

ΞE ENSAYO Y ERROR

Nueva Etapa. Año XVII. N° 34. Caracas, 2008, pp. 93-118

Revista de Educación y Ciencias Sociales

Universidad Simón Rodríguez

Depósito Legal: pp. 92-0490 ISSN: 1315-2149

Saber, cuidado de sí y formación. El último Sócrates en el último Foucault *To know, care of myself and formation.* *The last Socrates in the last Foucault*

Walter Kohan*

Resumen

Este trabajo estudia la lectura que Michel Foucault hace de la figura de Sócrates en algunos de sus últimos cursos: *La hermenéutica del Sujeto* (1981-1982) y *El coraje de la verdad* (1983-1984). En ambos casos se trata de recuperar una larga tradición del cuidado de sí en la que Sócrates juega un papel importante; en el primer caso la atención recae sobre el *Alcibiades*; en el segundo, sobre los diálogos en torno de la muerte de Sócrates y el *Laques*. Analizamos algunos de esos diálogos y, en particular, la especial manera en que Sócrates niega para sí la posición de maestro para, en verdad, refundarla.

Palabras clave: Foucault, Sócrates, cuidado de sí, conocimiento de sí; enseñar y aprender.

* Profesor de la Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ). Investigador del Consejo Nacional de Desarrollo Científico y Tecnológico (CNPq) y de Prociencia (UERJ/FAPERJ).

Abstract

This paper studies the reading of the figure of Socrates by M. Foucault in some of his last courses: *The hermeneutics of Subject* (1981-1982) and *The courage of truth* (1983-1984). In both cases the aim is to re-establish the old tradition of self-care in which Socrates play an important role. In the former, the focus is placed on the *Alcibiades*; in the latter, on the dialogues around the death of Socrates and the *Laques*. We study some of these dialogues and give particular attention to the specific way in which Socrates denies for himself the position of teacher as a means to refund it.

Key-words: Foucault, Socrates, self-care, self-knowledge; teaching and learning.

En la segunda mitad del siglo XIX y la primera del siglo XX surge con fuerza la llamada cuestión socrática y durante todo el siglo se multiplican los trabajos filosóficos y filológicos en torno de ella. Se consolidan escuelas interpretativas de la filosofía griega y de Sócrates en particular. En Francia, Victor Cousin y Alain hacen de Sócrates un modelo de profesor de filosofía para la formación de los ciudadanos de la república. En los países anglosajones, una visión ciertamente idealizada de la democracia griega aparece como telón de fondo en los trabajos sobre Sócrates. Se reivindica a los sofistas, a quienes se considera pensadores racionalistas y libertarios, y a Sócrates se lo lee como hostil a esos ideales. Por ejemplo, G. Grote (*History of Greece*, 1846-1856, vol. 7) considera a Sócrates un misionero moral y religioso, en cierto modo antirracionalista, justamente condenado por los ideales de la razón y la libertad atribuidos a la *pólis*. En esa línea se inspiran, en Alemania, Th. Gomperz (*Griechische Denker*, 1903), en Francia H.-L. Marrou (*Histoire de l'éducation dans l'antiquité*, 1948) y, más recientemente, J. de Romilly (*Les Grands Sophistes dans l'Athènes de Périclès*, 1988), para hacer sucesivas reivindicaciones de los sofistas.

Al mismo tiempo se desarrolla una ardua disputa hermenéutica para determinar qué testimonio de Sócrates debería privilegiarse. En una primera

fase, autores como E. Zeller (*Die Philosophie der Griechen*, 1844) y el mismo G. Grote (*Plato and other Companions of Socrates*, 1865) dan privilegio a Jenofonte; progresivamente se imponen los trabajos que dan supremacía al testimonio platónico, como los de la escuela escocesa (A.E. Taylor, *Varia socrática*, 1911; J. Burnet, *Greek Philosophy. From Thales to Plato*, 1920), en Alemania, H. Maier (*Sokrates, sein Werk und seine geschitliche*, 1913) y en Francia, L. Robin («Les *Mémoires* de Xénophon et notre connaissance de la philosophie de Socrate», 1910). A mediados del siglo, Magalhães-Vilhena ofrece un recorrido bastante completo de las diferentes interpretaciones de los testimonios (*Le Problème de Socrate, le Socrate historique et le Socrate de Platon*, 1952) que, de todos modos, no se detiene allí. La última parte del siglo XX ofrece cada vez más refinadas lecturas filológicas, como la de G. Vlastos (*The Philosophy of Socrates*, 1971), que hace del Sócrates platónico su héroe filosófico, con herramientas de la filosofía analítica, que tiende a tornarse hegemónica. Más recientemente toma fuerza un cuestionamiento del lugar central ocupado por el testimonio de Platón (por ejemplo, P.A. Vander Waerdt [ed.], *The Socratic Movement*, 1994). Por último, vale destacar el enorme trabajo de G. Giannantoni quien ha legado su monumental edición completa de los fragmentos de Sócrates en cuatro volúmenes (*Socratis et socraticorum reliquiae*, 1990).

El último Sócrates en el último Foucault

Entre los filósofos abundan las lecturas apasionadas de Sócrates, en las más diversas tradiciones. Nos ocuparemos, a continuación, de la que ofrece M. Foucault, quien, a diferencia de la mayoría de los filósofos, no escribe libros sobre otros filósofos ni se ha preocupado demasiado en ofrecer interpretaciones *stricto sensu* de alguno de los «grandes nombres» de la historia de la filosofía. Es cierto que dedica ocasionalmente artículos y conferencias, por ejemplo, a Kant, pero en todo caso siempre lo atraieron más los nombres menores, que no hacen parte de la historia «grande» de la filosofía. En ese contexto es bastante significativo el espacio que dedica a Sócrates, de quien

se ocupó detalladamente en al menos cinco clases enteras en sus cursos en el Collège de France entre 1982 y 1984¹.

En *La hermenéutica del sujeto*, curso de 1982, Foucault dedica a Sócrates las tres primeras clases de un estudio más amplio sobre las relaciones entre sujeto y verdad, a partir de la noción de «cuidado de sí mismo», un concepto menor y descuidado en la historia de la filosofía, según Foucault irónicamente sugiere. Su estudio recorre un largo período de la historia de esas prácticas, desde su prehistoria filosófica entre los órficos y pitagóricos hasta el siglo V d.C. Foucault distingue en ese recorrido tres períodos: el momento socrático-platónico, siglo V a.C.; la edad de oro del cuidado de sí, siglos I y II d.C.; y el pasaje del ascetismo pagano al ascetismo cristiano, siglos IV y V d.C.

Foucault considera que las razones del «olvido» de la riquísima tradición de prácticas de cuidado de sí y su eclipse por la noción de conocimiento de sí tienen que ver con los avatares de la historia de la verdad y lo que él denomina el «momento cartesiano», un largo proceso histórico que desplaza el foco de la existencia de la vida hacia el conocimiento (M. Foucault, 2001:15).

Ese «momento cartesiano», que no debe centrarse en la figura de Descartes más que como un ícono de una larga y compleja tradición, practica un juego doble: a) valora el conocimiento de sí tomando como punto de partida del recorrido filosófico la evidencia, que sólo se puede dar desde el propio sujeto que conoce en cuanto alma, *res cogitans*; b) desvalora el cuidado de sí, indicando que no hay ni puede haber otro acceso a la verdad que el conocimiento emanado de la *res cogitans*.

