



**UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO**  
**POSGRADO EN PEDAGOGÍA**  
**FACULTAD DE ESTUDIOS SUPERIORES ACATLÁN**

**CUIDADO DE SÍ Y ESTÉTICA DE LA EXISTENCIA: UN ANÁLISIS EN  
CLAVE FOUCAULTIANA DE LA EDUCACIÓN GRIEGA CLÁSICA**

**TESIS**  
**QUE PARA OPTAR POR EL GRADO DE:**  
**MAESTRO EN PEDAGOGÍA**

**PRESENTA:**  
**ANDI ALBERTO VARGAS SERAFIN**

**TUTOR PRINCIPAL:**  
**DR. MARCO ANTONIO JIMÉNEZ GARCÍA**  
**FACULTAD DE ESTUDIOS SUPERIORES ACATLÁN**

**SANTA CRUZ ACATLÁN, NAUCALPAN, ESTADO DE MÉXICO, AGOSTO,**  
**2022**



Universidad Nacional  
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

**Biblioteca Central**



**UNAM – Dirección General de Bibliotecas**  
**Tesis Digitales**  
**Restricciones de uso**

**DERECHOS RESERVADOS ©**  
**PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL**

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

[...], habló Critón:

-Bien, Sócrates, ¿qué nos encargas a éstos o a mí, acerca de tus hijos o de cualquier otro asunto, que nosotros podamos hacer a tu agrado y que haremos muy a gusto?

-Lo que continuamente os digo, nada nuevo. Que cuidándoos de vosotros mismos haréis lo que hagáis a mi agrado y al de los míos y de vosotros mismos, aunque ahora no lo reconozcáis. Pero si os descuidáis de vosotros mismos, y no queréis vivir tras las huellas, por así decir, de lo que ahora hemos conversado y lo que hemos dicho en el tiempo pasado, por más que ahora hicierais muchas y vehementes promesas, nada más lograréis.

-En eso nos afanaremos, en hacerlo así. ¿Y de qué modo te enterraremos?

-Como queráis, siempre que me atrapéis y no me escape de vosotros.

Platón, *Fedón*, 115b-c.

A mi madre y a mi hermana por su apoyo incondicional.

Agradezco a mi tutor el Dr. Marco A. Jiménez por orientarme a lo largo de la investigación y no sólo en lo relativo a ésta, así como también por su comprensión y su apoyo en distintos proyectos académicos.

Gracias a la Dra. Ana María Valle, al Dr. Juan Bravo, Dr. Celerino Casillas y Dr. Ignacio Pineda por su tiempo y atenta lectura.

## Índice

Introducción .....	5
Capítulo 1. Michel Foucault y la cultura griega clásica	
1.1 El cuidado de sí .....	13
1.2 La parresia .....	28
1.3 La estética de la existencia .....	43
Capítulo 2. <i>Epimeleia heautou</i> y <i>techne tou biou</i> en la educación griega clásica	
2.1 La enseñanza de los sofistas .....	57
2.2 Sócrates educador .....	79
2.3 Cuidado de sí y arte de vida en Platón .....	103
Capítulo 3. Cuidado de sí y estética de la existencia: un arte de vivir	
3.1 El cuidado de sí y la estética de la existencia en el marco de una formación de sí .....	126
3.2 Cuidado de sí y estética de la existencia: prácticas para reflexionar en torno a la Pedagogía .....	138
Conclusiones .....	148
Bibliografía .....	163

## Introducción

Michel Foucault (Poitiers, 1926-1984), dos años antes de morir, en 1982, elaboró un texto en el cual explicitó lo que había sido el centro de sus investigaciones: el sujeto, dejando en claro que en sus últimos estudios efectuados en vida no existía un retorno a éste, sino que, más bien, el sujeto había sido el núcleo de todos sus estudios, así, a modo de autointerpretación de su obra apuntaba:

Me gustaría decir, ante todo, cuál ha sido la meta de mi trabajo durante los últimos veinte años. No he estado analizando el fenómeno del poder, ni elaborando los fundamentos de este tipo de análisis. Mi objetivo, en cambio, ha sido crear una historia de los diferentes modos a través de los cuales, en nuestra cultura, los seres humanos se han convertido en sujetos. [...] Así que no es el poder, sino el sujeto, el tema general de mi investigación.<sup>1</sup>

A partir de este señalamiento el pensador francés pretendía deshacer parte de las lecturas más extendidas sobre su obra hasta ese entonces y disipar la concepción que mayormente se le atribuía como el “filósofo del poder”, pero más allá de esto, la autointerpretación retrospectiva de Foucault pone de relieve que su interés no está en responder qué es el sujeto sino, primordialmente, indagar sobre el proceso que conlleva a la constitución de determinada subjetividad, por tal sentido, es posible enunciar que la preocupación general de Foucault se concentra en la problemática del sujeto y las formas de subjetivación más que en la elaboración de una teoría o historia del sujeto.

A la sazón, el cometido de explicitar lo anterior radica en señalar que para Foucault la constitución del sujeto es un eje nodal en sus análisis, a tal punto que preguntar por la manera en cómo devenimos sujetos, se convierte en una pregunta por nosotros mismos, es decir, por quienes somos o quienes hemos llegado a ser.

Ahora bien, considerando que, de acuerdo con Jaeger: “Todo pueblo que alcanza un cierto grado de desarrollo se halla naturalmente inclinado a practicar la educación”,<sup>2</sup> es posible afirmar que la educación constituye un aspecto esencial en la vida de todo ser humano y ésta no se subsume únicamente a un aspecto o a una institución, sino que representa un hecho sustancial en la formación del individuo, por tal carácter, la

---

<sup>1</sup> M. Foucault, “El sujeto y el poder”, en H. Dreyfus y P. Rabinow, *Michel Foucault: más allá del estructuralismo y la hermenéutica*, Buenos Aires, Nueva Visión, 2001, pp. 241-242.

<sup>2</sup> W. Jaeger, *Paideia: los ideales de la cultura griega*, México, Fondo de Cultura Económica, 2016, p. 3.

educación es un fenómeno inagotable de análisis que puede ser abordado desde una infinidad de ángulos y perspectivas, en este caso, y compartiendo parte de la inquietud de Foucault con respecto a la constitución del sujeto, la presente investigación tiene como premisa fundamental analizar las categorías de cuidado de sí y estética de la existencia en relación con la educación griega del periodo clásico para examinar y posicionar, tanto el carácter que denotan en tanto formas de subjetivación, como su preponderancia en la acción educativa y formativa del individuo.

Por lo anterior, es menester especificar que el análisis de ambas categorías se orienta principalmente por las proposiciones teóricas de Foucault y, a su vez, está circunscrito al horizonte histórico del denominado periodo “clásico” de la antigua Grecia, el cual -de acuerdo con varios helenistas- representa el periodo de mayor desarrollo cultural de Grecia y va del 500 al 323 a.C., comenzando con los primeros enfrentamientos de las ciudades griegas con el imperio persa, hasta la muerte de Alejandro Magno.

Es importante precisar y dejar en claro lo anterior pues las categorías que se pretenden examinar tienen diversas formulaciones en las investigaciones de Foucault, ello debido a que el pensador francés las analiza y problematiza durante el periodo que va del siglo V a.C., es decir, de la Grecia clásica, al siglo V d.C. en la conformación del cristianismo, lo cual representa mil años de historia y estudio de las categorías en sus investigaciones.

Asimismo, es necesario señalar que nuestra pretensión no es únicamente destacar la educación griega clásica, pues ésta tiene un gran valor por sí misma en la medida que ha sido una fuente significativa de nuestro pensamiento a través de la historia, tampoco se pretende explorar tal fenómeno con la intención de rescatar el legado histórico de los griegos o notar en ello una alternativa a ser puesta en práctica en nuestra educación actual, sino más bien, explorar en torno a la educación griega clásica para examinar y reflexionar sobre el carácter subjetivante y educativo del cuidado de sí y la estética de la existencia y así dar cuenta de su relevancia.

Por otra parte, resulta pertinente indicar que la presente investigación se circunscribe al ámbito pedagógico a partir del terreno filosófico, por tal modo, ésta resulta ser de corte teórico-filosófico de carácter comprensivo-interpretativo. Puesto que el cometido principal es analizar las categorías de cuidado de sí y estética de la existencia

en relación con la educación griega clásica, el análisis de tales categorías se efectúa desde una perspectiva genealógica para examinar su desarrollo, sus transformaciones y permanencias en el horizonte de la Grecia clásica y así advertir su singularidad, su aforo y preponderancia.

Por tal sentido, el acento está puesto en el estudio de las prácticas, los saberes, los procesos y las formas de relación consigo mismo y los otros, presentes en la formación del sujeto; conjuntamente, baste señalar que se recurre y remite principalmente a la producción teórica de Michel Foucault y a distintos textos de la antigüedad clásica que permiten dar cuenta de los aspectos y categorías que se abordan en la investigación.

Por lo demás, es menester puntar que en las investigaciones de Foucault lo que nos presenta el autor no es una teoría cerrada, o bien, un sistema totalizador que suministra un sentido y una representación del mundo, sino que, al efectuar sus análisis, su estrategia consiste en partir de prácticas particulares capaces de dar sentido y conformar cierta problemática.

En esa línea, más que buscar en sus investigaciones una constante que nos permita definir la manera en que concibe los procesos de subjetivación en el ser humano, baste anotar que al reflexionar sobre tales formas de subjetivación, como lo son en este caso el cuidado de sí y la estética de la existencia, es importante prestar atención a la situación histórica concreta en la cual se suscitan -y es algo que haremos a lo largo de la investigación-, esto para conocer, tanto el horizonte en el cual se despliegan (considerando los aspectos culturales, políticos, sociales, etc.), así como también, la operación que efectúa el individuo (distinguiendo las prácticas y saberes que pone en marcha en tal proceso), y así advertir y posicionar el carácter del proceso de subjetivación.

Una vez señalado todo lo anterior, cabe referir la estructura de la presente investigación; ésta se presenta en tres capítulos, el primero de ellos tiene por título: "Michel Foucault y la cultura griega clásica", y en éste se analiza y posiciona el carácter general del cuidado de sí y la estética de la existencia a partir de los análisis llevados a cabo por Foucault en torno al horizonte intelectual de la Grecia clásica.

Este capítulo se presenta en tres apartados diferentes, así, en el primero, se revisa y expone la noción que encubre y da cuenta del cuidado de sí, a saber: *epimeleia heautou*, en esa medida, por principio se sitúa el marco de investigación del cuidado de sí en los estudios de Foucault con la intención de demarcar que su exploración en torno a dicha categoría se circunscribe al análisis de los procesos de subjetivación, es decir, alrededor de las prácticas por las cuales el individuo es capaz de constituir su propia subjetividad.

Una vez esto, se da paso al análisis de diversos pasajes del diálogo platónico *Alcibíades I* en tanto que éste constituye una extensa elaboración filosófica de la *epimeleia heautou* y es mediante este diálogo que Foucault posiciona el carácter del cuidado de sí en virtud de la relación que mantiene con tres ámbitos: la política, la pedagogía y el conocimiento de sí, siendo que en el apartado se subraya especialmente la relación que tiene el cuidado de sí con la pedagogía y su estrecha vinculación con el principio délfico *gnothi seauton* (conócete a ti mismo) para dar cuenta de su despliegue y potencialidad como práctica subjetivante.

En el segundo apartado se aborda la parresia, esto es, la práctica que representa el decir veraz, de manera que en éste se subraya la significación y alcance de dicha práctica, asimismo, a lo largo del apartado se pone de relieve la relación que se fragua entre el sujeto y la verdad, y cómo a partir de tal relación la parresia va desarrollando su carácter subjetivante, ello en virtud de que dicha práctica no solo representa un acto de enunciación sino que, más aún, constituye una forma de expresión de la verdad que se refleja en la conducta, en los actos y en la vida misma del individuo, por tal sentido, en el apartado se remarca el efecto que produce su ejercicio y también la correspondencia que tiene con el cuidado de sí.

Por otra parte, el tercer y último apartado del primer capítulo, está dedicado al análisis de la otra categoría que conduce la investigación, a saber, la estética de la existencia; en éste se sitúa el carácter que Foucault da a su exploración en torno a dicha categoría para así demarcar el sentido que tiene ésta, ello en la medida que su interés no es describir qué es una existencia de orden estético sino, más bien, cómo se gesta ésta, es decir, cómo el individuo mediante ciertas prácticas y saberes es capaz de dar un sentido y una forma estética a su subjetividad, de ahí que en el apartado se subraye la

autonomía que tiene el individuo para modelar su estilo de vida y el tipo de relación que tiene consigo mismo y con los otros.

A su vez, se acentúa la importancia del fundamento moral que subsiste en el desarrollo de la estética de la existencia y se pone en liza la noción de *techne tou biou* por cuanto representa la práctica que envuelve y expresa un arte de vivir, cuyo desarrollo tiene como base diversos criterios éticos que se traducen en la manifestación y consolidación de un tipo de existencia de carácter estético.

En lo que respecta al segundo capítulo de la investigación: “*Epimeleia heautou y techne tou biou* en la educación griega clásica”, en éste se explora el aforo y el desenvolvimiento que tienen las categorías cardinales de la investigación en el ámbito de la educación de la Grecia clásica para posicionar su importancia pedagógica y su cualidad subjetivante.

Este segundo capítulo también se presenta en tres apartados, de esa forma, en el primero, se demarca el horizonte histórico y se destacan algunos hechos que ocurrieron en éste con la intención de trazar el ambiente de la época y parte de lo que fueron algunos motivos que propiciaron el auge de los sofistas, en esa línea, se indica la significancia y la repercusión de su actividad en cuanto maestros profesionales de la educación.

Al mismo tiempo, se aborda tanto el carácter que imprimen a su instrucción, como la orientación y la finalidad de sus enseñanzas, esto, por una parte, para resaltar aquellas conjeturas que guardan relación con las categorías que conducen la investigación, y por otra, para remarcar la importancia que da a la educación todo este grupo de personajes en la medida que consideran que su acción arraiga en la formación de un determinado tipo de sujeto, dejando así de lado el tópico -común de la época- de que el individuo ya posee ciertas dotes naturales que le facultan su desarrollo como sujeto.

En el apartado subsiguiente se examina la acción educativa de Sócrates, de manera que, por principio, se establece y delinea la relación que existe entre las distintas fuentes históricas que dan cuenta del pensamiento y modo de vida del filósofo, esto debido a que -como es bien sabido- Sócrates no dejó nada escrito que pudiera ser fuente directa de sus reflexiones y al ahondar en sus disertaciones es preciso tener y dejar claro cuáles son las fuentes y la línea argumentativa que sirven de criterio para trabajar aspectos que atañen a su figura.

Más importante, en el apartado se aborda la forma de proceder de Sócrates en su actividad pedagógica conducida por su método mayéutico, esto para poner de relieve lo significativo de su acción y, al mismo tiempo, notar el alcance y la diferencia que existe entre la forma y el contenido de las enseñanzas de Sócrates y los sofistas, además, se examina el sentido ético que el filósofo rotula a su actividad reflexiva y pedagógica, la cual -una parte sustancial- se traduce en una actividad exhortativa hacia el examen de uno mismo, es decir, hacia el conocimiento de sí, acción que para el filósofo se orienta, a su vez, por el precepto délfico *gnothi seauton* (conócete a ti mismo).

Por tal sentido, se subraya la relación que tiene para Sócrates el examen de sí y el cuidado de sí, en tanto que cuidar de sí implica conocerse a sí mismo y, a la inversa, para conocerse a sí, el individuo debe ocuparse de sí mismo, conjuntamente, se pone en liza el miramiento de Sócrates con respecto al ejercicio de la *techne tou biou* y cómo dicha práctica aproxima al individuo a la virtud (*areté*).

