogio, éste que tú ahora recibes de personas dignas de ser creídas y en cosas tales como las que éstos elogian¹⁰²⁰.

¿Qué es “en cosas tales como las que éstos elogian”? ¿Acaso sería otra cosa más que la autoridad, referencia y la obligación de ser imitado? Aquello que ellos elogian es lo que es bueno, lo que se debe practicar o imitar en la ciudad. Pero este planteamiento nos conduce a la misma situación que la de Eutifrón y nos conduce también a los ejemplos de Heidegger y de Marzoa que hemos visto con respecto a la diferencia de apreciación en la misma palabra, con significado igual pero con recepción diferente porque justamente, el grado de importancia de los emisores son distintos.

No es lo mismo cuando Goethe dice cultura que cuando lo dice Hölderlin, dice Heidegger y no es lo mismo el decir excelente, el “épos”, el decir del maestro en decir, que el decir de un aficionado, nos dice Marzoa.

¹⁰¹⁸ Cf. Oliveira, *cit.*, p., 28. «Frecuentador asiduo y promotor del entretenimiento en los lugares de encuentro de la juventud (180c), revela especial interés por las cuestiones educativas. Esta opinión también es corroborada por Nicias con un caso personal: Sócrates le ha recomendado un excelente maestro de música para su hijo (180c-d)».

¹⁰¹⁹ Cf. *Le Laques*, 180 c1-4.

¹⁰²⁰ Cf. *Ibid.*, 181 b5-7.

Estos postulados nos ayudan a comprender y a interpretar mejor lo dicho aquí por Lisímaco, “un buen elogio, éste que tú ahora recibes de personas dignas de ser creídas y en cosas tales como las que éstos elogian¹⁰²¹” (Laques, 181 b5-7). Aunque Lisímaco haya asumido explícitamente la autoridad de Sócrates, no obstante, todavía su concepción educativa sobre autoridad de Sócrates sigue siendo inferior con relación a la autoridad de sus invitados. La opinión de Sócrates sigue siendo para él, inferior a la de Nicias y Laques. Sócrates lo comprende y por eso se deja enredar en el juego de su planteamiento:

Sócrates. – Bueno, sobre eso, Lisímaco, también yo intentaré aconsejar lo que pueda, y luego trataré de hacer lo que me pidas. Sin embargo, me parece más justo, al ser yo más joven y más inexperto¹⁰²² que éstos, escucharles antes que dicen y aprender de ellos. Y si sé alguna otra cosa al margen de lo que ellos digan, entonces será el momento de explicársela e intentar convencerlos, a ellos y a ti. ¿Así que, Nicias, por qué no tomáis la palabra uno de los dos?¹⁰²³.

Como hemos dicho en la introducción, la posición de Sócrates en este diálogo es igual que su posición tradicional en los diálogos de la juventud. Aquí en el Laques se presenta como un joven e inexperto y deseoso de aprender con los que saben. No se presenta como un sabio, como un especialista aunque Laques lo reconoce como tal y este reconocimiento de Laques es muy importante en la medida en que se opone a otro tipo de conocimiento: el conocimiento falso, el conocimiento como ciencia falsificada.

Pues todo conocimiento parece ser bueno. Es el caso de esta enseñanza del manejo de las armas; si es una ciencia, como afirman los que la enseñan y como Nicias dice, debe aprenderse. Pero si no es una ciencia, y engañan los

¹⁰²¹ Cf. Oliveira, cit., p., 29. «Ante tales elogios, (...), la modestia socrática se escuda en su juventud relativa y en su inexperiencia para dar consejo... a no ser que, después de escuchar tan experimentada compañía, tenga algo para acrecentar (181d)».

¹⁰²² Cf. *Ibid.*, p., 29. «Con estas proclamaciones de ignorancia, se demarca simultáneamente del movimiento sofístico, demarcación tanto más necesaria cuanto, también éste enfatizaba la importancia de la educación».

¹⁰²³ Cf. El *Laques.*, 181 c13-d7.

*que lo aseguran, o resulta ser una enseñanza pero, sin embargo poco seria, ¿por qué entonces habría de aprenderse?*¹⁰²⁴.

Laques no rechaza el conocimiento en cuanto a conocimiento. Lo que se pregunta es, ¿qué es lo que se puede llamar o designar por conocimiento? y ¿cuál es o cuál puede ser su utilidad para la educación? y ¿cuál es su importancia para la ciudad? A él no le parece que los maestros de arma puedan dar a los muchachos la formación que reclaman sus padres. Muchos de estos maestros huyen a la hora de enfrentar un combate duro y el ejemplo concreto es que Lacedemonia continúa a ser un santuario infranqueable para ellos y muchos no se atreven a pisarlo ni con la punta de pie.

*Digo eso sobre el tema fijándome en lo siguiente: que yo pienso que, si valiera algo, no les habría pasado inadvertido a los lacedemonios, a quienes no les preocupa ninguna otra cosa en la vida sino el buscar y practicar aquello con cuyo conocimiento y ejercicio pueden aventajar a los demás en la guerra. Y si ellos no lo hubieran advertido, al menos no se les habría escapado a los maestros de tal arte este mismo hecho, que aquellos son los que más se afanan entre los griegos por esas cosas y que cualquiera que fuera renombrado entre ellos al respecto podría obtener ganancias abundantes en otras regiones, al modo como lo hace un autor de tragedias reputado entre nosotros. Desde luego que quien se cree capaz, de componer bien una tragedia no anda en gira fuera del Ático para hacer su representación, sino que se viene derecho aquí y, naturalmente, la pone en escena ante nosotros. Pero a los maestros de armas yo les veo que consideran a Lacedemonio como un santuario infranqueable, al que no pisan ni con la punta de pie, sino que la rodean en círculo desviándose y hacen sus demostraciones en cambio por doquier...*¹⁰²⁵

La exposición de Laques busca sobre todo desacreditar el manejo de arma como una ciencia; intenta hacer que los padres no permitan que sus hijos sigan ejemplos de maestros de armas.

¹⁰²⁴ Cf. *Ibid.*, 182 d6-e4.

¹⁰²⁵ Cf. *Ibid.*, 182 e5-b7.

“[...] desde luego, ninguno de los que se dedican de oficio a estos manejos de armas ha resultado jamás un hombre famoso en la guerra¹⁰²⁶”.

De modo que, si se trata de incitar el espíritu de coraje en los muchachos, los maestros de guerra no podrán ser tomados como ejemplos:

Pues incluso ese Estesíleo, que vosotros habéis admirado conmigo al hacer su demostración ante tanta gente, con las palabras grandilocuentes que decía al hablar de sí mismo, yo le he visto mejor en otra parte dando, a pesar suyo, una demostración más auténtica.

Al abordar su navío, en el que iba como epitbátés, a una nave de carga, lo vi que combatía con una pica armada de guadaña, arma tan sobresaliente como sobresaliente era él entre los demás. El resto de las hazañas del individuo no vale la pena mencionarlas; sólo me referiré a cómo acabó el inventor de la guadaña adosada al asta de la lanza. Mientras luchaba, ésta se trabó de algún modo en las drizas de la nave y quedó enganchada. Estesíleo daba tirones queriendo soltarla, pero no podía. Y la nave pasaba a todo lo largo de la otra. Mientras tanto, él corría por la cubierta agarrado a su lanza. Al alejarse la nave, como le arrastraba cogido a su lanza, dejó que se deslizara al mango por su mano, hasta empuñar el cuento de la misma. Ya había burlas y befas en la nave de carga ante su situación, pero cuando, al dispararle alguno una piedra junto a sus pies sobre el puente del navío, soltó la lanza, entonces ya ni siquiera los tripulantes de nuestra trirreme fueron capaces de contener la risa, viendo la famosa lanza-guadaña bambolearse colgada del otro barco¹⁰²⁷.

Laques continúa con este relato comprometiendo la viabilidad de ver en la hoplomaquia una posibilidad para la educación de hombre bueno. Si la excelencia que busca Lisímaco tiene que ver con el coraje en la lucha y en el modo de enfrentarse a la vida, entonces, no se puede contar con los maestros de arma. Por eso hay que ver otro tipo de planteamiento educativo para los chicos y Sócrates parece ser según Laques, el que puede satisfacer cabalmente las peticiones de los padres.

¹⁰²⁶ Cf. *Ibid.*, c1-3.

¹⁰²⁷ Cf. *Ibid.*, 183 c7-184 a6.

El argumento de Laques es potente, una vez que el centro del diálogo se desarrolla en torno a la definición de una calidad moral y de una actitud psicológica¹⁰²⁸. Los maestros del arma al no satisfacer estos dos postulados, no pueden por lo tanto, ser considerados como guías eficientes para la educación de los muchachos.

El heroísmo militar¹⁰²⁹ defendido por Nicias (179c; 1981b-c) y probablemente valorado por Lisímaco y Melesias no puede constituir a los ojos de Laques como elemento fundamental para la educación de los muchachos. Hay por lo tanto que indagar no sobre cómo educar a los muchachos sino sobre qué se debe enseñar a los muchachos. La respuesta la dará Sócrates en el (184c-187d). Solo la educación del alma puede hacer bueno a los muchachos.

En este apartado hemos tratado de analizar las razones de las dudas de Laques sobre la posibilidad de que la hoplomachía sea ser considerada como una ciencia. Laques valora la hoplomachía en cuanto a ejercicio físico y admite que es bueno que los muchachos aprendan algo sobre ella, pero rechaza la idea de que ella pueda dar coraje o valentía a los muchachos. Para él, si lo que quiere para los muchachos es darles valentía, entonces la hoplomachía no puede servir para ellos y tampoco podrá hacerlos hombres buenos. Por eso, sugiere a los padres que en lugar de pedirles consejos a ellos (Laques y Nicias), lo mejor sería que lo hicieran con Sócrates.

¹⁰²⁸ Cf. Vicaire, Paul., *cit.*, p., 2.

¹⁰²⁹ Cf. Oliveira, *cit.*, p., 22. «Los valores que defiende se encuadran bastante en los de la ética tradicional aristocrática: además de la hoplomachía valoriza el heroísmo militar (179c; 181b-c), el ideal de la kalokagathía (179b; d-e), la intervención política como destino natural (179c-d, cf. 180b), la importancia de la raza y de la familia, lo que es expreso por énfasis puesta en las virtudes familiares (181b-c), el culto de la gloria y del buen nombre, perduración de ideas de la cultura de la vergüenza (179c-d; 181b)».

5. UNO SOLAMENTE PUEDE SER BUENO TÉCNICAMENTE SI HACE BUENA SU ALMA (184C-187D)

Dos postulados en este diálogo hacen importante la relación de la técnica¹⁰³⁰ con el alma: el rechazo de Melesias (184c-d) de que la mayoría tiene siempre razón y el rechazo y las dudas de Laques con respecto a la hoplomachía como ciencia (182d-e). A lo largo de los diálogos platónicos, la aretē siempre ha estado condicionado al cuidado del alma, al bienestar del alma, al buen actuar ético del uno.

Sostiene firmemente que lo más importante en la vida es el examen de sí mismo en lo que se refiere a la aretē, la excelencia moral (Ap., 38 a; cf. 31 b 5, 41 e), en lo concerniente a la inteligencia (phrónesis) y la verdad, y a hacer que la propia alma sea lo mejor posible (29 e, 30 b 2)¹⁰³¹.

Como hemos visto, en ningún momento Sócrates ha asumido ser detentor del saber que Lisímaco y Melesias buscar para sus hijos. Es Laques quien aconseja a los dos a hablar con él porque, precisamente para Laques, entre todos ellos, es Sócrates quien se dedica a hacer con los jóvenes lo que Lisímaco y Melesias quieren para sus muchachos (180b8-c4). Con relación a la cuestión del saber, Sócrates asume igual postura e igual comportamiento con los diálogos anteriores. No sabe nada ni sobre la técnica ni sobre la sabiduría.

Si bien, como sugiere el nombre de philosophía, su práctica implica la búsqueda de la sabiduría «en lo relativo a las cosas más importantes» (Ap.22 d 7), ciertamente no conlleva posesión de esa sabiduría, sino que, como se ha visto, Sócrates niega tener algo de este tipo, en especial la participación en el tipo de conocimiento científico que persiguen los filósofos de la naturaleza (19 c) y en la destreza o arte (téchne) mediante la cual los sofistas afirman que educan a los hombres (paideúein antrópous, 19 d-20 c), que describe como el de un «experto (epistémon) en excelencia humana y cívica» (20 b 4).

¹⁰³⁰ La técnica entendida aquí como la excelencia o aretē.

¹⁰³¹ Cf. Kahn, Charles. H. *Platón y el diálogo socrático. El uso filosófico de una forma literaria*. Tr. Alejandro García Mayo. Escolar y Mayo editores, Madrid, 2010, p., 124.

Sócrates no se ve en ninguna de estas posiciones. No se ve a sí mismo ni como educador de los hombres ni como un experto en la excelencia humana. Se ve a sí-mismo como alguien que quiere aprender con los demás, alguien que quiere aprender con los que saben y así, aconseja a todos que se procuren un maestro para sí mismos. Es además, esta actitud la que va a hacer que él sea “la personificación del ciudadano ideal, del guerrero corajoso, del hijo ejemplar, del conterráneo solidario, del intelectual completo, humilde e infatigable en la búsqueda de la verdad¹⁰³²”.

Él es también, a pesar de su “ignorancia” e “incapacidad”, el dialectico por excelencia, con una riqueza de argumentación extraordinaria e incluso imprevisible, que osa enfrentar el enemigo en su propio terreno¹⁰³³.

Es esta su faceta que va hacer que al final del diálogo Laques, asuma haber aprendido con él “la vía de perseverancia” para poder educar noblemente su alma, mientras que opuestamente, Nicias juega el papel de ejemplo de perseverancia insensata¹⁰³⁴ y, esto tiene que ver con su inclinación sofística, ya que para ellos existe una insubordinación manifiesta de las técnicas auxiliares con relación al alma. Estas técnicas se presentan para ellos como el principio de todo, contribuyendo por lo tanto, al olvido del cuidado del alma.

La insubordinación de las técnicas auxiliares tiene como causa la ignorancia y el olvido de la diferencia entre el cuerpo y el alma y del gobierno de éste por aquella. Así se observa en el hecho de que la insubordinación en que consiste la kolakeia va dirigida siempre a la obtención de lo placentero con el olvido de lo bueno, pues creen estas técnicas indisciplinadas que es el cuerpo el único árbitro de lo bueno y de lo malo, lo agradable y desagradable¹⁰³⁵.

¹⁰³² Cf. Oliveira, cit., p., 32.

¹⁰³³ Cf. *Ibid.*, p., 32.

¹⁰³⁴ Cf. *Ibid.*, p., 33.

¹⁰³⁵ Cf. Rafael Rodríguez Sáñez. *La filosofía, técnica política y terapéutica: una lectura del Gorgias de Platón*. Servicio de publicaciones de la universidad de Cádiz. Cádiz, 2009. p., 49.

La técnica aquí referida, es también una especie de certificado de autorización que permite que uno ejerza como maestro de los demás. De allí también la preocupación e indignación de Sócrates: los que van a enseñar a los otros, son precisamente, los que no saben tomarse cuenta, los que no se han cuidado de ellos mismo. Es eso por ejemplo lo que Sócrates manifiesta al joven Hipócrates, cuando éste le pide que interceda por él junto de Protágoras.

El planteamiento socrático puede a veces aparentar un posicionamiento proteico o incluso algo parecido con la “metafísica dandi”, porque al mismo tiempo que rechaza cualquier dominio, o cualquier conocimiento sobre el saber, sobre el ser, o sobre la técnica, parece que está siempre dispuesto también a rechazar y a poner en tela de juicio todos aquellos que se autonominan sabios y técnicos. Hay una especie de insatisfacción congénita ya no solamente con relación a los demás sino también con relación a sí mismo. Pero es justamente esta insatisfacción que le hace trabajar profundamente el ser y es también ella que le permite afirmarse como autoridad en su interrogatorio y en sus rechazos de las opiniones de los otros, la opinión de la mayoría. Es lo que pasa por ejemplo en el *Critón*.

En el Critón, Sócrates no afirma en ningún momento que posea semejante conocimiento, se limita a decir que sigue «el razonamiento (lógos) que, tras reflexionar, me parece el mejor¹⁰³⁶» (46 b). Pero ha dedicado toda su vida a esa reflexión, a la preocupación por la areté, y sigue siendo fiel a ciertos principios (lógoi) morales con los que muchos han estado antes de acuerdo (45 d 8, 46 b-c, 49 a-b). Si bien este dialogo no lo presenta como un experto (epistémon) en cuestiones referidas a lo correcto y lo incorrecto, sin lugar a dudas sí que comprende una reflexión en términos positivos sobre la posibilidad de dicho conocimiento, lo que parece un cambio significativo respecto del escepticismo

¹⁰³⁶ En el *Laques*, 181d ss., Sócrates asume la misma posición aquí relatada por Kahn. Primero se predispone a escuchar a los que en teoría saben sobre el asunto, «escucharles antes que dicen y aprender de ellos». Para llegar a la verdadera areté privilegia la reflexión y el lógos, pero también privilegia la practicidad de los dos. Demuestra por lo tanto, la viabilidad de esta práctica en el *Critón* al rechazar huir de la prisión.

de la Apología, donde la infructuosa búsqueda de la sabiduría le lleva a la conclusión de que sólo un dios puede ser sabio, «mientras que la sabiduría humana vale poco o nada» (23 a). El ideal¹⁰³⁷ de «aquel que sabe sobre lo correcto y lo incorrecto» se formula en el Critón sin la ironía que Sócrates suele emplear con las pretensiones humanas de sabiduría en la Apología y otros textos¹⁰³⁸.

La técnica excelente necesita ahora algo que no se había tenido en cuenta: la educación del alma como condición de un buen desempeño del saber técnico y ésta será la razón por la que Sócrates dirá a sus interlocutores en el Laques “me parece que no hemos reflexionado desde el comienzo qué es lo que examinamos y sobre qué deliberamos” (185b10-c).

¿Qué es este comienzo sobre el cual no han reflexionado? Se trata, como señala el texto, de saber quién de entre ellos es experto, quién ha tenido buenos maestros sobre el asunto y quién no. El argumento errado de Nicias viene a dar razón al planteamiento de Sócrates. En efecto, para Nicias, el hecho de combatir con armas es suficiente para contestar a la pregunta o la inquietud de Sócrates.

Nic.- ¿Es que no indagamos, Sócrates, acerca del combatir con armas: si es preciso, o no, que los jóvenes lo aprendan?¹⁰³⁹

Pero para Sócrates, el indagar sobre el combatir con armas no es y no puede ser razón suficiente para satisfacer la demanda de formación que quieren para sus hijos. Por eso, Sócrates contesta proponiendo un ejemplo concreto:

¹⁰³⁷ Señalar que este mismo ideal de que habla Kahn, también aparece manifiestamente de forma clara en el Laques, 184e8-10. «Sóc. – Supongo, entonces, que lo que ha de juzgarse bien debe juzgarse según la ciencia, y no según la mayoría».

¹⁰³⁸ Cf. Kahn, cit., p., 125.

¹⁰³⁹ Cf. El Laques, 186c1-3.

*Sóc. – Desde luego que sí, Nicias. Pero, cuando alguno indaga acerca de una medicina para los ojos, si debe untársela, o no, ¿crees que entonces la deliberación versa sobre el fármaco, o sobre los ojos?*¹⁰⁴⁰

El planteamiento de Nicias es un planteamiento generalista que aplica la misma solución a todo tipo de problema que se le presenta, en el no hay especificidad y no existe lo particular. Y, al no tener en cuenta la especificidad y lo particular también no puede tener en cuenta lo que hace que uno sea o pueda ser un hombre bueno, este hombre que Lisímaco y Melesias quieren que sus hijos sean.

Sócrates se presenta como alguien que al conocer bien los ojos, su composición, su importancia, su fragilidad también puede por eso proponer un fármaco adecuado para combatir su enfermedad. Sólo él que conoce la esencia puede explicar o precaver de las implicaciones que pueden llevar a la substancia de esa misma esencia.

Aquí una vez más el planteamiento de Platón hace depender directamente la acción política de la filosofía, en cuanto al árbitro de lo bueno para la pólis. En su momento hemos visto cómo en el *Gorgias* Sócrates señala los peligros de una política que se hace al margen de la razón y cómo también en la *República*, particularmente en el libro X, “la filosofía es utilizada como el único medio de llegar a una política viable¹⁰⁴¹”. Aquí en el *Laques* (185b10-c), al exigir a sus interlocutores que vuelvan sobre el comienzo, el comienzo sobre el cual no han reflexionado bien, lo que hace, es replantear la búsqueda desde un punto de vista puramente político-filosófico, y por consiguiente, también desde el punto de vista de la vinculación del filósofo-político con la responsabilidad social.

¹⁰⁴⁰ Cf. *Ibid.*, 186c4-7.

¹⁰⁴¹ Cf. Bréhier, Emile, *Historia de la filosofía. Desde la antigüedad hasta el siglo XVII*. Tr. Juan Antonio Pérez Millán Y M^a Dolores Morán. Tecnos, Madrid, 1988, p., 129.

Es de recordar precisamente que el tema del dialogo parte justamente del hecho de que ni Lisímaco ni Melesias se sienten realizados con su presencia en la ciudad porque precisamente, no han tenido una educación adecuada que les permite desarrollar una responsabilidad social para la pólis. Se puede por lo tanto ver cómo en sus preocupaciones hacen coincidir como en la *República* (473 b), la autoridad política y la filosofía:

Cada uno de nosotros tiene, desde luego, muchas y hermosas acciones de su propio padre para referírselas a los muchachos, de cuántas cosas llevaron a cabo en la guerra y cuántas en la paz, administrando los asuntos de los aliados, y los de nuestra ciudad. Pero de nuestras propias acciones ninguno de los dos puede hablar. De eso nos sentimos avergonzados ante éstos, y culpamos a nuestros padres de habernos dejado holgar a nuestro gusto cuando éramos muchachos, mientras ellos se ocupaban de los asuntos de los demás¹⁰⁴².

Lisímaco y Melesias asumen aquí, por lo tanto, que no tienen ni la autoridad política ni la filosófica para estar delante de los asuntos de la pólis. Pero la cuestión profunda aquí no trata de la ausencia de la autoridad política o filosófica. La cuestión aquí es, ¿en qué consiste precisamente esta autoridad política y filosófica? y esta cuestión nos conecta directamente con el planteamiento de Foucault: la *parresía* y el cuidado de sí mismos; la franqueza y el cuidado de uno mismo.

Volver a eso sobre lo cual no hemos reflexionado es hacer el camino de la franqueza para descubrir lo que falla, para descubrir en qué y sobre qué asuntos hay que buscar los maestros (185b), el fondo, es estar dispuesto a hacer un examen sobre nuestro supuesto saber. El retorno a la reflexión permite por lo tanto situar el problema y permite saber en qué debe consistir el consejo a administrar a los muchachos y sobre todo, saber si el consejero es alguien indicado para tal función.