Con el «momento cartesiano», dos cosas que estaban juntas, el cuidado y el conocimiento —la vida y la verdad, la espiritualidad y la filosofía— se separan. La filosofía («forma de pensamiento que se interroga sobre lo que permite que sea posible la existencia de lo verdadero y lo falso», *ibid.*, p. 16) queda del lado del conocimiento y, concomitantemente, fuera de la vida. La

¹ Las dos clases de 1982 (6 y 13 de enero) sobre Sócrates componen el curso *L'Herméneutique du Sujet* (Paris: Gallimard, 2001); las tres clases de 1984 (15, 22 y 29 de febrero) componen el curso *Le courage de la vérité*, todavía inédito. Hemos consultado una transcripción de estas clases cedida gentilmente por Jorge Dávila.

espiritualidad («investigación, práctica, experiencia, por las cuales el sujeto opera las transformaciones necesarias para tener acceso a la verdad», *ibidem*) queda del lado de la vida y, a la vez, fuera del conocimiento. Esto es, a partir del «momento cartesiano», para conocer ya no hace falta ningún tipo de transformación del sujeto, ninguna forma de experiencia o ejercicio vital, ya no es necesario que el sujeto ponga en juego su ser mismo en tanto sujeto. La verdad está dada a partir de ciertas condiciones internas (reglas formales de método, condiciones objetivas, estructura del objeto a conocer) y extrínsecas («es necesario no estar loco para conocer», condiciones culturales, morales, consenso científico) al acto de conocimiento, dadas de antemano para cualquier sujeto (*ibid.*, pp. 18-19).

En la espiritualidad las cosas son diferentes. Siempre es necesario un movimiento del sujeto (movimiento ascendente como en el caso de *éros*; trabajo de elaboración, como es la *áskesis*) para que él sea capaz de acceder a la verdad. ¿Cómo se entiende en la espiritualidad el cuidado de sí (*ibid.*, p. 12)? Foucault destaca tres características principales:

- En primer lugar, el cuidado de sí comporta una actitud general, una cierta manera de considerar las cosas, de estar en el mundo, de preocuparse con los actos, de tener ciertas relaciones con los otros. Una actitud, frente a sí, los otros y el mundo, eso es el cuidado de sí;
- En segundo lugar, el cuidado es una forma de atención, de mirada. Cuidar de sí es desplazar el objeto de la propia mirada del exterior hacia sí mismo. Implica una atención especial a lo que se piensa y a lo que sucede en el propio pensamiento;
- En tercer lugar, el cuidado designa un conjunto de acciones y prácticas de sí sobre sí. Hay una amplia gama de acciones, ejercicios, técnicas, por las cuales el sí se modifica, se transforma, se transfigura.

Cuidado de sí y conocimiento del alma

Sócrates –de quien Foucault privilegia el testimonio platónico, sin dar demasiadas explicaciones– es, a la vez, el hombre de la espiritualidad que

funda la filosofía, esto es, es un habitante de los dos mundos. Los *diálogos* que más interesan a Foucault son la trilogía *Apología de Sócrates*, *Critón* y *Fedón*, en torno de la muerte de Sócrates, y otros dos diálogos juveniles, *Alcibiades* y *Laques*, que ejemplifican lo que Foucault denomina la *parresía* (parrhisiá), «decir verdadero», socrática². Estos dos diálogos expresan dos posibilidades de entender el cuidado de sí y, concomitantemente, abren dos caminos enfrentados en la historiografía filosófica.

El *Alcibiades I* de Platón fue considerado durante mucho tiempo en la Antigüedad –por filósofos como Albino, Jámblico, Proclo y Olimpiodoro– una excelente introducción a la filosofía de Platón. Desde Schleiermacher se duda sobre la autenticidad de este diálogo, aunque en general no se cuestiona su carácter platónico. Diversos autores de conversaciones socráticas escribieron diálogos con el título del nombre del joven aristócrata amante de Sócrates³.

El argumento y la escena del diálogo son sencillos. Es un diálogo directo, dramático según la clasificación de Diógenes Laercio. No hay de hecho referencias demasiado concretas al contexto de la conversación que sostienen Alcibiades y Sócrates.

Al comienzo Sócrates afirma que si durante tantos años él no se acercó a Alcibiades mientras todos los otros lo asediaban es porque se lo impedía «algo demoníaco», *ti daimonion* (*Alcibiades I*, 103a5), pero ahora ya no lo hace más ni cree que lo hará en el futuro. Alcibiades está recién salido de la adolescencia, huérfano de madre y padre, tutelado por Pericles, educado por un viejo e ignorante esclavo de Tracia, abandonado por sus amantes porque ya ha pasado su «punto maduro». Alcibiades posee una gran estima de sí: se con-

² Las clases del curso de 1982 sobre la *L'Herméneutique du Sujet* están dedicadas al *Alcibiades I*, y las clases de 1984 a los *diálogos* que versan sobre la muerte de Sócrates (*Apología*, *Critón* y *Fedón*) y al *Laques*.

³ Por lo menos Antístenes, Esquino y Fedón escribieron un *Alcibiades*. Para las relaciones entre estos *diálogos* y el de Platón, véase G. Giannantoni, «L' *Alcibiade* d'Eschine et la littérature socratique sur Alciviade». In: G. Romeyer Dherbey (Dir.); J.-B. Gourinat (Éd.). *Socrate et les socratiques*. Paris: Vrin, 2001, pp. 289-307.

sidera el más bello y superior a todos los otros. Tiene ambiciones para entrar enseguida en la vida política y seguir los pasos de Pericles (*ibid.*, 105a-b). Sócrates quiere entonces establecer con él una relación diferente de la que Alcibíades ha tenido con todos sus amantes anteriores: quiere mostrarse no sólo como superior a él sino como el único capaz de darle la potencia (*th\ n du/ namin*, *ibid.* 105e) que Alcibíades desea.

Con todo, el tono y la posición que ocupa Sócrates en el diálogo es llamativa, muy diferente de la mayoría de los diálogos de juventud. Sócrates decididamente dice que él hablará y repite dos veces que Alcibíades escuchará con atención (*ibid.*, 104d-e; 106a). Tan extraño está Sócrates que Alcibíades necesita decirlo (en 106a, al compararlo frente a cuando lo seguía en silencio: «estás ahora más insólito, a)topw̄teroj»). El propio Sócrates sostiene respecto de si cabría esperar de él un largo discurso en 106b: «tal no es mi manera» y, sin embargo, monopoliza el diálogo.

El caso es que Sócrates habla resueltamente en la primera parte del *diálogo*, para mostrar a Alcibíades que sus pretensiones son completamente inadecuadas. Para ver si está capacitado para gobernar, debe verse comparativamente con sus rivales dentro y fuera de Atenas. Y la comparación con los espartanos y persas es terminante: mientras, como es costumbre en Atenas, su educación fue completamente descuidada, y dejada en manos de un esclavo, los reyes persas educan a sus hijos con cuatro maestros, uno para cada una de las grandes virtudes: valentía, prudencia, justicia, sabiduría; y los espartanos ofrecen una educación cuidada del alma y del cuerpo. Además, las riquezas de Alcibíades son también comparativamente menores y, para peor, carece de un saber, un arte, *téxnh*, que al menos pueda compensar en parte esas deficiencias.

Además, en su diálogo con Sócrates, Alcibíades también se muestra de escasos recursos argumentativos: aspirante a gobernar a los atenienses, no es capaz de definir lo que significa gobernar bien y admite que tal vez haya vivido hasta entonces en un estado de «vergonzoso olvido de sí» (*lelhqe/nai e)mauto\ n aiáxista*, Platón, *ibid.*, 127d). De cualquier manera, Sócrates le da esperanzas ya que está en una edad en la que todavía hay tiempo para cuidar de sí (*to\ e(autou= e)pimeleísqai*, *ibid.*, 127e). Si tuviera cincuenta

años, sería muy difícil cuidar de sí mismo (xalepo\ n ... e) pime\ lqh= nai sautou, *ibidem*).