El tercer y último apartado de este capítulo versa sobre el pensamiento pedagógico de Platón, más en concreto, sobre el desarrollo teórico que realiza en torno a nuestras categorías principales en ciertos *Diálogos*, en ese sentido, por principio, se sitúa históricamente la posición de Platón en la época clásica, esto para demarcar la intención y el sentido de sus premisas pues, cabe acentuar, la reflexión de Platón en el ámbito educativo parte y está dirigida a una generación de diferente temperamento intelectual de la de los sofistas y Sócrates (todos ellos contemporáneos entre sí).

Por otra parte, se aborda el modo en el que Platón transmite sus reflexiones, esto es: el diálogo, pues éste constituye una muestra significativa de su actividad educativa, el cual, por su estructura, claridad y fuerza dramática, conserva el tono de la enseñanza oral y abierta, de modo que representa un medio pedagógico cuya intención es despertar en el individuo cierta inquietud para disponerse a reflexionar por sí mismo, más que transmitir una serie llana de conocimientos tal como si se tratara de un manual de instrucción.

Además, se profundiza en ciertos pasajes que dan cuenta del miramiento de Platón sobre la relación que tiene el cuidado de sí y el arte de vivir con la pedagogía, así como su impronta en lo que atañe a la conformación de un tipo de subjetividad, siendo que se remarca la preponderancia que tiene para el filósofo el *gnothi seauton* como

práctica que se entreteje con el desarrollo de la *epimeleia heautou*; aunado a esto, se pone en liza cómo la *techne tou biou* se posiciona como la práctica que, en tanto deriva de un adecuado ejercicio del cuidado de sí, al mismo tiempo, dota de valor estético a éste y da brillo al tipo de formación que el individuo ejerce sobre sí a partir de sí mismo.

Por último, el tercer capítulo de la investigación se titula: “Cuidado de sí y estética de la existencia: un arte de vivir”, y en éste se expone el potencial pedagógico que tienen ambas prácticas en la medida que apuntan a la constitución de una determinada subjetividad orientada por un carácter ético y estético.

Este capítulo se presenta en dos apartados; en el primero de ellos, se subraya el potencial formativo que denota el desarrollo del cuidado de sí y la estética de la existencia, en ese sentido, se pone de relieve la figura de Sócrates en tanto que su propia forma de vida personifica un notable ejemplo de la labor del maestro -y que puede llegar a tener éste- en el desarrollo de ambas prácticas, siendo que mediante su vida exterioriza, tanto su diligencia sobre sí mismo, como parte del contenido de sus enseñanzas que brinda a sus amigos-discípulos.

En esa línea, se acentúa la actividad del maestro en la *epimeleia heautou*, pues éste, más que asumirse como la persona que brinda una serie de conocimientos a sus alumnos, se preocupa por despertar cierta inquietud de sí en el alumno y, a su vez, se interesa por la dirección que éste da a dicha práctica ya que en ello se fragua el modo en cómo cimienta y da forma a su relación consigo mismo y con los otros.

Además, se señala la importancia que tiene para el individuo, en este caso, el alumno, el cultivo de la *sophrosyne*, esto es, la templanza -misma que se asocia a la sensatez-, ya que su desenvolvimiento lo pone en disposición de amainar sus impulsos y así cuidar y, además, dar lustre a su conducta, su habla y sus acciones, aspectos que, precisamente, consolidan y afirman su propia subjetividad.

Con respecto al segundo apartado -último de la investigación-, en éste se posiciona el potencial y la preponderancia que tiene el cuidado de sí y la estética de la existencia en la pedagogía y en el desarrollo de ésta como disciplina, por tal sentido, se hace hincapié en el hecho de que ambas prácticas pueden ser desplegadas por todo individuo, es decir, todo estudiante, pues éstas no se subsumen a una determinada forma

de ejercicio ya que, justamente, determinar cierta dirección para ambas es parte de su cultivo.

De esa manera, se pone de relieve el tópico de que ambas prácticas encarnan por principio la deliberación personal de cada estudiante, pues no son imperativos ni tampoco prácticas que el alumno debe seguir de forma obligatoria, sino por el contrario, éste tiene la posibilidad de seguirlas o no, y también de profesar su propia elección para concertar el modo en cómo desenvolverlas en virtud de sus circunstancias, siendo que, a su vez, con ello afirma su autonomía, y a través de ésta puede proyectar un carácter estético al desarrollo de ambas prácticas para dar brillo a su existencia y no solo a su rol como estudiante.

En ese sentido, uno de los últimos puntos que se subraya es el principio de autonomía que comparten ambas prácticas pues éste se revela como un punto significativo de su ejercicio en la pedagogía y para el desarrollo de ésta, ello en tanto que implica un escrutinio constante o examen de sí por parte del estudiante, no sólo sobre el tipo de educación que recibe, sino también sobre la relación que tiene consigo mismo, con los otros y su entorno, y en ese sentido, tal escrutinio lo faculta para ajustar, modificar o reafirmar los saberes y prácticas que interceden en toda su formación, potenciando así su desenvolvimiento académico y también consolidando la subjetividad que ha ido conformando para sí, a partir de sí mismo, a través de la forma estética de su existencia y de su cuidado de sí.

Por último, se dedica un apartado para explicitar ciertas conclusiones que se desprenden del trabajo investigativo realizado en torno a las categorías que fueron objeto de nuestro análisis y con ello algunas consideraciones que tienen por intención apuntalar la importancia que puede tener actualmente el ejercicio del cuidado de sí y la estética de la existencia en la pedagogía.

## Capítulo 1. Michel Foucault y la cultura griega clásica

### 1.1 El cuidado de sí

En diciembre de 1976 se publicó *La voluntad de saber*, primer volumen del proyecto que Foucault pretendía llevar a cabo con el nombre de *Historia de la sexualidad*, en la contratapa del libro se anunciaban cinco volúmenes más que integrarían tal proyecto<sup>3</sup> e incluso en una nota dentro se advertía en preparación otra obra,<sup>4</sup> empero, ninguno de estos libros apareció jamás y fue hasta ocho años después y poco antes de morir, en 1984, cuando se publicaron simultáneamente *El uso de los placeres* y *La inquietud de sí*, segundo y tercer volumen del accidentado proyecto cuyos cambios son enormes respecto del plan inicial, pues en ambos libros el aspecto temático, metodológico y el marco histórico cultural se modificaron a tal punto que ya no era la modernidad occidental el horizonte de análisis en la cual se centraba el pensador francés, sino la antigüedad grecorromana, pero ¿qué motivó o propició este cambio?.

Al respecto, puede enunciarse que el punto de inflexión se presentó en 1978 en razón del giro teórico que desarrolló Foucault respecto de su analítica del poder, ello en el sentido de que el “modelo bélico” que había utilizado en sus investigaciones hasta 1977 fue abandonado y, en su lugar, formuló la categoría de gubernamentalidad<sup>5</sup> la cual le permitió reconfigurar su planteamiento de las relaciones de poder pues éstas ya no fueron vistas en términos de dominación sino de gobierno, es decir, en la capacidad de conducir la conducta de otros y estructurar su campo posible de acción.

Por tal sentido, la categoría de gubernamentalidad fue la nueva grilla de inteligibilidad que le permitió al pensador francés abordar de manera más precisa la cuestión del gobierno; asimismo, puede explicitarse que luego de las investigaciones que desarrolló sobre la razón de Estado, el liberalismo y el neoliberalismo en sus cursos de 1978 y 1979, Foucault dio cuenta que el gobierno de los individuos no sólo deviene por

---

<sup>3</sup> En la contratapa de la primera edición del libro figura: *Historia de la sexualidad 1. La voluntad de saber*. En preparación: 2. *La carne y el cuerpo*. 3. *La cruzada de los niños*. 4. *La mujer, la madre y la histérica*. 5. *Los perversos*. 6. *Poblaciones y razas*.

<sup>4</sup> Foucault habla de una obra que piensa llamar *El poder de la verdad*. Vid. M. Foucault, Nota 2 del capítulo “*Scientia sexualis*”, en *Historia de la sexualidad 1. La voluntad de saber*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2014, p. 60.

<sup>5</sup> Cf. M. Foucault, “Lección 1 de febrero de 1978”, en *Seguridad, territorio, población. Curso en el Collège de France (1977-1978)*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2006.

la dirección del Estado sino que también todo individuo tiene la facultad de gobernarse a sí mismo, motivo que le condujo a precisar que la noción de gubernamentalidad podía aplicarse no sólo al gobierno que se ejerce sobre la conducta de los otros sino también sobre la conducta de sí mismo, de ahí que, a partir de 1980, sus investigaciones dieron lugar a un recorrido genealógico sobre las técnicas y prácticas de las que se han valido los individuos para constituir de forma autónoma su subjetividad y con ello gobernarse a sí mismos.

Todo esto, finalmente, llevó al pensador francés a reformular sustancialmente, tanto su proyecto inicial de *Historia de la sexualidad*, como la orientación general de sus investigaciones pues su interés ya no estaba en revelar los dispositivos o técnicas que conformaban al sujeto mediante cierto ejercicio de poder, sino más bien, en la exploración de los procesos de subjetivación por los cuales el individuo mediante una serie de prácticas se constituye y reconoce como sujeto, a tal punto que decidió modificar la problematización de la sexualidad y abandonó la modernidad (siglos XVI-XX) como horizonte de análisis para remontarse a los inicios del cristianismo y después sumergirse por completo en la antigüedad romana, helenística y griega, y así dar cuenta de las prácticas mediante las cuales los individuos se gobiernan a sí mismos y constituyen su propia subjetividad.<sup>6</sup>

Ahora bien, la importancia de señalar todo lo anterior radica en explicitar que la noción de gubernamentalidad permitió a Foucault advertir que todo individuo tiene la facultad de gobernarse a sí mismo y en razón de ello conformar su propia subjetividad; es por esto que, según Frédéric Gros, la gubernamentalidad fue la categoría que posibilitó el pasaje a sus últimas elaboraciones en materia de prácticas de subjetivación.<sup>7</sup> En tal sentido, puesto que el presente apartado tiene por cometido analizar el cuidado de sí, era preciso dilucidar cómo llegó el pensador francés a investigar sobre ello, pues esta práctica la retoma gracias a sus estudios sobre la antigüedad clásica, los cuales partían de la

---

<sup>6</sup> Al respecto, cabe destacar lo dicho por Foucault en una entrevista de 1984 con Alessandro Fontana, pues explicita: "Al programar mi trabajo en varios volúmenes sobre un plan preparado de antemano, yo me había dicho que ahora había llegado el momento en que podría escribirlos sin dificultad, y desarrollar simplemente lo que tenía en la cabeza, confirmándolo con el trabajo de investigación empírica. Estuve a punto de morir de aburrimiento escribiendo esos libros: se parecían demasiado a los precedentes". M. Foucault, "Una estética de la existencia. Entrevista con A. Fontana" en *La ética del pensamiento. Para una crítica de lo que somos*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2015, p. 371.

<sup>7</sup> Cf. F. Gros, *Michel Foucault*, Buenos Aires, Amorrortu, 2007, p. 111.

modificación sobre la forma de problematizar la sexualidad, a su vez, todo ello devino por la elaboración y ampliación de la categoría de gubernamentalidad al punto que ésta puede concebirse como la noción bisagra en las investigaciones foucaultianas entre el análisis del ejercicio del poder y los procesos de subjetivación, y resulta cardinal conocer esto pues de acuerdo con Foucault:

La historia del «cuidado» y de las «técnicas» de sí sería, pues, un modo de llevar a cabo la historia de la subjetividad: no a través, sin embargo, de las divisiones entre locos y no-locos, enfermos y no enfermos, delincuentes y no-delincuentes, tampoco a través de la constitución de campos de objetividad científica que dan lugar al sujeto que vive, habla y trabaja, sino a través del emplazamiento y de las transformaciones en nuestra cultura de las «relaciones consigo mismo», con su armazón técnico y sus efectos de saber. Y de este modo se podría recuperar, bajo otro aspecto, la cuestión de la «gubernamentalidad».<sup>8</sup>

A partir de lo señalado arriba, se puede notar claramente que la indagación del cuidado de sí en los estudios foucaultianos se sitúa en la intersección de una historia de la subjetividad y un análisis de las formas de gubernamentalidad, de manera que el estudio de Foucault constituye una genealogía de las prácticas de subjetivación mediante las cuales los hombres han gobernado su conducta de forma autónoma, y el interés prestado a este aspecto radica en que para el pensador francés “las formas diversas y particulares de «gobierno» de los individuos han sido determinantes en los diferentes modos de objetivación del sujeto”,<sup>9</sup> de ahí que sea de suma importancia la noción de gubernamentalidad para ahondar en el análisis de los procesos de subjetivación y, en este caso, para el cuidado de sí.

Ahora, es menester indicar que Foucault distingue tres momentos claves del cuidado de sí que revelan una transformación y evolución de dicha práctica en el mundo antiguo, estos son: 1) el socrático-platónico, en el que hace su aparición el cuidado de sí en la reflexión filosófica (S. V a.C.); 2) el período de la edad de oro de la cultura de sí, o cultivo-inquietud de sí mismo (S. I-II); finalmente, 3) el paso de la ascesis filosófica pagana al ascetismo cristiano (S. IV-V),<sup>10</sup> de manera que con el tema del cuidado de sí, Foucault estudia una larga evolución milenaria de la historia de las prácticas de

---

<sup>8</sup> M. Foucault, “Subjetividad y verdad”, op. cit., pp. 256-257.

<sup>9</sup> M. Foucault, “El cuidado de la verdad”, en *Estética, ética y hermenéutica*, op. cit., p. 367.

<sup>10</sup> Cf. M. Foucault, *La hermenéutica del sujeto. Curso en el Collège de France (1981-1982)*, México, Fondo de Cultura Económica, 2018, p. 45.

subjetivación, que va desde las primeras formas filosóficas del cuidado de sí, hasta las primeras formas de la espiritualidad cristiana, es decir, de Sócrates a San Agustín.

En virtud de lo anterior, es preciso indicar que, por el objetivo general de la presente investigación, nuestra atención estará puesta en el primer momento de las primeras formas de reflexión del cuidado de sí en la filosofía griega del periodo clásico, en ese sentido, es primordial señalar que la noción griega que fundamenta y recubre al cuidado de sí es la de: *epimeleia heautou* (ἐπιμέλεια ἑαυτοῦ), de modo que, según Foucault: “*Epimeleia heautou* es la inquietud de sí mismo, el hecho de ocuparse de sí mismo, preocuparse por sí mismo”,<sup>11</sup> así que en los análisis del pensador francés, los términos: cuidado de sí, inquietud de sí, ocupación de sí y preocupación de sí, versan y son usados indistintamente para referirse a la noción griega de *epimeleia heautou*.

Mas aún, de acuerdo con Foucault, para los griegos el cuidado de sí “figuraba como uno de los grandes principios de las ciudades, una de las grandes reglas de conducta de la vida social y personal, uno de los fundamentos del arte de vivir”,<sup>12</sup> y el diálogo de Platón: *Alcibíades I o Sobre la naturaleza del hombre*, puede considerarse como la primera teoría global, e incluso -entre todos los diálogos de Platón- la única elaboración filosófica de la *epimeleia heautou*, sin embargo, es importante señalar que, según Foucault, la exigencia o práctica de ocuparse de sí tiene sus raíces en muy viejas maneras de obrar anteriores a Platón y a Sócrates que pueden remontarse a la Grecia arcaica pues en tal periodo se manifestaron diversas prácticas -más o menos- ritualizadas que tenían por intención transformar el modo de ser del sujeto, de modo que “había, por decirlo así, toda una tecnología de sí que estaba en relación con el saber”.<sup>13</sup>

Entre esas técnicas antiguas, el pensador francés señala cuatro en particular que apuntaban a la transfiguración del ser: 1) los ritos de purificación; ritos necesarios para purificar el ser y tener acceso a la verdad, misma que pertenecía a los dioses. 2) Las técnicas de concentración del alma; éstas pretendían concentrar la respiración, el aliento, para darle sosiego al alma frente a las turbaciones exteriores y, con ello, un modo de existencia y la solidez para permanecer, durar, resistir a lo largo de la vida hasta el

---

<sup>11</sup> *Ibíd.*, p. 17.