¹⁰⁴² Cf. El *Laques*, 179c1-d2.

Sóc. – Por consiguiente, hay que observar también si el consejero es técnico en el cuidado de aquello en función de lo cual planteamos el examen¹⁰⁴³.

Sócrates parece por lo tanto recoger guantes a Laques (180b-c), éste había asumido que ni él ni Nicias están autorizados a dar este tipo de lecciones a los muchachos, en cambio Sócrates sí. Pero ¿de qué tipo de lecciones se trata y por qué, ni Laques ni Nicias están autorizados? El texto es claro al respecto:

Sóc. – Por tanto ahora, ¿decimos que tratamos de la enseñanza con vista al alma de los muchachos?

Nic. – Sí.

Sóc. – Entonces hay que buscar aquel de entre nosotros que sea un técnico en el cuidado del alma, que, asimismo, sea capaz de cuidar bien de ella y que haya tenido buenos maestros de eso¹⁰⁴⁴.

Ésta es la situación que impide que Laques y Nicias puedan ejercer como maestros de los muchachos. Se trata del cuidado del alma y ellos, hablando con franqueza no pueden ejercer de maestro y en último caso, en esta materia, Laques preferiría que los muchachos se quedaran sin maestros que tenerles a ellos por maestros.

Laq. - ¿Por qué, Sócrates? ¿No has visto que algunos han resultado más técnico en algunos temas sin maestros que con ellos¹⁰⁴⁵.

Es decir, “con nosotros como maestros, seguramente estos muchachos no lograrán conseguir la educación que se proponen sus padres”. Laques tiene claro que no puede ser maestro pero Nicias no tanto, por eso, Sócrates insiste en lo siguiente:

Sóc. – Entonces, Laques y Nicias, debemos nosotros ahora, ya que Lisímaco y Melesias nos han invitado a deliberar con ellos acerca de sus hijos, en su afán

¹⁰⁴³ Cf. *Ibid.*, 185d9-11.

¹⁰⁴⁴ Cf. *Ibid.*, 186d13-e5.

¹⁰⁴⁵ Cf. *Ibid.*, 185e6-8.

por darles cualquier cosa que mejore sus almas, si decimos que tenemos tal calidad, demostrársela e indicar qué maestros tuvimos y cómo, siendo antes buenos personalmente, cuidaron de las almas de muchachos jóvenes y, además, nos transmitieron a las claras sus enseñanzas. O si alguno de nosotros afirma que no tuvo maestro, pero en efecto puede referir sus propias obras, ha de indicar quiénes de los atenienses o de los extranjeros, esclavos o libres, se han hecho gracias a él personas de mérito reconocido. Si no está a nuestro alcance nada de eso, invitémosle a buscar a otros y no nos arriesguemos, con hijos de nuestros compañeros, a corromperlos y a recibir los más graves reproches de sus familiares más próximos.

El caso es que yo, Lisímaco y Melesias, soy el primero en confesar que no he tenido ningún maestro en la materia. A pesar de que siento pasión por el tema desde mi juventud. Pero no puedo pagar sueldo a los sofistas, que son los únicos que se pregonaban capaces de hacerme una persona honorable. Y, además, yo por mi cuenta soy incapaz de descubrir este arte, por lo menos hasta ahora.¹⁰⁴⁶

A lo largo de esta investigación, hemos señalado cuánto era importante para Sócrates la cuestión de la consciencia de los límites, como condición para que uno pueda llegar a cuidar y a conocerse a sí-mismo. Aquí otra vez, en la parte final de nuestra cita se ve claramente como Sócrates hace hincapié a este principio, quizá aquí de forma irónica, no obstante, no deja de ser importante para sus interlocutores, si partimos de un principio que ellos mismos ya le reconocerán la cualidad de sabio y de hombre honrado.

Si él que es sabio y honrado no se siente capaz ni de enseñar la *téchné* y tampoco de darles a los muchachos la posibilidad de ser hombres buenos, ¿quién de entre sus interlocutores podrá hacerlo? Ésta es la embarazosa situación en que deja a dos de sus interlocutores, Laques y Nicias. Como hemos visto, Sócrates es el tercer elemento, la tercera vía, la vía aclaradora, la vía que en teoría debería arbitrar el estado pendiente de la cuestión. Pero, si en cuanto árbitro dice que no puede deliberar, esto implicará para

¹⁰⁴⁶ Cf. *Ibid.*, 186a2-c5.

los demás no una duda sobre sus planteamientos, sino un refuerzo de éstos. Sócrates sigue un planteamiento igual en casi todas sus obras de la juventud, hacer creer al interlocutor que él está en lo correcto, se siente como una autoridad en la materia y de esta forma se expone; así, en un primer momento, reconoce a Laques y a Nicias como autoridad, como gente que ha podido aprender bien debido a sus holgadas condiciones económicas y debido a sus experimentada edad:

Pero, si Nicias o Laques lo han descubierto o aprendido, no me sorprendería. Pues tienen más posibilidades que yo por su dinero y, por tanto, pueden haberlo aprendido de otros, y también son de más edad, de modo que pueden haberlo encontrado ya. Me parecen¹⁰⁴⁷ en efecto capaces de educar a una persona. Nunca se habrían expresado sin temor acerca de los entrenamientos útiles o nocivos a un joven, si no se creyeran saberlo suficientemente. Por lo demás, yo también confío en ellos. Pero lo de que disientan uno de otro me ha sorprendido.

Así que te suplico, a mi vez, Lisímaco, y al modo como hace un momento Laques te exhortaba a no soltarme¹⁰⁴⁸ y a preguntarme, también te exhorto a que no dejes a Laques ni a Nicias, sino que les preguntes, diciéndoles que Sócrates asegura no estar al tanto del tema y no ser capaz de juzgar cuál de los dos tiene razón, porque no es ni inventor ni discípulo de nadie en tales materias. Tú, Laques, y Nicias, decidnos, uno y otro, qué entendido en la educación de los jóvenes tuvisteis como maestro¹⁰⁴⁹ y si estáis enterados por haberlo aprendido de otro o habiéndolo indagado por vosotros mismos. Si lo habéis aprendido, decidnos quien fue el maestro de cada uno y quiénes sus competidores, para que, si los asuntos de la ciudad os privan a vosotros de tiempo libre, acudamos a ellos y les persuadamos con regalos o favores, o ambas cosas, a ocuparse de nosotros y nuestros hijos, para que no avergüencen a sus antepasados por su mediocridad. [...]. Porque, si empezáis ahora, por

¹⁰⁴⁷ Hemos subrayado aquí la forma como Sócrates compromete éticamente a sus interlocutores. Laques y Nicias no están ahí solamente en calidad de maestros, sino también de amigos de Lisímaco y de Melesias; tienen por lo tanto una doble responsabilidad de cara a los muchachos: la responsabilidad de enseñarles como maestros y la responsabilidad de no traicionar la amistad con sus mentiras de un saber no saber. Sócrates pone por lo tanto esta carga de responsabilidad sobre ellos, tienen que elegir entre la responsabilidad de asumir que no saben, no dominan el saber requerido por Lisímaco y Melesias como lo hace Laques y entre el afán de protagonizar un saber imagético no existente como lo plantea Nicias.

¹⁰⁴⁸ En el *Laques*, 181a7 ss., el (no sueltes ya a este hombre) es un reconocimiento parresiástico con relación a Sócrates, mientras que no sueltes (no dejes a Laques ni a Nicias) en el 186d8 ss., es una responsabilización ética o una exigencia de aclaración ética a Laques y Nicias sobre la sostenibilidad de su proyecto como maestros.

¹⁰⁴⁹ Este planteamiento puede ser encontrado en otros diálogos y de modo particular en la *República X* con respecto a la cuestión sobre la omnipresencia de la homerosofía en la pólis.

primera vez, a educar, hay que advertir que el riesgo de vuestro experimento no cae sobre un cario, sino sobre vuestros hijos y los hijos de vuestros amigos, y que no os ocurra sencillamente, el dicho del refrán: «Empezar el oficio de alfarero con una jarra». Decidnos, pues, cuál de estos supuestos os sirve y conviene, por el contrario, cual no¹⁰⁵⁰.

Lisímaco asume por completo este planteamiento de Sócrates y sugiere a Laques y Nicias que en el caso en que no tengan objeción, que justifiquen la sostenibilidad de su proyecto a partir de este planteamiento que Sócrates acaba de hacerles. Pero, aquí una vez más hay una respuesta parresiástica por parte de Nicias. Hemos visto en nuestra introducción que Platón asume claramente que Nicias es conocedor del método socrático y por lo tanto, familiarizado con el propio Sócrates. En la respuesta al pedido de Lisímaco, Nicias le hace ver que en realidad no conoce a Sócrates o por lo menos si lo conoce, lo conoce mal. Conoce mejor al padre de Sócrates que a éste (187d7-e2). Acostumbrado a los planteamientos socráticos, ante ver que la cuestión ya no va a ser sobre la educación de los muchachos sino sobre ellos mismo, “sobre su modo actual de vida” y eso hace volver a lo que el propio Sócrates designaba por “empezar desde el comienzo”, o reflexionar desde el comienzo (185b10 ss.). Este comienzo, es una reflexión sobre la ontología práctica de uno mismo, como ha sido dicho en su momento por Sócrates y como está siendo dicho ahora mismo por Nicias:

Nic. – Me parece que ignoras que, si uno se halla muy cerca de Sócrates en una discusión o se le aproxima dialogando con él, le es forzoso, aun si se empezó a dialogar sobre cualquier otra cosa, no despegarse, arrastrado por él en el diálogo, hasta conseguir que dé explicación de sí mismo¹⁰⁵¹, sobre su modo actual de vida y el que ha llevado en su pasado. Y una vez que han caído en eso,

¹⁰⁵⁰ Cf. El *Laques*, 186c6-187b7.

¹⁰⁵¹ Es en el dar explicación de sí mismo que uno descubre según el planteamiento socrático si está o no a cuidar de sí mismo, si conoce o no a sí mismo. Los interlocutores son por so invitados a tenerse como modelos de aquellos que quieren enseñar o que dicen conocer.

Sócrates no lo dejará hasta que lo sopesé¹⁰⁵² bien y suficientemente todo. Yo estoy acostumbrado a éste¹⁰⁵³; sé que hay que soportarle estas cosas, como también que estoy también a punto de sufrir tal experiencia personal. Pero me alegro Lisímaco, de estar en contacto con este hombre, y no creo que sea nada malo el recordar lo que no hemos hecho bien o lo que no hacemos; más bien creo que para la vida posterior está forzosamente mejor predispuesto el que no huye de tal experiencia, sino el que la enfrenta voluntariamente y, según el precepto de Solón, está deseoso de aprender mientras viva, y no cree que la vejez por sí sola aporte sentido común. Para mí no resulta nada insólito ni desagradable exponerme a las pruebas de Sócrates, sino que desde hace tiempo sabía que, estando presente Sócrates, la charla no sería sobre los muchachos sino sobre nosotros mismos¹⁰⁵⁴.

No es solamente Nicias el que se muestra dispuesto a aprender, a ser examinado por Sócrates, Laques también lo hará, se pondrá a disposición de Sócrates para ser examinado. No obstante, la diferencia entre los dos está en que la apertura de Nicias es una “apertura-cerrada”, es decir, él no está dispuesto a dejar su concepción del saber sofístico, dicho de otra forma, Nicias está cerrado en el tipo de ignorancia que se ignora, tal como hemos visto en el Alcibíades, un tipo de ignorancia que es común a los políticos y militares, dice Sócrates.

Laques al revés, se encuentra en una situación de apertura verdadera y de una verdadera ignorancia, la ignorancia inocente, disponible a aprender con lo nuevo, disponible a corregir a través de la aceptación a lo desconocido y así lo asume en esta su intervención:

Laq. – Mi posición, Nicias, sobre los coloquios es sencilla. O, si lo prefieres, no sencilla, sino doble. Desde luego, a unos puede parecerles amigo de los razonamientos y a otros, enemigo. Cuando oigo dialogar acerca de la virtud o sobre algún tipo de sabiduría a un hombre que es verdaderamente un hombre y

¹⁰⁵² Hasta que haya puesto en la balanza sus pros y sus contras, sus sí y sus no. Hasta que se haya hecho luz sobre el supuesto saber que uno cree tener.

¹⁰⁵³ Cf. El *Laques*, 180c9 ss.

¹⁰⁵⁴ Cf. *Ibid*, 187e4-188c.

*digno de las palabras que dice*¹⁰⁵⁵, me complazco extraordinariamente al contemplar al que habla y lo que habla en recíproca conveniencia y armonía. Y me parece, en definitiva, que el hombre de tal clase es un músico¹⁰⁵⁶ que ha conseguido la más bella armonía, no en la lira ni en instrumentos de juego, sino al armonizar en la vida real su propio vivir con sus palabras y hechos, sencillamente, al modo dorio y no al jonio, pienso, y, desde luego, no al frigio ni al lidio, pues aquél es el único tipo de armonía griega¹⁰⁵⁷. Así que un tal orador hace que me regocije y que pueda parecerle a cualquiera que soy amigo de los discursos. Tan animosamente recojo sus palabras. Pero el que obra al contrario me fastidia, tanto más cuanto mejor parece hablar, y hace que yo parezca enemigo de las palabras¹⁰⁵⁸.

*Yo no tengo experiencia de los parlamentos de Sócrates, pero ya antes, como se ha visto, he tenido conocimiento de sus hechos, y en tal terreno lo encontré digno de bella palabras y lleno de sinceridad. Si eso es así, le doy mi consentimiento, y de muy buen grado me dejaré examinar por él, y no me pesará aprender, pues también yo admito la sentencia de Solón*¹⁰⁵⁹, añadiéndole sólo un requisito: dispuesto estoy a envejecer aprendiendo muchas cosas sólo de las personas de bien¹⁰⁶⁰.

¹⁰⁵⁵ Aquí vemos la diferencia y la distancia entre la concepción de la sabiduría por parte de Laques y por parte de Nicias. Laques defiende una sabiduría que está vinculada al actuar práctico, el actuar ético (*hombre que es verdaderamente hombre y digno de las palabras que dice*), un actuar que expresa armonía entre lo que se dice y lo que se hace. Su planteamiento sigue igual, no hay que comprometerse con algo que uno no pueda hacer o comprometerse con algo que uno no domine.

¹⁰⁵⁶ También aquí Platón utiliza el lenguaje educativo de su tiempo. El paralelismo con la música ilustra bien el carácter armónico que la educación representaba para los griegos. No obstante hay que señalar la novedad: en Platón, tal como en Eurípides, la armonía musical e educativa tiene un pender ético. Es el estado ético de uno que le permite estar en armonía con todos porque se propone o se auto propone a vivir con la eticidad no solamente en el espacio privado sino también en el público. Laques refleja esta eticidad al no aceptar asumir la responsabilidad educativa de los jóvenes, ya que en sí mismo no dispone de condiciones necesarias ni suficiente para ofrecerle el tipo de educación que sus padres quieren para ellos.

¹⁰⁵⁷ Destacar también aquí la énfasis dada por Laques en la combinación entre el logos y la acción y la supremacía del logos sobre acción una vez que es a el que compete controlar la acción, y es también en esto que el modo de vida griego se presenta superior a los demás porque su acción es la consecuencia de un conjunto de proceso gestionado por el logos, armonía que según él los otros pueblos no consiguen hacer.

¹⁰⁵⁸ Un repudio claro al carácter sofístico de la palabra, al uso sofístico de la palabra. La palabra como espacio o instrumento de apareamiento público, instrumento de dominio público que no tiene en cuenta la a la verdad de lo dicho. Por eso dice: «*el que obra al contrario me fastidia, tanto más cuanto mejor parece hablar, y hace que yo parezca enemigo de las palabras*».

¹⁰⁵⁹ Tanto Laques como Nicias han demostrado ser conocedor de las teorías educativas de su tiempo. Han citado gentes importantes entre ellos Solón y aquí Laques añade algo particular, algo nuevo y que se inscribe en los planteamientos socrático-platónicos y euripidianos: aprender con la gente de bien, es decir, el verdadero aprendizaje es siempre y debe de ser siempre ético.

¹⁰⁶⁰ Cf. El *Laques*, 188c4-189a5.

“Que el maestro sea persona digna”, dice Laques a continuación. No importa que sea una persona más joven o poco conocido, lo que interesa es que haya compatibilidad entre lo que enseña y lo que vive y como hemos señalado, él no se cree en condición de tal situación ni de tal posición. No puede ofrecer lo que no tiene y si lo debe hacer, entonces primero tiene que recibirlo de alguien por eso se pone a disposición de Sócrates para aprender. El disponerse a recibir enseñanzas de Sócrates, es disponer su alma para al cambio, es disponerse a hacerse mejor humanamente, a combinar la técnica, el conocimiento técnico con el actuar ético cotidiano.

En este apartado hemos abordado la cuestión de la transformación del alma de uno mismo como condición para ejecutar un buen aprendizaje técnico. Laques nos ha parecido a este respecto, un prototipo defensor de esta teoría. Su posicionamiento honesto, consciente de sus límites, se encuadra en el fondo del planteamiento ético-educativo defendido por Platón y es también por eso que en 200c, él concluirá que Sócrates es el único educador:

Laq. – Por cierto que tú eres sabio, Nicias. Pero, en fin, yo a este Lisímaco y a Melesias les aconsejo que, en cuanto a la educación de los muchachos, nos dejen en paz a ti y a mí, y que, en cambio, no suelten a éste, a Sócrates, como ya decía al principio. Si mis hijos estuvieran en edad, yo haría lo mismo¹⁰⁶¹.

6. LA DEFINICIÓN DEL CORAJE

“Un diálogo como el *Laques* puede leerse a muchos niveles” nos dice Kahn. Esta afirmación de Kahn se inscribe en la conturbada cuestión crítica de los principios de las prioridades epistémicas de las definiciones en las obras de Platón. Peter Geach, al

¹⁰⁶¹ Cf. *Ibid.*, 200c2-7.

poner en duda la prioridad epistémica de las definiciones en las obras platónicas, aviva el debate en torno a la cuestión o en torno a la relación causal entre definir y conocer.

Para él, este planteamiento conlleva un raciocinio forzado¹⁰⁶², lo que él designa por falacia socrática. No acepta que el hecho de que uno predique “T” lleve necesariamente en un primer momento al conocimiento de “T” por aquél que la predica. Este planteamiento naturalmente, merecerá críticas de muchos platónicos entre ellos G. Vlastos¹⁰⁶³. Y, aquí tratándose del de *Laques*, el planteamiento de Geach se vería con argumentos reducidos una vez que en el *Laques*, la definición está vinculada directamente a la competencia¹⁰⁶⁴.

La búsqueda de una definición se propone en el Laques como un examen de competencia en cuanto a la educación moral, y el general lo acepta como tal: «afirmamos que sabemos qué es la virtud... y si lo sabemos, también podemos decirlo» (190 c). En esta medida, la búsqueda de una definición de la virtud, o de la parte de la virtud que hace al caso, el coraje, no se presenta como un criterio para el uso correcto de una palabra o para el correcto reconocimiento de ejemplos, sino que se trata más bien de un examen de la apropiada cualidad de experto, de la posesión de una téchne en sentido platónico, el dominio de un asunto dado. En este caso, un examen respecto de esta condición de experto en la virtud que cualificaría a uno para ser maestro o para dar consejo autorizado sobre la educación moral. El fracaso de Laques en su intento de definir el coraje no pone en cuestión su reconocimiento de la conducta arrojada de Sócrates en la batalla de Delion, en lugar de ello le produce cierta sensación de frustración y el comienzo de un reconocimiento de su propia ignorancia: «me parece que entiendo lo que es el coraje, pero de algún modo se me escapa, de forma que no soy capaz de asirlo en palabras (lógos) y decir qué es» (194 b)¹⁰⁶⁵.

¹⁰⁶² Cf. Geach, P. T. *Plato's Eutyphro*, in *Logic Matters*, Berkeley/Los Ángeles, 1972. pp., 31-44.

¹⁰⁶³ Cf. Vlastos, G. *Is he "Socratic Fallacy" Socratic?*, in *Ancient Philosophy*, nº 10, 1990. pp., 1-16., p., 15; cf. Kahn, *cit.*, pp., 175-6.

¹⁰⁶⁴ Cf. Kahn, *cit.*, p., 176.

¹⁰⁶⁵ Cf. *Ibid.*, p., 176.

La declaración de Laques contradice y reduce a falacia el argumento de Geach, una vez que Laques afirma abiertamente que saben qué es la virtud y como saben lo que es, también por ello pueden definirla.: «afirmamos que sabemos qué es la virtud... y si lo sabemos, también podemos decirlo (190 c)». Como se puede constatar en la cita anterior de Kahn, el autor vuelve al texto de Laques precisamente para mostrar cómo éste asume su ignorancia al descubrir que daba por conocido lo que en realidad desconocía: «me parece que entiendo lo que es el coraje, pero de algún modo se me escapa, de forma que no soy capaz de asirlo en palabras (*lógos*) y decir qué es (194 b)». Este planteamiento nos hace recordar el planteamiento de Alcibíades en el 127c-e, su consciencia de ignorancia y su apertura para aprender.

Así, aquí, en el *Laques*, contrariamente al planteamiento de Geach, el definir se presenta como un criterio adecuado para expresar el conocimiento¹⁰⁶⁶, para demostrar el dominio sobre una determinada técnica. Y, al no poder presentar estas cualidades es normal que los generales asumen sus limitaciones y rechacen de la enseñanza que se les ha sido pedida. Kahn observa que el mismo planteamiento se repite también en el *Menón*.

Si no sé qué es una cosa, ¿cómo puedo saber qué tipo (hopiôn ti) es?¹⁰⁶⁷ ¿O piensas que es posible que alguien que no sabe en absoluto (tò parápan) quién es Menón sepa si es bien parecido o rico o de noble cuna, o todo lo contrario? ¿Piensas que es posible? (71 b)¹⁰⁶⁸.

¹⁰⁶⁶ Hay que recordar que ya habíamos visto este mismo planteamiento con Marzoa en el apartado dedica al *épos* y, de modo particular, en la interpretación que Marzoa hace del hombre medida de Protágoras.

¹⁰⁶⁷ Este será desde el punto de vista de algunos especialistas platónicos (Vlastos, Benson, Kahn...), un argumento erístico y débil que se presenta también en el sentido débil del conocer «*ser capaz de identificar el objeto sobre el que nos falta conocimiento en un sentido más pleno y es necesario buscarlo*», cf. Kahn, 179. Es importante comprender la falacia de esta paradoja de Menón. Ella solamente tiene sentido de existir se comprendemos las dificultades que constituyen su existencia. Como señala Kahn, «*este argumento*» erístico «*apunta a un problema más profundo, planteado por el principio fuerte de la prioridad epistemológica*» (179).