Una vez determinado que Alcibíades necesita cuidar de sí mismo, se afirma la conveniencia de comprender el significado y el objeto de ese cuidado y cómo se va a poner en acto. En primer lugar, ¿qué es ese «sí mismo» (au)to\ tau)to/; *ibid.*, 129b)? El *diálogo* ofrece tres posibilidades: el cuerpo, el alma o el compuesto de ambos. La respuesta del *Alcibíades* es clara y precisa: cuidar de sí significa cuidar de la propia alma, es necesario que el cuidado recaiga sobre el alma (yuxh=j e) pime\ lhte/on, *ibid.*, 132c), en tanto quien conoce su cuerpo sólo conoce «lo gobernado» (*ibid.*, 130b), «las cosas de sí mismo» pero no «a sí mismo» (*ibid.*, 131a). Así, quien pretende gobernar a los otros, el político, antes debe mostrarse capaz de gobernarse a sí mismo, lo que supone conocer, ocuparse y cuidar de la propia alma, que es lo que gobierna en sí mismo⁴.

Con relación al significado de cuidar, Sócrates remite al oráculo delfico: cuidar de sí significa conocerse. Ahora bien, ¿cómo se conoce uno a sí mismo? ¿Cómo se conoce la propia alma? Sócrates afirma que tal vez el único ejemplo de algo que se conoce a sí mismo sea el de la mirada, cuando una pupila se espeja en otra pupila y se ve a sí misma. Un ojo sólo se ve a sí mismo en otro ojo, allí donde surge su *areté* (excelencia), en la propia visión. Del mismo modo, un alma debe conocerse a sí misma allí donde radica su excelencia: la sabiduría, el conocer, el pensar, de otra alma que espeje lo que hay en ella de mejor (*ibid.*, 132d-133c). Esta parte del *Alcibíades* parece desmentir el significado que Kierkegaard da al «conócete a ti mismo» como un despejar lo externo para dejar un vacío. Primero, es una forma del cuidado de sí. Segundo, hay un sí mismo que conocer y alimentar; tercero, hay una lógica de la *areté* (o de las *aretai*) que indica los modos del cuidar y el conocer.

En *L'Herméneutique du sujet*, Foucault destaca cuatro características específicas de este tratamiento del cuidado de sí en el *Alcibíades* (M. Fou-

⁴ En este pasaje, Foucault llama la atención sobre el verbo *xra/omai* (servirse de, valerse de), sobre el que recae la argumentación platónica en el *Alcibíades* entre 129c y 130a, pero no se refiere al verbo *aĀrxomai* que sintetiza la relación entre cuerpo y alma en 130a-c y que es sobre todo un verbo de poder («mandar», «gobernar»).

cault, 2001:37-39): a) cuidar de sí es una condición para cuidar de los otros. El cuidado se fundamenta en una necesidad de proyección política del sujeto; b) cuidar de sí cumple un papel compensador en función de una educación deficiente; la postura de Sócrates supone una crítica tanto a la educación técnica, tradicional, ateniense, cuanto a la educación erótica en la cual los amantes, adultos, maduros, sólo buscan la belleza del cuerpo de los adolescentes y lo abandonan cuando está en condiciones de entrar a la vida política, sin preocuparse en que cuiden de sí mismos; c) hay una edad propicia para iniciarse en el cuidado, justamente cuando se sale del pedagogo y se sufre el abandono del amante; y, concomitantemente, hay también una edad no propicia para esa iniciación; d) el cuidado de sí se justifica también por la ignorancia del objeto deseado. El hecho de que Alcibíades, aspirante a gobernar a los otros, ignore el significado de gobernar bien es un indicador de que debe cuidar de sí mismo como no lo ha hecho hasta entonces.

Foucault señala el carácter paradójico de esta relación del sujeto consigo mismo; en cierto modo, al volverse objeto del propio cuidado, el alma se vuelve exterior a sí misma: ella cuida y es cuidada al mismo tiempo. En la medida en que la técnica que permite cuidar de sí está dada por la inscripción délfica —el *gnôthi seautón*, concóctete a ti mismo, al menos en ese *diálogo*—, el conocerse a sí mismo se justifica y adquiere sentido en el marco del cuidado de sí.

Este es para Foucault un cierto momento fundacional, a partir del cual las prácticas espirituales, ese sofisticado y complejo conjunto de técnicas, ejercicios y actividades del sujeto consigo mismo, pasan a estar organizadas bajo la perspectiva del conocimiento de sí. El propio Platón en sus *diálogos* de madurez y vejez desarrolla y consolida esa perspectiva que él mismo inaugura en el *Alcibiades*. Y esa línea va a desembocar en el «momento cartesiano», ya anticipado.

Cuidado de sí y modo de vida

Con todo, las cosas nunca son tan simples y en el propio Platón hay otras maneras de responder estas preguntas. Foucault las analiza en su último curso

de 1984, titulado *Le courage de la vérité*. Entre los *diálogos* de juventud de Platón, hay una cierta similitud de partida entre el *Alcibiades* y el *Laques*. En efecto, los dos se originan en una cierta relación entre educación y negligencia. El motivo del *Laques* lo dice todo. Lisímaco y Melesias han recibido, como también Alcibiades, una educación negligente. Sus padres, Arístides y Tucídides, han sido eminentes hombres públicos, de la política externa e interna de Atenas, de la guerra y de la paz, pero se desprecuparon completamente del cuidado de sus hijos. Al contrario, Lisímaco y Melesias, fruto de esa educación, no tienen una vida de la que enorgullecerse y no quieren repetir, con sus hijos, que llevan sus mismos nombres, lo que sus padres han hecho con ellos. De modo que consultan a dos afamados ciudadanos, Laques y Nicias, sobre los saberes que es necesario impartir a los jóvenes.

Con todo, también hay diferencias significativas entre las estructuras dramáticas del *Laques* y del *Alcibiades*: en aquél, el diálogo no es tan íntimo ni directo con el interesado, sino que hay más interlocutores, de otra edad, personas de reconocimiento social alto; Sócrates no busca la conversación sino que es buscado; no habla de manera tan segura de sí. De hecho, Sócrates sólo interviene después que Nicias y Laques no se ponen de acuerdo sobre la respuesta que merecen Lisímaco y Melesias⁵.

Foucault muestra cómo Sócrates, al intervenir, primero cambia la lógica de la discusión. Lisímaco y Melesias habían interrogado a Nicias y Laques sobre la conveniencia de educar a sus hijos con un maestro en las armas cuya representación han asistido. Nicias, que responde afirmativamente, y Laques, que responde negativamente, no se ponen de acuerdo y entonces Lisímaco llama a Sócrates para dirimir la cuestión. Pero Sócrates no toma partido por ninguna de las dos posturas y dice que la cuestión no es de quién

⁵ Laques y Nicias son figuras de renombre, estrategas en la guerra y políticos en la paz; ambos mueren en contexto militar: Laques, en la batalla de Mantinea en 418 a. C. y Nicias en la trágica expedición a Sicilia, a la que él mismo se opuso; el desastre para los atenienses fue, según Tucídides (*Histórias* VI-VII), fruto de su propia indecisión y acabó ejecutado por los siracusanos en 413. Con todo, Nicias es uno de los grandes personajes de la escena política ateniense después de la muerte de Pericles, al comienzo de la guerra del Peloponeso.

o cuántos están a favor de una postura u otra, sino que se trata de una cuestión propia de un arte (*téchne*). Como en el *Critón* y tantos otros *diálogos*, Sócrates afirma que en las artes no interesa lo que piensa el mayor número sino la aptitud de quien actúa en ese ámbito por un saber (*epistéme*) específico (*Laques* 184d-e).