<sup>12</sup> M. Foucault, “Las técnicas de sí”, en *Estética, ética y hermenéutica*, op. cit., p. 446.

<sup>13</sup> M. Foucault, *La hermenéutica del sujeto*, op. cit., p. 59.

momento de la muerte. 3) La técnica de la retirada o *anakhoresis*; ésta “es una manera determinada de apartarse, de ausentarse -pero de ausentarse *in situ*- del mundo dentro del cual estamos situados: en cierto modo, cortar el contacto con el mundo exterior, no experimentar ya las sensaciones, no agitarnos ya por todo lo que pasa a nuestro alrededor”.<sup>14</sup> 4) Las técnicas de resistencia; prácticas ligadas a la concentración del alma y la retirada hacía uno mismo que posibilitaban soportar o resistir dolorosas pruebas físicas o espirituales.

Estas cuatro técnicas -y otras más- existían en la Grecia arcaica y, de acuerdo con Foucault, en su mayoría ya se habían integrado al pitagorismo dónde se pueden encontrar diversos ejemplos de técnicas de sí, en tal sentido, el pensador francés destaca dos de considerable importancia en el pitagorismo que, además, tuvieron una larga prolongación al punto que se encuentran aún atestiguadas en la época romana de los siglos I y II d.C. 1) La preparación purificadora para el sueño; antes de dormir es menester consagrarse a una serie de prácticas que van a purificar el alma y capacitarla para entrar en contacto con el mundo divino que es el de la inmortalidad y de la verdad, entre esas técnicas de purificación está: oír música, oler perfumes y, principalmente, practicar el examen de conciencia,<sup>15</sup> es decir, “revisar toda la jornada, recordar las faltas cometidas y, por consiguiente, expurgarlas y purificarse de ellas por ese mismo acto de memoria”.<sup>16</sup> 2) Las técnicas de prueba; situaciones dónde se disponía algo a una persona con valor de instigación y ésta se sometía a la prueba de resistir lo predispuesto con la intención de medir su temperancia.<sup>17</sup>

En suma, anterior al momento socrático-platónico, se atestigua de manera general, y de modo más particular en el pitagorismo, una serie de técnicas que competen a la

---

<sup>14</sup> *Ibíd.*, p. 60.

<sup>15</sup> Según el filósofo neoplatónico Porfirio de Tiro (ca. 234-305): “Había dos momentos en los que ponía especial cuidado: cuando se iba a dormir y cuando se despertaba del sueño. Pues conviene en cada uno de ellos observar las cosas que se han hecho y las que se van a hacer, teniendo en cuenta cada uno ante sí mismo, las cosas pasadas, y haciendo previsiones para las venideras”. Porfirio de Tiro, *Vida de Pitágoras*, en D. Hernández de la Fuente, *Vidas de Pitágoras*, España, Atalanta, 2014, p. 224.

<sup>16</sup> *Ibíd.*, p. 61.

<sup>17</sup> De acuerdo con el historiador griego Diodoro de Sicilia (ca. 90-30 a.C.): “Se disponían ante ellos los más lujosos banquetes, que observaban durante un largo tiempo. Y luego, después de que mediante su contemplación se hubieran despertado los deseos naturales de disfrutarlos, ordenaban a sus esclavos que los retirasen de las mesas y se marchaban sin haber probado los manjares que se las habían servido”. Diodoro de Sicilia, *Pitágoras y el pitagorismo*, en D. Hernández de la Fuente, *Vidas de Pitágoras*, op. cit., p. 207.

*epimeleia heautou*, empero, fue en la Grecia clásica con Platón que se produjo una profunda reorganización de todas éstas y su diálogo del *Alcibíades* da testimonio de esta progresiva organización pues retoma formas y fines parcialmente diferentes que podían encontrarse antes en las técnicas referidas.

Por lo anterior, Foucault centra su atención en este diálogo pues lo considera como el primer texto teórico de la *epimeleia heautou*,<sup>18</sup> dónde, según su perspectiva, el cuidado de sí aparece en relación con tres aspectos que dan cuenta de su carácter: la política, la pedagogía y el conocimiento de sí.

Para dar cuenta de tales aspectos es preciso ahondar en el diálogo así que señalaremos algunos pasajes para advertir lo indicado por Foucault. Como primer aspecto, la *epimeleia heautou* se revela en el texto platónico a partir del interés de Alcibíades de gobernar a los otros; él es un joven perteneciente a una de las más prestigiosas familias de Atenas<sup>19</sup> que está por comenzar su carrera política y está convencido de que su linaje, su posición social, riqueza y belleza le harán apto para cumplir un papel importante en la política y gobernar a los otros,<sup>20</sup> empero, Sócrates lo interpela y le hace notar que ignora por completo el arte de la política ya que en realidad Alcibíades no sabe nada de lo que cree saber pues el gobernar a los otros no es algo que se transmita junto con, o como la riqueza y sus aspiraciones se hallan motivadas simplemente por la ambición que le da su posición social, de manera que lo que tiene

---

<sup>18</sup> De acuerdo con Foucault: “Los neoplatónicos consideraban que ese diálogo debía ocupar el primer lugar en la clasificación de las obras de Platón. Albino, un neoplatónico del siglo II d.C., decía que “todo hombre joven naturalmente dotado” que hubiera alcanzado la edad de filosofar y practicar la virtud debía comenzar por estudiar el *Alcibíades*. Y Proclo consideraba ese diálogo como una *arche apases philosophias*, lo cual quiere decir el principio y el punto de partida de toda filosofía, porque el diálogo enseña a las personas a ocuparse de sí”. M. Foucault, “La cultura de sí”, en *¿Qué es la crítica? seguido de La cultura de sí*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2018, pp. 107-108.

<sup>19</sup> Sócrates refiere de Alcibíades: “Pertenece a una familia muy emprendedora de tu ciudad, que también es la más grande de Grecia, y por tu padre dispones de ilustres parientes y amigos en gran número, que estarían dispuestos a ayudarte si en algo los necesitaras. Por parte de tu madre tienes también otros tantos que no son menos influyentes. De todas las ventajas que he enumerado, piensa que te proporciona la mayor el poder de Pericles, el hijo de Jantipo, a quien tu padre os dejó como tutor tuyo y de tu hermano”. Platón, *Alcibíades I o Sobre la naturaleza del hombre*, 104a-b, en *Diálogos*, vol. VII, int., trad. y not. de Juan Zaragoza, Madrid, Gredos, 1992.

<sup>20</sup> Alcibíades considerando su situación, afirma: “Creo que nuestros políticos, excepto unos pocos, son personas incultas. [...] Como vienen sin la menor preparación a dedicarse a la política, ¿qué necesidad hay de ejercitarse y dedicar muchas molestias a instruirse? Porque estoy seguro de que en lo que a mí se refiere estaré muy por encima de ellos por mis aptitudes naturales”. *Ibíd.*, 119b.

que hacer Alcibíades es transformar su estatus privilegiado y primacía estatutaria en gobierno sobre los otros.

En ese sentido, Sócrates le señala a Alcibíades que en lugar de compararse y contender con los demás atenienses para buscar sobresalir entre ellos, ante todo, debe considerar la posición de sus enemigos (mismos que son adversarios declarados de los atenienses) y sobrepasarlos, de modo que, realmente con quien debe rivalizar es con Esparta y el Imperio Persa,<sup>21</sup> quiénes se imponen a él, tanto en riqueza<sup>22</sup> como en educación,<sup>23</sup> y este último aspecto es de suma consideración pues a diferencia de ellos, Alcibíades, si bien su padre dispuso a Pericles como su tutor, quién, según Sócrates: “puede hacer lo que quiera, no solo en esta ciudad, sino en toda Grecia y entre numerosos grandes pueblos barbaros”,<sup>24</sup> éste no fue capaz de educar a sus hijos y, más aún, confió la educación de Alcibíades a un viejo esclavo,<sup>25</sup> lo cual sólo tuvo como resultado una escasa educación.

En vista de tal situación se hace visible el segundo aspecto y puesto que Alcibíades desea tomar el destino de la ciudad en sus manos, Sócrates le pide tener en cuenta que no posee la misma riqueza que sus rivales ni mucho menos la misma educación, por lo cual, es necesario y fundamental que reflexione sobre sí mismo, así que le explicita: “Mi querido amigo, hazme caso a mí y a la máxima de Delfos «conócete a ti mismo» [*gnothi seauton*], ya que tus rivales son estos y no los que tú crees, rivales a los que no podríamos superar por otro medio que con la aplicación [*epimeleia*] y el saber [*téchne*]”.<sup>26</sup>

---

<sup>21</sup> Sócrates le expresa: “Si efectivamente te propones ser el jefe de nuestro pueblo, deberías pensar correctamente en que la lucha es contra los reyes lacedemonios y contra los persas”.

<sup>22</sup> El texto dice: “Las riquezas de los lacedemonios son grandes comparadas con las de los griegos, aunque no son nada en relación con las de los persas y sus reyes”. *Ibíd.*, 123b.

<sup>23</sup> Este pasaje es muy interesante pues plantea la educación impartida al príncipe persa y su superioridad frente a los atenienses refiriendo: “Cuando el niño tiene siete años, empieza a montar a caballo, toma lecciones de equitación y comienza a ir de cacería. Cuando alcanza dos veces los siete años, se hacen cargo de ellos los llamados pedagogos reales, que son persas ya mayores seleccionados en número de cuatro entre los mejores: el más sabio, el más justo, el más prudente y el más valeroso. El primero de ellos enseña la ciencia de los magos de Zoroastro, hijo de Horomasde, o sea el culto de los dioses; enseña también el arte de reinar. El más justo ensena a decir la verdad durante toda la vida; el más prudente, a no dejarse dominar por ningún placer, para que se acostumbre a ser libre y a comportarse como un verdadero rey, sabiendo contener en primer lugar sus instintos sin dejarse esclavizar por ellos. El más valeroso le hace intrépido y audaz, haciéndole ver que el temor es esclavitud”. *Ibíd.*, 121e-122a.

<sup>24</sup> *Ibíd.*, 104b.

<sup>25</sup> Sócrates expresa: “Pericles te puso como pedagogo a uno de sus criados, completamente inútil por su edad”. *Ibíd.*, 122b

<sup>26</sup> *Ibíd.*, 124a.

A partir de este señalamiento, en vista del principio delfico, se puede advertir que, para Sócrates, ubicar los verdaderos rivales ya es una suerte de prueba, por ello, si Alcibíades quiere triunfar en su empresa debe comenzar por disipar la ignorancia de sí mismo en que se encuentra, es decir, conocer sus propios límites y dar cuenta de su posición (en desventaja) respecto de sus rivales. Además, tal conjetura es destacada por Foucault pues advierte cierta relación entre el conocerse a sí mismo y cuidar de sí, empero, de acuerdo con él, esta aparición del *gnothi seauton* -antes de alguna formulación concreta de la inquietud de sí- remite a un consejo de prudencia: “mira un poco cómo eres, en comparación con aquellos a quienes quieres enfrentar, y de ese modo descubrirás claramente tu inferioridad”.<sup>27</sup>

En virtud de lo anterior, Foucault -siguiendo el diálogo-, pone de relieve que la inferioridad de Alcibíades únicamente puede ser compensada mediante un saber, una *téchne*, que le permitiría gobernar la ciudad y estar en pie de igualdad con sus rivales; sin embargo, Alcibíades carece de ésta y ello ha sido demostrado por Sócrates mediante su habitual método de interrogación ya que al cuestionarlo sobre: “¿Qué significa gobernar bien la ciudad? ¿En qué consiste el buen gobierno de la ciudad? ¿En qué se lo reconoce?”,<sup>28</sup> Alcibíades ha llegado a explicitar que la ciudad está bien gobernada cuando impera la concordia (*homónoia*) y al mismo tiempo está ausente el odio y el disenso entre sus ciudadanos.<sup>29</sup>

No obstante, al preguntar Sócrates: “Y en cuanto a la concordia de la que tú hablas, ¿en qué consiste, a qué se refiere y qué arte la proporciona? Y lo mismo que se la proporciona a la ciudad, ¿se la proporciona también al individuo, tanto para el en sí mismo como para otro?”,<sup>30</sup> Alcibíades no sabe que responder, al punto que enuncia: “ya ni siquiera yo mismo sé lo que digo, y es posible que sin darme cuenta haya estado haciendo tiempo en una situación muy vergonzosa”.<sup>31</sup>

Todos estos pasajes nos llevan al talante central del diálogo pues debido a la situación de Alcibíades, Sócrates le explicita: “Pero hay que tener valor. Porque si de

---

<sup>27</sup> M. Foucault, *La hermenéutica del sujeto*, op. cit., p. 50.

<sup>28</sup> Ídem.

<sup>29</sup> Cf. Platón, *Alcibíades I*, 126c.

<sup>30</sup> *Ibíd.*, 126d.

<sup>31</sup> *Ibíd.*, 127d.

hecho percibieras esto con cincuenta años encima, te sería difícil tener cuidado de ti mismo [*epimelethenai sautou*]. Pero la edad que tienes ahora es esa en la que debes percibirlo”,<sup>32</sup> y este pronunciamiento revela la primera aparición y formulación del cuidado de sí en el texto platónico, además, en virtud de todos los cuestionamientos de Sócrates a Alcibíades hasta este punto, se pueden notar con mayor claridad los aspectos que de acuerdo con Foucault dan cuenta del carácter de la *epimeleia heautou*, teniendo entonces como primer aspecto que la inquietud de sí emerge en el diálogo como acción política definida, es decir, como necesidad de preocuparse por sí mismo en la medida que se quiere ejercer el poder pues recordemos que Alcibíades desea gobernar la ciudad, sin embargo, no es posible que transforme sus privilegios estatutarios en acción política sobre los otros si no se ha preocupado por sí mismo, por lo tanto, se puede enunciar que es necesario ocuparse de sí, antes de ocuparse de los otros ya que no es posible gobernar a éstos si uno no se gobierna a sí mismo.

En segundo lugar, el cuidado de sí aparece ligado -y también es cierta crítica- a la pedagogía en tanto revela la educación defectuosa de Alcibíades, y ello en dos sentidos, uno propiamente afín a la insuficiencia de la educación y otro vinculado a la manera en cómo transcurre y se desarrolla el *eros* entre hombres adultos y muchachos puesto que tal relación encarna cierta labor formativa; en este caso, de acuerdo con Foucault, Alcibíades fue perseguido por hombres que, en realidad, no querían otra cosa que su cuerpo, es decir, hombres que no querían ni ocuparse de él ni tampoco incitarlo a ocuparse de sí mismo, y esto se revela en el hecho de que tan sólo perdió su belleza de juventud, lo abandonaron, para dejarlo hacer lo que quisiera,<sup>33</sup> por lo tanto, en el marco de este segundo aspecto, la necesidad de cuidar de sí se presenta a causa de esa doble falta de la pedagogía, escolar y de *eros*.

Por tal carácter, se puede notar que el cuidado de sí deviene ineludiblemente por una relación consigo mismo y con los otros, de modo que puede enunciarse que el

---

<sup>32</sup> En esta cita se opta por retomar la traducción de Ediciones Tácitas pues considero se apega más al sentido original del texto en griego, a diferencia de la traducción de Gredos que versa: “Pues hay que tener confianza, porque si te hubieras dado cuenta de ello a los cincuenta años, te sería difícil poner remedio”, omitiendo precisamente lo que se pretende resaltar: χαλεπὸν ἂν ἦν σοι ἐπιμεληθῆναι σαυτοῦ [*chalepon an en soi epimelethenai sautou*]. Cf. Platón, *Alcibíades*, 127e, Edición crítica-bilingüe, int., trad. y not. de Óscar Velásquez, Chile, Ediciones Tácitas, 2013.