¹⁰⁶⁸ Cf. Kahn, *cit.*, p177.

Aquí en esta cita de Menón sale a la luz, la incompatibilidad entre la prioridad epistémica y el modelo del conocimiento aparente. El conflicto entre el conocimiento aparente y la prioridad epistémica muestra que la lógica de la definición exige siempre un conocimiento sostenible¹⁰⁶⁹ del objeto a definir y que en la ausencia del conocimiento suficiente para definir el dicho objeto, no se podrá hablar propiamente de conocimiento.

Aceptar la ausencia de este conocimiento sostenible en uno mismo es también darse una manera de cuidar de sí mismo a través del mecanismo que consiste en reconocer lo que no se sabe, lo que no se domina, lo que todavía no es educable en uno mismo¹⁰⁷⁰. Por eso, se puede comprender por qué la expresión *epimeleia*, como ya decimos en los capítulos anteriores, de connotación ético-política, va apareciendo poco a poco en Laques vinculada a la educación, a la *paideia*¹⁰⁷¹. Pero también hay que decir que es el propio Laques quien se encargará de desvincular la *paideia* antigua del nuevo concepto de educación vehiculada por Sócrates. La perspectiva de Laques se aproxima a la perspectiva socrática de la educación del alma, educación interior, (180c) y esta lectura o este planteamiento, condiciona la lectura débil del conocer y su planteamiento porque justamente busca la esencia. No obstante, tal como señala Kahn:

¹⁰⁶⁹ Cf. El *Laques*, 190e5-8. Se ve por ejemplo en esta intervención de Laques como él confunde la definición con el ejemplo, su experiencia militar. Lo mismo ocurre también en el *Eutifrón*, 6d; *Menón*, 71d-73d; *Teeteto*, 146c-d; cf. Oliveira, cit., p., 90 nota 40. También podemos encontrar planteamientos iguales en otras obras de literatura clásica de carácter militar; ej: *Ciropedia*, 3.3.5; Tucídides, 5.69.2.

¹⁰⁷⁰ Cf. *Ibid.*, 179c7-d2. «*De eso nos sentimos avergonzados ante éstos, y culpamos nuestros padres de habernos dejado holgar a nuestro gusto cuando éramos muchachos, mientras ellos se ocupaban de los asuntos de los demás.*»

Oliveira (86) y Grube (262-263), entienden este pasaje como la crítica habitual de Platón a los políticos, a la ignorancia de los políticos y este planteamiento nos parece perfectamente justificable sobre todo de acuerdo con aquello que el propio Laques asume en 194b.

¹⁰⁷¹ Cf. Oliveira, cit., p., 85. En 179a5; 179e6; y en 201b *epimeleia* aparece como una forma verbal, pero en 180b-c «*aparece como paideia, educación y en 186e se habla en trophé, "formación"*».

Si desde el Fedón volvemos la vista atrás hasta el Laques, podemos constatar que la estrategia literaria de Platón consiste en introducir la versión epistemológica del principio de prioridad en un contexto en el que fácilmente se puede aceptar la lectura débil (como sucede con la referencia al problema que plantea conocer a Menón, y también en la primera afirmación del Laques: «¿cómo es posible que demos consejo a uno o que le inculquemos algo si ni siquiera sabemos qué es lo que queremos inculcarle?»), y a continuación avanzar hasta la lectura fuerte con la paradoja de Menón. Sin embargo, si nos paramos a pensarlo veremos que la lectura fuerte de la prioridad epistemológica tenía que encontrarse ya implícita en el Laques, ya que en otro caso el fracaso de los generales a la hora de dar una definición del coraje no podría servir como examen de su competencia, es decir, como prueba de si poseen o no un conocimiento adecuado en el campo de la educación moral. En este sentido, la búsqueda de la definición en estos diálogos, como un prerrequisito para el conocimiento en sentido fuerte, sirve de modo directo para plantear un problema al que dará solución la doctrina de las formas¹⁰⁷².

Pensamos precisamente que esta solución que es dada en la doctrina de las formas coincide con la posición de Laques, o mejor, con el reconocimiento de Laques hacia Sócrates: aquel que conoce y que “sabe cuidar del deseo del alma”, pero también coincide con el planteamiento de Sócrates de cara a sus interlocutores: el planteamiento sobre “unidad del saber o unidad epistemológica¹⁰⁷³”. El planteamiento del Laques coincide también con la doctrina de las formas en cuanto a “la base sobre la cual los filósofos organizan su pensamiento y su vida¹⁰⁷⁴”, en ellas, “la vida y la teoría se refuerzan mutuamente¹⁰⁷⁵”. El padrón ético sirve naturalmente como la métrica en torno a la cual uno se tiene que definir o teñir como modelo. Y eso apenas llega después de un trabajo de introspección sobre uno mismo. Sólo puede llegar a este estado él que se haya preguntado, ¿qué es?, “*ti estí*”.

¹⁰⁷² Cf. Kan, cit., 181.

¹⁰⁷³ Cf. Bossi, Beatriz. *La doctrina de las formas en Platón*. Doc Word., p., 1.

¹⁰⁷⁴ *Ibid.*, p., 1.

¹⁰⁷⁵ *Ibid.*, p., 2.

Y, el preguntarse es, en el lenguaje socrático, dirigirse hacia *elenchos*, es marcar precisamente el tiempo fuerte del saber a partir de la filtración del saber débil. A eso mismo serán sometidos los dos generales nos dice Kahn, tienen que dar cuenta de su propio carácter y creencias (2010, 182).

El élenchos de Laques nos deja ante la siguiente cuestión: ¿qué tipo de conocimiento se requiere para garantizar que la audacia y la resistencia será coraje y no temeridad? Hasta ahora, la respuesta implícita es que no se tratará de una habilidad técnica, como la equitación o el tiro con arco; ahora bien, esto no significa que no se trate en absoluto de una técnica: La situación es paralela a la conclusión implícita en el Hippias menor, que la justicia ha de ser considerablemente distinta de las habilidades ordinarias y las capacidades que se entrenan. Y la pregunta es la misma: ¿qué medida es diferente?¹⁰⁷⁶.

Naturalmente para Sócrates, la *aretē* debería ser la medida de todas las cosas, la *aretē* socrática, pero los interlocutores no llegan a esta conclusión, o mejor, no hubo acuerdo sobre este tipo de *aretē*, de modo que el problema se queda sin solucionar aunque como señala Kahn, “el énfasis final es sobre recae sobre la concepción epistemológica, sobre el conocimiento del bien y del mal¹⁰⁷⁷”.

En este apartado hemos abordado la cuestión de los principios de la prioridad epistémica en la búsqueda de la relación entre definir y conocer. Y, de acuerdo con el análisis que hemos hecho, concluimos que en el *Laques*, la definición está directamente vinculada con la competencia.

La exigencia de definición en *Laques* se presenta como un criterio adecuado para expresar el conocimiento y se presenta también como incompatibilidad entre la

¹⁰⁷⁶ Cf. Kahn, *cit.*, pp., 183-184.

¹⁰⁷⁷ Cf. *Ibid.*, p., 187.

prioridad epistémica y la paradoja del conocimiento. La prioridad epistémica exige a la paradoja del conocimiento la demostración de sostenibilidad de su conocimiento.

CAPÍTULO II: QUÉ DICE EL *LAQUES* DE FOUCAULT, EL *LAQUES* PARRESIÁTAS.

1. INTRODUCCIÓN

El *Laques* de Foucault es esencialmente un *Laques* parresiásta, un *Laques* que discute no solamente las cuestiones epistemológicas sino también, y sobre todo, las cuestiones relacionadas con la verdad de uno mismo y la verdad de uno en su relación con la comunidad y con los amigos.

El *Laques* de Foucault tiene relación con la *Apología*, con el *Critón* y con el *Fedro*, pero también tiene relación con el *Alcibíades*. El *Laques* de Foucault se inscribe en su teoría del saber “veridificativo” socrático. Para Foucault como vimos en el segundo capítulo de esta investigación dedicado a la *parresía*, es en la verificación que Sócrates abre verdaderamente un nuevo tipo de *parresía*, la *parresía* diferente de la del maestro o del político, la *parresía* que no es apenas filosófica sino psico-filosófica. Es desde este punto de vista que la transmisión del saber socrático será distinta de la transmisión de la *tekhnê* de los maestros y de los sofistas y será también desde este punto de vista que él rechazará el postulado que *Laques* que veía en él, el único capaz de darles a los jóvenes el saber que sus padres quieren para ellos. Sócrates exige una veridificación no solamente con relación a él, si era o no habilitado a darles a los muchachos el saber que querían, sino que también exige una veridificación con relación a sus interlocutores, qué saben ellos, qué pueden enseñar y en qué condición enseñar.

En el *Laques* la *parresía* aparece en tres ocasiones (178a5, 179c1, 181a1), lo que según Foucault es bastante y muy importante si se tiene en cuenta que no es habitual el uso excesivo de esta expresión por parte de Platón¹⁰⁷⁸. Esta repetición de la palabra llama la atención de Foucault en su relación con otros diálogos que ya mencionamos. Y, dice Foucault a este respecto:

Premièrement, dans le Lachès on trouve, très clairement formulées et très explicitement liées les unes aux autres, les trois options fondamentales qu'on avait rencontrées dans l'Apologie et qui caractérisent, par opposition aux autres modes de vérification, le dire-vrai socratique¹⁰⁷⁹. Premièrement, on y rencontre de façon très explicite et relativement fréquent la notion de parrêsia. Je crois que c'est le dialogue de Platon dans lequel le substantif parrêsia ou le verbe parrêsiazesthai sont le plus souvent employés. En tout cas, le substantif ou le verbe apparaissent au début du dialogue. Ils caractérisent les différents interlocuteurs. Il marque aussi l'engagement que les différents interlocuteurs prennent les uns à l'égard des autres. Il y a une sorte de pacte parrêsiaistique qui est explicitement formulé au début du dialogue. Et puis, au cœur même du dialogue, dans son centre, Socrate apparaît comme étant celui qui détient la parrêsia, qui a le droit d'user de la parrêsia, et auquel les interlocuteurs reconnaissent le droit essentiel d'en user comme il l'entend. Le thème de la parrêsia est donc très présent¹⁰⁸⁰.

En el *Laques*, dice Foucault, los interlocutores están caracterizados por el uso del sustantivo *parresía* y de su verbo. La *parresía* se presenta por lo tanto, como instrumento con el cual se puede medir el grado de participación y de implicación de los interlocutores en el diálogo.

¹⁰⁷⁸ Cf. Gabilondo, *cit.*, p., 125.

¹⁰⁷⁹ Cf. HS, *cit.*, « Clase de 15 de febrero 1984^{1a} hora », p., 67.

¹⁰⁸⁰ Cf. CV, *cit.*, p., 113. « En primer lugar, en el *Laques* es claramente articulado y explícitamente vinculados entre sí, las tres opciones básicas que ya hemos encontrado en la *Apología* y que se caracterizan por oposición a otra forma de verificación en el decir verdad socrática. En primer lugar, nos encontramos con una muy explícita y relativamente común, el concepto de *parresía*. Creo que es el diálogo de Platón en donde el sustantivo *parresía*, o el verbo, *parrêsiazesthai* son más utilizados. En cualquier caso, el sustantivo o el verbo aparecen en el inicio del diálogo. Caracterizan interlocutores diferentes. Marca también la implicación que los interlocutores tienen entre ellos. Existe una especie de pacto *parresiaístico* formulado en el inicio del diálogo. En seguida, en el corazón del diálogo, en su centro, Sócrates aparece como aquel que detiene la *parresía*, que tiene el derecho de usar la *parresía*, y a quien los interlocutores reconocen el derecho de usarla como bien le parezca. El tema de la *parresía* es por ello muy presente ».

Pero, la *parresía* aquí no es solamente instrumento de medida de implicación de los interlocutores en el debate. La *parresía* se va a presentar sobre todo, como un pacto en el que Sócrates será la figura central porque todos lo reconocen como el parresiásta por excelencia. Y, en este caso, la *parresía* aparece como “una actividad en el marco de pequeños grupos de gente, o en el contexto de la vida en comunidad¹⁰⁸¹”.

Recordar aquí que son amigos que invitan a otros amigos a discutir sobre cuál puede ser la educación para los muchachos, por lo tanto, desde este punto de vista, la *parresía* es efectivamente en el marco de la actividad de los pequeños grupos. No obstante, esta misma actividad está orientada hacia una función pública. Es decir, los interlocutores de Sócrates quieren una formación que pueda asegurar un sitio importante para sus muchachos y desde este punto de vista, la *parresía* se presenta como “las relaciones humanas que se desarrollan en el marco de la vida pública¹⁰⁸²”. Pero como hemos señalado, el entorno del diálogo es un entorno de amistad y de confianza entre sus interlocutores. Y, teniendo en cuenta toda esta situación, la *parresía* aparece aquí también como un elemento de las relaciones personales¹⁰⁸³. Se puede por lo tanto, comprender por qué tanto Laques como el propio Sócrates han insistido mucho en la honestidad no solamente con el derecho de los muchachos de recibir de sus supuestos maestros una buena educación, sino también que los propios hipotéticos maestros (Nicias, Laques y Sócrates), deban y tengan obligación de no engañar a los amigos (los padres de los muchachos) al dar una enseñanza que no tienen ni dominan y con eso llegar a comprometer la relación de amistad.

¹⁰⁸¹ Cf. Gabilondo, *cit.*, p., 144.

¹⁰⁸² Cf. *Ibid.*, p., 144.

¹⁰⁸³ Cf. *Ibid.*, p., 144.

Por lo tanto, si es cierto que la marca del texto según Foucault es parresiástico, también no es menos cierto que esta marca o característica fundamental del texto se haga según los principios veridificativos como lo subraya el propio Foucault en su segundo argumento explicativo sobre la elección del *Laques*.

Deuxièmement, vous rencontrez aussi cette seconde notion, dont j'avais essayé de vous montrer qu'elle était présente et importante dans l'Apologie et qu'elle caractérisait la vérédiction socratique, [en impliquant, outre la parrêsia,] une certaine procédure de vérification, d'épreuve, d'enquête et d'examen: l'exetasis, comme manière de tester et d'examiner. Cette notion est présente au cœur même du dialogue [du] Lachès. Et lorsque les interlocuteurs de Socrate, avant que ne commence la vraie et grande discussion, acceptent le jeu qu'il leur propose¹⁰⁸⁴, c'est eux-mêmes, vous verrez, qui posent l'exetasis (le principe de l'examen)¹⁰⁸⁵ comme la règle fondamentale du jeu que Socrate va jouer et qu'eux-mêmes acceptent de jouer avec Socrate¹⁰⁸⁶.

Esta lectura de Foucault es muy importante en cuanto a lo que dice respecto a la cuestión de verificación y a la cuestión de la *parresía*. Como hemos señalado en su momento, el aceptar estar a la disposición de los juegos propuestos por Sócrates es un acto de reconocimiento de *parresía*, por lo menos, reconocer al otro, como otro en cuanto parresiástico. La posición de Laques, más que la de Nicias, es sobre todo una posición que va al encuentro del argumento avanzado por Foucault. Es Laques él quien ha defendido desde el comienzo la posibilidad de que los muchachos estén educados por alguien que sepa examinar se a sí mismo (180c-4), alguien que sepa cuidar de sí mismo

¹⁰⁸⁴ Foucault se refiere aquí a la propuesta de Sócrates en 181d.

¹⁰⁸⁵ También se puede encontrar este principio de examen en 185b10-c.

¹⁰⁸⁶ Cf. CV., cit., p., 114. «En segundo lugar, también este segundo concepto, que he tratado de demostrar que estaba presente y que era importante en la Apología y que cateterizaba la verificación socrática, [que incluye, además de la *parresía*,] un determinado procedimiento de verificación, examen, investigación y análisis: la *exetasis* como la forma de examinarse. Esta noción está en el centro del diálogo *Laques*. Y, cuando los interlocutores de Sócrates, antes de empezar el verdadero y gran debate, aceptan el juego que éste propone, son ellos mismo que ponen la *exetasis*, (el principio de examen), como regla fundamental del juego que Sócrates va jugar y que ellos mismos aceptan de jugar con él».

(*epimeleia*) en el sentido socrático-platónico y foucaultiano como él mismo lo subraya en este pasaje:

[Troisièmement], la notion d'epimeleia (la notion de souci) est constante dans le dialogue. En tout cas, elle apparaît d'une façon très explicite vers le début¹⁰⁸⁷. Car c'est bien le souci des jeunes gens (de leur éducation, de leur formation, de l'apprentissage des qualités et vertus nécessaires à la politique¹⁰⁸⁸) que suscite le dialogue. Et lorsque ce dernier se refermera un peu plus tard, Socrate apparaîtra comme étant le seul titulaire possible de ce souci¹⁰⁸⁹. C'est lui que devra se soucier des jeunes gens et c'est à lui que les parents se référeront pour qu'il se soucie des enfants¹⁰⁹⁰, et pour qu'il se soucie des enfants de la même manière que les enfants à leur tour doivent se soucier d'eux-mêmes. Nous trouvons donc, tout au long du dialogue, l'articulation, le lien, le tressage en quelque sorte de ces trois notions: la parrêsia comme franchise courageuse du dire vrai; l'exetasis comme pratique de l'examen et de l'épreuve de l'âme; et enfin le souci comme objectif et fin même de cette parrêsia, de cette franchise examinatoire¹⁰⁹¹.

Foucault destaca la presencia constante en el texto de la noción de *epimeleia* (el cuidado, el ocuparse de sí) y tiene razón porque precisamente el primer motivo de Lisímaco tiene que ver justamente con la preocupación del cuidado de los jóvenes, cuidar bien de sus hijos. Para Foucault, la presencia de este carácter “preocupativo” desde el comienzo del texto va también permitir la articulación de tres elementos o

¹⁰⁸⁷ Cf. El *Laques*, 179a5-e. (nuestro).

¹⁰⁸⁸ Cf. *Ibid.*, 179a11-12. (nuestro).

¹⁰⁸⁹ Cf. *Ibid.*, 184c4-9; 188c4-189b (nuestro).

¹⁰⁹⁰ Cf. *Ibid.*, 201b6-c4 (nuestro).

¹⁰⁹¹ Cf. CV., cit., p., 114. «[En tercer lugar], la noción de *epimeleia* (la noción del cuidado), es constante en el diálogo. En todo caso, ella aparece de una forma muy explícita en el inicio del diálogo. Porque es el cuidado de los jóvenes (de su educación, de su formación del aprendizaje de las cualidades y virtudes necesarias para la política) que suscita el diálogo. Y cuando éste se va a cerrar un poco más tarde, Sócrates aparecerá como siendo el único titular de este cuidado. Es él que debe cuidar de estos jóvenes y es a él que los padres entregaron el cuidado (la educación) de sus hijos, para que él cuide de los muchachos de la misma manera que éstos a su vez deberán ocuparse de ellos mismos. Encontramos, por tanto, a través del diálogo, la articulación, el enlace, de alguna manera, el tejido de estos tres conceptos: la *parrêsia* como franqueza corajosa de decir la verdad; la *exetasis* como práctica de la reflexión y de examen del alma; y finalmente, el cuidado de uno mismo como objetivo e incluso como fin de esta *parrêsia*, de esta franqueza examinadora».

conceptos centrales en el texto: se trata de la noción de *parresía*, de *exetasis* y la noción de cuidado u ocuparse de uno mismo. Pero estos tres elementos o tres nociones aquí destacados por Foucault son esencialmente nociones del ámbito ético-político, por eso dice:

[...] ce dialogue est important, caractéristique, à cause du rapport qu'il a, et entretien, à la scène politique. En effet, d'un certain point de vue, il n'a rien d'extraordinaire. On y voit Socrate discuter à propos de la formation de jeunes gens, jeunes gens qui, appartenant tous à l'aristocratie, aux grandes familles d'Athènes¹⁰⁹², sont destinés un jour ou l'autre à jouer un rôle dans la cité et à occuper des places qui leur donneront des responsabilités¹⁰⁹³ civiles ou militaires dans la vie. Il n'y a, en cela, rien d'extraordinaire. En revanche, ce qu'il y a d'assez singulier dans le dialogue, c'est que les gens avec lesquels Socrate va discuter à propos de la formation des jeunes gens ne sont pas des jeunes gens. Ce sont des adultes¹⁰⁹⁴. Et ces adultes sont précisément des hommes qui exercent, à l'époque même où est censé se situer ce dialogue, des fonctions¹⁰⁹⁵ politiques¹⁰⁹⁶.

El texto de Foucault es de carácter fuertemente político y en él, el cuidado de sí y la formación – educación, todavía tienen una conexión directa con la conquista de la ciudad. Uno se forma no tanto para ser un buen hombre, una buena persona (aunque en el *Laques* esto sea el primer propósito de los demandantes) sino sobre todo para ganar la ciudad. No obstante, hay que señalar que esta discusión política aquí subrayada por

¹⁰⁹² Cf. El *Laques*, 179a1-4 (nuestro).

¹⁰⁹³ Cf. *Ibid.*, 179c1-d2 (nuestro).

¹⁰⁹⁴ Cf. *Ibid.*, 188b6-3. «Para mí no resulta nada insólito ni desagradable exponerme a las pruebas de Sócrates, sino que desde hace tiempo sabía que, estando presente Sócrates, la charla no sería sobre los muchachos sino sobre nosotros mismos. Como os digo, por mi parte no hay inconveniente en coloquiar con Sócrates tal como él lo prefiera», dice Nicías.

¹⁰⁹⁵ Cf. *Ibid.*, 181a8-4; 198d-199a.

¹⁰⁹⁶ Cf. *CV*, cit., p., 114. «[...] este diálogo es una importante, característica, debido la relación que tiene con la cena política. En efecto, desde un determinado punto de vista, no tiene nada de extraordinario. Vemos Sócrates discutir a propósito de la formación de los jóvenes, jóvenes que pertenecen todos ellos a la aristocracia, a las grandes familias de Atenas, son destinados a desarrollar tarde o cedo un papel importante para la ciudad y a ocupar plazas que les darán responsabilidad civil o militar en la ciudad. No hay nada de extraordinario en todo eso. Sin embargo, lo que hay de singular en el diálogo, es que la gente con los cuales Sócrates va discutir a propósito de la formación de los jóvenes, no son jóvenes. Son adultos. Y estos adultos son precisamente las personas que ejercen las responsabilidades políticas, en la fecha en que se sitúa el diálogo».

Foucault puede ser conectada en muchos textos de Platón, sobre todo, en el *Ión* y en la *República X*. Tal como se plantea aquí el *Laques*¹⁰⁹⁷, también en el *Ión*¹⁰⁹⁸ y en la *República X*, Sócrates mantendrá una discusión orientada para aquellos que están vistos como ejemplos a seguir como productores de un tipo de modelo educativo para los jóvenes y para la ciudad.