Sócrates afirma: «Hay que buscar a un artista en el cuidado del alma» (*texnikoj perij yuxh=j qerapeijan*, *ibid.*, 185e). ¿Cómo se mide la aptitud de alguien en el ámbito de la *téchne*? En este caso, ¿cómo se sabe si un maestro es apto o no para educar? Sócrates da dos criterios: por los buenos maestros que ha tenido o por las obras que ha sido capaz de realizar, esto es, las almas excelentes que ha conseguido generar (*ibid.*, 185e-186b).

Sócrates se declara a sí mismo desprovisto de ese arte, en la medida en que no ha tenido ningún maestro ni recursos para pagar un sofista. Y aunque el tema lo apasiona desde pequeño todavía no ha descubierto el arte de educar ni ha generado saber alguno sobre él. Por eso, pide a los expertos Nicias y Laques que retomen la palabra y muestren sus credenciales en el arte de educar.

Nicias acepta el desafío, sabiendo lo que se le viene: «dar, de sí mismo, razón, de cómo es su modo de vivir actual y por qué ha vivido la vida que ha llevado» (*to\ dido/nai perij au(tou= lo/gon, oÀntina*, *ibid.*, 188.a, *tro/pon nu=n te zv= kaii oÀntina to\n parelhluqo/ta bi:jon bebi:zwen*, *ibid.*, 187e-188a). Nicias sabe que, frente a Sócrates, hay que justificar, dar razón (*didónai lógon*) de la propia vida, la pasada y la presente. Nicias recuerda incluso un dicho de Solón sobre lo valioso de aprender mientras se está vivo. Pero lo más interesante viene cuando remata su intervención:

Pues estar sometido a la piedra de toque de Sócrates no es nada desacostumbrado ni siquiera desagradable para mí, sino que prácticamente desde hace bastante tiempo he sabido algo: que cuando Sócrates está presente, nuestro discurso no podría ser sobre los jóvenes sino sobre nosotros mismos (*ibid.*, 188b-c).

e)moii me\n ouAn ou)de\n aÀhqeij ou)d' auA a)hde\j u(po\ Swkra/touj basani:zesqai, a)lla\ kaii pallai sxedo/n ti h)pista/mhn oÀti ou) perij tw^{1/2}n meiraki:wn h(miIn o(lo/goj eÀsoito Swkra/touj paro/ntoj, a)lla\ perij h(mw^{1/2}n au)tw^{1/2}n.

Nicias dice lo que Sócrates quiere oír. Por un lado, manifiesta su familiaridad con el modo de proceder socrático; por otro, hace sentir que, a diferencia de otros interlocutores como Trasímaco, Eutifrón o Calicles, le agrada ese modo de proceder, aprende el él. Su tono no parece irónico. Con todo, más allá del personal gusto o disgusto de alguien en conversar con Sócrates, su intervención es especialmente significativa por el valor y el sentido que da a la presencia de Sócrates: el de una piedra de toque; alguien que pone a prueba (*basani;zesqai*), como él mismo se presenta en la *Apología*: y lo que Sócrates pone a prueba en este pasaje del *Laques* es un modo de vida, la forma que alguien le da a su propia vida. Eso es lo que siempre va a estar en juego con Sócrates, sugiere Nicias: nosotros mismos ($h(mw^{1/2}n\ au)tw^{1/2}n$) y la manera en que vivimos.

Laques acepta conversar con Sócrates, aunque no haya tenido experiencias hasta ese momento con él. Entonces, Sócrates toma la palabra y, como Nicias había anticipado, sabemos lo que pasa: sus interlocutores no pueden responder sus preguntas. Primero, Laques, en un largo intercambio que llega hasta 194c, no consigue determinar qué es la valentía, hasta que Nicias viene en su ayuda. Un aspecto interesante de esta sección del diálogo es la manera en que Laques ayuda a Sócrates, a partir de su fracaso, a ver los puntos débiles de las respuestas de Nicias. Nicias dice que es porque Laques quiere que le pase lo mismo que a él le pasó antes, no decir nada lúcido. El caso es que, como destaca Foucault (1984:41-45), la *parresía* socrática, su decir verdad, funciona a toda máquina. Nicias reprocha a Laques que haya realizado una acción típicamente humana, dirigiendo su mirada a los otros, pero no a sí mismo (*Laques*, 200a). Al final, Nicias tampoco encuentra la valentía y los dos coinciden en recomendar a Lisímaco y Melesias que dejen sus hijos bajo el cuidado de Sócrates (*ibid.*, 200 c-d).

Sin embargo, Sócrates no acepta la invitación. Al final, él tampoco se ha mostrado más sabedor que Laques o Nicias. Mejor será que todos se pongan a buscar el mejor maestro posible para sí mismos y para los hijos de Lisímaco y Melesias. Con todo, el diálogo termina cuando Sócrates acepta ir al día siguiente a la casa de Lisímaco a tratar esos mismos asuntos.

Finalmente, Foucault saca tres conclusiones del *Laques* (1984, pp. 47-49): 1) los dos más fuertes interlocutores de Sócrates, Laques y Nicias, se eliminan y esquivan entre ellos mismos; 2) Laques y Nicias coinciden en recomendar a Lisímaco que confíe sus hijos a Sócrates para que éste cuide de ellos mismos en razón de la armonía que Sócrates muestra entre su decir y su hacer, entre su palabra y su práctica, como reconoce Laques (*Laques* 189a-b). Sócrates acepta sin aceptar; acepta ir al día siguiente y al mismo tiempo dice que él no se ha mostrado más capaz que Laques y Nicias de ocupar ese lugar en tanto no ha respondido mejor que ellos las cuestiones planteadas; pero, en el transcurso del diálogo ha refundado la maestría del arte de enseñar en el cuidado y se ha mostrado el verdadero maestro del cuidar, no porque haya dado razón de su arte, como sería el saber artístico (*technikós*); tampoco porque haya impuesto la fuerza de un saber político (como Lisímaco le solicita), sino porque ha impuesto a través del diálogo el saber de su decir verdadero, su *parresía* del cuidar que los otros cuiden de sí mismos; ha logrado que sus interlocutores, como Nicias lo ha reconocido, desvíen la mirada hacia sí mismos; 3) por detrás de los maestros con los que Sócrates irónicamente propone no ahorrar gastos, está el *lógos*, el propio discurso que dará acceso a la verdad.

Foucault muestra algunas semejanzas y diferencias importantes entre el *Alcibíades* y el *Laques*. Primero, su fondo común: en ambos diálogos, hay una inquietud y una situación compartidas. Hay que ocuparse de jóvenes que sufren una educación deficitaria; y en ambos *diálogos*, en cierto modo, Sócrates conquista lo que se propone: consigue que sus interlocutores reconozcan que deben cuidar de sí mismos. Uno y otros reconocen la necesidad de ser capaces de dar razón de sí mismos, de dar atención a sí mismos, de preocuparse por sí mismos; en los dos casos, Sócrates acaba mostrándose capaz de que los otros aprendan la necesidad de cuidarse y, en cuanto tal, se afirma, implícitamente, como el verdadero maestro. Con todo, cambia significativamente el modo de entender ese «sí mismo». En el *Alcibíades* es el alma, en el *Laques*, es la vida, el modo de vivir. El primero dará lugar a un desarrollo, en el propio Platón, del sí mismo como realidad ontológicamente separada del cuerpo, el alma. El segundo da lugar al desarrollo de un discurso

verdadero para poder dar una cierta forma y un cierto estilo a la existencia (M. Foucault, 1984:52). Si el primero da lugar a una metafísica, el segundo abre las puertas a una estilística de la existencia.