<sup>33</sup> M. Foucault, *La hermenéutica del sujeto*, op. cit., p. 52.

cuidado de sí tiene como punto importante la relación con algún otro que es el maestro, así, según Foucault: “Uno no puede preocuparse por sí mismo sin pasar por el maestro, no hay inquietud de sí sin la presencia de un maestro. Pero lo que define la posición de éste es que se preocupa por la inquietud que aquel a quien guía puede sentir con respecto a sí mismo”.<sup>34</sup>

Una vez demarcados ambos aspectos, no resta más que abordar el último que da cuenta del carácter de la *epimeleia heautou* y éste, según Foucault, es el conocimiento de sí, de manera que continuando con el análisis del diálogo, y llegados al punto dónde emerge la formulación del cuidado de sí, es decir, el momento en el que Sócrates le aconseja a Alcibíades cuidar de sí, Foucault pone de relieve que en tal pasaje se suscitan dos cuestiones que están directamente ligadas y son de suma importancia para comprender tal aspecto, por una parte, cuando se dice que hay que preocuparse por sí mismo, ¿qué es ese sí mismo del que hay que preocuparse?, y por otra, ¿en qué debe consistir esa preocupación, ese cuidado?

Respecto de la primera interrogante, Foucault empieza por señalar que ésta es en cierto modo una cuestión metodológica y formal totalmente capital en el movimiento del diálogo pues de acuerdo con él: «hay que saber qué es *heauton*, saber qué es sí mismo. No, entonces: “¿qué clase de animal eres, cuál es tu naturaleza, cómo estás compuesto?”, sino: “¿[Cuál es] esa relación, qué es lo que se designa mediante ese pronombre reflexivo *heauton*, qué es ese elemento que es igual del lado del sujeto y del lado del objeto?”»,<sup>35</sup> en tal sentido, si pretendemos ocuparnos de nosotros mismos, por principio, es fundamental saber qué es ese sí mismo, a lo cual, en este inquirir por el sí mismo, según el pensador francés, se ve reaparecer nuevamente la referencia al oráculo de Delfos, “a lo que dice la Pitia, esto es: hay que conocerse a sí mismo (*gnonai heauton*)”.<sup>36</sup>

A la sazón, para responder a la cuestión por el sí mismo, el pensador francés pondera la distinción que efectúa Sócrates con respecto al que utiliza-emplea algo y la cosa-instrumento que utiliza, pues esta distinción permite distinguir al sujeto de la acción

---

<sup>34</sup> *Ibíd.*, p. 72.

<sup>35</sup> *Ibíd.*, p. 66.

<sup>36</sup> *Ídem.* Cf. Platón, *Alcibíades I*, 129a.

y el conjunto de los elementos que constituyen esa misma acción y que además permiten efectuarla, de ese modo, Foucault retoma los ejemplos enunciados por Sócrates en el diálogo para manifestar que:

En el arte de la zapatería, están por un lado los instrumentos, como la chaira; y por el otro, quien se vale de esos instrumentos, el zapatero. En la música tenemos el instrumento (la cítara) y tenemos al músico. El músico es quien se vale de los instrumentos. Pero lo que parece muy simple cuando se trata de acciones por decirlo así, "con mediaciones instrumentales", también puede valer cuando se intenta examinar, ya no una actividad instrumental sino un acto que sucede en el cuerpo mismo.<sup>37</sup>

En virtud de lo anterior, puede enunciarse que cuando Sócrates habla con Alcibíades, Sócrates se vale del lenguaje y éste es el instrumento del que se sirve, es decir, quien habla (Sócrates) y de lo que se vale (el lenguaje) son distintos, en ese sentido, Foucault continuando con la premisa socrática, señala que cuando el cuerpo hace algo es porque hay un elemento que lo utiliza y tal elemento no puede ser el cuerpo mismo pues éste no puede servirse de sí, de manera que el elemento -que bien suele estar presente en los diálogos de Platón- que se vale del cuerpo, de sus partes y de sus órganos no es otra cosa que el alma,<sup>38</sup> -el alma en cuanto se vale del cuerpo-.

Por lo tanto, el sí mismo al que refiere Platón en el diálogo con el pronombre reflexivo *heauton* es el alma, pero este *heauton* de la *epimeleia*, de acuerdo con el pensador francés: "no se refiere a la naturaleza del hombre, sino a lo que hoy llamaríamos -porque la palabra no figura en el texto griego- la cuestión del sujeto",<sup>39</sup> así que el sí mismo al que remite el cuidado de sí es el alma en tanto sujeto pues, además, ésta se revela en tanto: *psychés epimeletéon*, uno debe ocuparse de su alma, y en tal sentido, según Foucault: "el cuidado de sí es cuidado de la actividad y no cuidado del alma en tanto que sustancia".<sup>40</sup>

Ahora, es menester señalar que esta alma, de acuerdo con Foucault: "No tiene nada que ver con [...] el alma prisionera del cuerpo y a la que hay que liberar, como en el *Fedón*; no tiene nada que ver con el alma yunta alada que habría que encauzar en la

---

<sup>37</sup> *Ibíd.*, p. 69.

<sup>38</sup> *Ídem.*

<sup>39</sup> *Ibíd.*, p. 53.

<sup>40</sup> M. Foucault, "Las técnicas de sí", *op. cit.*, p. 452.

buena dirección, como en el *Fedro*; tampoco es el alma que posee una arquitectura acorde con una jerarquía de instancias y que tenemos que armonizar, como en la *República*,<sup>41</sup> sino que en este caso, es el alma en cuanto es sujeto de la acción, es decir, sujeto que orienta la actividad y punto hacia el cual se orienta ésta, por ello refiere Foucault que “lo que descubre [Platón] no es absoluto el alma sustancia: es el alma sujeto”,<sup>42</sup> y en la medida en que uno es sujeto de acciones, comportamientos, actitudes y relaciones, debe velar por sí mismo, o sea, ocuparse de sí mismo, cuidar de sí.

Una vez señalado todo lo anterior, es necesario responder la segunda interrogante: ¿en qué consiste ese cuidado?, pues bien, de acuerdo con Foucault, una vez que se ha reconocido al alma como objeto de cuidado -que a su vez es el elemento de la actividad-, ahora es preciso conocer al alma pues el hecho de conocerla es condición necesaria para cuidar de ésta y así cuidar de nosotros mismos, por ello, puede formularse que cuando Sócrates refiere que: “conociéndonos, también podremos conocer con más facilidad la forma de cuidar de nosotros mismos, mientras que si no nos conocemos no podríamos hacerlo”,<sup>43</sup> tal enunciado resulta fundamental para advertir y con ello pasar a denotar la relación-atracción entre el cuidado de sí y el conocimiento de sí, que para Foucault, es el núcleo que da cuenta del último carácter de la *epimeleia heautou*.

Así, continuando con lo referido arriba, de acuerdo con Foucault, cuando se plantea en qué debe consistir ocuparse de sí, puede argumentarse que en conocerse a sí mismo, y cabe subrayar que tal formulación revela por tercera vez la aparición del precepto delfico, el *gnothi seauton*, en todo su esplendor pues con ello es que se puede advertir que el cuidado de sí encontrará su realización en el conocimiento de sí. Ahora bien, ¿cómo conocer el alma?, es decir, ¿cómo conocerse a sí mismo?

Para responder a esta pregunta, Foucault retoma el argumento de Sócrates respecto de la metáfora de los ojos la cual expresa que si el precepto delfico nos invitará a mirarnos sería preciso buscar algo que oficiara de espejo para vernos a nosotros mismos, por ejemplo, a decir de Sócrates: “si un ojo tiene la idea de verse a sí mismo,

---

<sup>41</sup> M. Foucault, *La hermenéutica del sujeto*, op. cit., pp. 69-70.

<sup>42</sup> *Ibid.*, p. 71.

<sup>43</sup> Platón, *Alcibíades I*, 129a.

tiene que mirar a un ojo, y concretamente a la parte del ojo en la que se encuentra la facultad propia del ojo: esta facultad es la visión”,<sup>44</sup> en ese sentido, Foucault explicita que el alma para poder conocerse a sí misma necesita de una identidad de naturaleza que actúe como superficie de reflexión para reconocerse, es sus palabras: “El alma sólo se verá al dirigir la mirada hacia un elemento que sea de su misma naturaleza y más precisamente: al mirar el elemento de la misma naturaleza que el alma, al dirigir, aplicar su mirada al principio mismo que constituye su naturaleza, es decir, el pensamiento y el saber (*to phronein, to eidenai*)”.<sup>45</sup>

En vista de lo anterior surge una última cuestión, ¿cuál es ese elemento que - además de asegurar el pensamiento y el saber- permitirá al alma verse? La respuesta que da el pensador francés está en virtud de lo enunciado por Sócrates: “la divinidad es más pura y más luminosa que la parte mejor de nuestra alma. [...] 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”,<sup>46</sup> consecuentemente, para Foucault el elemento por el cual el alma podrá verse a sí misma es el elemento divino, es decir, al volverse hacia lo divino, siendo así, puede decirse que el alma para conocerse a sí misma debe mirar hacia su parte divina, luego entonces, cuando conozca lo divino podrá reconocerse y captarse a sí misma.

Recuperando la metáfora de los ojos, si un ojo quiere verse a sí mismo debe mirar en el ojo del otro aquella parte donde se encuentra su virtud (*areté*): la facultad de la visión, en el caso del alma, para conocerse a sí misma debe mirar hacia donde se encuentra su excelencia: el elemento divino, y en virtud de que se haya reconocido la divinidad del alma, esto hará la condición del autoconocimiento en la inquietud por nosotros mismos, lo cual, en consecuencia, va a permitir que el alma alcance la *sophrosyne* -sabiduría moral/sensatez-,<sup>47</sup> cualidad que permitirá al individuo discernir efectivamente sobre su modo de obrar, de ahí que Sócrates pondere que quienquiera

---

<sup>44</sup> *Ibíd.*, 133b.

<sup>45</sup> M. Foucault, *La hermenéutica del sujeto*, op. cit., p. 79.

<sup>46</sup> Platón, *Alcibíades I*, 133c.

<sup>47</sup> Sócrates enuncia: “El conocerse a sí mismo ¿no es lo que convinimos que era sabiduría moral?”. *Ibíd.*, 133c.

que esté dispuesto a gobernarse, cuidar de sus asuntos y de sí mismo debe alcanzar tal virtud (*areté*).<sup>48</sup>

En suma, a partir de que nos avocamos a explicar la relación entre el cuidado de sí y el conocimiento de sí como tercer y último carácter que según Foucault da cuenta de la *epimeleia heautou*, se puede advertir una atracción recíproca entre ambos preceptos más que una relación de subordinación pues podríamos decir que si el cuidado de sí en el diálogo apunta al conocerse a sí mismo, el que se conoce ya está cuidado de sí, e inversamente, el que cuida de sí se conoce a sí mismo, además, esto podría sustentarse tomando en cuenta que cuando Alcibíades pregunta por la manera en la cual uno puede cuidar de sí mismo, Sócrates, ante todo, responde centrando su argumento en la manera cómo podemos conocernos a nosotros mismos, asimismo, a decir de Foucault: “Ese entrelazamiento, esa atracción recíproca son, creo, característicos de Platón. [...] creo que el entrelazamiento es muy importante y ninguno de los dos elementos debe descuidarse en beneficio del otro”.<sup>49</sup>

Por lo anterior, no es menor que Sócrates en uno de los últimos pasajes del diálogo refiera a Alcibíades: “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 [*dikaiosyne*] y la sabiduría [*sophrosyne*]”,<sup>50</sup> ello en el sentido de que el movimiento del diálogo apunta a alcanzar la sabiduría moral (*sophrosyne*) mediante el entrelazamiento del *gnothi seauton* y la *epimeleia heautou* -conocimiento de sí e inquietud de sí-.

Una vez llegados a este punto, después de ahondar en los tres aspectos que de acuerdo con Foucault dan cuenta del carácter del cuidado de sí en esta primera forma de reflexión filosófica, es decir, del momento socrático-platónico, y recuperando lo explicitado por él mismo concerniente a la noción de *epimeleia* -pues recorrió todo el apartado- respecto a que ésta “se relaciona, mucho más que con una actitud del ánimo, con una forma de actividad, de actividad vigilante, continua, aplicada, regulada”,<sup>51</sup> se puede enunciar que este cuidado de sí se manifiesta y expresa en el cuidado de la actividad, es decir, de las acciones, del modo de obrar, esto en virtud, además, del

---

<sup>48</sup> Cf. *Ibíd.*, 134c.

<sup>49</sup> M. Foucault, *La hermenéutica del sujeto*, op. cit., pp. 78-79.

<sup>50</sup> Platón, *Alcibíades I*, 134c.

<sup>51</sup> M. Foucault, *La hermenéutica del sujeto*, op. cit., p. 92.

tratamiento de los tres aspectos señalados por el pensador francés, así, en el primero, dónde la inquietud de sí se revela como acción política definida, se puede notar que es fundamental cuidar de nosotros mismos antes de pensar ejercer cierto cuidado sobre los otros, es decir, ocuparnos de las acciones sobre nosotros antes que dirigir acciones sobre los otros.

Asimismo, en el segundo aspecto, en el cual la inquietud de sí aparece ligada a la pedagogía, se puede percibir que la *epimeleia heautou* se manifiesta en razón de cierto tipo de déficit pedagógico, por ello, ante la educación defectuosa que se ha recibido es preciso ocuparse de sí, esto en el sentido de ocuparnos por las actividades llevadas a cabo para completar, reparar, o bien, perfeccionar nuestra formación -entendiendo a ésta no sólo como formación académica-.

Finalmente, en el tercer aspecto, dónde el cuidado de sí se relaciona con el conocimiento de sí, se puede advertir por principio que en el sentido propio de ambas nociones está conjeturada la idea de actividad, de manera que al ahondar en este último aspecto, vimos que entre el cuidado de sí y el conocimiento de sí existe una atracción recíproca que se manifiesta en el talante de que el conocerse a sí mismo es la condición para cuidar de sí, e inversamente, para ejercer el cuidado de sí es preciso el conocimiento de sí, por tal sentido, podemos notar que el cuidado de sí deviene por la actividad de conocerse a sí mismo y de forma inversa, lo cual nos permite enunciar que ambas son actividades que originan tanto prácticas como saberes.

En suma, por todo lo anteriormente referido, es que se puede enunciar que el cuidado de sí en la forma platónica se expresa como cuidado por la forma de conducirse, lo cual trae a colación su carácter subjetivante ya que prestando atención a este aspecto es que un individuo puede constituir su propia subjetividad mediante sus propios criterios, es decir, en virtud de su propio cuidado. Por último, no resta más que decir que en el apartado siguiente se abordará el acto de la parresia -decir veraz- en tanto forma y actividad que faculta y, a su vez, consolida cierto cuidado de sí, esto con la intención de advertir su relación con la *epimeleia heautou* y, asimismo, su carácter subjetivante en el individuo.

## 1.2 La parresia

El apartado anterior tuvo como premisa dilucidar el lugar del cuidado de sí en las investigaciones de Michel Foucault, aunado a ello, esclarecer cómo fue que el pensador francés arribó a sus reflexiones en torno a esta práctica para dar paso, posteriormente, al análisis del cuidado de sí en su primer momento de reflexión filosófica, es decir, el socrático-platónico. El presente apartado tiene por cometido analizar la práctica de la parresia en tanto que ésta mantiene una estrecha relación y en parte complementa la ya explorada noción de *epimeleia heautou*, esto con la intención de proseguir con el sondeo respecto de las técnicas de sí y las formas de autosubjetivación que facultan éstas, que a su vez, constituyen cierta experiencia de sí; por tal afán, es menester señalar que la investigación en torno a la parresia estará centrada -al igual que, y en sintonía con la de *epimeleia heautou*- en el horizonte histórico del periodo clásico de la Grecia antigua y se tomará como fuente cardinal de referencia los estudios de Foucault.