2. LA EULOGIA EN EL *LAQUES*.

El uso que hacemos de la expresión *εὐλογία*, tiene que ver esencialmente con «un orden discursivo y con una higiene racional de la verdad».

La εὐλογία es fundada sobre el decir justo y bien. Ella es ante todo un decir del habla. Ella es, dice Foucault, «el coraje de la verdad en el gobierno de uno mismo y de los otros»¹⁰⁹⁹.

La *εὐλογία*, como señala Deckeyser, no es un concepto foucaultiano, pero puede ser utilizada para ayudar a comprender el concepto foucaultiano de “véridiction”. El *Laques*, como muchos de los diálogos platónicos que inciden sobre la definición, es esencialmente un diálogo “veridificativo”. Por lo tanto, desde este punto de vista, la *εὐλογία* puede servir para demostrar el funcionamiento de la higiene racional de la verdad en el proceso socrático de la verificación.

La *eulogia*, segundo la lógica aristotélica, es el arte «del bien decir», decir bien lo que hay que decir¹¹⁰⁰. Hemos visto que está en causa la definición, en los tres diálogos (el *Alcibíades*, el *Eutifrón* y el *Laques*) que hemos estudiado en esta

¹⁰⁹⁷ Cf. *Ibid*, 179a9-b2. «Como sabemos que también vosotros tenéis hijos, pensamos que os habréis preocupados por ellos, más que nadie, de cómo lleguen a ser los mejores gracias a vuestros cuidados».

¹⁰⁹⁸ Aunque para Grube (p., 278), aquí no hay conflicto alguno entre filosofía y poesía porque justamente la poesía no presenta pretensión alguna de conocimiento.

¹⁰⁹⁹ Cf. Deckeyser, Aubin, *Michel Foucault. L'actualité de la vérité*. L'Harmattan, Paris, 2007, p., 25.

¹¹⁰⁰ Cf. *Ibid.*, p., 25.

investigación. Hay una tentativa constante de ver y analizar lo dicho, y de hacer higiene sobre lo dicho. Esta higiene, no tiene que ver con la salubridad de la palabra, es un planteamiento distinto del *épos*, en donde lo importante es el peso de la maestría de lo dicho. La *eulogia* tal como la *parresía* y tal como la verificación se postula en favor de lo dicho desde su punto de vista ético y se constituye como la medida de lo que es justo y lo que es malo, de lo que es verdadero y de lo que es falso. Sirve por lo tanto como una bendición del bien decir.

C'est donc une béné – diction, la bonne expression d'une énonciation; cette béné –diction, en tant qu'art de dire bien et juste au cœur des jeux de «bien dire» et de «mal définir», s'apparente à la véridiction, formulée par Foucault, en tant qu'art du dire vrai, art de l'énonciation de la vérité au centre même des jeux du vrai et du faux¹¹⁰¹.

Aquí la *eulogia* se destaca sobre todo no en el sentido religioso del bendecir sino más bien la «manifestación de su dimensión ética de la verdad». La conformidad de lo que se dice, se interroga o está interrogado a la luz de un encuadramiento ético.

L'eulogie est l'éthique de la vérité; elle énonce la bonne façon d'interroger l'individu en identifiant correctement et en clarifiant judicieusement le cadre d'émergence de sa parole et de sa constitution en tant que sujet étique. C'est pourquoi, l'on peut dire que l'eulogie de la vérité du sujet est justement le commencement du questionnement éthique.¹¹⁰².

Se puede precisamente encontrar este planteamiento de Deckeyser en el *Laques*, 185b10-c. Sócrates exige de sus interlocutores a que vuelvan al comienzo, un comienzo ético. Interrogarse sobre la eticidad de sus saberes. ¿Quién de ellos puede efectivamente presentarse como el maestro en el saber que pretenden enseñar? Desde esta perspectiva, el interrogarse sobre el comienzo es como un regreso, a partir de la *eulogia*, a la ética de

¹¹⁰¹ Cf. *Ibid.*, p., 25.

¹¹⁰² Cf. *Ibid.*, p., 26.

la verdad. En la invocación de Sócrates para el regreso al comienzo, se subentiende también una necesidad de dar higiene a la definición de la palabra valentía o coraje. Desde el punto de vista filológico de la *eulogia*, la exigencia socrática del regreso al comienzo “rechaza la tentativa de reducir la producción discursiva en un único sentido y absoluto” y exige que esta producción y su definición “tenga en cuenta a otras posibilidades de lectura de la propia definición¹¹⁰³”.

Es, por ejemplo, lo que Sócrates hace en 185c4-e ss., abre la posibilidad de una investigación rigurosa a partir de un intento de la definición de la esencia y el objeto sobre cual recae la propia esencia (el médico y la enfermedad; el ojo y la medicina del ojo o para ojo (190a-b). Este planteamiento permite, una problematización no solamente de la definición sino también de la verdad. En él se plantea, desde el propio sujeto, la cuestión de la fiabilidad de su verdad sobre tal o tal asunto.

Pero como subraya Deckeyser, la *eulogia* no pretende forzosamente tener la verdad o tener razón sobre su invocación a la higiene del bien decir, la *eulogia* pretende sobre todo acceder al punto de vista más profundo de la discusión y en la discusión a partir de un planteamiento ético (191c7-e).

Este planteamiento es esencialmente a propósito de la ética de la autenticidad, es decir, se erige en el marco de la afirmación del ser como lugar de construcción y vivencia de la verdad. En esto también es importante la figura de la *eulogia*, como a higiene que permite la vivencia de la verdad en el ser.

El diálogo Laques se presenta desde el inicio como un diálogo que se inscribe en la ética de la autenticidad. En él se repite muchas veces la intención de hablar con

¹¹⁰³ Cf. *Ibid.*, p., 27.

franqueza y ser honesto con los demás. No obstante, hay que señalar que se trata de una franqueza utilitaria. Los padres hablan en nombre de los hijos. Como hemos señalado, sus intenciones son que las cosas sean mejores para los hijos ya que ellos no han podido beneficiar de una buena educación para llegar a ser mejores en la ciudad.

Viven este hecho (el hecho de no poder ser ni estar entre los mejores) como una vergüenza social, «De esto nos sentimos avergonzados ante éstos», y ante eso, asumen claramente que ellos mismos (su espacio en la ciudad) está definido y condicionado por la mirada de sus hijos, que «es objetivado» por la mirada de los muchachos y tienen que hacer lo que es apropiado para ellos. Pero al mismo tiempo que los muchachos se presentan como el fin de los padres, también se presentan como el espacio de su inautenticidad. ¿Por qué la inautenticidad?, pues, porque como señalamos, lo que los padres quieren es tener el reconocimiento de sus hijos y el reconocimiento social y dejar de ser objeto de vergüenza, una especie de mancha familiar.

Por eso, desde el punto de vista de *eulogia*, también ellos estarán confrontados por Sócrates porque Sócrates no quiere que dejen esta mancha familiar sin más, esto es, sin un trabajo profundo, sin una reflexión. Ellos tendrán que pronunciarse con respeto a si quieren una opinión de la mayoría (y con eso, reconciliarse con esta mayoría) o si quieren la opinión del experto, posicionarse contra la mayoría pero en favor del rigor y de la verdad.

Es este encuadramiento que va a conducir la autenticidad utilitaria a la autenticidad ontológica. La descubierta de la verdad hace que Lisis se sienta como una sola persona con Sócrates, lo acepta como uno de ellos en contraposición con la otra

parte – al Laques y Nicias. Asume que su ser comulga lo mismo que el ser de Sócrates, comparte su confianza y por eso le puede delegar sus “expectativas”.

Lis. – Ya es nuestro¹¹⁰⁴ turno, Sócrates. Pues ya te cuento como uno de nosotros¹¹⁰⁵. Inquire ahora en mi lugar¹¹⁰⁶, en favor de los muchachos, lo que necesitamos aprender de éstos y delibera en común dialogando con ellos¹¹⁰⁷. Porque yo me olvido¹¹⁰⁸ ya de muchos detalles a causa de mi edad¹¹⁰⁹, de aquello que pienso preguntar; y, a la vez, las respuestas, en cuanto hay otras digresiones por el medio, no las recuerdo bien¹¹¹⁰. Por tanto hablad y conversad entre vosotros sobre lo que os hemos propuesto. Yo os escucharé y, después de haberos escuchado, junto con Melesias¹¹¹¹, haré lo que a vosotros os parezca bien¹¹¹².

¹¹⁰⁴ Sócrates ya no es la tercera persona que ellos querían para servir como el árbitro como aparecía en 184c9-d6. Ahora se presenta no solamente como parte de los demandantes sino también como modelo parresiástico de confianza.

¹¹⁰⁵ Una inclusión absoluta y una absoluta muestra de confianza, «*nosotros*».

¹¹⁰⁶ Una entrega o delegación de *potestas* que es una señal clara de la manifestación parresiástica en el otro. Así, Sócrates, el último a integrar el debate se convierte en el centro de este mismo debate.

¹¹⁰⁷ Es importante señalar que a pesar de total confianza en la sabiduría y en la verdad de Sócrates, los padres (Lisímaco y Melesias) nunca han tratado con desdén a Laques y a Nicias, al revés les han incluido siempre como interlocutores necesarios para llegar a la verdad. Aquí piden a Sócrates de deliberar, pero no de deliberar unilateralmente sino en conjunto y en parecería con ellos. Si puede por eso ver desde este punto de vista que el planteamiento de la *eulogia* no es un planteamiento busca tener razón sino más bien, reforzar el lugar del debate a partir de una higiene de lo dicho.

¹¹⁰⁸ Cf. Aubin, M. *cit.*, p., 201. *En réalité, pour Foucault, pour qu'il y ait retour, «il faut, d'abord, qu'il y ait eu oubli, non pas oubli accidentel, non pas recouvrement, par quelque incompréhension, mais oubli essentiel et constitutif (...). Il faut que cet oubli non accidentel soit investi dans des opérations précises, qu'on peut situer, analyser, et réduire par le retour même à cet acte instaurateur». Le retour n'est pas un supplément historique qui viendrait s'ajouter à la discursivité elle-même et la redoublerait d'un ornement qui, après tout, n'est pas essentiel; c'est un travail effectif et nécessaire de transformation de la discursivité elle-même.*

¹¹⁰⁹ Ya no es la edad ni la experiencia que constituirá la verdad de lo dicho sino el saber y el rigor del saber. Hay por lo tanto una superación de esta dificultad (con respeto a la edad) que ha sido incluso también planteado por el propio Sócrates en el inicio de su intervención (182c12-d7).

¹¹¹⁰ Esta es una de las importancias de la *eulogia*, que es rechazar el monismo dialectico y sus respuestas. Lisímaco asume una posición clásica que tiene la escuela sofística, que es de saber relacionar las cosas entre sí, los discursos y sus planteamientos y dice, «en cuanto hay otras digresiones por el medio, no las recuerdo bien».

¹¹¹¹ Sin quitarle el protagonismo a Melesias, incluso cuando éste ha estado casi siempre silencioso en el diálogo. Esto muestra también el carácter parresiástico del diálogo y el rencuentro con la verdadera autenticidad del uno mismo.

¹¹¹² Cf. El *Laques*, 189c3-d3.

Aquí Lisímaco asume una distancia que le permite contemplarse a sí mismo desde la escucha y desde una participación pasiva. Es esta distancia y esta contemplación de sí mismo que le va a ayudar a descubrirse incluso siendo ya una persona mayor aun así tendrá la posibilidad de aprender con los más jóvenes (201b5 ss.).

Lisímaco no tiene miedo de ponerse a sí mismo en movimiento. La culpa ya ha dejado de ser de sus padres, ellos ya no son responsables de lo que le ha pasado sino su propia inercia. Por eso, poniéndose en el movimiento del rescate interior él puede liberar el ser que él siempre pensaba perdido. Ponerse dispuesto para aprender es liberarse de ser lo que la sociedad quiere que él sea y es también en cierta medida experimentar los efectos de la verificación en el sentido foucaultiano. Es permitir la presencia y la vivencia de la actualidad, de la verdad a partir de la creación de un modo de vida o de una nueva forma de vida desde el punto de vista “verificativo”.

El *Laques* de Foucault hace precisamente este trabajo “verificativo” para traer la actualidad de la verdad en el decir y en lo dicho.

3. «DETOURNER SON REGARD DES CHOSES DU MONDE POUR LES REPORTER VERS SOI».

Este título podría ser aplicado a las quejas de Lisímaco y Melesias: «y culpamos a nuestros padres de habernos dejado holgar a nuestro gusto cuando éramos muchachos, mientras ellos se ocupaban de los asuntos de los demás¹¹¹³».

Como hemos visto en el apartado anterior, en el inicio del diálogo, tanto Lisímaco como Melesias estaban distanciados del trabajo de sí, esto es, del cuidado de

¹¹¹³ Cf. El *Laques*, 179c8-d2.

ellos mismos en términos socrático-platónicos y foucaultianos. Al igual que a muchos de sus conterráneos, estaban acostumbrados a mirar mucho más para las cosas «del mundo» y casi nunca para ellos mismos en el sentido de mirar para su interioridad.

El éxito militar y político era su referencia para la vida y la vida para ellos era esencialmente una vida social, la vida dedicada al suceso de la conquista de los espacios públicos.

Como sabemos que también vosotros tenéis hijos, pensamos que os habréis preocupado por ellos, más que nadie, de cómo lleguen a ser los mejores gracias a vuestros cuidados¹¹¹⁴.

Esta imagen de la preocupación exterior será llevada poco a poco a una conversión¹¹¹⁵ interior a partir de *epistrephein pros heauton* (volver para sí mismo, convertirse a sí mismo) y a partir de la apertura de los padres a aprender no solamente con Sócrates sino también con los demás participantes. Poco a poco han ido comprendiendo que tienen que dejar el mundo de la apariencia y para ellos la manera más sana de hacerlo es justamente usando *epistrephein pros heauton*.

El regreso a uno mismo como hemos subrayado, conlleva la descubierta de la ignorancia de uno mismo. En el *Laques*, este postulado ha sido señalado en el comienzo por el propio Laques al sugerirle a Lisímaco que encargara sus hijos a la enseñanza de Sócrates (180c-d). En las recomendaciones de Laques a Lisímaco se puede hacer una lectura dicotómica de dos tipos de educación: la educación pragmático-utilitarista, la de Laques y todos los demás y la educación que conecta el aquí y el más allá, la educación

¹¹¹⁴ Cf. *Ibid*, 179a9-b2.

¹¹¹⁵ Recordar justamente que en Platón la educación juega un papel preponderante en la conversión del alma (la *República*, VII, 518c-d). desde esta perspectiva, Lisímaco y Melesias deberían primero trabajar para la conversión de sus almas antes de pensar en convertir las de sus hijos. Y, de hecho, los muchachos no tendrán (casi ninguna) participación en el diálogo.

ética para la ciudad y para el más allá de uno mismo, la educación de Sócrates. El núcleo central de esta educación consiste precisamente en conocer la verdad, conocer lo verdadero porque la verdad significa la liberación de uno mismo. En este sentido, la liberación de uno mismo también implica su salida del momento presente para conectarse con otro momento, el más allá. Es por lo tanto desde este punto de vista, dice Foucault, que la *epistrophê* platónica vincula el mundo de aquí y el mundo de allá sin crear necesariamente una oposición contradictoria en cuanto a la disposición de tomar una decisión con relación a las cosas que dependen de uno¹¹¹⁶ y las que no¹¹¹⁷.

En el *Laques*, el planteamiento de Sócrates invita a los participantes a liberarse, les invita a dejar salir el conocimiento que no tienen para “poder llegar a adquirir” otro tipo de conocimiento en el que puedan llegar a ser maestros de sí mismos y de los demás. El propio testimonio del Laques (182d6-184c8) con relación a su experiencia en el campo de batalla, la descripción que hace del maestro de arte en la acción, permite seguir el planteamiento de Sócrates en el sentido en que uno apenas debe enseñar lo que domina, lo que conoce y no su contrario.

La valentía será por lo tanto desde este punto de vista no solamente combatir con coraje, sino también usar la inteligencia¹¹¹⁸, la prudencia y la bondad. Pero eso, sólo es posible mirando dentro de uno mismo y para uno mismo, es decir; sólo en la “adecuación de sí a sí” este proceso se hace posible. El proceso socrático conduce a que el sujeto se interrogue a sí mismo como hemos subrayado, en la complejidad de su

¹¹¹⁶ Este tema será desarrollado mucho por Epíteto en las *Entrevistas* I, 1; III, 8.

¹¹¹⁷ Cf. Foucault, HS, cit., «Clase de 10 de Febrero de 1982^{1ª} hora», p., 202.

¹¹¹⁸ Cf. Sénèque, *Des bienfaits*, t, II, VII, I, 4, trad. F. Préhac., p., 76. «*Le grand lutteur n'est pas, dit-il, celui qui connaît à fond toutes les figures et toutes les prises, dont on n'use guère sur le terrain, mais celui qui s'est bien et consciencieusement entraîné à une ou deux d'entre elles et en guette l'emploi attentivement, car la quantité des choses qu'il sait n'est pas ce qui importe, s'il en sait assez pour vaincre*»; cf. HS «Clase de 10 de Febrero de 1982^{2ª} hora», p., 222.

relación consigo mismo y con los demás. Para Foucault, este planteamiento abre una importante interrogante:

Comment s'établit, comment se fixe et se définit le rapport qu'il y a entre le dire-vrai (la véridiction) et la pratique du sujet? Ou encore, plus généralement: comment dire-vrai et gouverner (soi-même et les autres) se lient et s'articulent l'un avec l'autre? [...]. C'est donc cette question-là que je veux en général aborder¹¹¹⁹. Et cette question de savoir comment se lient le savoir des choses¹¹²⁰ et le retour à soi, c'est cela que l'on voit apparaître dans un certain nombre de textes de l'époque hellénistique et romaine [...], autour de ce très vieux, très ancien thème que Socrate déjà évoquait dans le Phèdre, vous savez, quand il disait: est-ce qu'il faut choisir plutôt la connaissance des arbres ou la connaissance des hommes?¹¹²¹ Et il choisissait la connaissance des hommes¹¹²².

Por lo tanto, tal como en el *Alcibíades* o en el *Eutifrón*, también en el *Laques*, el conocimiento del hombre estará en el centro de la investigación socrática sobre el saber. El debate que en al principio estaba planteado, para saber qué tipo de saber se debe enseñar a los muchachos, se traslada para el cuidado del alma, por lo tanto, para el cuidado del hombre.

Foucault señala que esta teoría, esta doctrina, tendrá una gran influencia en el pensamiento y en la teoría cínica en donde se distingue el conocimiento exterior y el conocimiento interior. Un conocimiento inútil o el conocimiento útil. Sin embargo, hay que señalar que esta distinción no coincide con el planteamiento socrático del conocimiento. Para Platón, tal como lo vemos en la intervención de Laques, no es malo el conocimiento del mundo en sí, el conocimiento de las cosas:

¹¹¹⁹ Cf. HS, *cit.*, «Clase de 10 de Febrero de 1982^a hora», p., 220.

¹¹²⁰ En el caso del *Laques*, el conocimiento del valor, o de la valentía y la relación de esta con los participantes en el diálogo.

¹¹²¹ El *Fedro*, 230d.

¹¹²² Cf. HS, *cit.*, «Clase de 10 de Febrero de 1982^a hora», pp., 220-221.

Laq. – *Es difícil, Nicias, decir de cualquier tipo de enseñanza que no debe aprenderse. Pues todo conocimiento parece ser bueno*¹¹²³.

Por lo tanto hay una apertura incondicional para aprender siendo que, hay una quiebra de la incondicionalidad cuando en el aprender se omite el supuesto ético de su objetivo. Por eso mismo, en esta misma intervención de Laques, se hace una matización.

*[...]. Es el caso de esta enseñanza del manejo de las armas; si es una ciencia*¹¹²⁴, *como afirman los que la enseñan y como Nicias dice, debe aprenderse. Pero si no es una ciencia, y engañan los que lo aseguran, o resulta ser una enseñanza pero, sin embargo, poco sería, ¿por qué entonces habría de aprenderse?*¹¹²⁵.

Éstas serán por lo tanto las condiciones sobre las cuales la enseñabilidad tiene que erigirse. La seriedad, la honestidad y la honradez en la propuesta de enseñar. Cuando uno se fija en estos principios, abre la posibilidad de conocerse a sí mismo y conocer a los demás. El conocimiento útil no será por lo tanto solamente el conocimiento del hombre y de la existencia humana como proponen los cínicos¹¹²⁶, sino que para conocer mejor al hombre y su existencia humana hay que abrirle y hay que permitir que él se conecte con los espacios donde puede adquirir los conocimientos.

Se trata por lo tanto de una cuestión de libertad y de responsabilidad. En definitiva, se trata de la capacidad de elegir y de comprometerse haciéndose responsable

¹¹²³ Cf. El *Laques*, 182d6-8.

¹¹²⁴ Conviene recordar que para Platón solamente puede haber ciencia ahí donde hay una búsqueda del bien y una ética del bien hacer. Es un planteamiento que recurre toda la obra platónica pero aquí damos a título de ejemplo el enfrentamiento entre Gorgias y Sócrates y después entre Polo y Sócrates, precisamente sobre la ciencia de los oradores, si sus actividades se puede o no designar por ciencia.

¹¹²⁵ Cf. El *Laques*, 182b8-4.

¹¹²⁶ Hay sin embargo que señalar que el texto de Séneca citado por Foucault, critica sobre todo el conocimiento ornamentario y da prioridad a un conocimiento relacional. En el, no se trata de dejar de lado el conocimiento de la naturaleza. Cf. *Oeuvres complètes de Sénèque le philosophe. Bienfaits*, VII, 1, p., 246.

de esta misma elección. Y, en esto consistirá también la cuestión central de este diálogo. Es decir, si Laques y Nicias aceptan enseñar a los muchachos, deberán primero garantizar a los padres y a Sócrates de que efectivamente están habilitados para tal cosa. Esto es, que sus enseñanzas no serán unas enseñanzas engañosas como advierte el propio Laques. Su ciencia será una ciencia seria. La cuestión por lo tanto no está del lado de los padres y tampoco está del lado de Sócrates, sino de Laques y de Nicias. Son ellos los que tienen que preguntarse si están habilitados para emprender el camino de enseñanza como maestros de otros.

En el hecho de preguntar estarán confrontados al imperativo del cambio de vida, porque lo que ellos ahora no conocen se tornará fundamental o por lo menos debería tornarse fundamental. Pero, sabemos que no va a ser así porque el diálogo se termina de forma aporética, aunque todos admitirán haber aprendido con la presencia de Sócrates. No obstante, desde el planteamiento socrático- platónico, subraya Foucault, la adquisición de este conocimiento obliga a una transformación porque es precisamente gracias a ellos que uno se torna mejor, se hace mejor (*Laques*, 187d7-e2).