Así, una de las tesis principales de Foucault (*ibid.*, p. 48) es que Sócrates rechaza el lugar del maestro para en verdad refundarlo. En efecto, lo que Sócrates rechaza es ocupar el lugar del maestro de un arte, *téxnh*, cualquiera que ella sea, y junto a ese rechazo establece un nuevo lugar de maestría, el de guiar a todos los otros, sobre el camino del *lógos*, a que cuiden de sí mismos y, eventualmente, de otros. Por eso, Sócrates acepta al final del *Laques*, «si el dios lo quiere», ir a casa de Lisímaco al día siguiente: no para ser su maestro en el sentido técnico, sino para llevar a cabo la misión que ha realizado en el diálogo y continuará cumpliendo siempre, aquella que en la *Apología* dice haber recibido del dios: cuidar que los otros cuiden de sí.

Saber, ignorancia y cuidado

Foucault considera que la trilogía en torno de la muerte de Sócrates está toda atravesada por el tema del cuidado. Se detiene más en la *Apología*, texto en el que esa noción aparece de forma más extensa y detallada. En el *Critón*, sostiene que el cuidado aparece a propósito de los hijos de Sócrates (1984: 24) y el factor de donde emana el cuidado son las leyes de la *pólis*, en la famosa prosopopeya que las enfrenta a Sócrates en el momento crucial de rechazar la propuesta de fuga de Critón.

En el *Fedón*, Foucault se interesa por las enigmáticas últimas palabras de Sócrates: «Critón, debemos un gallo a Asclepio. Adelante, paguen la deuda y no sean negligentes» (*Fedón*, 118a). El sacrificio a Asclepio es el gesto tradicional de los griegos antiguos para agradecerle a la divinidad por la cura de una enfermedad; para Foucault, esa enfermedad no es la vida como se ha interpretado tradicionalmente, al menos desde Olimpiodoro, incluso por Nietzsche, y se aproxima la de Dumezil en *Moyne Noir*: es la enfermedad de las opiniones nocivas que Critón expone en el diálogo del mismo nombre y que Sócrates consigue refutar con ayuda del dios.

En la *Apología*, Foucault retrata un Sócrates que prefiere morir antes que renunciar al decir verdadero (M. Foucault, 1984:1) y que, al mismo tiempo, funda una nueva manera de decir verdad que es la manera de la filosofía. Veamos con un poco de detalle cómo Sócrates responde a las acusaciones. Primero, él mismo justifica el origen de las acusaciones. Sócrates se remonta a la conocida anécdota del oráculo (*Apol.* 20e ss.): su amigo Querefonte ha ido a preguntar si había un hombre más sabio que Sócrates y recibe una respuesta negativa de la pitonisa. ¿Cómo entiende Sócrates este enigma? Por un lado, al dios no le es lícito mentir. Por otro, Sócrates no se considera sabio. De modo que durante mucho tiempo no sabe qué quiere decir el oráculo, hasta que decide, no sin dificultad, emprender una búsqueda (*zh/thsin, ibid.*, 21b), para dar sentido al enigma.

El modo en que Sócrates presenta la anécdota ante sus jueces resulta especialmente interesante para nuestro problema. Literalmente, dice: «voy a enseñarles a ustedes de dónde surgió la acusación contra mí» (*me/llw gar u(ma=j dida/cein oÀqen moi h(diabolh\ ge/gonen, ibid.*, 21b). Es una de las contadas ocurrencias en que reconoce enseñar algo y lo que enseña es lo que al fin será el origen de su muerte. Sócrates sabe el principio de su fin y es un principio que, indirectamente, remite a él mismo. Sabe, al fin, que él mismo ha sido el iniciador del proceso que acabará en su muerte. Sabe los riesgos de instaurar otra política en la educación del pensamiento. Sabe, aun en la *Apología*, bastante más de lo que dice saber.

La búsqueda de Sócrates encuentra distintos interlocutores. Primero, los políticos (*ibid.*, 21b-e), luego los poetas (*ibid.*, 21e-22c) y finalmente los trabajadores manuales (*ibid.*, 22c-e). Comienza por un hombre de los que tienen más fama de sabio, para «en cierto modo, confutar al oráculo» (*pou e)le/gcwn to\ manteílon, ibid.*, 21c). Se trata de un político que parece sabio para los otros y sobre todo para sí mismo, pero no lo es, según concluye Sócrates después de dialogar con él. Y afirma que, al intentar demostrarle que no lo es, se gana su odio y el de los presentes. Por eso, dice Sócrates:

Es probable que ninguno de nosotros sepa algo de valor, pero éste cree saber y no sabe, en cambio yo, en tanto, efectivamente, no sé, tampoco creo [saber].

Parece, pues, que soy más sabio que éste en esta misma pequeñez: que lo que no sé tampoco creo saber.

kinduneulei me\ n ga\ r h(mw^{1/2}n ou)de/teroj ou)de\ n kalo\ n ka)gago\ n ei¹ del nai, a)ll' ou\ ttoj me\ n oi\ aetai; ti ei¹ del nai ou)k ei¹ dw\ j, e)gw\ Ū del, wDsper ou\ n ou)k oi\ ada, ou)de\ oi\ aomai, ibid., 21d

Lo que diferencia a Sócrates de los otros hombres es una negatividad: no creer saber. A continuación sigue interrogando a más políticos y el resultado es siempre el mismo. Cuanto más reputados, menos dotados, en cuanto que los menos favorecidos están más cerca de ser sensatos. Después llega el turno de los poetas, quienes no pueden dar cuenta de sus propias obras. Sus obras no se deben a su saber sino a dotes naturales e inspiración. Dicen muchas cosas bonitas pero sin saber por qué las dicen. Como poetas creen ser los más sabios de todos, pero no lo son, por lo que Sócrates cree ser más sabio que ellos. Finalmente, es el turno de los trabajadores manuales. Foucault destaca cómo, a medida que Sócrates va descendiendo en la escala social, los saberes que encuentra se muestran más sólidos. A diferencia de los anteriores, los trabajadores manuales saben algo que Sócrates no sabe. Pero su problema es que quieren aplicar ese saber a las cosas más importantes y allí lo estropean, no reconociendo los límites. Así, Sócrates también considera preferible su relación con el saber que el saber y la ignorancia de los trabajadores manuales.

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

Por cierto, como señala Foucault, los dos ejemplos son ambiguos, ya que se trata de dos situaciones en las que Sócrates se enfrentó públicamente a la política instituida: afrontó a un régimen democrático (cuando, miembro del Consejo, fue el único en oponerse a tomar la acción ilegal de juzgar en bloque

y no individualmente a los diez estrategas vencedores en Arginusas, *ibid.*, 32b), pero también a un oligárquico (cuando se negó a cumplir la orden de los Treinta Tiranos de traer a León de Salamina, *ibid.*, 32c-d). Son ambiguos porque justamente Sócrates salió ileso de ambas situaciones y sin embargo las cita para ilustrar y justificar su no participación política por el riesgo de muerte. Esto es, dice que no participó en la política porque habría muerto antes y da dos ejemplos en los que participó sin dejar por eso la vida. Tal vez sean ejemplos que muestren un riesgo y una proximidad de la muerte que una militancia más constante no habría podido evitar. En todo caso, los presenta como apoyo a una prohibición demoníaca, semidivina, que aceptó de buen grado.