Para abordar el cuidado de sí, en el apartado anterior, se tuvo como referencia cardinal el curso impartido por Foucault en 1982 denominado *La hermenéutica del sujeto*, en éste, poco antes de llegar a la mitad<sup>52</sup> el pensador francés introduce por primera vez la noción de parresia en el marco de su análisis del cuidado de sí referente al “momento helenístico” y, cabe subrayar, será a partir de ese año que tal noción irá posicionándose en sus estudios al punto que llegará a ocupar el centro de sus problematizaciones hasta el final de su vida en 1984.

Así, al inquirir por la parresia, damos con uno de los últimos temas trabajados por Foucault que es menester situar en el corpus de su obra pues fue debido a su intención por proseguir con la indagación del cuidado de sí que la parresia constituyó una trama importante de problematización para el pensador francés, inclusive, él mismo refiere: “El contexto de mi interés por este concepto de parresia es, desde luego, la historia del cuidado de sí y el desarrollo de lo que podemos llamar el cultivo de sí, que tuvo una importancia muy grande en la sociedad grecorromana”,<sup>53</sup> de manera que estamos con una noción que revela un fuerte vínculo con la *epimeleia heautou* y que por ello mismo

---

<sup>52</sup> Cf. M. Foucault, “Clase del 27 de enero de 1982”, en *La hermenéutica del sujeto*, op. cit., p. 142.

<sup>53</sup> M. Foucault, *Discurso y verdad. Conferencias sobre el coraje de decirlo todo. Grenoble, 1982 / Berkeley, 1983*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2017, p. 102.

resulta una fuente considerable de análisis respecto del objetivo general de la investigación, la cual tiene como nociones capitales el cuidado de sí y la estética de la existencia.

Pues bien, en la exploración en torno a la parresia, según Foucault, estamos ante una noción “situada en la encrucijada de la obligación de decir la verdad, los procedimientos y técnicas de la gubernamentalidad y la constitución de la relación consigo”,<sup>54</sup> por tal carácter, nos encontramos -en su decir- con una “noción araña” que entreteje distintos ámbitos y aspectos, que es muy rica, pero a su vez compleja, de modo que es necesario proceder con cautela en su indagación.

De acuerdo con Foucault, en la literatura griega se encuentra la palabra parresia [παρρησία] a partir de finales del siglo V a.C., tal palabra aparece por primera vez con Eurípides (485-406 a.C.) y también se encuentra con gran frecuencia en la literatura cristiana de finales del siglo IV, de manera que estamos con una noción que recorre todo el mundo literario grecorromano hasta la consolidación del cristianismo; asimismo, el pensador francés señala que existen tres formas de ésta: “la nominal *parresia*, la verbal *parresiazein* o, mejor, *parresiazeisthai*, y también el término *parresiastes*”,<sup>55</sup> y recuperando la significación general de la palabra griega, Foucault señala que la “parresia es etimológicamente la actividad consistente en decirlo todo: pan [todo] rema [declaración, lo que uno dice],”<sup>56</sup> en tal sentido, recuperando su forma verbal, *parresiazeisthai* es “decir todo”, y quien se vale de la parresia, el *parresiastes*, o bien parresiasta, es alguien que dice todo.

Ahora, cabe señalar que si bien el término alude al hecho de decirlo todo, en rigor no se trata ciertamente de decir todo pues la materia primordial de la parresia es, según Foucault: “la franqueza, la libertad, la apertura, que hacen que digamos lo que tenemos que decir, como nos da la gana decirlo, cuando tenemos ganas de decirlo y en la forma como creemos necesario decirlo”,<sup>57</sup> en ese sentido, se puede advertir que la parresia<sup>58</sup>

---

<sup>54</sup> M. Foucault, *El gobierno de sí y de los otros. Curso en el Collège de France (1982-1983)*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2011, p. 61.

<sup>55</sup> M. Foucault, *Discurso y verdad*, op. cit., p. 79.

<sup>56</sup> M. Foucault, *El coraje de la verdad. El gobierno de sí y de los otros II. Curso en el Collège de France (1983-1984)*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2011, p. 61.

<sup>57</sup> M. Foucault, *La hermenéutica del sujeto*, op. cit., p. 354.

<sup>58</sup> Inclusive, cabe destacar que Carlos García Gual a lo largo de su libro *La secta del perro* refiere el término parresia como: “la franqueza más absoluta”, “libertad de palabra”, “el decirlo todo”, “la franqueza de

se encuentra fuertemente ligada a cierta decisión, a la elección y actitud de quien habla, de ahí que, de acuerdo con el pensador francés, los latinos justamente la traducen en general como *libertas*, en tanto que: “es la apertura que hace que uno diga lo que tiene que decir, lo que tiene ganas de decir, lo que considera un deber decir porque es necesario, porque es útil, porque es verdad”.<sup>59</sup>

Por lo anterior, baste precisar que, en el estudio de la parresia, Foucault, más allá de efectuar un análisis epistemológico considerando las estructuras de los diferentes discursos considerados como verdaderos, opta por analizar el modo en el cual sujeto, al valerse de la parresia, se constituye como sujeto de veridicción, por ello, en la exploración alrededor del decir veraz se trata, en su consideración, de:

Analizar, no, en modo alguno, cuáles son las formas del discurso que permiten reconocerlo como veraz, sino: bajo qué forma, en su acto de decir la verdad, el individuo se autoconstituye y es constituido por los otros como sujeto que emite un discurso de verdad; bajo qué forma se presenta, a sus propios ojos y los de los otros, aquel que es veraz en el decir; [cuál es] la forma del sujeto que dice la verdad.<sup>60</sup>

En virtud de lo señalado arriba, resulta importante indicar que para Foucault el marco de estudio de la parresia no es del orden de las estructuras epistemológicas, sino que, más bien, se gesta en el análisis -en su decir- de las “formas aletúrgicas”, debido a que, de acuerdo con el pensador francés:

ἀληθουργίης [*alethourgés*] es lo veraz. Y por consiguiente, si a partir de ἀληθουργίης forjamos la palabra ficticia *alethourgía*, aleturgia, podríamos llamar “aleturgia” al conjunto de los procedimientos posibles, verbales o no, por los cuales se saca a la luz lo que se postula como verdadero en oposición a lo falso, lo oculto, lo indecible, lo imprevisible, el olvido.<sup>61</sup>

Por tal sentido, la parresia puede considerarse como un procedimiento aletúrgico<sup>62</sup> en tanto práctica por la cual se manifiesta la verdad y que, además, en virtud de su ejercicio

---

palabra”, “sinceridad”. Cf. C. García Gual. Diógenes Laercio, *La secta del perro. Vidas de los filósofos cínicos*, Madrid, Alianza, 2014.

<sup>59</sup> M. Foucault, *La hermenéutica del sujeto*, op. cit., p. 349.

<sup>60</sup> M. Foucault, *El coraje de la verdad*, op. cit., p. 19.

<sup>61</sup> M. Foucault, *Del gobierno de los vivos. Curso en el Collège de France (1979-1980)*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2014, p. 24.

<sup>62</sup> La aclaración de Álvarez Yágüez relativa al término aleturgia es de considerable importancia pues de acuerdo con él: “Habría que apuntar que el término griego es a la vez un compuesto de los términos *altheia* (verdad) y *ergon* (acción), por lo que su significado dentro de la etimología griega sería el de acción verdadera o también el hacer verdad. [...] Y el aspecto al que fundamentalmente atendería esta

se revela la verdad del sujeto; aunado a esto, cabe decir que este carácter aletúrgico, a su vez, revela el estrecho vínculo que existe entre el sujeto y la verdad, y por esta mutua relación sobreviene su cualidad subjetivante, de ahí que para Judith Revel este carácter aletúrgico representa: “la manera en que un sujeto se transforma éticamente, en su relación consigo mismo y con los otros, en función de una configuración específica de decir veraz”.<sup>63</sup>

Una vez explicitado lo anterior, ahora, es importante indicar que para Foucault la parresia es incluso una forma de enunciación inversa a lo que constituye un enunciado performativo,<sup>64</sup> pues ésta forma discursiva, provoca y ejecuta un hecho dónde se pronuncia, ello en razón de que se gesta en un contexto definido y plenamente determinado dónde el enunciado suscita un efecto que es conocido y, a su vez, regulado de antemano, por lo que es indispensable que quien ejecute tal enunciado detente un determinado estatus que lo faculte para pronunciarlo, siendo que es necesaria la existencia de cierto estatus más que la presencia de una relación entre quien enuncia y el enunciado pues en este caso la verdad no se liga con el individuo, ni éste con aquella.

A partir de esto, y para notar con mayor claridad que la parresia se revela fuera de la lógica de los enunciados performativos, es menester destacar algunas de las características fundamentales de la parresia, así, siguiendo a Foucault, es posible enunciar que la parresia, es un modo de enunciación, más exacto, una manera de decir la verdad que, en toda situación, abre un riesgo indeterminado, ello en el sentido de que el ejercicio del decir veraz irrumpe y suscita efectos desconocidos, o sea, produce eventualidades no determinadas de antemano.

Otro punto a destacar es que, según el pensador francés, la parresia suscita la formulación de la verdad en dos niveles: un primer nivel que es el de enunciar la verdad

---

consideración de la verdad es sobre todo al aspecto de su *manifestación*, y en ello al especial vínculo que se establece con el *sujeto*. J. Álvarez Y., “La parresía en el marco de la obra foucaultiana: verdad y filosofía”, en *Dorsal. Revista de Estudios Foucaultianos*, núm. 2, 2017, p. 27.

<sup>63</sup> J. Revel, *Foucault, un pensamiento de los discontinuo*, Buenos Aires, Amorrortu, 2014, p. 218.

<sup>64</sup> Respecto de los enunciados performativos, Edgardo Castro señala: “En estos enunciados, en efecto, se requiere un contexto institucionalizado (el aparato judicial o las costumbres sociales, por ejemplo), no importa la relación que exista entre el sujeto del enunciado y el enunciado mismo (por ejemplo, “me excuso” funciona como enunciado aun cuando quien lo pronuncia no lo diga con sinceridad). Además, el estatuto de los participantes es determinante (es necesario ser juez, por ejemplo, para poder decir “se abre la sesión”). E. Castro, *Diccionario Foucault. Temas, conceptos y autores*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2018, s.v. “parresia”.

-se dice la cosa y ya-, y un segundo nivel que puede ser considerado como acto parresiástico, mismo que consta en la afirmación de la verdad de lo que se expresa, es decir, lo que uno mismo dice lo estima y considera como verdadero o, en palabras de Foucault: “Digo la verdad y creo verdaderamente que es verdad, y creo verdaderamente que digo la verdad en el momento de decirla”.<sup>65</sup>

Unido a lo anterior, de acuerdo con Foucault, dentro del mismo enunciado parresiástico hay un pacto del parresiasta consigo mismo, y éste también se suscita en dos niveles: el nivel del acto de enunciación, y el nivel a través del cual el sujeto se liga, tanto a lo que expresa, como a la enunciación (nivel anterior), así que en este aspecto hay un pacto doble, siendo así, y para terminar con esta premisa, nada mejor que traer a colación lo que expresa el pensador francés:

Por un lado, en la parresia el sujeto dice: ésta es la verdad. Dice que piensa efectivamente esa verdad, y en ese aspecto él mismo se liga al enunciado y a su contenido. Pero también hace un pacto en cuanto dice: soy quien ha dicho esta verdad; por lo tanto, me ligo a la enunciación y corro el riesgo de todas sus consecuencias. La parresia, pues, [abarca] el enunciado de la verdad y además, por encima de ese enunciado, un elemento implícito que podríamos llamar pacto parresiástico del sujeto consigo mismo, en virtud del cual éste se liga al contenido del enunciado y al propio acto de enunciarlo: soy quien habrá dicho esto.<sup>66</sup>

En vista de lo referido arriba, es preciso señalar que para Foucault, en el centro de la parresia no está presente algún tipo determinado de estatus sino, más bien, el coraje del individuo, ello en el sentido de que al valernos de la parresia nos ligamos a nosotros mismos en tanto lo que expresamos y la forma en cómo lo expresamos, y en este acto revelamos nuestro propio coraje al hacer uso de nuestra libertad para hablar, es por esto que el pensador francés considera que tal hecho valeroso asumido por el libre coraje personifica, o puede ser considerado como: “la ética del decir veraz, en su acto arriesgado y libre”.<sup>67</sup>

En razón de todos los aspectos anteriores y por el efecto del discurso parresiástico, para Foucault la parresia transita por lo que él considera una “dramática” del discurso, en el sentido de que ésta es: “el análisis de los hechos discursivos que muestran de qué manera el acontecimiento mismo de la enunciación puede afectar el ser del

---

<sup>65</sup> M. Foucault, *El gobierno de sí y de los otros*, op. cit., p. 80.

<sup>66</sup> *Ibíd.*, p. 81.

<sup>67</sup> *Ibíd.*, p. 82.

enunciador”,<sup>68</sup> antes que por una “pragmática”, entendiendo que esta última es: “el análisis de los elementos y los mecanismos mediante los cuales la situación en que se encuentra el enunciador va a modificar lo que puede ser el valor o el sentido del discurso”,<sup>69</sup> o sea, en esta pragmática, la situación de quién manifiesta algo modifica el efecto del enunciado, pues lo manifestado justamente está en función de ésta, siendo así, se puede distinguir que los enunciados performativos incumben a esta pragmática del discurso.

Ahora bien, puesto que hemos señalado que para Foucault la parresia escapa a tales enunciados, es precisamente por ello que en su perspectiva ésta circula primordialmente por una dramática del discurso, considerando que: “En la parresia, el enunciado y el acto de enunciación van a afectar, de una manera u otra, el modo de ser del sujeto, y a hacer a la vez, [...] que quien ha dicho la cosa la haya dicho efectivamente y se ligue, por un acto más o menos explícito, al hecho de haberla dicho”,<sup>70</sup> entonces, con la parresia, la situación o posición de quien expresa algo no afecta ni modifica el valor de lo expresado, pues lo que realmente afecta al individuo y caracteriza su modo de ser en cuanto manifiesta algo es el acontecimiento mismo de la enunciación,<sup>71</sup> o sea, la manera cómo se expresa la verdad y el acto mismo de esta expresión es lo que constituye al individuo, luego entonces, el sujeto se constituye y reconoce como la persona que ha dicho y dice la verdad y, a su vez, por la forma en qué lo hace.

Por lo anterior, es posible observar que la parresia puede asumirse como cierta actitud que faculta la autosubjetivación del individuo, esto en la medida en que el individuo se liga, tanto a lo que expresa, como a la forma en que lo expresa, es decir, enuncia la verdad y, asimismo, se asocia a tal verdad, de modo que hay una unión del individuo - que se vale de la parresia- consigo mismo en el ejercicio del decir veraz y esto consiente la constitución de su propia subjetividad.

---

<sup>68</sup> *Ibíd.*, p. 84.

<sup>69</sup> *Ídem.*

<sup>70</sup> *Ídem.*

<sup>71</sup> En este punto podemos resaltar lo ponderado por Sandro Chignola en torno a ambos aspectos, pues de acuerdo con él: “El enunciado parresiástico –que Foucault distingue cuidadosamente del enunciado performativo, pues éste es enteramente ritualizado de un modo litúrgico y presupone un *estatuto* reconocido por el enunciador, y produce efectos predeterminados por la intencionalidad que acciona el lenguaje-, constituye al sujeto en la exacta medida en que lo vincula a la libertad, a la verdad y a una *dramática* de la enunciación (*drama de drao*: actúo, hago trabajo, recuerdo)”. S. Chignola, *Foucault más allá de Foucault. Una política de la filosofía*, Buenos Aires, Cactus, 2018, p. 209.