La adquisición de este conocimiento nos hace felices y nos torna bienaventurados. Y, dice Foucault, es también en eso que este tipo de conocimiento se opone al ornamento cultural. Como hemos subrayado, el testimonio de Laques en el campo de combate muestra justamente que el conocimiento ornamentaría no puede ser considerado ni ciencia ni cultura, sino más bien su contrario.

Al ser un engaño, no puede constituirse y no puede formar parte del espacio de nacimiento de aquello que Foucault considera algo interesante y esencial para los

griegos. Ser un productor de *êthos*¹¹²⁷ es estar de acuerdo con una serie de expresiones ligadas a la ética¹¹²⁸.

4. LA PARTICULARIDAD DEL LAQUES DE FOUCAULT

El *Laques* de Foucault además de ser una obra parresiástica y “veridificativa” también es una obra en la que Sócrates se entrevista directamente con los altos cargos político-militares de su tiempo: Nicias y Laques.

Para Foucault, es una realidad que no se repite en ninguna otra obra de Platón. Se sabe que el propio Platón ha tenido contactos directos con Dionisio, el tirano de Siracusa y que ha usado la *parresía* con él, no obstante, para Foucault, el *Laques* sigue siendo de todas formas, la única obra en donde Sócrates tiene contacto directo con los políticos de su tiempo.

No sabemos hasta qué punto Foucault tiene razón, qué entiende por contacto directo con los políticos. Sin embargo, sabemos por otras fuentes que Sócrates tuvo “rife rafes” con políticos (Laercio), entre ellos, Ánito, cuyo nombre también aparece en la *Apología* como partícipe del complot de la acusación contra Sócrates (23e4-5)¹¹²⁹. No obstante, hay que subrayar que la particularidad del *Laques* de Foucault tiene que ver precisamente con el “tú a tú” entre Sócrates y estos interlocutores políticos, «des

¹¹²⁷ Cf. *HS, cit.*, «Clase de 10 febrero de 1982² hora», p., 227. *êthopoiein, êthopoiia, êthopoiios*».

¹¹²⁸ Cf. *Ibid.*, p., 127. «On trouve chez Deniz d’Halicarnase le terme d’êthopoiia au sens de peinture de mœurs: «Je reconnais donc à Lysis cette qualité si distinguées que l’on appelle généralement peinture de mœurs (hêtopoiian)» («Lysias», in *Les orateurs antiques*, trad. G. Aujac, Paris, Les Belles Lettre, 1978, & 8, p. 81). Mais chez Plutarque, le sens pratique est présent: «La beauté morale [...] ne forme point les mœurs (êthopoioun) de celui que la contemple par la seule imitation» («Périclès», 153b, in Plutarque, *Vies*, t. III, 2, 4, trad. R Flacelière & E. Chambry, Paris, Les Belles Letres, 1964, p. 15).

¹¹²⁹ En la *Apología*, 21c2-8, Sócrates refiriéndose a Ánito dice: «Ahora bien, al examinar a éste – pues no necesito citarlo con su nombre, era un político aquel con el que estuve indagando y dialogando-experimenté lo siguiente, atenienses: me pareció que otras muchas personas creían que ese hombre era sabio y, especialmente, lo creía él mismo, pero que no lo era».

hommes d'État éminents», como él dice, y hay que decir también que el propio Foucault se auto corrige y abre la posibilidad de que el *Laques* no sea el único lugar en la obra platónica en donde se da este tipo de enfrentamiento entre Sócrates y los políticos.

Vous vous souvenez, c'était bien cette situation qui avait été évoqué dans l'Apologie lorsque Socrate disait que, sur l'injonction du dieu qui l'avait chargé de différentes missions, il était allé voir les différents citoyens d'Athènes, en commençant par les hommes d'État les plus éminents et les plus importants, et puis en allant jusqu'aux artisans. Ici, on a précisément cette situation¹¹³⁰: Socrate se branche directement sur la scène politique, et tout le jeu du dialogue sera de montrer comment, tout en s'adressant aux hommes politiques, tout en se branchant par conséquent directement sur l'activité politique, il va proposer un jeu qui n'a pas la forme du jeu politique. Il va proposer un type de discours et de véridiction qui ne se sont pas les discours de la véridiction politique, et faire entrer les hommes politiques à l'intérieur de cette autre chose¹¹³¹.

Habla con los políticos pero sin jugar su juego, sin hablar su lenguaje. Esto es, sin dejar o hacer que lo condicionen por ellos. Además, es él quien va a proponer un nuevo tipo de discurso y un nuevo tipo de verificación, distinto del aquel que había en el ámbito político. Estas distinciones empiezan por ejemplo por cómo debe de ser entendida la cuestión del coraje, la definición sobre el coraje. Y aquí, Foucault subraya que esta definición va a servir también para caracterizar a los personajes del diálogo: Nicias, Laques y el propio Sócrates.

El coraje es por lo tanto aquí presentado no solamente como bravura militar sino más bien como la marca cívica del valor de los participantes en el diálogo. Él se erige también, dice Foucault, como la regla del juego moral en el interior del diálogo¹¹³². Desde este punto de vista, la centralidad de la cuestión se hace entorno a la verdad del

¹¹³⁰ Por lo tanto, el *Laques* ya no es el único lugar en donde Sócrates ha enfrentado a los políticos.

¹¹³¹ Cf. *CV, cit.*, «Clase de 22 de Febrero de 1984^{1ª} hora», p., 115.

¹¹³² Cf. *Ibid.*, p., 116.

coraje, dice Foucault, esto es, ¿qué puede ser para estos hombres que son verdaderamente valientes, la verdad del coraje? (CV, 116). Detrás de este planteamiento encontramos otro paso que los interlocutores de Sócrates tienen que superar, ellos deben superar o deben tener el coraje dialéctico. En su momento hemos visto precisamente cómo Laques asume sus limitaciones en este aspecto, («mi posición Nicias, sobre los coloquios es sencilla 188c4-5; yo no tengo la experiencia de los parlamentos de Sócrates-188e5-198b») por lo tanto, no se trata de algo agradable, de algo fácil para ellos, aunque asumen estar dispuestos para ello.

Por eso dice Foucault, los interlocutores, los participantes, están obligados a tratar la cuestión del coraje de la verdad y de la verdad del coraje y la relación entre la ética y el coraje de la verdad. También están obligados a interrogarse sobre a partir de qué medida la ética de la verdad implica un actuar valiente.

La cuestión de la condición moral que permite al sujeto tener acceso a la verdad va por lo tanto estar en el centro del debate y del diálogo tal como también lo fue en el diálogo Alcibíades. La ética de la verdad toma una connotación de la purificación del sujeto que dice la verdad o la purificación del sujeto ante la verdad. No obstante, se sabe que Foucault rechaza este planteamiento tal como hemos visto en su crítica de Descartes y del pensamiento catártico.

En el *Laques*, volviendo a este tema, intenta precisamente ver cuál es la diferencia entre la lucha por la verdad y la purificación catártica de la verdad y a este respecto, defiende que la diferencia puede estar justamente en la voluntad por encontrar la verdad en sus más variadas formas.

Ce serait l'analyse non plus de la purification pour la vérité, mais l'analyse de la volonté de vérité, sous ses différentes formes qui peuvent être la forme de la curiosité, la forme du combat, la forme du courage, de la résolution, de l'endurance. En tous cas je crois qu'on pourrait trouver dans ce texte de Platon, le Lachès, un des éléments, un des points de départ pour l'analyse de cet aspect-là de l'éthique de la vérité¹¹³³.

El planteamiento aquí es saber qué tipo de instrumentos uno es capaz de usar para afrontar la verdad, la búsqueda de la verdad y cuál es la función ética en cada uno de los pasos de estos planteamientos. Desde este punto de vista dice Foucault, el *Laques* se asemeja mucho al *Alcibíades*, primero porque ambos diálogos tratan esencialmente de la cuestión de la formación de los jóvenes para los cargos políticos, estos jóvenes que privados de una buena educación por culpa de sus maestros o tutor en el caso de Alcibíades y por culpa de sus padres, como es el caso de Tucídides y de Arístides (hijos de Melesias y de Lisímaco).

Tal como en el *Alcibíades*, en el *Laques* será la relación entre la educación y la negligencia que va a impulsar y constituir el principio del cuidado de sí (CV, 117). Sin embargo, hay que señalar que la forma de solucionar este problema de la negligencia educativa será distinta en estos dos diálogos. En el *Alcibíades* como hemos visto, hay una interrogación sobre, qué es lo que uno debe cuidar.

¿Qué es preocuparse de sí mismo (ya que a menudo sin darnos cuenta no nos preocupamos de nosotros mismos, aunque creamos hacerlo) y cuándo lo lleva a cabo el hombre. ¿Acaso cuando cuida sus intereses se preocupa de sí mismo?¹¹³⁴.

Vemos por lo tanto como el fundamento del cuidado de sí aquí es esencialmente ontológico. El sí de uno mismo está contrapuesto al interés material del uno mismo, es

¹¹³³ *Ibid.*, p., 117.

¹¹³⁴ Cf. El *Alcibíades*, 127e9-128a3.

decir, se hace saber a uno que cuando cuida de sus ganados no está necesariamente a cuidado de sí mismo. El principio del cuidar exterior de sus cosas no es condición suficiente para cuidar de uno mismo.

Y, eso hace que Alcibíades descubra que, al final es del alma que tiene que cuidar, pero también, eso hace que se pregunte qué es el alma que debe cuidar (127e-128a ss.).

Et à ce moment-là se pose la question: qu'est-ce que c'est que l'âme? Quelle est sa nature? En quoi cela consiste-t-il de s'occuper de l'âme? On trouvait là le principe que s'occuper de l'âme c'est, pour l'âme, se contempler elle-même, et en se contemplant elle-même, reconnaître l'élément divin¹¹³⁵ qui permet précisément de voir la vérité. Dès lors, le thème de l'epimeleia débouchait, en quelque sorte, rapidement et directement sur le principe de l'existence de l'âme, de la possibilité, de la nécessité pour l'âme de se contempler elle-même, et aboutissait enfin au thème de la divinité de l'âme, en tout cas de l'élément divin qui est dans l'âme¹¹³⁶.

Foucault hace depender por lo tanto del principio el cuidado de sí la propia existencia del alma. Lo que quiere decir que uno solamente puede cuidar de sí mismo si cuida de su alma. Es esta dirección que ha tomado este planteamiento en el Alcibíades. En el Laques, el planteamiento será otro.

¹¹³⁵ Cf. Foucault se refiere a este pasaje del Alcibíades, 133c-16.

«Sóc. -¿Podríamos decir que hay algo más divino que esta parte del alma en la que residen el saber y la razón?»

Alc. - No podríamos.

Sóc. - Es que esta parte del alma parece divina, y quienquiera que la mira y reconoce todo lo que hay de divino, un dios y una inteligencia, también se conoce mejor a sí mismo.

Alc. - Evidentemente.

Sóc. - Sin duda porque, así como los espejos son más claros, más puros y más luminosos que el espejo de nuestros ojos, así también la divinidad es más pura y más luminosa que la parte mejor de nuestra alma.

Alc. - Parece que sí, Sócrates.

Sóc. - Por consiguiente, mirando a la divinidad empleamos un espejo mucho mejor que de las cosas humanas para ver la facultad del alma, y de este modo nos vemos y nos conocemos a nosotros mismos».

¹¹³⁶ Cf. CV, cit., «Clase de 22 de Febrero de 1984^{1ª} hora», p., 17-18.

Como hemos dicho, la principal coincidencia entre estos dos diálogos consiste sobre todo en su enfoque educativo sobre los jóvenes y el futuro de la política. Sin embargo, dice Foucault, en el *Laques* no se planteará la cuestión de saber qué se debe cuidar o por lo menos la cuestión que se plantea no tiene en cuenta al alma sino más bien al *bios*.

Le thème est: il faut s'occuper des jeunes gens, apprendre aux jeunes gens à s'occuper d'eux-mêmes. Mais qu'est-ce que c'est qu'eux-mêmes¹¹³⁷, de quoi précisément doivent-ils s'occuper? Ce n'est pas dit. Ou plutôt: ce n'est pas dit, et pourtant si¹¹³⁸. Mais ce n'est pas dit justement [par] la désignation de l'âme comme étant la réalité immortelle à laquelle il faut porter attention et qui doit constituer l'objectif final et premier du souci de soi. Ici, l'objet désigné au fil du dialogue comme étant ce dont on doit s'occuper, ce n'est pas l'âme, c'est la vie (le bios), c'est-à-dire la manière de vivre. C'est cette modalité, cette pratique de l'existence qui constitue l'objet fondamental de l'epimeleia¹¹³⁹.

Se ve por lo tanto que a pesar de la distancia inicial en la formulación del problema, el *Alcibíades* y el *Laques* siguen unidos por la esencia de la cuestión que conlleva el cuidado de sí, esto es, el modo de vida. La forma en que una vida digna debe de ser llevada, debe de ser conducida y en las palabras de Foucault, la *tekhnê tô bios*. Como subraya Gabilondo, el *Alcibíades* propone un trabajo metafísico. Propone el trabajo de pensar la metafísica a partir del alma, en cambio, en el *Laques* se da otro tipo de trabajo, otro tipo de filosofía, la filosofía como «prueba de existencia¹¹⁴⁰ y de elaboración de una cierta forma y modalidad de vida» (CV, 118). No hay

¹¹³⁷ Aquí es importante observar el cambio del planteamiento de la cuestión con relación a Alcibíades. Ahí se preguntaba qué es esta alma a la cual uno debe ocuparse y aquí en cambio se pregunta qué quiere decir ellos mismos y de qué deben ocuparse ellos mismos.

¹¹³⁸ El cambio por lo tanto no se refiere a la esencia, a la substancia sino a la forma. Es decir, si dice alma pero no directamente sino más bien con otro tipo de simbolismo.

¹¹³⁹ Cf. CV, *cit.*, «Clase de 22 de Febrero de 1984^a hora», p., 118.

¹¹⁴⁰ Sobre eso ver nuestro primero capítulo (Alcibíades), la interpretación de la división de filosófica de Pierre Hadot en *Ejercicio espiritual y filosofía como modo de vida*.

incompatibilidad entre estos dos planteamientos, aclara Foucault y tampoco lo hay en Hadot. No obstante, Foucault hace una matización:

Mais je crois cependant que, bien qu'il n'y ait aucune incompatibilité, bien que, chez Platon en particulier, les deux choses soient profondément liées, il y a là le point de départ de deux aspects, de deux profils en quelque sorte de l'activité philosophique, de la pratique philosophique en Occident. D'un côté, une philosophie qui a à se placer sous le signe de la connaissance de l'âme, et qui fait de cette connaissance de l'âme une ontologie du soi. Et puis une philosophie comme épreuve de la vie, du bios qui est matière éthique et objet d'un art de soi-même. Ces deux grands profils de la philosophie platonicienne, de la philosophie grecque, de la philosophie occidentale, sont assez facilement déchiffrables quand on compare l'un à l'autre le dialogue du Lachès et celui de l'Alcibiade.¹¹⁴¹

El *Alcibíades* por lo tanto ofrece un planteamiento que busca enraizar la cuestión de la ontología de sí a través del conocimiento del alma, a través de la inquietud de uno mismo a cuidar de su alma. Y, a su vez el *Laques* se centra en la cuestión de la prueba del *bios* como materia ética y como objeto de un arte de sí mismo. Para Foucault la noción de *epimeleia* solamente es completa si tiene en cuenta estos dos momentos o estas dos vertientes de la filosofía. La filosofía como el cuidado del alma a través del conocimiento de ésta y la filosofía como la prueba de la existencia como materia ética de sí mismo. Esta será por ejemplo la crítica que hará a Patocka¹¹⁴² por haber, como lo dice, entendido la noción de *epimeleia* solamente como el cuidado de la vida, en el sentido de técnica de existencia.

¹¹⁴¹ Cf. CV, *cit.*, «Clase de 22 de Febrero de 1984^{1a} hora», p., 118.

¹¹⁴² Cf. *Ibid.*, p., 119; J. Patocka, *Platon et l'Europe*, trad. A. Abrams, Paris, Verdier, 1983.

El *Laques* de Foucault se sitúa en tres dimensiones: la dimensión de la franqueza (la *parresía*, le *franc-parler*), la dimensión del examen y la dimensión del cuidado de uno mismo¹¹⁴³.

Desde el punto de vista de la dimensión de la franqueza, se puede constatar que esta intención está repetida varias veces en el texto y además, el diálogo empieza precisamente con esta manifestación de la voluntad franca¹¹⁴⁴ que está en el origen de la aceptación del método de examen socrático. Es decir, si los interlocutores están realmente con buena voluntad en sus propósitos, entonces deben examinar si saben realmente sobre lo que se proponen de enseñar y como consecuencia de todo eso, no solamente descubrirán que tienen necesidad de encontrar un maestro sino también de cuidar de ellos mismos¹¹⁴⁵.

5. “LE BIOS COMME OBJET DE LA PARRÉSIA SOCRATIQUE”

Contrariamente a otros diálogos de Platón en donde los interlocutores deben explicar con palabras lo que saben o no hacer, en el *Laques*, el acto de explicar está relacionado directamente con el desarrollo de la acción. Es decir, la interpretación de la acción está tomada directamente de un modo de vida concreto, a partir de una experiencia concreta de un especialista. El objetivo de esta experiencia dice Foucault, es evitar que la retórica adulatora de la sofística le persuada a uno (CV, 121). Al estar en contacto directo directamente con la experiencia del maestro de armas, al vivir en sus

¹¹⁴³ Cf. CV, *cit.*, «Clase de 22 de Febrero de 1984^{1ª} hora», p., 119.

¹¹⁴⁴ Cf. El *Laques*, 178a4-5. «Es porque pensamos que con vosotros debemos hablar con toda franqueza» (ge humas parrêsiazesthai). El texto utilizado por Foucault dice: «*nous pensons que nous devons être francs avec vous*».

¹¹⁴⁵ Cf. *Ibid.*, pp., 119-120.

propias carnes esta sensación, podrán tomar una decisión responsable y serán jueces de sus propios ojos.

Esto es importante, porque ya no se trata de lo que los otros digieran sino sobre todo de lo que hemos vivido nosotros mismos, de aquello que hemos visto. Y, dice Foucault, ya no se trata de una presentación verbal sino sobre todo de una experiencia ocular y de una participación contemplativa. No se trata de dar fe a la palabra dicha, sino de analizar la experiencia e interpretarla. Se trata por lo tanto de explicar la prueba visual directa, de ver como inculcar en los muchachos aquello que acaban de ver.

Por lo tanto, no estamos solamente ante una mera experiencia de lo vivido opuesto a la palabra dicha, estamos sobre todo ante una acción de la protección de los lugares de la emergencia de la verdad planificada de buena fe y con la intención solamente de encontrar una verdadera salida formativa o educativa para los muchachos sin ningún tipo de prejuicio.

Non seulement ils [son allés] voir, de leurs yeux, pour en faire l'épreuve, ce spectacle dans lequel le maître d'armes se mettait lui-même à l'épreuve, mais Lysimaque et Mélèsias ont pris soin de ne pas dire à Lahès et Nicias pourquoi ils les ont emmenés, de telle manière que l'épreuve soit pure et nette. Ils ont convoqué Nicias et Lachès devant le spectacle lui-même, devant la chose même. Et ils ne leur ont pas dit pourquoi ils les avaient conviés là, de manière que, effectivement, Nicias et Lachès puissent, en quelque sorte sans préjugés, apprécier très exactement ce que faisait Stèsilaos¹¹⁴⁶.

Vemos por lo tanto que Lisímaco y Melesias al invitar a sus interlocutores, no les han dicho nada acerca del objetivo de su invitación para no influir negativamente en sus opiniones tanto sobre la prueba como sobre el maestro de armas. No obstante, Foucault añade otro motivo para explicar el comportamiento de Lisímaco y Melesias:

¹¹⁴⁶ Cf. *Ibid.*, p., 121.

Si Lysimaque et Mélèsias ont choisi de conduire à ce spectacle, sans dire pourquoi, ces deux hommes que son Lachès et Nicias, c'est parce que, d'une parte, ils sont compétents en la matière (ce sont en effet des chefs de guerre, des gens qui ont exercé des responsabilités militaires), et puis, d'autre part, [ils] ne sont pas de caractère à déguiser leurs pensées. Et s'il est vrai, dit le texte, que certains sont de nature à se moquer en fait des choses qu'ils voient, mais n'ont pas le courage ensuite de dire tout le mal qu'ils en pensent, Nicias et Lachès, eux, après avoir vu la démonstration elle-même, sans préjugé, sans aucune opinion toute faite, ne sachant même pas pourquoi on les emmène, auront assez de caractère pour dire, sans le déguiser, ce qu'ils pensent¹¹⁴⁷.

Por lo tanto, el motivo por el que no les han dicho nada sobre el espectáculo que iban a ver tiene que ver con el hecho de que tanto Nicias como Laques eran profesionales competentes y tiene también que ver con el hecho de que eran personas francas que no maquillaban lo que tienen que decir. Se trata así de un encuadramiento parresiástico y de un intento cauteloso de dar protección a los lugares de la emergencia de la verdad. Se han tomado de este modo todas las precauciones.

Pour que soient aménagées les conditions, la plage du dire-vrai. Il faut qu'il y ait, bien protégé, garanti, un lieu d'émergence de vérité. Et il faut que, autour de ce lieu de la vérité, l'émergence de la vérité soit conjurée de ce qu'il pourrait y avoir de trompeur dans le discours. On va donc voir la chose elle-même. Les spectateurs sont muets, et la question est posée franchement par Lysimaque à Nicias et Lachès, dont on attend une réponse franche. La parrèsia est donc le signe sous lequel va se dérouler tout le dialogue grâce à toutes ces précautions¹¹⁴⁸.

Como ha sido subrayado anteriormente, la importancia de la *parresía* aquí en este texto está directamente vinculada al centro o al objetivo principal del texto: la educación de los muchachos. Es esta responsabilidad que va a hacer crecer aún más el cuidado con la *parresía*. Por eso la cuestión que Lisímaco y Melesias van a hacer a Laques y Nicias en primer lugar sobre sus experiencias como padres de familia y en

¹¹⁴⁷ Cf. *Ibid.*, p., 122.

¹¹⁴⁸ Cf. *Ibid.*, p., 122.

segundo lugar como expertos políticos y militares, es saber si efectivamente deberían confiar sus hijos (Tucídides y Arístides) a un maestro de armas.

Hay que señalar también que por detrás de esta cuestión existe otra preocupación que emana de la propia experiencia de Lisímaco y Melesias. Se trata de la reflexión que hace Lisímaco con respecto a la armonía entre educar los propios hijos y cuidar de las cosas públicas. ¿Es o no posible, es o no compatible?