El caso es que la investigación emprendida por Sócrates no ha podido confutar al oráculo sino confirmarlo: él es efectivamente el ateniense más sabio porque es el único que sabe de su propia ignorancia. Sócrates, entonces, ofrece su interpretación del oráculo. Al decir que él es el más sabio lo señala como un ejemplo, modelo o paradigma (*para/deigma*) de que, entre los seres humanos, el más sabio es aquel que, como Sócrates, reconoce que nadie es valioso, verdaderamente, en relación con el saber (sofw̄tato/j e)stin, oÀstij wDsper Swkra/thj eÁgnwken oÀti ou)deno\j aÁcio/j e)sti tv= a)lhqei;#pro\j sofi;an, *ibid.*, 23b).

Entonces, Sócrates acepta los riesgos y emprende lo que interpreta como una misión, que compara, según veremos, al puesto de lucha (*talcin*, *ibid.*, 29a) de un soldado en el campo de batalla: si no ha escapado de su misión ante el peligro de muerte en la guerra, tampoco lo haría en la misión de someterse a examen a sí mismo y a todos los otros, incitándolos a ocuparse de sí mismos, de su pensamiento, verdad y alma (fronh/sewj de\ kaiì a)lhqei;aj kaiì th=j yuxh=j, *ibid.*, 29e). Se dedica a mostrar a todo el que parezca ser sabio que no lo es; lleva a todos los otros a la negatividad, diría Kierkegaard. Foucault prefiere decir: cuidar que los otros cuiden de sí y no de lo que los rodea. Por eso, no ha tenido tiempo libre para hacer nada digno ni en la *pólis* ni en su casa y vive en extrema pobreza (*ibid.*, 23b-c).

Aquí aparece una nueva tensión, en la medida en que Sócrates no explica por qué acepta el riesgo de muerte de la filosofía y no el de la política. De todos modos, los ecos educacionales de su tarea filosófica son notorios:

algunos jóvenes –los que tienen más tiempo libre, los más ricos– se dedican a imitarlo por propia voluntad y examinan también a otros. Esos jóvenes también encuentran muchos hombres que creen saber algo pero saben poco o nada. Los examinados se irritan con Sócrates, y no consigo mismos, y de allí nacen las calumnias de que corrompería a los jóvenes. Esas razones dan cuenta, para Sócrates, del origen de las calumnias y acusaciones que circulan sobre él. Son los boatos de los resentidos, las voces de quienes no aceptan haber sido desnudados en su ignorancia.

El problema, según Sócrates, no estaría en ser ignorante. De hecho, todos los seres humanos lo somos. La cuestión principal pasa por la relación que tenemos con la ignorancia. Algunos la niegan, la ignoran. Ese es el principal defecto, parece querer decir Sócrates, de un ser humano: ignorar su ignorancia. Todo se puede ignorar, menos la propia ignorancia. Sócrates es el único en Atenas que sabe de su ignorancia, que ignora todas las otras cosas menos la propia ignorancia. El problema principal de los que ignoran la ignorancia es que se fijan a una relación disfrazada con el saber y a partir de esa relación se cierran a poder saber lo que de hecho ignoran. Clausuran toda búsqueda.

Ciertamente, el mito socrático tiene algunos problemas. Dejamos a un lado la cuestión de si se trata o no de una situación real o una invención platónica. Repetimos que no es develar el verdadero Sócrates lo que nos interesa, sino pensar los espacios habitados por un Sócrates «filosófico», para pensar una política del pensamiento en el enseñar y el aprender. De modo que vamos a pensar los sentidos que ese mito abre para quien filosofa con otros, y no en su valor de verdad histórica.

Por un lado, ¿cómo es posible que Sócrates –un ser humano, al fin– esté tan seguro de una interpretación de la sentencia del oráculo que justamente muestra el poco valor de cualquier saber positivo por parte de un ser humano? En otras palabras, ¿cómo puede Sócrates decir que sabe que su saber no tiene ningún valor? Si de verdad Sócrates nada sabe, si su saber fuera pura negatividad, no podría saber ninguna verdad, como la que funda su búsqueda. Admitamos que podría saber un solo saber: el de su ignorancia, pero aun así, ¿cómo llegar a saber que ese saber es el saber más valioso para un ser humano?

Le legitimidad religiosa que Platón da al saber de Sócrates en la *Apología* tiene varias razones. La primera y más evidente está en el contexto de su juicio. Como resumen Kierkegaard y Foucault, Sócrates recibe dos acusaciones, una de carácter religioso y otra de carácter ético, político, educacional. Aquella tiene varias lecturas: ser ateo, no creer en los dioses de la ciudad, introducir nuevos dioses. En todos los casos, el respaldo de su vida en un dictamen del dios Apolo es una respuesta fenomenal. Frente a quienes cuestionan sus creencias religiosas, Sócrates pone el dios supremo de la religión griega como respaldo de su modo de vida. Una segunda razón tiene que ver con el propio mito de la ignorancia. Si de él se desprende que ningún ser humano sabe nada realmente valioso, entonces es necesaria una instancia extra-humana donde depositar el saber y respaldar el valor de la ignorancia socrática. Interpretando el oráculo como lo hace, Sócrates no estaría sino intermediando entre hombres y dioses.

El mito de la ignorancia es también el mito de la filosofía, en tanto Sócrates asimila su modo de vida al de «todos los que filosofan» (πα/ntwn tw^{1/2}n filosofou/ntwn, *ibid.*, 23d). El «todos» es interesante porque revela que Sócrates está lejos de considerarse el único en hacer lo que hace. Y su legado para la filosofía no es menor. La hace nacer de un saber divino y, a la vez, no le da el suelo firme de un saber de certeza sino que, sobre todo, la asocia a una relación con el saber o, mejor aún, con el contrario del saber, la ignorancia. Vivir filosofando significa, para Sócrates, dar un cierto lugar de destaque a la ignorancia, en el pensamiento y en la vida, tener una relación de potencia, afirmativa, generativa, con la ignorancia.

En la *Apología* la filosofía define para sí un lugar y una relación con la política. De hecho, son sus primeras apariciones con un sentido técnico en la lengua griega, ausente en los testimonios conservados anteriores al siglo IV a.C⁶. En la *Apología* hay cuatro apariciones de formas verbales ligadas a *filosoféin*. Vamos a analizarlas.

⁶ Según apunta Giannantoni («Les perspectives de la recherche sur Socrate». In: G. Romeyer Dherbery; J.-B. Gourinat (eds.), *Socrate et les socratiques*, 2000:14-15), la tradición que atribuye la invención de este término a Pitágoras no es confiable y el término aparece

La primera es la ya mencionada, el participio plural que indica «los que filosofan» (*tw^{1/2}n filosofou/ntwn*). En *Apol.* 28e vuelve a aparecer una forma del participio, en este caso singular, y también relacionada al mandato divino. Sócrates está analizando si no resultaría vergonzoso dedicarse a algo que lo llevaría a la muerte. Responde que, en las acciones humanas, lo que interesa es si son o no justas y no los riesgos que implican. Cita ejemplos homéricos que respaldan esta afirmación y sostiene que un hombre debe mantenerse en el puesto que considera mejor, o en el que ha sido mandado por un superior sin medir sus riesgos. Si así lo hizo al ponerse bajo las órdenes de los jefes militares elegidos por quienes son sus jueces en las batallas de Potidea, Anfípolis y Delion, concluye que sería muy injusto que abandonara su puesto (*talcin, ibid.*, 29a) por temor a la muerte ahora ante el mandato del dios de que «es necesario vivir filosofando, esto es, examinándome a mí mismo y a los otros» (*filosofou=nta/ me deiĪn zh=n kaiĪ e)ceta/zonta e)mauto\`n kaiĪ tou\`j aĀllouj, ibid.*, 28e).