Una vez llegados a este punto, cabe subrayar que si bien la noción de *parresia* aparece a finales del siglo V a.C. con Eurípides, de acuerdo con Foucault, esto: “No es el signo del descubrimiento de la libertad de palabra como idea o como valor en ese momento, es el signo de una nueva forma de problematización de esa libertad en Atenas, es una nueva manera de interesarse e interrogarse por las relaciones entre la verdad, la libertad, el poder político y la actividad verbal”,<sup>72</sup> en ese sentido, no es que los individuos no tuvieran idea de lo que era cierta libertad de palabra sino que será en ese horizonte histórico que la *parresia* será problematizada en relación al ámbito político, principalmente en torno a la democracia ateniense, de modo que, según el pensador francés, la *parresia*, como se encuentra utilizada en esos albores, representa en mayor medida una noción relacionada con dos aspectos: por una parte, con la estructura política de la ciudad, y por otra, con el estatus social y político de ciertos individuos dentro la ciudad.

Para dilucidar el primer aspecto, Foucault pone de relieve un texto de Polibio (ca. 200-127 a.C.) que, si bien no es propiamente de la Grecia clásica, remite a este periodo y sitúa tal condición; tal texto (en el libro II, capítulo 38) refiere a una caracterización de la forma de gobierno de los aqueos y explicita que, en comparación con el resto de los griegos, su régimen se caracterizaba por tres aspectos: *demokratia*, *isegoria* y *parresia*.<sup>73</sup>

A la sazón, democracia, en tanto participación de todo el *demos*, es decir, de todos los que en su condición de ciudadanos -y por ende miembros del *demos*- pueden participar del ejercicio del poder. *Isegoria*, en tanto igualdad de palabra -para todos los que forman parte del *demos*-, o sea, toma de la palabra, a decir de Foucault:

El derecho a hablar, el derecho estatutario a hablar. Es el hecho de que, en función de la constitución de la ciudad (su *politeia*), cada uno tenga derecho a emitir su opinión, sea [...], para defenderse ante los tribunales, sea por el voto,

---

<sup>72</sup> M. Foucault, *Discurso y verdad*, op. cit., p. 160.

<sup>73</sup> En este punto cabe resaltar que Frédéric Gros -que establece la edición del curso- recupera la traducción original de Paul Pédech de la edición bilingüe de Las Belles Lettres para dejar en claro al lector este carácter mediante la siguiente cita del texto de Polibio: “No podría encontrarse un régimen y un ideal de igualdad, de libertad -en una palabra, de democracia-, más perfecto que entre los aqueos [*isegorías kai parrhesías kai katholou demokratías alethinés systema kai proáiresin eilikrinesteran ouk an heuroi tis tes para tois Akhaióis hyparkhouses*]”. M. Foucault, *El gobierno de sí y de los otros*, op. cit., n. 2, p. 87. Cf. Polibio, “Libro II”, 38, 6, en *Historias*, vol. I, trad. y not. de Manuel Balasch Recort, Madrid, Gredos, 1991.

sea eventualmente al tomar la palabra. Ese derecho de palabra es constitutivo de la ciudadanía.<sup>74</sup>

Finalmente, *parresia*, en tanto posibilidad y libertad de la cual gozan los ciudadanos de emitir su palabra en el campo político, es decir, palabra como acto de afirmación de uno mismo y de su propia opinión dentro del ámbito político aun cuando no se tenga un cargo específico, de modo que ésta se presenta como aspecto constitucional y, a su vez, como actitud personal de quién se vale de ella al expresar la verdad y afirmar expresarla.

Por lo anterior, se puede enunciar que la *parresia*, al ser un aspecto decretado, está fuertemente ligada, tanto a la *politeia* -constitución de la ciudad-, como a la *isegoria* -igualdad de palabra-, ello en la medida en que no puede haber *parresia* sin *isegoria* y, al mismo tiempo, para que haya *parresia*, es preciso que la *politeia* dé a cada individuo el derecho a hablar, a emitir su opinión -*isegoria*-, así que entre estos aspectos existe una mutua correspondencia, empero, cabe subrayar que la *parresia* no es solamente tomar la palabra (al valerse de la *isegoria* en el marco de la *politeia*), sino que ésta, de acuerdo con Foucault:

Es un elemento que, dentro del marco necesario de la *politeia* democrática que otorga a todo el mundo el derecho de hablar, permite a los individuos ejercer cierto ascendiente entre sí. Es lo que permite a algunos individuos contarse entre los primeros y, al dirigirse a los otros, decirles lo que piensan, lo que consideran cierto, lo que estiman verdaderamente cierto -eso es *khresthai logo*-, y con ello, mediante la expresión de la verdad, persuadir al pueblo con buenos consejos y de ese modo dirigir la ciudad, ocuparse de ella.<sup>75</sup>

Ahora, para señalar el segundo aspecto, Foucault pondera la tragedia *Ion*<sup>76</sup> de Eurípides, obra que data del 418 a.C., en la cual se puede advertir la estrecha vinculación de la *parresia* con la democracia ateniense; para nuestro propósito, de manera particular podemos resaltar un pasaje que permite observar a sobrevuelo ciertos rasgos que dan cuenta de la relación de la *parresia* con el estatus social y político del ciudadano, éste se sitúa en los versos 668-675 en dónde leemos lo expresado por Ion:

---

<sup>74</sup> M. Foucault, *El gobierno de sí y de los otros*, op. cit., pp. 169-170.

<sup>75</sup> *Ibid.*, p. 170.

<sup>76</sup> En perspectiva del pensador francés: "En cierto modo esta tragedia es la pieza de la autoctonía de los atenienses, la afirmación de su consanguineidad con la mayoría de las otras ciudades de Grecia y el mundo helénico, y es también la historia del traslado de Delfos a Atenas, de Febo a los ciudadanos atenienses, del papel consistente en decir la verdad. Esa es la razón por la cual esta pieza puede leerse como la historia de la *parresia*, como la pieza *parresiástica*". M. Foucault, *Discurso y verdad*, op. cit., p. 121.

Sólo una cosa hace mi suerte incompleta: si no encuentro a la que me dio a luz, padre, no podré vivir. ¡Ojalá mi madre sea una mujer de Atenas! -si es que puedo expresar un deseo-. Así tendré de mi madre libertad para hablar [*hos moi genetai metrothen parresia*]. Pues si un extranjero da en una población no mezclada, por más que sea ciudadano según la ley, tendrá la boca encadenada [*stoma doulon*] y carecerá de libertad para expresarse [*ouk echei parresian*].<sup>77</sup>

Con base en el pasaje de arriba, de manera general se observa cierta problematización alrededor de quién tiene el derecho de hablar libremente, a tener la parresia, así, en éste se puede advertir que quién no es ciudadano no disfruta de la parresia, al punto que el pasaje refiere que se tendría la boca encadenada -*stoma doulon*-, lo cual metafóricamente puede ser referido a una condición de esclavo [*doulos*], de manera que solo el ciudadano -quién posee tal cualidad por la pertenencia a la comunidad, al *demos*, de Atenas-, puede tener ese derecho de palabra y tal derecho deviene heredado por línea materna.

En suma, si uno no es ciudadano no disfruta de la parresia, no posee la libertad para hablar, y sólo quién goza de la ciudadanía tiene el derecho político a la palabra, a la parresia, y al valerse de ésta puede ejercer algún tipo de ascendiente entre los demás, de ahí que la parresia es tanto un derecho, como una cualidad personal que remite al estatus político y social del ciudadano pues hace perceptible a quién se vale de ella y su perfil en cómo lo hace.

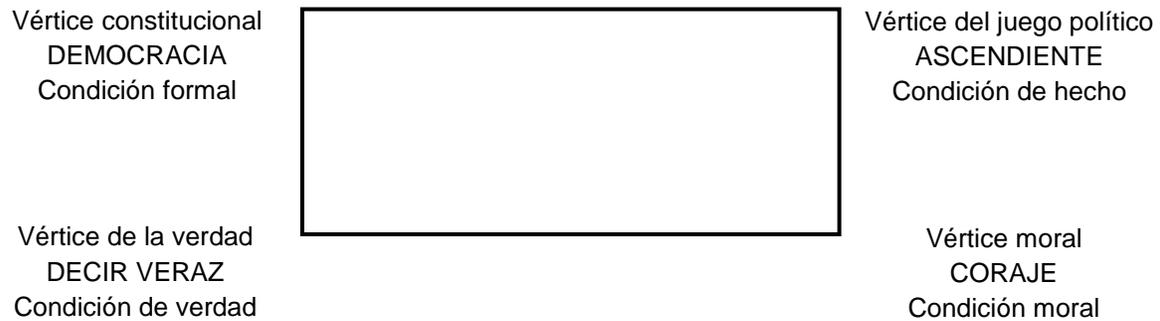
En razón de lo que se ha demarcado en ambos aspectos, podemos dar cuenta de manera general que -tal como se señalaba más arriba-, la noción de parresia a finales del siglo V a.C. se encuentra problematizada principalmente alrededor del ámbito político, de ahí que se pueda notar cierta relación entre la verdad, la actividad verbal, el ejercicio de poder y la democracia; ahora bien, para terminar con esta premisa y ver de forma precisa lo enunciado, podemos traer a colación la idea de Foucault del “rectángulo constitutivo de la parresia”,<sup>78</sup> que de forma esquemática podríamos representar de la siguiente manera:

---

<sup>77</sup> Eurípides, *Ion*, vv. 668-675, en *Tragedias*, vol. II, int., trad. y notas de José L. Calvo Martínez, Madrid, Gredos, 1985.

<sup>78</sup> Cf. M. Foucault, *El gobierno de sí y de los otros*, op. cit., pp. 183-184.

## PARRESIA



- DEMOCRACIA: Igualdad y libertad concedida a todo ciudadano de hablar y participar en las decisiones.
- ASCENDIENTE: Superioridad o influjo de quienes pueden persuadir y ejercer el mando sobre los otros.
- DECIR VERAZ: Necesidad del decir orientado hacia la verdad.
- CORAJE: Necesidad de manifestar valor.

En virtud del esquema anterior y los textos referidos de Polibio y Eurípides,<sup>79</sup> podemos dar cuenta que la parresia se encuentra fuertemente ligada a la democracia, al punto que puede advertirse un tipo de circularidad entre ambas pues para que haya parresia es preciso que exista la democracia ya que ésta da a todos el derecho de tomar la palabra y expresarse libremente -se veía con Eurípides-, y a la inversa, uno de los elementos constitutivos de la democracia es la parresia -lo conocíamos con Polibio-, entonces, la democracia faculta la parresia y ésta es uno de los aspectos constituyentes de la democracia, aunado a esto, en el juego político de la democracia, la parresia permitirá el ascendiente sobre los otros, de manera que, al tiempo que es un aspecto constitucional, la parresia se presenta como una cualidad propia del individuo que se vale de ella en el juego político.

A la sazón, a finales del siglo V a.C. la parresia está vinculada principalmente al ámbito político, al punto que se puede notar una estrecha relación entre la parresia y la democracia, no obstante, para el siglo IV a.C., tal relación se transforma y hay un

---

<sup>79</sup> Cabe señalar que Foucault dedica las clases del 19 y 26 de enero de su curso de 1983 a un profuso análisis de la tragedia *Ion*, retomándola nuevamente el 2 de febrero dónde, además de ésta, ampliará su análisis de la noción de parresia en Eurípides en torno a otras tragedias: *Las fenicias*, *Hipólito*, *Las bacantes* y *Orestes*; a su vez, en el seminario dictado en Berkeley durante octubre-noviembre del mismo año, sumará la tragedia de *Electra* y extenderá el estudio de *Orestes*.

desajuste entre el decir veraz y la democracia pues en ésta se dará cabida a lo que puede considerarse su imitación: el discurso de los aduladores, que encarna un falso decir veraz; muestra de este aspecto y de la nueva problematización dónde la democracia ya no acoge la parresia, o en su defecto, ésta es tergiversada, la encontramos en Isócrates (436-338 a.C.) en su discurso *Sobre la paz* pues refiere:

Veo que vosotros no concedéis idéntica audiencia a todos los oradores, sino que a unos les prestáis atención, y de otros, en cambio, ni soportáis la voz. Y no hacéis nada sorprendente. Pues ya antes solíais expulsar a todos menos a quienes hablaban de acuerdo con vuestros deseos. Cualquiera os censuraría con razón esta actitud, porque, a pesar de saber que muchas y grandes casas han quedado destruidas por los aduladores y aunque odiáis a quienes emplean este sistema en los asuntos privados, no pensáis lo mismo sobre ellos cuando se trata de asuntos públicos. [...] Habéis hecho que los oradores pongan su cuidado y pensamiento no en tratar lo conveniente para la ciudad, sino en cómo pronunciarán discursos que os agraden. A ese tipo de discursos se precipita ahora la mayoría de los oradores.<sup>80</sup>

Por lo destacado arriba, se puede advertir que los oradores, que para Isócrates son aduladores, sólo expresan lo que el pueblo quiere escuchar y por ello formulan un falso decir veraz pues no se trata, propiamente, de discernir si son buenos o malos oradores, si dan un buen o mal consejo, sino que, ante todo, buscan ajustar su discurso a los deseos del *demos*, de ahí que la parresia ya no tenga terreno pues ésta es un discurso valeroso y franco que ejerce un papel crítico entre la voluntad de los individuos, en interés de la ciudad. Aunado a esto, Isócrates explicita: “Yo sé que es difícil oponerse a vuestro pensamiento, y que, aunque estemos en una democracia, no existe libertad de expresión salvo aquí, para los insensatos que no piensan en vosotros y, en el teatro, para los autores de comedias”.<sup>81</sup>

Con base en todo lo anterior, se puede notar que, si bien hay democracia, en ésta ya no hay lugar para la parresia en tanto pronunciación de la verdad y cualidad del individuo, pues en la democracia todos tienen el derecho a tomar la palabra y por ello, discursos y opiniones, sean falsas o veraces, se yuxtaponen en el juego político, de ahí que, de acuerdo con Foucault:

---

<sup>80</sup> Isócrates, *Sobre la paz*, 3-5, en *Discursos*, vol. II, int., trad. y not. de Juan M. Guzmán Hermida, Madrid, Gredos, 1982.

<sup>81</sup> *Ibíd.*, 14.

Isócrates saca la conclusión de que, en la Atenas de su tiempo, como no es posible hacerse oír, hacerse escuchar por el pueblo si no se le repite lo que este desea, en una situación así, hay democracia -lo cual es bueno- pero no hay parresia, ya que la parresia consiste en la actitud que se opone a la voluntad o el deseo del *demos*.<sup>82</sup>

Además, puesto que en la democracia todos pueden manifestar su palabra, las opiniones se mezclan y el ascendente implícito al juego político se tergiversa pues éste ya no estará en función de la diferencia que produce el discurso verdadero del parresiasta, sino que todo individuo, como puede ser el adulador, puede ganar influencia y prestigio en razón de su discurso orientado para complacer y en conformidad con los deseos del pueblo, por consiguiente, de forma sintética, se puede enunciar que, si bien la democracia faculta la parresia, es decir, el ejercicio del discurso verdadero, éste, a su vez, se verá amenazado por la misma democracia ya que en ésta todo individuo tiene el derecho de pronunciar su palabra y no todos manifiestan la verdad, entonces tenemos una paradoja, la democracia por su estructura posibilita y concede la parresia, pero al mismo tiempo, la suprime y amenaza.

En virtud de lo anterior, es menester indicar que, según Foucault, el giro de la problematización de la parresia política a una parresia ética radica en el “desplazamiento del horizonte institucional de la democracia al horizonte de la práctica individual de la formación del *ethos*”,<sup>83</sup> de manera que la parresia ya no se define y orienta con respecto a la ciudad, sino a la manera de ser y conducirse de los individuos.

Para destacar tal aspecto, el pensador francés se vale de la *Apología de Sócrates* para observar esta parresia ética pues considera que Sócrates ejemplifica a ésta en cuanto es quién prefiere afrontar la muerte antes que renunciar a decir lo que piensa, es decir, quién tiene el coraje de decir la verdad arriesgando su propia vida y que, además, entreteje la parresia con la *epimeleia heautou*.