Lysimaque et Mélèsias posent cette question¹¹⁴⁹. Mais aussitôt l'ont-il posée qu'ils ajoutent une raison particulière pour l'avoir posée¹¹⁵⁰. Ils donnent la raison pour laquelle, d'une part, ils se préoccupent eux-mêmes si fort de l'éducation de leurs enfants, et pourquoi, en s'en préoccupant, ils se tournent vers Nicias et Lachès comme étant sans doute plus compétents qu'eux-mêmes. Pourquoi? Eh bien dit Lysimaque, en son propre nom et au nom de Mélèsias, la raison pour laquelle nous nous préoccupons de nos enfants et nous vous demandons conseil à propos de leur éducation, c'est ceci: quand nous regardons notre propre vie, à nous Mélèsias et Lysimaque, nous nous apercevons que nous n'avons rien fait ni de bien ni d'éclatant dans notre vie. Certes, nous appartenons à de grandes familles, certes nos ancêtres avaient un grand renom, certes nos pères ont eu une très haute destinée dans la ville¹¹⁵¹. Mais nous, il faut bien reconnaître qu'on a mené une vie finalement obscure¹¹⁵² et assez médiocre, sans aucune de ces actions d'éclat¹¹⁵³ qui, précisément, pourraient nous autoriser à donner à nos propres enfants des conseils sur leur manière de se conduire. Nous ne sommes pas, en tout cas, ce type d'exemple que des fils peuvent avoir¹¹⁵⁴, doivent avoir sous les yeux pour former leur propre caractère, établir leur propre existence. Nos parents, disent-ils, ont beau avoir été importants et avoir joué un grand rôle dans la cité, nous, nous ne

¹¹⁴⁹ Si se debe o no entregar a los maestros de armas la educación de los muchachos.

¹¹⁵⁰ Sus propias vidas, su educación y la relación de ésta con la vida que llevaban sus padres. La influencia directa que las actividades públicas de sus padres han tenido en sus vidas.

¹¹⁵¹ Cf. El *Laques*, 179c1-d3.

¹¹⁵² El texto dice, «*Pero de nuestras propias acciones ninguno de los dos puede hablar*». Es decir, nuestras acciones no son dignas de ser mencionadas, no pueden ser consideradas ejemplos para nada. Por eso cuando Foucault habla de la oscuridad (*une vie finalement obscure et assez médiocre*), le hace en el sentido de una vida deteriorada y en el sentido de una vida-no-vida de acuerdo con la ética platónica.

¹¹⁵³ No han tenido para la ciudad y tampoco para ellos mismos ningún acontecimiento mayor ni importante.

¹¹⁵⁴ Es decir, desde el punto de vista tradicional de la conquista del espacio público y los aparatos formativos que conllevan a la conquista del poder, Tucídides y Arístides aun teniendo padres vivos, en realidad, viven como árfanos de padres y sin tutores, lo que les imposibilita la conquista de estos espacios de poder.

*l'avons pas fait*¹¹⁵⁵. Et aussitôt Lysimaque ajoute: Mais en réalité, si effectivement, nous, nous avons mené une vie si obscure, n'est-ce pas précisément parce que nos parents, nos pères se sont occupés des affaires des autres? Si absorbés qu'ils étaient dans les affaires de la cité, si occupés à traiter ta tòn allôn pragmata (les affaires des autres)¹¹⁵⁶, ils n'ont pas pu ne pas nous négligés. Et c'est parce que nous avons été négligés dans notre enfance, c'est parce qu'on ne s'est pas occupé de nous que nous avons mené une vie obscure¹¹⁵⁷.

Lisímaco reconoce por lo tanto, la importancia que la falta de formación puede encontrarse no solamente en la desvinculación de uno con la ciudad, sino también, en la ignorancia de la ciudad por la vida de uno, toda vez que la vida que existe para la ciudad es solamente la vida que contiene “*les actions d'éclat*”, la vida de sucesos políticos y sociales. Por lo tanto, para ellos, recuperar esta vida, sea directamente o indirectamente a través de los hijos, exige de ellos cuidar de sí mismos, ocuparse de ellos mismos.

En el *Alcibíades* Sócrates pregunta a éste si no le daba vergüenza haber malgastado su tiempo sin ocuparse de sí mismo. En el *Laques*, Lisímaco y Melesias no han necesitado de recorrido socrático para darse cuenta de que habían malgastado su tiempo sin cuidar de ellos mismos y es precisamente esta descubierta que hace que sientan cierta vergüenza con relación a sus hijos. No pueden ser de ninguna forma un referencia para ellos con relación a la *epimeleia*.

Or, au moment où ils viennent de donner cette explication concernant donc l'epimeleia (le mot revient dans ces passages une demi-douzaine de fois au moins), après avoir expliqué pourquoi ils se soucient tellement du soin à apporter aux enfants, ils marquent que, en disant cela, ils ne le font pas sans

¹¹⁵⁵ Se puede ver aquí una coincidencia o una similitud con el *Alcibíades* que a pesar de ser un protegido de Pericles, aun así, esta condición no le garantizaba el aprendizaje de la política y de la gobernabilidad.

¹¹⁵⁶ Cf. El *Laques*, 179c8-d2. « [], y culpamos a nuestros padres de habernos dejado holgar a nuestros gusto cuando éramos muchachos, mientras ellos se ocupaban de los asuntos de los demás». Y, el texto de Foucault dice, «*Nous en faisons reproches à nos pères, qui nous ont laissé la bride sur le cou dans notre jeunesse, occupés qu'ils étaient eux-mêmes par les affaires des autres (ta de tòn allôn pragmata)*» (Lachès, 179d, p. 91); cf. CV, cit., «Clase de 22 de Febrero de 1984^{1a} hora», p., 130.

¹¹⁵⁷ Cf. *Ibid.*, cit., «Clase de 22 de Febrero de 1984^{1a} hora», p.,123.

*doute sans un sentiment de honte*¹¹⁵⁸. Car il n'y a rien d'agréable à avouer à Nicias et à Lachès que le peu d'éclat de leur propre vie les gêne et leur fait prendre un souci tout particulier du soin qu'il faudra donner à leurs enfants. Ils sont donc obligés de donner cette explication de leur propre souci. Ils sont obligés de leur donner cette explication en surmontant leur propre honte, leur propre gêne. Et ils sont obligés pour cela d'avoir recours à quoi? Eh bien à la *parrêsia* (à la franchise, au franc-parler)¹¹⁵⁹.

Por lo tanto, recorren a la *parresía* como lugar de sanación y de desvelo de su vergüenza. Observar que aquí se hace un camino inverso. La vergüenza nos conduce siempre al ocultamiento, a la apropiación de lo vergonzoso, pero aquí, ellos ofrecen lo vergonzoso a sus interlocutores porque quieren librarse de ello. Lo vergonzoso se transforma por lo tanto en una especie de verdad revelada, en un desocultamiento de lo no dicho, de lo indecible.

Desde esta perspectiva dice Foucault, la noción de *epimeleia* y la de *parresía* están íntimamente relacionadas entre sí. La preocupación por la educación de los hijos y la necesidad de los padres de decir la verdad sobre ellos mismos y sobre sus hijos se transforma para unos y otros en las condiciones de inseparabilidad.

La *epimeleia* se presenta como una oposición a la negligencia, al descuido de uno mismo; en este sentido, Lisímaco y Melesias no pueden ser ejemplos, visto que sus propios padres descuidaran de su educación. Pero, sus primeros interlocutores (Nicias y Laques) también se encuentran con dificultades para solucionar sus inquietudes y es eso lo que va a hacer que el discurso que era inicialmente dirigido hacia el cuidado político, una *epimeleia* política, pase a través de la inclusión de Sócrates en el debate a una *epimeleia* técnico-ontológica.

¹¹⁵⁸ Cf. El *Laques*, 179c7-8 ss.

¹¹⁵⁹ Cf. *CV*, *cit.*, «Clase de 22 de Febrero de 1984^{1ª} hora», pp., 123-124.

Con la participación de Sócrates, la *epimeleia* deja de ser orientada hacia el modelo político-judiciario y coge la forma del *bios* como espacio de participación parresiástica, como lugar de actuación del técnico del cuidado, técnico de la *epimeleia*; *tekhnos peri psukhês therapeian*¹¹⁶⁰. Ya no se trata de un voto de confianza política, dice Foucault, sino de una cuestión de especialización, no en ámbito de lo decible sino más bien de lo vivible, de la *tekhnê*, del *bios*. Por lo tanto, si Nicias y Laques quieren efectivamente ser maestros de los muchachos tienen que decir quienes han sido sus maestros (maestros de Nicias y Laques) y si éstos han sido buenos maestros y, sobre todo, si supieron formar de manera correcta a sus discípulos. Este será el primer criterio que Sócrates coloca, dice Foucault, para que ellos puedan asumir la tarea de maestros.

El segundo criterio tiene que ver con un análisis que debe ser realizado sobre el conjunto de la obra de estos maestros¹¹⁶¹. Hay que ver con detenimiento el rigor de estos maestros y de aquellos que han sido sus maestros y si no lo tuvieron, ver cómo ha podido ser un buen maestro precisamente sin haber tenido maestros.

Sóc. – *Entonces hay que buscar a aquel de entre nosotros que sea un técnico en el cuidado del alma, que, asimismo, sea capaz de cuidar bien de ella y que haya tenido buenos maestros de eso.*

Laq. - *¿Por qué, Sócrates? ¿No has visto que algunos han resultado más técnicos en algunos temas sin maestros que con ellos?*

Sóc. – *Yo sí, Laques. Pero tú no querrías confiar en ellos, aunque aseguran ser excelentes artistas, a no ser que pudieran enseñarte alguna obra bien ejecutada de su arte, una o más de una*¹¹⁶².

Desde el punto de vista del orden del planteamiento socrático, dice Foucault, es indispensable tener en cuenta a estos dos criterios. El criterio de una evaluación del

¹¹⁶⁰ Cf. El *Laques*, 185e3-6.

¹¹⁶¹ Cf. CV, *cit.*, «Clase de 22 de Febrero de 1984^{1ª} hora», p., 126.

¹¹⁶² Cf. El *Laques*, 185e2-186a.

candidato según la demostración de su conocimiento técnico y el criterio que avala el conjunto de sus obras. Los dos criterios pueden funcionar en conjunto o paralelamente, insiste Foucault. Su funcionamiento pone en tela de juicio los antiguos criterios: el criterio político en donde las “opiniones se oponen término a término” y se opone también al criterio de los votos que funciona de “acuerdo con la ley del mayor número”. Y esto, dice Foucault, Sócrates lo hace en la siguiente intervención:

Sóc. – Entonces, Laques y Nicias, debemos nosotros ahora, ya que Lisímaco y Melesias nos han invitado a deliberar con ellos acerca de sus hijos, en su afán por darles cualquier cosa que mejore sus almas, si decimos que tenemos tal calidad, demostrársela e indicar qué maestros tuvimos y cómo, siendo antes buenos jóvenes y, además, nos transmitieron a la clara sus enseñanzas. O si alguno de nosotros afirma que no tuvo maestro, pero en efecto puede referir sus propias obras, ha de indicar quiénes de los atenienses o de los extranjeros, esclavos o libres, se han hecho gracias a él personas de mérito reconocidos. Si no está a nuestro alcance nada de eso, invitémosle a buscar a otros y no nos arriesguemos, con hijos de nuestros compañeros, a corromperlos y recibir los más graves reproches de sus familiares más próximos¹¹⁶³.

Aquí, hay aquí dice Foucault, una transición de verificación y un cambio de planteamiento no solamente de estilos lingüísticos sino también en la forma del análisis del contenido.

Vous voyez que nous sommes passés là de la vérification de type politique (la scène, une Assemblée, un Conseil, une boulê, des opinions qui s'affrontent, un vote) à autre chose. Cette autre scène, c'est la vérification technique dont je vous avais parlé et dont vous voyez qu'elle est bien définie ici comme nous l'avions vu [...]: elle s'appuie essentiellement sur la traditionalité d'un savoir qui va du maître au disciple et se manifeste [par des œuvres]. La vérification de la technique, la vérification de l'enseignement, c'est celle qui peut s'autoriser de ce double rapport à la maîtrise et à l'œuvre¹¹⁶⁴.

¹¹⁶³ Cf. El *Laques*, 186a2-b8.

¹¹⁶⁴ Cf. *CV, cit.*, «Clase de 22 de Febrero de 1984^{1ª} hora», p., 127.

No obstante, hay que señalar la transformación que se llevará a cabo en el planteamiento socrático de la verificación. Sócrates se pone al margen dice Foucault, es decir, él no se ve a sí mismo ni como un maestro y tampoco se ve como alguien con las cualidades técnicas necesarias, y da como motivo, tal como ya había aparecido en otros textos aquí citados: dice que no ha tenido maestros porque no tenía cómo pagárselos: total, era pobre (186b9-187b).

Asume esta condición al mismo tiempo que propone que sean Nicias y Laques quienes deciden si van asumirse como maestros de los muchachos ya que ellos precisamente han tenido lo que él no ha tenido: maestros y dinero. Este es el planteamiento, pero, dice Foucault, hay que tener cuidado a la hora de analizarlo porque precisamente, Sócrates ha puesto un grano de arena en la cuestión, dicho de otra manera, el planteamiento compromete directamente a Laques y Nicias a través de lo siguiente:

Así que yo te suplico, a mi vez, Lisímaco, y al modo como hace un momento Laques te exhortaba a no soltarme y a preguntarme, también te exhorto a que no dejes a Laques ni a Nicias, sino que les preguntes, diciéndoles que Sócrates asegura no estar al tanto del tema y no ser capaz de juzgar cuál de los dos tiene razón, porque no es ni inventor ni discípulo de nadie en tales materias. Tú, Laques, y Nicias, decidnos, uno y otro, qué entendido en la educación de los jóvenes tuvisteis como maestro y si estáis enterados por haberlo aprendido de otro o habiéndolo indagado por vosotros mismos. Si lo habéis aprendido, decidnos quién fue el maestro de cada uno y quienes sus competidores, para que, si los asuntos de la ciudad os privan a vosotros de tiempo libre acudamos a ellos y les persuadamos con regalos o favores, o ambas cosas, a ocuparse de nosotros y de nuestros hijos, para que no avergüencen a sus antepasados por su mediocridad¹¹⁶⁵.

Hay un cambio de procedimiento y este cambio ya no tendrá en cuenta la historicidad de la verdad de uno, esto es, no basta decir lo que uno es, es necesario

¹¹⁶⁵ Cf. El *Laques*, 186d6-187a5.

responder sobre lo que uno afirma, lo que dice que es. La interrogación y la respuesta de Laques y Nicias van a dar lugar a la tercera transformación en el diálogo, la transformación parresiástica. Ya no se trata de las opiniones políticas, ni del número de votos, ni de la técnica-y del conjunto de obras. Ahora se trata de una *parresía* sobre la vida, sobre la cotidianidad. Por lo tanto, se trata de la justificación parresiástica ante la ética, esto es, se trata de ver la ética del decir o el decir ético, como la propia medida del decir parresiástico.

6. EL DECIR PARRESIÁSTICO, EL DECIR DE LA LIBERTAD

A lo largo de esta investigación hemos señalado muchas veces el nexo, la conexión entre la parresía y la libertad. No obstante, hay que reconocer que en el *Laques* estas conexiones se hacen más notables. La libertad y la libre adhesión al juego parresiástico de la palabra que habla sobre la vida, que juzga la vida nota de una forma muy clara como se puede ver en este reconocimiento de Laques.

Así que un tal orador hace que me regocije y que pueda parecer a cualquiera que soy amigo de los discursos. Tan animosamente recojo sus palabras¹¹⁶⁶. Pero el que obra al contrario me fastidia, tanto más cuanto mejor parece hablar, y hace que yo parezca enemigo de las palabras¹¹⁶⁷.

Vemos por lo tanto que, tanto Laques como Nicias, aceptan el juego parresiástico socrático con conocimiento de causa. Laques, al contrario de Nicias, como muestra el texto y como subraya Foucault, no conoce bien a Sócrates, esto es, no conoce

¹¹⁶⁶ Acepto tus palabras, acepto esta invitación, dirá Foucault. Cf. CV, *cit.*, «Clase de 22 de Febrero de 1984^{2a} hora», p., 132. Foucault cita respectivamente la intervención de Laques en 187d8-e ss., y la intervención de Nicias en 188a ss.

¹¹⁶⁷ Cf. El *Laques*, 187d8-e4.

su modo de discutir, sin embargo, acepta¹¹⁶⁸ embarcarse en la discusión con él porque precisamente está convencido de que es lo mejor que le puede pasar. Por lo tanto, dice Foucault, estamos ante un pacto, ante un acuerdo parresiástico por excelencia, ante una feliz *parresía*:

On a là le pacte parrésistique par excellence. L'un parlera franchement, librement, disant tout ce qu'il a à dire, dans la forme qu'il veut. Quant aux autres, ils ne [réagiront] pas, comme [cela arrive] si souvent dans la scène politique ou devant quelqu'un qui parle franchement: on se fâche, on se formalise, on se met en colère, éventuellement même on punit celui qui a fait un usage que l'on considère comme abusif de la parrésia. Pas du tout. Ici c'est un bon jeu de parrésia, entièrement positif où, au courage de Socrate, va répondre le courage de ceux qui acceptent sa parrésia. Le pacte est entier, le pacte est plein, et je dirais qu'il n'est jamais démenti. On est dans la forme de la parrésia heureuse¹¹⁶⁹.

No solamente el pacto no ha sido roto sino más bien, además de ser confirmado, los interlocutores (Nicias) ven en él una forma de estar y de ser prudente para el futuro (187e-188c), de modo que, examinarse (*basanizesthai*) por Sócrates, no constituye para ellos ninguna situación negativa o desagradable. Nicias que ya está familiarizado con el método socrático reconoce que en este método uno está llevado a adentrarse (*anaghkê*)¹¹⁷⁰ en sí hasta que se haya reconocido o descubierto a sí mismo.

Se tratase dice Foucault en este modelo parresiástico socrático de hacer que uno rinda cuentas a la verdad y a sí mismo a través de la demostración de la relación que mantiene con el logos (la razón).

¹¹⁶⁸ Cf. *Ibid*, 189a; cf. Foucault, *CV*, cit., «Clase de 22 de Febrero de 1984^{2a} hora», p., 132. *Et si, à la différence de Nicias, il ne sait pas au juste comment cela va [se passer], il accepte résolument l'expérience: «ma bonne volonté lui est acquise», «oui, je consens (touto gar moi sugkhôreito)», [et] un peu plus loin: «Je t'invite [Socrate] à m'enseigner» (189a). Il termine cette intervention, préalable à la discussion, en disant: «Parle donc librement [leg'oun ho ti soi philon: parle, dis ce que tu veux; M.F] sans tenir compte de mon âge» 189b.*

¹¹⁶⁹ Cf. *CV*, cit., «Clase de 22 de Febrero de 1984^{2a} hora», p., 132.

¹¹⁷⁰ Cf. *El Laques*, 188a. Foucault utiliza con destaque en este pasaje de Laques los términos *anaghkê*, (nécessaire) *periagesthai* (être amener) y *didonai peri hautou logon* (donner raison de soi).

Qu'est-il de toi et du logos, peux-tu donner raison, peux-tu donner logos de toi-même? Il ne s'agit pas de compétence, il ne s'agit pas de technique, il ne s'agit pas de maître, ni d'œuvre. De quoi est-t-il question? Il est question – et là le texte le dit un peu plus loin – de la manière dont on vit (hontina tropon nun te zê)¹¹⁷¹.

Se trata por lo tanto de poner en marcha el principio activo según Foucault, que ve la vida como un campo de la estética de la existencia en lo cual la evaluación de uno es hecha no según su grandeza exterior o su saber exterior sino más bien según las prácticas concretas en la vida ética de su existencia. Como también ya ha sido referido, en el *Laques* la formulación es distinta de aquella que hemos visto en el *Alcibíades* en donde se discute cómo llegar a cuidar bien de su alma. Aquí la cuestión se coloca desde el punto de vista de “*hontina tropon nun te zê*”, es decir, uno tiene que responder sobre cómo o de qué manera ha vivido su vida o de qué manera uno vive presentemente su vida. Se hace por lo tanto una ruptura con el modelo técnico-parresiástico de la racionalidad y con el modelo ontológico-parresiástico del alma y se abre otra vía: la vía de *tropos*-parresiástico, la verdad dicha en otros modos, en el *modus vivendi*. Este modelo permite dice Foucault distinguir lo que uno ha hecho de bien o de mal en su vida y lo hace no a través de la autenticación de la competencia en cuanto instrumento que confiere la autoridad a lo que se dice, sino a través de una especie de *pierre de touche*.

La evaluación de la ética y estética de la existencia de uno desde este punto de vista del que Foucault designa por “piedra de toque” (*basanos*) o la piedra angular, es muy importante. Esta clasificación a partir de esta piedra de toque ha sido de gran importancia a lo largo de la tradición de la palabra, palabra como discurso de la verdad

¹¹⁷¹ Cf. CV, *cit.*, «Clase de 22 de Febrero de 1984^{2a} hora», p., 134.

o y de la política. Foucault recoge o cita algunas de las veces que ha aparecido en los diálogos platónicos¹¹⁷² como condición esencial para llegar a la verdad. En este sentido, la clasificación de la vida parresiástica se hace a partir del brillo de *basanos*, esto es, a partir de esta piedra de toque. Así, el juego parresiástico socrático con relación a Laques y Nicias consistirá en pedirles que demuestren el brillo de su piedra de toque y decidir si esto les permite ser maestros de los muchachos.

CONCLUSIÓN

A lo largo del recorrido de esta investigación, hemos intentado reflexionar sobre el lugar de la *parresía*, del conocimiento y el cuidado de sí en las lecturas platónicas de Michel Foucault. El objetivo ha sido el de reflexionar sobre las novedades introducidas por Foucault en la interpretación de estos conceptos y consecuentemente, en la interpretación de la figura de lo político, de la política y de la epistemología socrático-platónica.

Eso nos ha hecho hablar de otra política y de otra ética. Un fenómeno otro en lo cual también se inscribe la propia idea de la persona, del hombre, de su hacer técnico y el fin último de esta actuación técnica.