Entonces, el filosofar aparece como un mandato que dicta una manera de vivir. El filosofar socrático no se presenta con un origen humano, ni siquiera como un deseo del propio Sócrates. Lo dice explícitamente: tiene una relación involuntaria (*aĀkwn, ibid.*, 26a) con su arte. Se trata de un estilo de vida que no acepta condiciones, que vale en sí mismo como un principio a partir del cual se abren ciertos sentidos, pero que no puede ser negociado, regateado, restringido, siquiera dominado. En ese modo de vida, filosofar consiste en examinar, someter a examen, a sí mismo y a los otros.

Las otras dos apariciones están en un mismo pasaje de la *Apología*, una del infinitivo (*filosofeiĪn*), en 29c, y otra del participio (*filosofw^{1/2}n*) en 29d. Allí, Sócrates juega con sus acusadores. Dice que si le propusieran absolverlo, con la condición de que deje esa búsqueda y ese filosofar, no aceptaría sino que insistiría en exhortar a sus conciudadanos para que dejen de cuidar

con un significado diferente en un fragmento de Heráclito (DK 22 B 50), en Heródoto, quien llama a Pitágoras *de sophisth\`j* pero a Solón *de filósofoj* (*Historias* I, 30), y en un célebre epitafio en honor a los muertos en la guerra del Peloponeso, que Tucídides (II, 40, 1) atribuye a Pericles.

las riquezas, la fama y el honor, como vienen haciendo, y cuiden y se preocupen por el pensamiento, la verdad, y de que el alma sea lo mejor posible. A continuación especifica cuatro acciones en que se desdobra ese filosofar frente a cada ateniense: «lo interrogaré, lo examinaré y lo confutaré y si no me parece que atesore la excelencia, aunque lo diga, le echaré en cara que da menos valor a lo más valioso y más valor a lo más bajo» (e)rh/somai au)to\n kaiì e)ceta/sw kaiì e)le/gcw, kaiì e)a/n moi mh\ dokv= kekth=sqai a)reth/n, *ibid.*, 30.a; fa/nai de/, o)neidiw^{1/2} oÀti ta\ pleiçstou aÁcia periì e)laxiçstou poieíftai, ta\ de\ faulo/tera periì pleiçonoj. (*ibid.*, 29e-30a). Interrogar, examinar, confutar, echar en cara valorar lo menos importante, desvalorizar lo más valioso, esa es la vida filosófica que Sócrates inventa en nombre de un mandato divino. Una vida que no se conforma con mirar para sí y mira también a los otros; una vida que busca interferir en lo que los otros cuidan, atienden, se interesan.

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

Lo que tal vez caracteriza más específicamente a Sócrates es que otorga, a una cierta relación con la ignorancia, la potencia de iluminar la vigilia. Y que, por alguna razón misteriosa que consideró como un mandato divino, decidió proyectar esa relación sobre los otros. Esta pretensión hace de Sócrates un problema y un peligro, pero también un misterio y un inicio: su vida no puede ser vivida sin que los otros sean afectados por ella de determinada manera, y su relación con la ignorancia no puede ser mantenida sin que los otros pongan en cuestión su relación con el saber. Esta es una cuestión que nos interesa profundamente: la filosofía, al menos *a la Sócrates*, no puede no ser educativa; educarse en el pensamiento exige educar el pensamiento de los otros.

A partir de estos pasajes de la *Apología*, Foucault distingue tres momentos del decir verdadero socrático: *recherche, épreuve, souci*. Diferencia este modo de decir verdad de otros tres modos de decir verdad en la Grecia clásica: el del poeta (el modo profético), el del sabio (el modo conocedor) y el del técnico (el modo profesoral). Si la actitud tradicional ante la palabra profética es «esperar o evitar sus efectos en lo real» (M. Foucault, 1984:7), al contrario, Sócrates emprende una investigación (zh/thsin, *Apol.*, 21b) para discutir y eventualmente confutar el oráculo (e)le/gcwn to\ manteílon, *ibid.*, 21c). A la vez, no dice la verdad del sabio porque no habla del ser de las cosas y del orden del mundo, sino que le interesa poner en cuestión el alma (M. Foucault, 1984:11); tampoco dice una verdad técnica, porque no cobra por lo que hace y porque no cree que deba transmitir lo que sabe a alguien que no lo sabría. Si hay algo que Sócrates transmite es una relación con el saber para, a partir de un reconocimiento de la propia ignorancia, generar un cambio en la relación consigo mismo.

La lectura foucaultiana de Sócrates tiene un tono marcadamente laudatorio. Como Kierkegaard, Foucault parece ver en Sócrates un héroe, un inspirador, tanto que en su último curso de 1984 produce en la lectura una emotiva lectura en primera persona de frescos del *Fedón*. El tono de ese curso es tan empático que no podemos dejar de llamar la atención sobre el paralelismo de dos vidas filosóficas enfrentadas a la inminencia de la muerte. Es notorio que la muerte inminente ha afectado esta visión de Sócrates del último Foucault, quien parece querer buscar en el ateniense la legitimidad y la potencia de una manera de vivir la muerte por venir, una estilística común de existir antes de la muerte.

En este sentido, Foucault no es una excepción y Sócrates le interesa tanto por su vida cuanto por su muerte, por la vida afirmada en su forma de morir. Para Foucault, la vida y la muerte de Sócrates encuentran su fuerza en el cuidado de sí: con ese principio combinó lo que tanto deseaba Foucault para su propia vida: una existencia bella y un decir verdadero (2001:54). Por eso, Foucault puede decir que Sócrates vivió y murió una vida y una muerte verdaderas. Que lo haya hecho fundando el modo de decir verdad de la

filosofía lo hace insustituible como momento genealógico de una estilística filosófica que Foucault buscaba para sí mismo en los últimos años de su vida.

De todos modos, no entraremos en las razones íntimas de Foucault. Nos interesa su retrato de Sócrates, que es nada menos que el retrato de un fundador, del fundador de una filosofía que se posiciona frente a la política, los pedagogos y los sabios. Los acentos estéticos en la lectura de Foucault son notorios. Es un retrato plenamente afirmativo, de un Sócrates que es el hombre del cuidado, quien también funda la filosofía como práctica del cuidado de sí, en el contexto de una espiritualidad en la que, todavía, vida y conocimiento, existencia y ontología están juntas. La filosofía es para el Sócrates de Foucault una especie de actitud de vida, frente a sí, los otros y el mundo; es también una preocupación especial con el propio pensamiento y, finalmente, es un conjunto de prácticas dialógicas por las que alguien debe pasar para transformarse y así tener acceso a la verdad. En la vereda opuesta, el propio Platón, en textos como *Fedón*, *Fedro* y *La República* es ya el iniciador de ese momento cartesiano que para Foucault marca la escisión de la espiritualidad y la filosofía y la subordinación del cuidado de sí al conocimiento de sí. Para Foucault, Platón arranca la filosofía de la vida donde la había situado Sócrates.