En ese sentido, y por el hecho de tratarse de un discurso de tipo judicial, el primer aspecto que Foucault destaca del texto es la manera cómo Sócrates presenta su discurso frente al de sus acusadores pues desde el inicio éste señala que sus acusadores no han dicho nada verdadero, empero, ellos tienen el talento y la capacidad de persuadir a

---

<sup>82</sup> M. Foucault, *Discurso y verdad*, op. cit., p. 177.

<sup>83</sup> M. Foucault, *El coraje de la verdad*, op. cit. p. 83.

quienes los escuchan que hasta él mismo ha estado a punto de no reconocerse pues son tan hábiles y convincentes con su hablar que han hecho creer que el hábil para hacerlo es él, en ese sentido, Sócrates explicita que, a diferencia de ellos que mienten y pueden persuadir a los otros, él se presenta como la persona que va a decir toda la verdad, es decir, como el hombre del decir veraz al margen de toda habilidad, así que enuncia:

Vosotros vais a oír de mi toda la verdad; ciertamente, por Zeus, atenienses, no oiréis bellas frases como las de estos, adornadas cuidadosamente con expresiones y vocablos, sino que vais a oír frases dichas al azar con las palabras que me vengan a la boca; porque estoy seguro de que es justo lo que digo, y ninguno de vosotros espere otra cosa.<sup>84</sup>

Además, Sócrates es claro y franco al decir que es la primera vez que comparece ante un tribunal a sus setenta años, de modo que su discurso no participa de las formas oratorias convencionales ante las asambleas o tribunales y para rotular esto enuncia: “Simplemente, soy ajeno al modo de expresarse aquí. Del mismo modo que si, en realidad, fuera extranjero [*xenos*] me consentiríais, por supuesto, que hablara con el acento y manera en los que me hubiera educado”.<sup>85</sup> Con esto se puede advertir que Sócrates se sabe extranjero con respecto a ese ámbito político, de ahí que su propia palabra sea extraña o ajena a ese campo pues no se vale de artificios para enunciar lo que piensa y tal aspecto es destacado por Foucault, pues de acuerdo con él, en esto y con base en los pasajes destacados arriba, se revelan tres características del discurso parresiástico, a contramano del lenguaje retórico, así, en primer lugar, se tiene que el lenguaje de Sócrates es el que usa todos los días en cualquier lugar, de modo que no tendrá forma, construcción o artificios.

En segundo lugar, el lenguaje de Sócrates es uno tal como surge, con palabras y expresiones que le vienen a la boca y, en tercer lugar, su lenguaje es, según Foucault: “un lenguaje en el cual él dice exactamente lo que piensa, en cuyo núcleo, en el principio mismo de su enunciación, hay un acto de confianza, como una suerte de pacto entre él mismo y lo que dice (*pisteuo dikaia einai ha lego*: tengo confianza, tengo fe en que las cosas que digo son justas)”.<sup>86</sup>

---

<sup>84</sup> Platón, *Apología de Sócrates*, 17b-c, en *Diálogos*, vol. I, int., trad. y not. de Julio Calonge, Madrid, Gredos, 1985.

<sup>85</sup> *Ibíd.*, 17d.

<sup>86</sup> M. Foucault, *El gobierno de sí y de los otros*, op. cit., p. 320.

Se tienen entonces tres características de la parresia a contramano de un discurso no retórico: lenguaje común -de todos los días-; lenguaje tal como surge -decir lo que viene a la mente-; y lenguaje de fidelidad -afirmar lo que se cree-. Estas tres características están fuertemente ligadas entre sí pues dan cuenta del discurso parresiástico, de ahí que, según el pensador francés: “Sócrates reagrupa las tres cosas en cuanto constituyen para él una unidad, la unidad característica de la parresia”.<sup>87</sup>

Ahora, otro aspecto que Foucault destaca del texto que permite dar cuenta de la parresia ética, concierne a la problematización del papel político desempeñado por Sócrates; al respecto, y partiendo de lo que el propio Sócrates plantea: “Quizá pueda parecer extraño que yo privadamente, yendo de una a otra parte, de estos consejos y me meta en muchas cosas, y no me atreva en público [*demosia*] a subir a la tribuna del pueblo y dar consejos a la ciudad”.<sup>88</sup>

Esta consideración para Foucault trae a colación la ruptura y el abandono de la función política de la parresia pues en condiciones normales ese sería precisamente el papel de alguien que se vale de la parresia y enuncia la verdad, no obstante, la razón que da Sócrates para no ejercer ese papel es explícita, refiriendo que hay algo que lo disuade y es su *daimon*, mismo que toma forma de voz, que si bien jamás le indica qué hacer, lo refrena, y en este caso, su *daimon* se opone a que ejerza su decir veraz en el campo de la política. Ahora bien, ¿por qué?, Sócrates da cuenta de esto concisamente:

Sabed bien, atenienses, que si yo hubiera intentado anteriormente realizar actos políticos, habría muerto hace tiempo y no os habría sido útil a vosotros ni a mí mismo. Y no os irritéis conmigo porque digo la verdad. En efecto, no hay hombre que pueda conservar la vida, si se opone noblemente a vosotros o a cualquier otro pueblo y si trata de impedir que sucedan en la ciudad cosas injustas e ilegales.<sup>89</sup>

En virtud de esto, se puede ver claramente el mal funcionamiento de la parresia política y el peligro que se corre al representar un papel parresiástico, asimismo, vemos que Sócrates no ha intervenido en el campo político porque de haberlo hecho y decirles la verdad lo habrían condenado, empero, en este punto, es preciso señalar que Sócrates no ha querido pronunciar la verdad bajo la forma de una parresia política, no por el miedo

---

<sup>87</sup> Ídem.

<sup>88</sup> Platón, *Apología de Sócrates*, 31c.

<sup>89</sup> *Ibíd.*, 31d-e.

a la muerte, sino -él mismo refiere- por cierta relación de utilidad consigo mismo y los atenienses y, al respecto, Foucault subraya que esto radica en el sentido de que:

A través de un signo negativo y de su interpelación, la voz demoníaca le ha recomendado guardarse de morir. Y no porque el morir fuera un mal a evitar, sino porque, muriendo, Sócrates no habría podido hacer nada positivo. No habría podido establecer, con los otros y consigo mismo, cierta relación preciosa, útil y benéfica. Por lo tanto, el signo demoníaco que, en el momento de su posible comparecencia ante la Asamblea, lo desvió de la política mortal tuvo por efecto - y tenía sin duda por función- la protección, justamente, de esa tarea positiva y la responsabilidad de la que él había sido investido.<sup>90</sup>

Entonces, ¿cuál es la misión que el dios asignó a Sócrates, que es menester proteger contra los riesgos del ejercicio veraz en la política? Pues bien, y con ello damos con el centro de la parresia ética y su vínculo con la *epimeleia heautou*, la misión de Sócrates consiste en velar constantemente por los otros, como si fuera un padre o un hermano, y exhortarlos a ocuparse, no por sus riquezas, su fama u honores, sino a ocuparse de sí mismos; por tal sentido, la parresia de Sócrates es muy diferente de la parresia política en su desarrollo y objetivo, así, de acuerdo con Foucault:

Ese otro objetivo es, sin duda, procurar que la gente se ocupe de sí misma, que cada individuo se ocupe de sí mismo [en cuanto] ser racional que tiene con la verdad una relación fundada en el ser de su propia alma. Y en este aspecto estamos ahora ante una parresia centrada en el eje de la ética. La fundación del *ethos* como principio a partir del cual la conducta podrá definirse como conducta racional en función del ser mismo del alma es, en efecto, el punto central de esa nueva forma de parresia.<sup>91</sup>

Por lo demás, cabe señalar que este tipo de parresia no es menos útil a la ciudad, pues el decir veraz de Sócrates tiene por objetivo, y asidua preocupación, incitar a los otros a ocuparse de sí mismos, y al hacer esto, él es útil a la ciudad entera, por ello, la relación de utilidad que pondera Sócrates entre él y los atenienses se gesta en que al proteger su vida, protege el decir veraz y este decir veraz alienta a los otros a ocuparse de sí; para resaltar esta premisa, basta con traer a colación el miramiento de Judith Revel pues, desde su perspectiva:

Si esta valiente veridicción se opone a la veridicción política, no es porque en sí misma no sea, y de manera íntima, *política*, sino, al contrario, porque ella desplaza el lugar de lo político; porque no es una afirmación efectuada por el bien

---

<sup>90</sup> M. Foucault, *El coraje de la verdad*, op. cit., p. 96.

<sup>91</sup> *Ibíd.*, p. 102.

de la ciudad, sino una pregunta planteada en el corazón de esta última; porque no es prescriptiva o asertiva, sino interrogativa; y porque, antes que decirle a la gente cómo debería comportarse, le ruega, por ejemplo -y antes de cualquier otra cosa-, que se ocupe de sí misma.<sup>92</sup>

En suma, se puede enunciar que esta parresia ética exhibida por Sócrates es también un decir valeroso y franco pues él se ocupa de los hombres, no en una forma propiamente política, sino que se ocupa y preocupa por los otros exhortándolos a ocuparse por sí mismos, a cuidar de sí, de ahí que su desarrollo también pondera la constitución de subjetividades pues recordemos que la parresia es una práctica en la cual el decir veraz, aunado al coraje, da cuenta de un tipo de individuo y éste al valerse de la parresia se asume como sujeto que tiene por cualidad el ser franco consigo mismo y con los otros, por ello mismo, se puede decir que la parresia fortalece el cuidado de sí.

Finalmente, cabe apuntar que el apartado siguiente tendrá por premisa cardinal discernir sobre lo que para Foucault constituye la estética de la existencia, esto con la intención de advertir cómo el cuidado de sí, en alianza con el decir veraz, propician la conformación de un tipo de subjetividad que puede asumir criterios éticos y estéticos.

### **1.3 La estética de la existencia**

Regularmente se distinguen tres etapas en la obra de Michel Foucault, de éstas se obtendrían tres ejes principales de estudio con su propio dominio de trabajo que, a su vez, habrían tratado de tres ontologías según el mismo Foucault. Una ontología histórica de nosotros mismos en nuestras relaciones con la verdad que nos permite constituirnos como sujetos de conocimiento; una ontología histórica de nosotros mismos en nuestras relaciones con un campo de poder donde nos constituimos como sujetos que actúan sobre los otros; finalmente, una ontología histórica de nuestras relaciones con la moral que nos permite constituirnos como agentes éticos.<sup>93</sup>

Esta categorización toma como base la propia perspectiva esbozada por Foucault en una entrevista que le realizaron un año antes de morir -1983- en torno a sus trabajos, y en ésta incluso señalaba: “Los tres estaban presentes, aunque de manera un poco

---

<sup>92</sup> J. Revel, *Foucault, un pensamiento de los discontinuo*, op. cit., p. 220.

<sup>93</sup> M. Foucault, “Acerca de la genealogía de la ética. Un panorama del trabajo en curso”, en *La inquietud por la verdad. Escritos sobre la sexualidad y el sujeto*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2015, p. 206.

confusa, en *Historia de la locura* [1961]. Estudié el eje de la verdad en *El nacimiento de la clínica* [1963] y *La arqueología del saber* [1969]. Desarrollé el eje del poder en *Vigilar y castigar* [1975] y el eje moral en *Historia de la sexualidad* [1976]”.<sup>94</sup> En razón de esto, es menester indicar que tal sistematización no debe ser tomada de forma tan tajante pues cada uno de los ámbitos, propios de cada ontología -saber/verdad, poder/política, sujeto/ética-, aparecen de forma transversal en su obra y, si bien es cierto que es posible identificar un mayor o menor énfasis alrededor de un tema en cada eje, éstos deben comprenderse, más bien, unos en relación con otros en un plano de complementariedad evadiendo la pretensión de fraccionarlos o segmentarlos ya que los desplazamientos efectuados por el pensador francés en sus estudios no implican la superación o el abandono total del tópico anterior.

Ahora bien, es importante subrayar la noción de ontología histórica explicitada por Foucault pues con ésta se puede advertir que el tópico axial que atraviesa toda su obra es el estudio en torno a la constitución del sujeto, ello en vista de un horizonte epistémico específico y una situación histórica concreta, Deleuze ha destacado esto con precisión aseverando: “es ontología histórica, porque las condiciones jamás son generales o universales. [...], no son apodícticas, habría que decir que son problemáticas. Problemáticas en el sentido de que varían en cada época y según cada formación social”.<sup>95</sup>

Asimismo, Edgardo Castro ha punteado este aspecto y refiere que: “El sentido que debe atribuirse a las expresiones “ontología histórica” y “ontología del presente” es el que Foucault da a su trabajo filosófico: una actividad de diagnóstico y un *ethos*, un análisis de la constitución histórica de nuestra subjetividad”,<sup>96</sup> entonces, por ambas conjeturas, y como punto de partida, se puede enunciar que el talante central en las investigaciones de Foucault se gesta alrededor de la forma en cómo se constituye el sujeto, de manera que no interesa al pensador francés responder qué es el sujeto sino, más bien, estudiar el proceso que conlleva a la constitución de determinada subjetividad, para dejar más claro este aspecto, basta con traer a colación la posición de Foucault pues declara:

---

<sup>94</sup> Ídem. Respecto del eje de la verdad habría que agregar: *Las palabras y las cosas: una arqueología de las ciencias humanas* (1966).

<sup>95</sup> G. Deleuze, *La subjetivación. Curso sobre Foucault. T. III*, Buenos Aires, Cactus, 2017, p. 177.

<sup>96</sup> E. Castro, *Diccionario Foucault*, op. cit., s.v. “ontología del presente, ontología histórica”.

“Quería ver cómo podían resolverse los problemas de constitución dentro de una trama histórica, en vez de remitirlos a un sujeto constituyente”.<sup>97</sup>

El cometido de explicitar todo lo anterior radica en subrayar que para Foucault el tema del sujeto es el punto cardinal en sus análisis, de manera que no hay una especie de retorno a éste en sus últimas exploraciones (como consideran algunos) puesto que la cuestión del sujeto ha ocupado una posición importante en toda su obra, siendo que el inquirir por la manera en cómo devenimos sujetos, se convierte en una interrogante por quienes somos.

Debido a esto, y compartiendo parte de la inquietud de Foucault, el presente apartado tiene como premisa fundamental dilucidar la noción de estética de la existencia en tanto carácter que representa y faculta la conformación de una subjetividad que denota ciertos criterios estéticos, ello a partir de un trabajo que efectúa el individuo para él mismo de acuerdo con su propia elección, es decir, una labor de subjetivación para él a partir de él mismo.

En vista de lo anterior, por principio, es importante destacar que en los análisis de Foucault no hay un sujeto originario o teoría acerca del sujeto que dé sentido a las diferentes problemáticas pues para él, el sujeto no es una sustancia sino una forma en permanente constitución, y esta perspectiva radica en cierto escepticismo ante los universales antropológicos, en este caso, el sujeto como punto originario, pues para el pensador francés es necesario eludir este tipo de universales antropológicos y en su lugar interrogarlos en su constitución histórica ya que, en su perspectiva: “Todo cuanto se nos propone en nuestro saber, con presunción de validez universal, en cuanto a la naturaleza humana o a las categorías que se le pueden aplicar al sujeto, pide ser probado y analizado”.<sup>98</sup>

En ese sentido, es preciso desistir por la búsqueda de un sujeto constituyente a partir del cual se fundamentaría y emanaría todo, puesto que el sujeto es una constante que se forma de manera particular en una trama histórica específica; inclusive, en una entrevista realizada en 1984 el propio Foucault hacía explícito su punto de vista: “Pienso, efectivamente, que no hay un sujeto soberano, fundador, una forma universal de sujeto

---

<sup>97</sup> M. Foucault, “Verdad y poder. Conversación con Michel Foucault sobre su recorrido intelectual”, en *Microfísica del poder*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2019, p. 27.