Este planteamiento rompe con el patrón inicial o tradicional de estos conceptos, y rompe también con la propia concepción antigua de la *paideia*, esto es, se da una nueva escritura de significados desescribiendo precisamente el significado antiguo. Se trata de una forma de desautorizar las antiguas formas de decir a partir de la exigencia

¹¹⁷² Cf. El *Gorgias*, 486d-e; La *República*, VII 537 y el *Político*, 308d; cf. *CV, cit.*, «Clase de 22 de Febrero de 1984^{2a} hora», p., 144 notas 12, 13 y 14.

de un nuevo fundamento para la legitimidad no solamente de la política sino también del decir, del saber y de la ética. El nuevo *épos*, el nuevo decir excelente será sobre todo un decir ético-político. A este respecto, nuestro trabajo ha intentado innovar a partir de este estudio platónico foucaultiano en materia de la concepción ética. Con Foucault hemos planteado y demostrado que la concepción ético-moral antigua, si bien no era normativa, sin embargo estaba vinculada a la cuestión del orden estético. Pero en el pensamiento socrático-platónico este planteamiento será revertido. Se exigirá otro tipo de atributos para definir lo estético moral y lo ético-estético. El nuevo planteamiento estético y moral ya no será solamente para algunos (aristócratas) y algunos extractos sociales, a partir de ahora será una invitación a todo mundo, a “los jóvenes y a los viejos”, dice Sócrates en la *Apología*.

Desde el punto de vista socrático-platónico y desde el punto de vista de Foucault que lee Platón, la verdad será entonces el centro entorno al cual todo deberá ser direccionado. No se trata de las antiguas formas de la verdad sino la nueva forma de la verdad; y no se tratará también de las antiguas formas de recuerdos de buena existencia que debemos dejar a los demás (los recuerdos de la existencia lrelacionada con la valentía (*Laques*) o la capacidad persuasiva: se trata sobre todo de la verdad del sujeto producida desde el anhelo hermenéutico del propio sujeto. Ahora se trata de permitir al sujeto decir su propia verdad, lo que no es lo mismo que inventar o crear su propia verdad. La verdad que ahora se produce está ligada a la ética que renueva lo estético y la propia ontología del sujeto.

Es con esta propuesta de la interrogación del propio sujeto sobre su verdad, sobre sus posibilidades para hacer, que hemos empezado el primer capítulo de esta investigación. Tras manifestarle o confesarle a Sócrates su voluntad de presentarse

como consejero de los atenienses, Alcibíades escucha de la parte de éste, una propuesta que para él era completamente nueva. La de cuidar primero de sí mismo y sobre todo, la de preguntarse a sí mismo qué es esto que él debe cuidar en si mismo antes de pensar en cuidar a los demás, a presentarse como consejero de los atenienses. También aquí hemos visto que Sócrates ha tenido tiempo de explicarle que su planteamiento del cuidado de sí es distinto del planteamiento antiguo, el planteamiento dietético y de los favores políticos como le hemos subrayado en la interpretación foucaultiana de la narración Plutarco sobre Alexandridas. El nuevo planteamiento del conocimiento y cuidado de sí es onto-metafísico.

En el, el sujeto es invitado a leerse a sí mismo, a hablar consigo mismo y sobre todo, es invitado a interrogarse a sí mismo a través del *elenchos* y del *prosochè*. Se trata en la interpretación de Foucault, de la activación no solamente de una cuestión de la salud de uno, sino sobre todo, de la vinculación entre la cuestión del cuidado de sí y el privilegio ético acordado al alma¹¹⁷³.

En el *Alcibíades* hemos visto precisamente que Sócrates solamente decide actuar, decide ir al encuentro de Alcibíades cuando se da cuenta de que éste no se aprovecha de su situación social, de su privilegio familiar para presentarse como consejero de los atenienses; a partir de este momento, el daimón autoriza a Sócrates a hablar con él e incitarle a la idea del privilegio ético como la primera prioridad por la ciudad y en la ciudad.

Se trata de la adhesión firme del sujeto a comprometerse con la existencia y con la ciudad. Para Foucault, la constitución de uno como sujeto depende precisamente de

¹¹⁷³ Cf. *Foucault y la filosofía antigua*, cit., p., 123.

este compromiso¹¹⁷⁴, de este ponerse uno mismo a prueba¹¹⁷⁵. No se trata solamente de ponerse a prueba por poner. Estas pruebas, además de proporcionar un cuidado de sí y la autarquía de uno mismo, también constituían una forma de religiosidad, la antigua forma racional de la religiosidad griega, dice Foucault. Por eso, cuando Alcibíades descubre qué es lo que verdaderamente debe cuidar, descubrirá también la relación que existe entre esto que debe cuidar (el alma) y la divinidad.

Como se ha podido ver, esta relación entre el sujeto y lo divino ha sido muy discutida en el *Eutifrón* pero no solamente desde el punto de vista moral, sino más bien desde el punto de vista ético, lo que constituye también un duro golpe contra los planteamientos tradicionales porque hay un desplazamiento de lo cierto, de lo justo, de lo correcto y sobre todo, de lo que es o no moral. El planteamiento defendido por Sócrates en el *Eutifrón* pondrá en tela de juicio la relación directa entre la piedad y la justicia desplazando así el significado inicial de justicia defendida por Eutifrón, el significado tradicional de la justicia. Pero, pondrá también en tela de juicio desde el punto de vista de la interpretación ético-teológico y político-teológico el conflicto entre el Estado y la familia. El afán de Eutifrón de ser un cumplidor de la legalidad universal le obliga a prescindir de la protección paterna y presentar queja en el tribunal contra éste, desplazando así los ámbitos tradicionales.

Pero para Foucault, este desplazamiento tiene que ver con la pérdida de la primacía del sujeto transcendental, el sujeto lógico en detrimento del sujeto empírico. El *Laques* es precisamente ejemplo de este sujeto empírico en la lectura platónica de

¹¹⁷⁴ Recordar que según Hadot, ni siempre este compromiso de uno mismo con la ciudad es bien recibida por la propia ciudad, ni siempre es bien interpretada lo que hace que la vida del sujeto ético, la vida de aquel que cuida de sí mismo, la vida del filósofo, termine siendo incompatible con la vida de la ciudad.

¹¹⁷⁵ Cf. *HS*, cit., p., 466; *Frédéric Gros* y *Carlos Lévy*, cit., p., 125.

Foucault. Ahí lo *bios* se presenta como condición indispensable no solamente para la *parresía* sino también para el cuidado de sí. Eso no quiere decir que la primera forma del cuidado de sí que hemos encontrado en el *Alcibíades* ya no sirve a los propósitos de Platón o de Foucault. Esto quiere decir solamente que hay una buena fusión entre la *tekhnê* y lo *bios*, algo que el propio Foucault denomina como hemos visto, *tekhnê tō bios*, que según él, no se ha tenido en cuenta en el momento cartesiano¹¹⁷⁶ y en la modernidad a la hora de discutir el sujeto. Lamenta por lo tanto que la Edad Media, Descartes y una parte del cristianismo hayan considerado solamente como sujeto, aquel que es capaz de producir el *logos* ignorando así la dimensión del modo de vida.

Estas interpretaciones de Foucault merecerán duras críticas de parte de Hadot, quien defiende que esta interpretación del sujeto no es necesariamente la obra de Descartes sino más bien de toda tradición que le antecede. Pero como ya hemos podido aclarar en su momento, Foucault no ha dicho que estas interpretaciones hayan empezado con Descartes, sino más bien, que Descartes se ha hecho cargo de ser su máximo responsable a través de la formulación de “*cogito ergo sum*” contribuyendo decisivamente a la desviación de la cuestión del sujeto ético ante el primado de *epimeleia heautou*.

Añadir tal como lo hicimos en su momento, que Foucault no ha sido el primero en plantear estas críticas a Descartes, Heidegger entre otros ya la había hecho en “*El Ser y el tiempo*”.

Lo que Foucault ha rechazado es la idea de que uno solamente puede llegar a ser sujeto capaz de responsabilizarse de sí mismo, reconocido como sujeto, si sabe producir

¹¹⁷⁶ Cf. Castro, Edgardo. *El vocabulario de Michel Foucault. Un recorrido alfabético por sus temas, conceptos y autores*. Universidad Nacional de Quilmes Editorial, Buenos Aires, 2004, p., 73.

el *lógos* y si es lógico. Contra este postulado presenta la idea de las técnicas de la existencia.

En estas técnicas de la existencia, el sujeto presenta su cotidianidad como su auto justificación bajo una rigurosa mirada ética. Desde este punto de vista, dice Foucault, se plantea una interrogación al *lógos* no para descubrir la técnica, la obra (que en su momento ya han sido importantes en la construcción del sujeto ético), sino para descubrir el modo de vida, *hontina tropon nun te zê*.

Desde este punto de vista, hemos visto que este planteamiento encaja perfectamente en ideal parresiástico tanto euripidiano como socrático-platónico. Uno tiene que preguntarse de qué manera ha vivido su vida y de qué manera la vive presentemente.

Este planteamiento conduce a otro tipo de *parresía*, y otro tipo de vida parresiástica (de ahí la razón porque en el estudio de la *parresía* hemos reflexionado profundamente sobre la polisemia de la expresión *parresía* y del parresiastas desde Eurípides hasta el cristianismo), la de *tropos-parresía*- que es distinta del modelo técnico-parresiástico de la racionalidad y del modelo óntico-parresiástico del alma.

En el modelo óntico-parresiástico, la pregunta que se ha formulado en el *Alcibíades* era: “¿qué es esto que tú debes cuidar?”, y en el *Eutifrón* se pregunta “¿qué es la piedad?, ¿qué es lo pío?” o en qué momento se puede decir que esta acción es pía y que los dioses la consideran pía. En el modelo *tropos-parresiástico* del *Laques* se invierte la formulación. No se pregunta qué es esto que tú debes cuidar sino más bien, ¿qué quiere decir ellos mismo?¹¹⁷⁷.

¹¹⁷⁷ Cf CV, *cit.*, «Clase de 22 de Febrero de 1984^{1ª} hora», p., 118.

En el *Laques*, la filosofía deja su función metafísica, la posición de consistencia, que es la de apelar a un más allá tal como aparecía en el *Alcibíades* y el *Eutifrón* para transformarse en filosofía como prueba de existencia, y esto tiene que ver dice Foucault, que las tres dimensiones que componen el *Laques*, la dimensión de la franqueza (la *parresía*, le “franc-paler”), la dimensión del examen y la dimensión del cuidado de sí están estrechamente relacionadas en este diálogo.

Ya no se trata del intento de enraizar la cuestión de la ontología de sí a partir del conocimiento del alma tal como aparece en el *Alcibíades*. En el *Laques* se tratará de justificar tres postulados: la técnica, la obra, pero sobre todo, la vida en cuanto modo de existencia y su relación con el futuro de la política. Pero eso solamente es posible dice Foucault, a partir de un pacto parresiástico. Los interlocutores o los participantes tienen que comprometerse a decir la verdad, a ser franco con los otros y es justamente eso que vemos desde el comienzo del diálogo *Laques*: “*pensamos que con vosotros debemos hablar con toda franqueza*¹¹⁷⁸”; “*seremos del todo francos con vosotros*¹¹⁷⁹”, dice Lisímaco a sus invitados.

También creemos que una de las novedades de esta investigación consiste precisamente en demostrar la preocupación platónica por la vida práctica tal como ha sido presentada a lo largo de los diálogos que hemos trabajado y de modo particular, en el del *Laques* en donde la exigencia ya nos es solamente el cuidado del alma sino sobre todo de la vida práctica

Hay que señalar que esta investigación no es sobre filología y tampoco es sobre Foucault. Se trata de un trabajo que circula entre Foucault y Platón, o mejor, un estudio

¹¹⁷⁸ Cf El *Laques*, 178a5.

¹¹⁷⁹ *Ibid.*, 179c1.

que reflexiona sobre las lecturas platónicas de Michel Foucault dedicadas esencialmente a la cuestión de la subjetividad.

La reflexión de la subjetividad en Foucault rompe o se distancia con algunas concepciones modernas y contemporáneas de la subjetividad. Rechaza la concepción cartesiana del sujeto así como también rechaza la de Sartre; por ejemplo la concepción sartreana del sujeto y su moral de la autenticidad. En Sartre, la autenticidad es el único móvil posible en la relación entre el sujeto y sí mismo, mientras que para Foucault, ella es apenas una de las múltiples herramientas en el encuentro del sujeto consigo mismo. El tema de la autenticidad remite a un modo de adecuación del sujeto a sí mismo, dice Foucault, pero ella necesita complementariedad, necesita en términos nietzscheanos de mucha paciencia en los ejercicios cotidianos (*Gaia ciencia* § 290).

En este debate contemporánea del sujeto dice Foucault, el punto principal consiste en la descubierta del verdadero yo para impedir que se torne oscuro o que llegue a ser alienado. Pero este planteamiento enmarcado sobre todo por la idea cristiana de las prácticas del cuidado de sí (el amor a Dios y al prójimo, la abnegación de uno mismo) conlleva al distanciamiento de la idea clásica del cuidado de sí.

BIBLIOGRAFÍA

Bibliografía Primaria (Platón)

PLATAO, *A República*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.

----- *La República de Platón*, Akal, Madrid, 2009.

----- diálogos I. Biblioteca clásica Gredos, Madrid, 1982.

Apología Socrática, Critón, Ion, Eutifrón, Cármides, Hippias Mayor, Laques, Protágoras.

----- diálogos II. Biblioteca clásica Gredos, Madrid, 1983.

Gorgias, Eutidemo, Menón, Crátilo.

----- diálogos III. Biblioteca clásica Gredos, Madrid, 1986.

Fedón, Banquete, Fedro.

----- diálogos IV. Biblioteca clásica Gredos, Madrid, 1986.

La República.

----- diálogos V. Biblioteca clásica Gredos, Madrid 1998.

Parménides, Teeteto, Sofista, Político.

----- diálogos VI. Biblioteca clásica Gredos, Madrid, 1992.

Filebo, Timeo, Critias. Biblioteca clásica Gredos, Madrid, 1977.

----- diálogos VII. Biblioteca clásica Gredos, Madrid, 1992.

Alcíades I, Carta VII, VIII.

----- diálogos VIII. Biblioteca clásica Gredos, Madrid, 1999.

Leyes (Libros I-VI).

----- diálogos IX. Biblioteca clásica Gredos, Madrid, 1999

Leyes (Libros VII-XII).

----- *Œuvre complète*, t. II, texte établi et traduit para A. Croiset, Paris, Les Belles Lettres, 1965.

Comentaristas de Platón

IRWT, *La ética de Platón*. Ed. Universidad Nacional Autónoma de México, 2000.

GRUBE.G.M.A. *Plato's Thought*, London, 1935 (1970).

----- *El pensamiento de Platón*. Trad. Tomás Calvo Martínez. Gredos, Madrid, 1997.

MARZOA. M. F, *Historia de la Filosofía Antigua*. Akal. Madrid 20010^{2ª}.

----- *Muestras de Platón*. Abada Editores. Serie Lecturas, Filosofía (directo Félix Duque). Madrid, 2007.

KAHN. C. H. *Platón y el diálogo socrático. El uso filosófico de una forma literaria*. Madrid, 2010.

OSMANCZIK. U.S *Laques, introducción, version y notas de U. S. Osmanczik*. México, Universidad Nacional Autónoma, 1983.

PROCLUS, *Sur le premier Alcibiade de Platon*. Ed, Belles Lettres, Paris 1985.

REALE. G, *Corpo, anima e salute. Il concetto di uomo da Omero a Platone*. Raffaello Cortina Editore, Milano, 1999.

----- *Historia de filosofía II, la patrística e escolástica*, Bac, Madrid, 1979.

TORRES, S.M. *Ethos y pólis. Una historia de la filosofía práctica en la Grecia clásica*. Istmo. Madrid, 2003.

----- *Historia de la filosofía antigua. Grecia y el helenismo*. Uned Cuadernos, 6ª reimpresión, Madrid 2009.

VICAIRE.P, *Lachès et Lysis*. Édition, introduction et commentaire. Paris, PUF, 1963.

Obras de Foucault

FOUCAULT. M, *L'herméneutique du sujet*, cours de Collège de France 1981-1982, Gallimard, Paris 1982.

----- *Le gouvernement de soi et des autres*. Cours au collège de France. 1982-1983. Gallimard/Seul, Paris 2008.

----- *Le courage de la Vérité*. Cours au collège de France. 1984. Edition de Seuil/Gallimard, Janvier 2009.

----- *Les mots et les choses*. Editions Gallimard, Paris 1966.

----- *L'Archéologie du savoir*. Gallimard, 1969.

----- *El orden del discurso*. Tusquets Editora, Barcelona, 2008.

----- *Dits et écrits I*. Querteto Gallimard, 2001.

----- *La vérité et les formes juridiques*. n° 139.

----- *Dits et écrits II*. Quarteto Gallimard, 2001.

----- *Les techniques de soi* .n°363.

----- *Subjectivité et vérité*. n° 304.

----- *À propos de la généalogie de l'éthique: un aperçu du travail en cours*. n° 344.

----- *«Omnes et singulatim»: vers une critique de la raison politique*. n° 291.

----- *L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté*. n°356.

----- *De l'amitié comme mode de vie*. n° 293.

----- *Sexualité et solitude*. n° 295.

----- *Une esthétique de l'existence*. n° 357.

----- *L'écriture de soi*. n° 329.

----- *Histoire de sexualité I. La volonté de savoir*. Gallimard, 1976.

----- *Historia de la sexualidad II. El uso de los placeres*. Siglo XXI, Madrid, 2009.

----- *Histoire de sexualité III. Le souci de soi*. Gallimard, 1984.

----- *Historia de la locura en la época clásica I*. Fondo de cultura económica, México, 2011^{13a}.

----- *Historia de la locura en la época clásica II*. Fondo de cultura económica, México 2010^{13a}.

----- *Moi Pierre Rivière, ayant égorgé ma mère, ma soeur et mon frère*. Gallimard, 1973.

----- *Sobre la Ilustración*. In estudios preliminares de Javier de la Higuera, Tecnos, Madrid, 2007.

----- *Nietzsche, la genealogía, la historia*. Pre-textos, Valencia, 2000.

Comentaristas de Foucault

DAVIDSON, Arnold. I, *Ethics as Ascetics*. In the Cambridge Companion to Foucault, 2007.

GABILONDO. A. y MEGÍAS. F. F, *Michel Foucault, discurso y verdad en la antigua Grecia*. Paidós I.C.E./U.A.B, Barcelona, 2004.

GROS. F. *Foucault, le courage de la vérité*. Puf, Paris, 2002.

----- Jean François PRADEAU. Jean. F. «Le sujet ancien d'une éthique moderne. À propos des exercices spirituels anciens dans l'Histoire de la sexualité de Michel Foucault».

HADOT. P, *Exercices spirituel et philosophie Antique*. Albin Michel, Paris 2002.

----- *Qu'est-ce que la philosophie antique?*. Edition Gallimard, Paris, 18995.

MOREY. M, *Foucault. Tecnologías del yo y otros textos afines*. Ediciones Paidós Ibérica, S.A. I.C.E. de la Universidad Autónoma de Barcelona. Barcelona, 1996.

Bibliografía Primaria (obras clásicas y otras)

ARISTÓTELES, *Política*, Ciências Sociais. Assírio Bacelar. Lisboa, 1998.

-----*Ética Nicomáquea – Ética Eudemia*. Biblioteca clásica Gredos, Madrid, 1988.

Física. Biblioteca clásica Gredos, Madrid, 1995.

-----*Metafísica*. Biblioteca clásica Gredos, Madrid, 1998.

-----*Retórica*. Biblioteca clásica Gredos, Madrid, 1990.

Constitución de los atenienses. Introducción traducción y notas de Alberto Bernabé Pajares. Abada editores, 2005, Madrid.

-----*La Sofística*.

DETIENNE. M, *L'invention de la mythologie*. Gallimard, Paris, 1981.

----- *Los maestros de verdad en la Grecia arcaica*. Prefacio de Pierre Vidal-Naquet, Taurus Ediciones, Madrid 1983.

DODDS, E. R, *Los griegos y lo irracional*. Alianza editorial, Madrid 2008.

ÉPICTETE, *Entretiens*. Les Belles Lettres, Paris, 1963.

ESQUILO, *Tragedias* .Editorial Gredos, Madrid 1986.

EURÍPIDES, Tragedias I. *El Cíclope - Alceste - Medea - Los Heraclidas - Hipólito - Andrómica, Hécuba*. Biblioteca clásica Gredos, Madrid, 1991.

-----*Tragedias II. Suplicantes – Heracles – Ion – Las troyanas – Electra – Ifigenia entre los tauros*. Biblioteca clásica Gredos, Madrid, 1985.

-----*Tragedias III. Helena – Fenicias – Orestes – Ifigenia en áulide – Bacantes – Reso*. Biblioteca clásica Gredos, Madrid, 1985.

FINLEY. M. I, *La Grecia antigua*. Crítica, Barcelona, 2010.

HESÍODO, *Obras y fragmentos, (Teogonía, Trabajo y días, Escudo, Fragmentos Certamen)*. Biblioteca clásica Gredos, 1990, Madrid.

HOMERO, *Iliada*. Biblioteca clásica Gredos, Madrid, 1991.

- *Odisea*. Biblioteca clásica Gredos, Madrid, 1982.
- ISÓCRATES, *Discursos I*. Biblioteca clásica Gredos, Madrid, 1979.
- JAEGER. W, *Paideia*. Gallimard, Paris, 1964.
- JENOFONTE, *Ciropedia*. Biblioteca clásica Gredos, Madrid, 1987.
- *Anábasis*. Biblioteca clásica Gredos, Madrid, 1982.
- *Apología, Banquete, Recuerdos de Sócrates*. Alianza editorial, Madrid, 2009.
- *Obras menores. Hierón – Agesilao - La República de los Lacedemonios – Los Ingresos públicos – El jefe de la caballería – De la equitación – De la caza. Pseudo Jenofonte, La República de los Atenenses*. Biblioteca clásica Gredos, Madrid, 1984.
- MARCO Aurelio Imperador de Roma, *Pensamientos, cartas, testimonios*. Tecnos, Madrid, 2004.
- , *Meditaciones*. Biblioteca clásica Gredos, Madrid, 1999.
- PLUTARCO, *Obras Morales y de costumbres (Moralia) I*. biblioteca clásica Gredos, Madrid, 1992.
- *Vidas paralelas I. Teseo – Rómulo – Licurgo- Numa*. Biblioteca clásica Gredos, Madrid, 2000.
- *Œuvres Morales*, Tome III, 15 et 16. Les Belles Lettres, Paris, 1998.
- *Œuvres Morales. (Du destin – Le démon de Socrate – De l'exil – Consolation à sa femme)* T. VIII, traités. Les Belles Lettres. Paris, 1980-
- *Alcibíades, 1.2*; Cambridge Greek and Latin Classics.
- *Comment distinguer le flatteur de l'ami, in Œuvres morales*, t. I-2, Paris, Les Belles Lettres, 1989.
- *Nicias*
- SÉNECA, *Epístolas Morales a Lucilio*. Editorial Gredos, Madrid, 2008.

----- *De la brevedad de la vida.*

----- *Des bienfaits*, t, II, VII, I, 4.