Cuidado de sí y cuidado de otros

El *Alcibiades* y el *Laques* retratan algo que Sócrates dice en la *Apología* de manera nítida: el trabajo del cuidado, del pensamiento, de la filosofía, comienza siempre por uno mismo; no hay cómo provocar un cierto efecto en el otro si antes no se ha hecho ese trabajo consigo mismo. En un pasaje del *Menón* lo dice explícitamente, de manera muy diáfana. Recordamos el contexto del diálogo, su pregunta primera: ¿es posible enseñar la *areté*? En todo caso, antes hay que saber qué es la *areté*, y Menón, un experto que ha dicho mil discursos ante plateas numerosísimas sobre la *areté*, delante de Sócrates no sabe que decir. Menón se siente completamente encantado,

drogado y embrujado por Sócrates, «verdaderamente entorpecido, en el alma y en la boca» (*Menón* 80a-b). Está como quien sufre una descarga eléctrica y queda imposibilitado de cualquier movimiento. Y sostiene que menos mal que Sócrates no viajó fuera de Atenas porque si hubiese hecho tales cosas en otras *póleis*, como extranjero lo hubieran juzgado por hechicero. Sócrates responde a Menón que acepta la comparación con una condición. Vale reproducir el pasaje entero por su importancia:

Pues no es por estar yo mismo en el buen camino (euporôn) que dejo a los otros sin salida (aporêin); sino, por estar yo mismo más que nadie sin salida (aporôn), así también dejo a los otros sin salida (aporêin).
ou) ga'r eu)porw^{1/2}n au)to\j tou\j aÁllouj poiw^{1/2} a)poreiĤn, a)lla\ panto\j ma=llon au)to\j a)porw^{1/2}n ou)Átwj kaiì tou\j aÁllouj poiw^{1/2} a)poreiĤn.
 (((Menón 80c-d)

La frase tiene una estructura sintáctica en la que dos sentencias están unidas por una partícula adversativa (*allà*, sino). En ambas frases —explicativo-causales—, se repite la parte final: producir la aporía en los otros; lo que cambia es la explicación o causa de esa actividad; la primera parte de la primera oración niega una posible causa; la segunda parte, afirma otra posible causa. Sócrates niega que él provoque la aporía en los otros desde una situación confortable, tranquila, de saber por dónde ir y qué camino tomar (*euporôn*). Nótese que la contraposición es entre una posición de Sócrates, dada por los prefijos *eu* (bien, bueno) y *a* (ausencia, carencia, negatividad) frente a la misma raíz temática *póros*, que indica movimiento, camino, desplazamiento. De modo que Sócrates afirma que sólo aturde a los otros porque él está más aturdido que nadie, porque su saber nada vale, igual que nada valen los saberes de los otros. Como el oráculo lo ha dicho, es el más sabio por su saber el más sabedor de su no saber o, mejor dicho, de la ausencia de valor de su saber.

Si pensamos en una relación educacional, lo que Sócrates dice es que sólo desde la interioridad de la relación que se quiere propiciar en el otro, es posible compartir el camino de quien aprende. Sócrates sólo puede ser maes-

tro del cuidado de sí, sólo puede enseñar a los otros a cuidar de sí porque primero cuida de sí, más que nadie. Sólo puede producir el aturdimiento propio de la filosofía porque nadie está tan aturdido cuanto él mismo. El punto paradójico, importante para nuestro problema, es que, como Foucault lo destaca, Sócrates comprende el cuidado de sí como un cuidado de los otros. Él cuida de sí mismo cuidando de los otros. De modo que, en cierto sentido, Sócrates no cuida de sí como espera que todos los otros cuiden de sí, cuidando de sí *ipsis literis*. Con todo, en otro sentido, Sócrates cuida de sí más que nadie, porque es el único que entiende ese cuidado a partir del cuidado de los otros. La paradoja radica en que no puede cuidar de sí sino cuidando de los otros. Ese es el puesto paradójico, único, de quien filosofa. La paradoja se torna trágica cuando el cuidado de sí a través del cuidado de los otros provoca la propia muerte.

De todos modos, podríamos preguntarnos si de hecho Sócrates hace lo que dice que hace, con todos los límites, ya expresados, que tenemos para pensar esta cuestión. De los dos diálogos que examina Foucault, parece que lo hace sólo en el *Laques* porque, en el *Alcibiades*, no sale del lugar de saber que habita desde el comienzo del *diálogo*. De hecho, en este último, Foucault pasa por alto marcas de dispositivos de saber-poder que sin duda le habrían interesado algunos años antes, pero que son irrelevantes para su última búsqueda, centrada en torno de las «arts de l'existence» («des pratiques réfléchies et volontaires par lesquelles les hommes, non seulement se fixent des règles de conduite, mais cherchent à se transformer eux-mêmes, à se modifier dans leur être singulier, et à faire de leur vie une oeuvre qui porte certaines valeurs esthétiques et répond à certains critères de style»⁷). En este sentido, Sócrates interesa a este Foucault como un artista en el arte de existir, alguien que afirma una estética de la existencia, un estilo de vivir de otra manera, de hablar de otra manera, de morir de otra manera. Para quienes estamos preocupados en una estética del aprendizaje y la enseñanza, quien sabe Sócrates pueda ser una fuente impensada para aprender y enseñar de otra manera.

⁷ M. Foucault. «Modifications». In: *L'usage des plaisirs*. Paris: Gallimard, 1984, pp. 16-17.

Referencias bibliográficas

- BRICKHOUSE, Thomas C. y Smith, Nicholas D. (1989). *Socrates on Trial*. Princeton: Princeton University Press.
- DÁVILA, Jorge (2004). «Ética de la palabra y juego de la verdad». En: Gros, Frédéric; Lévy, Carlos (orgs.). *Foucault y la filosofía antigua*. Buenos Aires: Nueva visión, pp. 143-174.
- FOUCAULT, Michel (2001). *L'Herméneutique du Sujet*. Paris: Gallimard.
- FOUCAULT, Michel (1984). «Clases del 15, 22 y 29 de febrero». Paris: Collège de France, mimeo.
- GRIMAL, Pierre (1989/1965). *Diccionario de mitología griega y romana*. Buenos Aires: Paidós.
- JULIÁ, Victoria (2000). «Plato *ludens*. La muerte de Sócrates en clave dramática». *Adef. Revista de Filosofía*, Buenos Aires, v. XV, nº 2, nov., pp. 11-22.
- KAHN, Charles (1996). *Plato and the Socratic Dialogue: The Philosophical Use of Literary Form*. Cambridge: Cambridge University Press.
- KOFMAN, Sarah (1989). *Socrate(s)*. Paris: Galilée.
- LIDDEL, H.G. y Scott, R. (1966). *A Greek English Lexicon*. Revised and augmented by H.S. Jones. 9ª ed. Oxford: Oxford University Press.
- MEDRANO, Gregorio Luri (2004). *Guía para no entender a Sócrates. Reconstrucción de la utopía socrática*. Madrid: Trotta.
- NEHAMAS, Alexander (2005). *El arte de vivir. Reflexiones socráticas de Platón a Foucault*. Valencia: Pre-textos.
- PLATÓN (1992). *Platonis Opera*. Vols. I-VII. Edición de Ioannes Burnet. Oxford: Oxford University Press, 1982. Traducción al castellano: *Diálogos*. Vol. I-VII. Madrid: Gredos.
- ROMEYER DHERBEY, Gilbert; Gourinat, Jean-Baptiste (orgs.) (2001). *Socrate et les Socratiques*. Paris: Vrin.
- TOVAR, Antonio (1953). *Vida de Sócrates*. Madrid: Revista de Occidente, 2ª ed.
- VILHENA, Vasco Manuel de Magalhães (1952). *Le Problème de Socrate, le Socrate historique et le Socrate de Platon*. Paris: PUF.
- VLASTOS, Gregory (1991). *Ironist and Moral Philosopher*. Ithaca/New York: Cornell University Press.
- WAERDT, Paul A. Wander (ed.) (1994). *The Socratic Movement*. Ithaca, NY: Cornell.
- WOLFF, Francis (2000). *L'être, l'homme, le disciple*. Paris: PUF.