SOFÓCLES, *Tragedias. Áyax – Las Traquinias – Antígona – Edipo rey – Electra – Filoctetes – Edipo en colono.* Biblioteca clásica Gredos, Madrid, 1981.

TUCÍDIDES, *Historia de la guerra del Peloponeso*, Libro I- II. Biblioteca clásica Gredos, Madrid, 1990.

----- *Historia de la guerra del Peloponeso.* Libros III-IV. Biblioteca clásica Gredos, Madrid, 1991.

----- *Historia de la guerra del Peloponeso.* Libros V-VI. Biblioteca clásica Gredos, Madrid, 1992.

----- *Historia de la guerra del Peloponeso.* Libros VII-VIII. Biblioteca clásica Gredos, Madrid, 1992.

VERNANT. J-Pierre, *Mythe et pensée chez les grecs.* Maspero, Paris, 1965.

----- *Los orígenes del pensamiento griego.* Editorial universitaria de Buenos Aires, 1991.

Bibliografía secundaria

Comentaristas de Platón

A. A. LONG. A.A , in *The Cambridge History of Hellenistic philosophy.* Ed by Keimpe Algra, Jonathan Barnes, Jaap Mansfeld and Malcolm Schofield. Cambridge university press, reprinted 2007.

AMERY. J, "*Par-delà le Crime et le Chatiment*". Arles, Actes Sud, 1995.

ANNAS.J, *Self-knowledge in Early Plato.* In *Platonic Investigations.* ed. Dominic J. O'Meara, pp. 111-138. Washington: Catholic University of America Press, 1985.

----- *An introduction to Plato's Republic,* Oxford, 1981.

- ANEHAMAS A, *El arte de vivir, reflexiones socráticas de Platón a Foucault*. Pre-textos. Valencia, 2005.
- ARENDRT. A, *La vida del espíritu*. Paidós. Barcelona, 2002.
- BODÉUS, R. “Notes sur l’impiété de Socrates”. *Kernos* 2, 27-37. 1989
- BOSSI, Beatriz. *Saber gozar. Estudios sobre el placer en Platón*. Editorial Trota. Madrid, 2008.
- BUFORD, Th. *Plato on the Educational Consultan. An interpretation of the Laches*. *IdealStud* 7, 1977, pp., 151-171.
- CENTRONE, B. “Pathos e ousia nei primi dialoghi di Platone”, *Elenchos* 16: 129-152. 1992
- CASTORIADIS, Cornelius, *Sobre el Político en Platón*. Editorial Trota, Madrid 2004.
- CHATEAU. J. *Philosophie et religion. Platon, Euthyphron*. Vrin: Paris 2005.
- COHEN, S.M (1971) “Socrates on the definition of piety. *Euthyphro 10^a-11B*”, *JHPh* IX: 1-13. 1971
- CONFORD, F.M., *Plato’s Theory of Knowledge*. Nueva Yorque, 1957.
- DIVENOSA. M, *Laques Menón. Introducción*. Losada. Buenos Aires, 2008.
- DORION, L.-A. *Platon, Lachés – Euthyphron. Introduction et traductions inédites*. Flammarion, Paris, 1979.
- DORDONI. P, *Il dialogo socrático. Una sfida per un pluralismo sostenibile con scritto di Leonard Nelson y Gustav Heckmann e Minna Specht*. Apegeo, Milano, 2009.
- DORION, L.-A. *Platon, Lachés – Euthyphron, introduction et traductions inédites*. Flammarion, Paris, 1979.
- DUQU. F, *Raíces enfrentadas: temor y sabiduría. Esbozo de una conferencia impartida y de un artículo no escrito (ensayo inédito)*.
- EDMOND. Michel-Pierre, *Le philosophe-roi. Platon et la politique*. Edition Payot, Paris, 2006.
- FERGUNSON.J, *Plato’s Republic Book X*.

GARCÍA, M. E. *Teorías sobre la justicia en los diálogos de Platón (Eutifrón, Apología, Critón, Trasímaco, Protágoras y Gorgias)*. UNAM: México 1981.

GALENO, *Ttreatados filosóficos y autobiográficos*. Biblioteca clásica Gredos, Madrid, 2002.

GEACH, P. T. *Plato's Eutyphro* in *Logic Matters*. Berkeley/Los Ángeles, 1972.

GOLDSCHMIDT, V. *Les dialogues de Platon. structure et méthode dialectique*. Paris, 1971.

GRENET, P. *Note sur la structure de Lachès* in *Mélanges Diès*, Paris, 1956, pp., 121-128.

-----*Historia de la filosofía antigua. Curso de filosofía tomista*. Herder, Barcelona 1992.

IRWIN.T. *Plato's Moral Theory. The Early and Middle Dialogu*. Oxford, 1977.

JOLY, Henri, *Le renversement platonicien. Logos, Episteme, Pólis*. Paris, 1974.

KIDO, I. "The case of homicide in Plato's Euthyphro". in E. M. Craik (ed.) *Owls to Athens. Essays on classical subjects presented to Sir K. J. Dover*. Oxford, 213-221. 1990.

LLEDÓ, E, *El origen del diálogo y la ética. Una introducción al pensamiento de Platón y Aristóteles*. Editorial Gredos, biblioteca de la nueva cultura, serie, estudios clásicos, Madrid, 2011.

MARLO L, *An Interpretation of Plato's Euthyphro* (Introduction; pt. 1, sec. 1-3), *Interpretation* (May and September 1984).

MAGALHAES. V.V, *Socrate et la légende platonicienne*. Presse universitaire de France. Paris, 1952.

MCPHERRAN, M. L (1985) "Socratic piety in the Euthyphro", *JHPh* XXIII: 283-309.

MCPHERRAN, M. L. "Socratic piety. In reponse to Scott Calef". *OSAPh* 13: 27-35. 1985

MCPHERRAN, M. L. “*Piety, justice, and the unity of virtue*”, JHPH 38: 299-328. 2000.

-----, (2002) “*Justice and pollution in the Euthyphro*”. Apeiron 35, 105-129.

-----, (2003) “*The aporetic interlude and fifth elenchus of Plato’s Euthyphro*”, OSAPh 25: 1-37.

MÉRON, E. *Les idées morales des interlocuteurs de Socrate dans les dialogues platoniciens de jeunesse*. Paris, 1979.

OLIVEIRA, F. *Laques de Platao*. Instituto nacional de investigação científica. Coimbra, 1987.

PAUBENQUE, P. *Sócrates y la aporía ontológica*. In Azafa. Rev. Filosofía. Ed. Universidad de Salamanca, 2004.

PHILIBERT, M. “*Euthyphron*”, RHPHR XXXVI: 136-146. 1956.

RABINOWITZ, W. G. “*Platonic piety. Na essay toward the solution of enigma*”. Phronesis III: 108-120. 1958.

ROBIN, L. *Platon*. Presse universitaire de France, Paris, 1968.

ROBINSON, R. *Socratic Definition, The What-Is X? Question in PhSocrates*, pp., 110-124.

ROSSETTI, L. “*Encore une inconséquence dans Euthyphron 10*”. Apeiron XVIII. 26-30.

SÁIZ, Ángel. *Platón, tres diálogos sobre retórica – comunicación*. Universidad nacional Autónoma de México. Escuela nacional de Estudios Profesionales Acatlán, 2003.

SÁNDEZ, R. R. *La filosofía, técnica política y terapéutica: una lectura del Gorgias de Platón*. Servicio de publicaciones de la universidad de Cádiz. Cádiz, 2009.

SANTAS, G. *Socrates at Work on Virtue and Knowledge in Plato’s Laches*. In PhSocrates, pp., 177-208.

SANTOS, J. T. *Saber e formas: estudo de filosofia no Êutifron de Platão*. Editora Presença, Lisboa 1987.

SCHLEIERMACHER. F, *Introduction to the dialogues of Plato*. Cambridge, London. 1836.

SCOTT J. Senn, *Virtue as the sole intrinsic good in Plato's early dialogues*. in Oxford Studies in ancient philosophy. Volume XXVIII, Summer 2005.

SCHUHL, Pierre-Maxime, *Études platoniciennes*. Presses universitaires de France, 1960.

SAXONHOUSE. A, W. *The philosophy of the particular and the universality of the city Socrates' Education of Euthyphro. Political theory*. Vol. 16Nº. 2, May 1988, Sage Publications 1988.

STRAUSS, L. (1996-1997) "As untitled lecture on Plato's Euthyphron", Interpretation 24: 3-23.

----- *Estudios de filosofía política platónica*. Amorrortu Editores 1ª edición. Buenos Aires-Madrid 2008.

TRINDADE SANTOS. J.G, *Terminologia e contexto. Estudo de filosofia de linguagem no Eutifrón de Platao*. Lisboa, 1983.

VLASTOS, G. *Is he "Socratic Fallacy" Socratic?*, in Ancient Philosophy, nº 10, 1990.

----- "Socratic piety V", Proceedings of the Boston area colloquium in ancient philosophy 5, 213-238. (1990).

VAZQUES. J. G.E, *Aproximación analítica al pensamiento platónico*. Universidad de Santiago de Compostela, 1982.

VIVES. J, *Génesis y evolución de la ética platónica. Estudio de la analogías en que se expresa la ética de Platón*. Gredos, Madrid, 1970.

Comentaristas de Foucault

CASTRO, E. *El vocabulário de Michel Foucault. Um recorrido alfabético por sus temas, conceptos y autores*. Universidad Nacional de Quilmes. Buenos Aires, 2004.

CIPAGAUTA.H.C, Foucault y el sujeto político. Siglo del hombre editores, 2006.

COLOMBANI. M.C. *Foucault y lo político*. Prometeo libros. Buenos Aires, 2008.

DELRUELLE. E, *Metamorfose do sujeito. A ética filosófica de Sócrates a Foucault*. Ed. Instituto Piaget, Lisboa, 2009.

Lei, Segurança e Disciplina. Trinta anos depois de Vigiar e Punir de Michel Foucault. Ed. Centro de filosofias das ciências da Universidade de Lisboa, Coleção Documenta 3, Lisboa 2009.

----- LEME. J. L. Cmara, *Pátria e infâmea os dois corpos de Peter Schlemihl*. Edição de Centro de Filosofia das Ciências da Universidade de Lisboa. Lisboa, 2009.

DECKEYSER. A, *Michel Foucault. L'actualité de la vérité*. L'Harmattan, Paris, 2007.

DOLAN. P, In *Foucault Studies*, No. 8, pp. 8-27, February 2010.

FRANCESCO. P. Adorno, *La tâche de l'intellectuel*. In Frédéric Gros, *Foucault, le courage de la vérité*. Puff, Paris, 2002.

FOUCAULT, M. *Deux essais sur le sujet et le pouvoir*, in Hubert Dreyfus Y Paul Rabinow, *Michel Foucault. Un parcours philosophique*. Paris, Gallimard, 1984, pp. 297-321.

FOUCAULT, *No rastro de Foucault, Deleuze, Negri, Lazzarato e outros, tal mapeamento foi tentado em "Vida Capital"*. São Paulo, Iluminuras, 2003.

GROS. F y LÉVY, C. *Foucault y la filosofía antigua*. Actas del coloquio internacional llevado a cabo el 21 y 22 de junio de 2001. Organizado por la Universidad de París-XII (E.A. 431), la Sociedad Internacional de Estudios sobre

Michel Foucault y la Escuela Normal Superior. Ediciones Nueva Visión, Buenos Aires, 2004.

----- DAVILA. J. *Ética de la palabra y juego de la verdad*.

----- CASTEL-BOUCHOUCHI. A. *Foucault y la paradoja del platonismo*.

HAN. B. *L'ontologie manqué de Michel Foucault*. Million, Grenoble, 1998.

JRAJCHMAN. J. *Lacan, Foucault y la Cuestión de la Ética*. Epele. México, 2001.

MELIN. N. *A linguagem em Foucault*. Centro de filosofia da Universidade de Lisboa. Lisboa, 2009.

Michel Foucault philosophe. Rencontre internationale. Paris 9,10, 11 janvier 1988.

----- BERNAUER. J *Par-delà vie et mort*.

----- JAMBET C, *Constitution du sujet et pratique spirituelle*.

O'LEARY. T, *Foucault and the art of ethics*. ed. Continuum, Inglaterra, 2002.

ORELLANA.C. Rodrigo, *Foucault y el cuidado de la libertad. Ética para un rostro de arena*. Lom ediciones, Santiago de Chile, 2008.

SAUQUILLO, Julián, *Para leer a Foucault*. Alianza Editorial, 2001.

TROMBADORI, D. *Conversaciones con Foucault. Pensamentos, obras, omisiones del último maître-à-penser*. Amorrortu/editores, Buenos Aires, 2010.

VEYNE.P. CATHERINE P.; DAVIDSON. A. I., *The Final Foucault and His Ethics*. Critical Inquiry, p., 3. Vol. 20, No. 1. (Autumn, 1993).

Otras

ANTIFONTE – *Andócides, Discursos y fragmentos*. Biblioteca clásica Gredos, Madrid, 2008.

ARISTOFANES, *Nubes, Las Ranas, Pluto*. Edición de Francisco Rodríguez Adrados y Juan Rodríguez Somolinos. Cátedra Letras universales, Madrid 2009^{6a}.

AGUSTÍN, Santo. *Confesiones*, Alianza editorial, Madrid, 2005.

----- *Obras completas XVII. Escritos bíblicos (2º)*. Biblioteca de autores cristianos, Madrid, 2003.

----- *La ciudad de Dios*. Biblioteca Homo Legens, Madrid, 2006.

ATANASIO, Santo, *Contre les Païens*. Éditions du Cerf, Paris, 1983.

BODEI, Remo, *Holderlin: la filosofía y lo trágico*. La bolsa de la Medula, Madrid, 1990.

BRÉHIER. E, *Historia de la filosofía. Desde la antigüedad hasta el siglo XVII*. Tecnos, Madrid, 1988.

CICERÓN, *Sobre el orador*. Biblioteca clásica Gredos, Madrid, 2002.

----- *Disputationes tusculanas*. Biblioteca clásica Gredos, Madrid, 2005

CHRYSOSTOME. J, *Sur la providence de Dieu*. XIX, 11, éd et trad. A.-M. Malingrey. Ed. du Cerf, Paris, 1961.

DANUCCI. A, *Anais de filosofía cláássica*. Vol. 2 º4, 2008. p., 30.

DE ALEJANDRÍA. F, *De specialibus legibus*. I, § 203, Ed du Cerf (coll. «Oeuvre de Filón de Alexandria», Paris, 1975.

----- *Sobre los sueños - Sobre José*. Biblioteca clásica Gredos, Madrid, 1987.

----- *De vita contemplativa*.

DE CESÁREA. E in «*La preparación évangélique*». Éd. du Cerf, Paris, 1982.

DE GAZA Dorothée, *Œuvres spirituelles, Instructions*. Éd. du Cerf, Paris, 1963.

----- *Les Apophthemes des Pères*, t. II & CV, n° 107, Éd. Du Cerf, coll. «Sources chrétienne», Paris, 2003.

- DEMOCRITO. 68 B 226 D.-K.
- DERRIDA, *L'écriture et la différence*. Edition du Seuil, Paris, 1967.
 -----*La diseminación, Fundamento*. Madrid, 2007.
- DE ROMILLY, Jacqueline, *La Grecia antigua contra la violencia*, Ed. Gredos, Madrid 2010.
 -----, *Réflexion sur le courage chez Thucydide et chez Platon*. REG 93, 1980
 ----- *Los grandes sofistas de la Atenas de Pericles*. Gredos, Madrid, 2010.
- DEMÓSTENES, *Sobre la paz*, I, V, 5-6. In *Discursos políticos I*. Gredos, Madrid, 1980.
 -----*Discursos políticos II*. Biblioteca clásica Gredos, Madrid, 1985.
 -----*Discursos privados I*. biblioteca clásica Gredos, Madrid, 1983.
- DUQUE, Félix, *El Cristo-muerto hegeliano*. (ensayo inédito).
- DESCARTES, R, *Meditaciones I*.
- ECHEVERRÍA, R, *Ontología del lenguaje*.- Google-libros.
El impasse de lo político. Esapai en Blanc. Barcelona, 2011.
- ESQUINES, *Discursos – Testemonios y cartas*. Biblioteca clásica Gredos, Madrid, 2002.
- ESTOBEO, *Selecciones*, II, 7, 11m. Martín Sevilla Rodríguez, *Antología de los primeros estoicos griegos*. Akal/Clásica. Madrid, 1991.
- FERRERES. J. M. R, *Verdad y Sujeto: de Heidegger a Ricoeur*. In “*El valor de la verdad. Hermenéutica, semántica, política*”. Editorial Comares, Granada, 2000.
- FILÓSTRATO, *Vida de Apolonio de Tiana*. Biblioteca de clásica Biblioteca clásica Gredos, Madrid, 1992.
- GÓMEZ. R. A. *Tiempo de formación. Ser quien eres. Ensayos para una educación democrática*. Zaragoza, Prensas Universitarias de Zaragoza, 2010.

- GUERRERO, R. R, *Historia de la filosofía medieval*. Akal, Madrid, 1996.
- HACK. V, *Parresía: Semantizaciones en el Nuevo testamento*. Circe nº 11/2007/ISSN. 1514.3333.
- HEGEL, *Leçon sur l'histoire de la philosophie*. Paris, 1986.
- HEIDEGGER, *El ser y tiempo, Fondo de Cultura Económico*. Tra. José Gaos, 2008^{14ª}, México.
- *Carta sobre el humanismo*. Versión de Helena Cortés y Arturo Leyte. Alianza editorial, 2004.
- *Nietzsche II*. Edición Destino, Barcelona, 2000.
- LAERCE, *Vie, doctrines et sentences des philosophes illustres*. éd. et trad. R. Genaille, Garnier-Flammarion, t. II, Paris, 1965.
- KANT, *El conflicto de las facultades*. trad. Española en I. Kant, *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita y otros escritos sobre Filosofía de la Historia*. Tecnos, Madrid, 1987.
- KLONOSKI.R. J. "The portico of the Archon Basileus. On the signifcance of the setting of Plato's *Euthyphro*" *CJLXXXI*: 130-137. 1986.
- LAUFER.R, *Introduction à la textologie. Vérification, établissement, édition des textes*. Collectio L. Larousse, 1972.
- LEE TOO.I y LEVISGSTONE. N, *Pedagogy and power. Rhetorics of classical lerarnig*. Cambridge university press, 1998.
- LISIAS, *Discursos II*. Biblioteca clásica Gredos, Madrid, 1985.
- Los presocráticos, colección popular 177*. México 1984^{4ª}.
- LYNN.S, *Rhetoric and composition. An introduction*. Cambridge university press, 2010.
- MACHIAVELLI, N. *Discorsi sopra la prima decada di Tito Livio*. Rizzoli Editore, 1984, Milano.
- MONEDERO D. J. A, *Solón de Atenas*. Editora Crítica, Barcelona, 2001.
- MONTANELLI. I, *Storia dei greci*. Bur, Milano, 2007.

- MONTESQUIEU, *O espírito das Leis*. Martins Fontes, 2000, São Paulo.
- MORROU, H-I, *Histoire de l'éducation dans l'antiquité*. Paris, 1965.
- Nueva Biblia de Jerusalén revisada y aumentada*. Desclée de Brouwer, Bilbao, 1998.
- NIETZSCHE. *El pensamiento trágico de los griegos. Escritos póstumos 1870-1871*. Editorial Biblioteca Nueva, Madrid, 2004.
- *Crepúsculo de los ídolos. Biblioteca Nietzsche*. Alianza Editorial, Madrid, 2010
- *Escritos sobre la retórica*. Edición y trad. Luis Enrique de Santiago Guervós. Editora Trotta. Madrid, 2000.
- *Más allá del bien y del mal*. Biblioteca Nietzsche. Alianza editorial, Madrid, 1997.
- *El gay saber o gaya ciencia*. Edición y tradición Luis Jiménez Morreno. Colección austral. Editorial Espasa Calpe, S. A, Madrid, 2000.
- NUSSBAUM. M. *La fragilidad del bien. Fortuna y ética en la tragedia y la filosofía griega*. La bolsa de medula, Madrid 2004.
- OWEN.A.S, *Introducción» a Eurípides, Ion*. Oxford, Clarendon Press, 1957.
- PALAO Herrero, Juan. *El sistema jurídico ático clásico*. Dykinso, S.L. Libros 2007.
- PARDO. J.L, *La regla del juego*. Círculo de Lectores, Barcelona, 2004.
- PASCUCCI. G, *Storia della letteratua greca*. Ed. Sansoni. Firenze, 1948.
- PERNOT.L, *Rhetoric in antitquity*. The catholic university of america press. Wanhington, DC, 2005.
- *La rhétorique de l'éloge dans le monde Gréco-Roman, t-1. Histoire et technique*. Collection des études augustiniènnnes. Paris, 1993.
- PUJANTE, David. *El hijo de la persuasión. Quintiliano y el estatuto retórico*. Ier, Logroño ,1999.

ROCHA P. M. H, *Estudos da história da cultura Clássica I. Cultura grega*. Lisboa, 1980.

SCHELLING. F. W. J. von, *Filosofía del arte*. Tecnos, Madrid, 2006.

----- *Sinopsis histórica de la retórica clásica*. Editorial Gredos, Madrid, 1983.

SPINOZA, B, *Traité de la réforme de l'entendement*. Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 1984. N° 11-16. pp., 10-14.

STEEL.C, *Roman oratory, in Greece & Rome*. New surveys in the classics. N° 36. Published for the classical association. Cambridge, 2006.

TAYLOR, *Fuentes del yo. La construction de l'identidad moderna*. Paidós, Barcelana, 1996.

----- *The man and his work*. University Paperbacks, 1960.

----- *The mind of Plato*. An Arbor Paperbacks. University of Michigan Press, 1922.

TERTULIANO, *Apologético – A los gentieles*. Biblioteca clásica Gredos, Madrid, 2001.

TIMMERMAN. M. D. y SCHIAPPA. E, *Classical Greek rhetorical theory and the disciplining of discourse*. Cambridge university press, 20010.

WEBB. R, *Ekpharsis, imagination and persuasión in ancient rhetorical theory and practice*. Ashgate. Great Britain, 2010.

WEIL.S, *La fuente griega*. Editorial Trota, 2005.

WHITTAKER. J, *Studies in platonism and patristic thought*. Variorum represents London, 1984.

WINTERBOTTON. M, *Roman declamation*. Published by Bristol classical press. Bristol, 1980.

WORTHINGTON. I, *Persuasion. Greek rhetoric in action*. London, 1994.

www. Caminohaciadios.com/162, (12/04/ 2011).

Libros google. www.clailatino.org, Néstor O. Míguez, Lenguaje bíblico y lenguaje político, (12/04/2011).

www.clailatino.org. Lenguaje bíblico y lenguaje político, (12/04/2011).

<http://ar.answers.yahoo.com/question/index>