<sup>98</sup> M. Foucault, “Foucault”, op. cit., p. 366.

que se podría encontrar por todas partes. Soy muy escéptico y muy hostil hacia esta concepción del sujeto”.<sup>99</sup> Entonces, se puede enunciar que no hay un sujeto primario o de fondo en las exploraciones del pensador francés ya que él mismo pondera cierta crítica del sujeto como punto de origen, y esta perspectiva de Foucault incluso la podemos notar desde 1973 pues en una conferencia dictada en Brasil, afirmaba:

Hace dos o tres siglos la filosofía occidental postulaba, explícita o implícitamente, al sujeto como fundamento, como núcleo central de todo conocimiento, como aquello en que no sólo se revelaba la libertad sino que podía hacer eclosión la verdad. [...] Sería interesante que intentáramos ver cómo se produce, a través de la historia, la constitución de un sujeto que no está dado definitivamente, que no es aquello a partir de lo cual la verdad se da en la historia, sino de un sujeto que se constituyó en el interior mismo de ésta y que, a cada instante, es fundado y vuelto a fundar por ella. Hemos de dirigirnos pues en la dirección de esta crítica radical del sujeto humano tal como se presenta en la historia.<sup>100</sup>

Al respecto, cabe decir que tal perspectiva será el hilo conductor adoptado por Foucault en sus análisis para mostrar que el sujeto no es un elemento constituyente sino, más bien, constituido, esto mediante una serie de prácticas que se gestan en una determinada situación histórica en sintonía con un horizonte epistémico específico, de ahí que el pensador francés esboza la necesidad de indagar sobre las técnicas y prácticas que efectúa el individuo sobre sí mismo como modo de subjetivación,<sup>101</sup> entendiendo por ésta “el modo de relación de uno consigo mismo”,<sup>102</sup> y es por este sentido que, en perspectiva de Paul Veyne: “La noción de subjetivación sirve para eliminar la metafísica, el doblete empírico-trascendental que extrae del sujeto constituido el fantasma de un sujeto soberano”.<sup>103</sup>

En virtud de lo anterior, el pensador francés señala que existen técnicas específicas en las sociedades humanas que los individuos utilizan para entenderse a sí mismos, en tanto forma de aprehensión que el individuo crea a la vista de sí mismo, que

---

<sup>99</sup> M. Foucault, “Una estética de la existencia. Entrevista con A. Fontana”, op. cit., p. 375.

<sup>100</sup> M. Foucault, *La verdad y las formas jurídicas*, Barcelona, Gedisa, 2011, pp. 14-15.

<sup>101</sup> En relación a este punto cabe resaltar la posición de Deleuze pues considera que: “Decir que hay en Foucault una reintroducción del sujeto no tiene ningún interés. ¿Por qué? Porque Foucault no reintroduce el sujeto, sino que nos propone cierta concepción de lo que llama un modo o un proceso de subjetivación”. G. Deleuze, *La subjetivación*, op. cit., p. 174.

<sup>102</sup> M. Foucault, *Del gobierno de los vivos*, op. cit., p. 255.

<sup>103</sup> P. Veyne, *Foucault. Pensamiento y vida*, México, Paidós, 2015, p. 114.

implican determinadas formas de relaciones, aprendizajes, habilidades y actitudes que favorecen la formación de determinada subjetividad.

Estas técnicas las podemos sistematizar a partir de diversos textos de Foucault repartiéndolas en cuatro grupos, dónde, de acuerdo con él, cada una de ellas representa una matriz de la razón práctica, teniendo entonces: 1) las técnicas de producción, que permiten producir, transformar y manipular objetos; 2) las técnicas de sistemas de signos, que permiten la utilización de signos, sentidos o símbolos; 3) las técnicas de poder, que permiten determinar la conducta de los individuos, imponerles ciertas voluntades y someterlos a determinados fines u objetivos que, a su vez, objetivan al sujeto. Finalmente -que en nuestro caso merecen especial atención-, 4) las técnicas de sí, que permiten a los individuos efectuar por sí solos o con la ayuda de otros, algunas operaciones sobre su cuerpo, su alma, sus pensamientos, sus conductas y su modo de ser, obteniendo como resultado una transformación de sí mismo con el fin de alcanzar cierto estado de felicidad, de fuerza, de sabiduría o de perfección.<sup>104</sup>

Se tienen por tanto cuatro tipos de técnicas: las técnicas de producción, las técnicas de significación o de comunicación, las técnicas de poder o gobierno y las técnicas de sí, en razón de ello, cabe precisar que éstas no son independientes unas de otras ni tampoco actúan por separado, sino que tales técnicas se encuentran ligadas y entre ellas se produce cierto tipo de interacción, así, por ejemplo, según Foucault: “no hay producción sin forma de comunicación ni sin dominación y conducción de la conducta; no hay técnica de comunicación en estado puro; no hay técnicas de gobierno que no pongan en acción un sistema de comunicación, y a menudo para producir algo”.<sup>105</sup>

Ahora, lo que es preciso comprender es que el individuo está atravesado por todas estas técnicas, de ahí que enunciáramos que éstas facultan la formación de un determinado tipo de sujeto. Para nuestro propósito, podemos resaltar la interacción que se produce entre las técnicas de poder y las técnicas de sí, ya que en éstas se revela un punto de contacto en virtud de su consigna pues mientras que las primeras apuntan al

---

<sup>104</sup> Cf. M. Foucault, “Sexualidad y soledad” en *Estética, ética y hermenéutica*, op. cit., pp. 227-228; “Subjetividad y verdad”, op. cit., p. 255; “Las técnicas de sí”, op. cit., p. 445; “Subjetividad y verdad” en *El origen de la hermenéutica de sí. Conferencias de Dartmouth, 1980*, México, Siglo XXI, 2016, pp. 44-45; *Obrar mal, decir la verdad. La función de la confesión en la justicia. Curso de Lovaina, 1981*, México, Siglo XXI, 2016, p. 33.

<sup>105</sup> M. Foucault, *Obrar mal, decir la verdad*, op. cit., p. 33.

gobierno de los otros y la configuración de su subjetividad, las técnicas de sí consienten una forma propia de conducción o gobierno de sí que permite al individuo constituirse y reconocerse como sujeto, en ese sentido, la noción que actúa como bisagra entre ambas técnicas es la de gobierno, y tal noción es de considerable importancia para Foucault pues, en su perspectiva, las diversas formas -tanto generales como particulares-, de gobierno de los individuos han sido determinantes en los diferentes modos de subjetivación.<sup>106</sup>

No obstante, es menester indicar que para el pensador francés la idea de gobierno debe ser concebida: “no en el sentido restringido y actual de instancia suprema de las decisiones ejecutivas y administrativas en los sistemas estatales, sino en el sentido lato -y antiguo, además- de mecanismos y procedimientos destinados a conducir a los hombres, dirigir la conducta de los hombres, conducir la conducta de los hombres”,<sup>107</sup> y es importante puntar esto ya que tal noción de gobierno fundamenta la grilla de inteligibilidad que permite a Foucault analizar el ejercicio del poder desde una óptica centrada en la conducción de las conductas, es decir, como un modo de acción sobre determinadas acciones, más que una operación de coerción o sometimiento.

Por tal sentido, la perspectiva de gobierno de Foucault, tiene como punto de encuentro el gobierno de sí y de los otros, y la categoría que permite articular ambos sentidos es la de gubernamentalidad, en tanto que ésta, en palabras del pensador francés: “implica la relación de uno consigo mismo, lo que significa exactamente que, en esta noción de gubernamentalidad, apunto al conjunto de prácticas mediante las cuales se pueden constituir, definir, organizar e instrumentalizar las estrategias que los individuos, en su libertad, pueden tener los unos respecto a los otros”,<sup>108</sup> por lo tanto, la noción de gubernamentalidad pone de relieve el entrecruzamiento de las técnicas de poder y las técnicas de sí, en esa medida, no deja de lado la relación que el individuo tiene consigo mismo puesto que hace valer la libertad de éste y su autonomía en relación con los otros.

En vista de todo lo anterior, se puede enunciar que la preponderancia de las técnicas de sí radica en que éstas ponen de manifiesto que el sujeto puede constituirse

---

<sup>106</sup> Cf. M. Foucault, “Foucault”, op. cit., p. 367.

<sup>107</sup> M. Foucault, *Del gobierno de los vivos*, op. cit., p. 31.

<sup>108</sup> M. Foucault, “La ética del cuidado de sí como práctica de la libertad”, op. cit., p. 414.

de forma autónoma a partir de una acción sobre sí o un ejercicio de gobierno de sí que le faculta constituir su propia subjetividad. Por tal carácter, y puesto que de manera general el interés de Foucault está en el análisis de las formas de subjetivación, para circunscribir la noción de estética de la existencia, el pensador francés, pone el acento en éstas pues su operación promueve la autoconstitución de un sujeto que no se produce meramente a partir de la sujeción por un ejercicio de poder.

En virtud de esto, y por nuestro propósito, cabe indicar que según Foucault en la Grecia clásica las técnicas de sí fueron problematizadas principalmente en torno a definir cierta *techne tou biou*, es decir, -literalmente- un arte de vivir, una técnica de existencia, esto en la medida en que la manera de vivir era un asunto capital de reflexión, por tal sentido, y en razón de su exploración de la cultura griega, el autor consigna el concepto de estética de la existencia para describir el comportamiento moral de los griegos pues, según él, su reflexión moral no se orienta ni hacia una codificación de los actos ni hacia una hermenéutica del sujeto, sino hacia una estilización de la actitud y una estética de la existencia,<sup>109</sup> o sea, una meditación alrededor del constituir una vida bella, al respecto, Foucault explicita:

En la moral de los griegos, la gente se preocupaba por su conducta moral, su ética, las relaciones consigo misma y los otros, mucho más que por los problemas religiosos. Tomemos estos ejemplos: ¿qué pasa después de la muerte?, ¿qué son los dioses?, ¿intervienen o no? Para los griegos estos problemas son muy, muy insignificantes y no tienen una relación inmediata con la moral o la conducta moral. Luego, esa moral no estaba ligada a ningún sistema institucional y social o, al menos, a ningún sistema legal. [...] Para terminar, lo que más les preocupaba, su gran tema, era constituir una suerte de moral que fuera una estética de la existencia.<sup>110</sup>

Por lo anterior, es preciso subrayar que, según el pensador francés, la reflexión alrededor de la manera de vivir se gesta en la libertad del individuo para hacer de su propia vida el objeto de un arte y, por consiguiente, hacer de ella una obra bella, en tal sentido, la noción de estética de la existencia representa un tipo de subjetivación que se produce en torno a cierta consideración moral que se caracteriza por la elección del individuo de tener una vida bella y, para Foucault, este carácter es de suma relevancia pues da cuenta de una

---

<sup>109</sup> Cf. M. Foucault, *Historia de la sexualidad 2*, op. cit., p. 104.

<sup>110</sup> M. Foucault, "Acerca de la genealogía de la ética", op. cit., p. 198.

forma de erigir la propia subjetividad con base en determinados criterios estéticos y, además, éticos, en tanto reflexión sobre la libertad individual.

Ahora bien, puesto que la estética de la existencia se gesta en razón de cierta consideración moral, es necesario precisar la idea de moral que fundamenta a ésta pues para Foucault dicho término expresa una ambigüedad que puede tergiversar la idea de la fundamentación de la estética de la existencia, siendo así, y siguiendo al pensador francés, se puede enunciar que hay dos alcances del término moral.

En el primer alcance, por un lado, por moral se puede entender un conjunto de valores y reglas que diversos aparatos prescriptivos (familia, escuela, iglesia, etc.) proponen a los individuos o grupos, los cuales pueden formularse en una doctrina o enseñanza explícita que puede formar un conjunto sistemático; por otro lado, el comportamiento de los individuos puede ser moral en la medida que se ordena o difiere de las reglas y valores que se le proponen, es decir, es moral por la manera en que se rige, somete o conduce por un sistema prescriptivo; siendo así, en el primer caso se puede hablar de un “código moral”, y en el segundo, de “moralidad de los comportamientos”.<sup>111</sup>

Entonces, hay un conjunto prescriptivo y comportamientos que se ligan a éste, ahora bien, según el autor, hay otro aspecto, y con éste damos con el segundo alcance del término moral, éste yace en la manera en que debe constituirse uno mismo como sujeto moral que actúa en referencia a los elementos prescriptivos que componen el código, a decir de Foucault: “Dado un código de acción, y para un tipo determinado de acciones (que pueden definirse por su grado de conformidad o divergencia con respecto a ese código), hay diferentes maneras de “conducirse” moralmente; diferentes maneras, para el individuo que actúa, de hacerlo no sólo como agente sino como sujeto moral de esa acción”.<sup>112</sup>

En virtud de lo anterior, se puede enunciar que es en este segundo alcance del término moral que se suscita la constitución de una conducta moral que lleva al individuo a desplegar acciones que van más allá del cumplimiento de una acción apegada o circunscrita a ciertos valores y reglas, de modo que, según Foucault, para que una acción

---

<sup>111</sup> Cf. M. Foucault, *Historia de la sexualidad 2*, op. cit., pp. 31-32.

<sup>112</sup> M. Foucault, “Uso de los placeres y técnicas de sí” en *La inquietud por la verdad. Escritos sobre la sexualidad y el sujeto*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2015, p. 180.

se califique como moral, no debe reducirse meramente a una serie de actos ajustados a un conjunto de prescripciones, así, en su perspectiva:

Es cierto que toda acción moral implica una relación con la realidad en la que ella se lleva a cabo, y una relación con el código al que se refiere, pero también implica una determinada relación con uno mismo; ésta no es simplemente "conciencia de sí", sino constitución de sí como "sujeto moral", en la que el individuo circunscribe la parte de sí mismo que constituye el objeto de esta práctica moral, define su posición en relación con el precepto que sigue, se fija un determinado modo de ser que valdrá como cumplimiento moral de sí mismo, y para ello actúa sobre sí mismo, busca conocerse, se controla, se perfecciona, se transforma.<sup>113</sup>

Por lo arriba señalado, es posible advertir un tipo de encadenamiento en lo concerniente a la moral pues no hay acción moral que no remita a cierta unidad de conducta moral, tampoco hay conducta moral que no propugne su propia constitución en tanto sujeto moral, ni mucho menos, constitución del sujeto moral sin una subjetivación en tanto actividad sobre sí, y es en este último aspecto que Foucault circunscribe la estética de la existencia en tanto forma de subjetivación que se produce a partir de una circunspección moral.

Una vez referido todo lo anterior respecto de los dos alcances del término moral y los aspectos propios de cada uno, de acuerdo con Foucault, debido a que cada uno puede desarrollarse con relativa autonomía -lo cual no implica su completa disociación-, es posible observar que, por un lado, en algunas morales el acento cae especialmente en el código prescriptivo, su sistematicidad y su capacidad de ajustar los comportamientos, y en cambio, pueden concebirse morales en las cuales se acentúa la relación que tiene el individuo consigo mismo en sus diferentes acciones que le permiten constituirse como sujeto moral.

En vista de esto, se puede distinguir entre morales orientadas hacia el código y morales orientadas hacia la ética, las primeras, apuntan al elemento prescriptivo, las otras, a las formas de subjetivación, siendo así, para Foucault, la estética de la existencia hunde su raíz en una moral orientada hacia la ética en tanto que el elemento fuerte y dinámico está en la forma de subjetivación, ello en el sentido de que ésta no parte de ningún conjunto de reglas, valores o un código específico, ni tampoco está sustentada en

---

<sup>113</sup> M. Foucault, *Historia de la sexualidad II*, op. cit., p. 34.

un sistema prescriptivo sino todo lo contrario, es ante todo una elección personal que consiente la autonomía del individuo para moldear su modo de vida, de manera que según Foucault: “por estética de la existencia hay que entender una manera de vivir cuyo valor moral no obedece ni a su conformidad con un código de comportamiento ni a un trabajo de purificación”.<sup>114</sup>

Ahora, cabe resaltar que la estética de la existencia tiene como principio rector hacer valer la libertad del individuo que, según el pensador francés, acierta a servirse, para un griego, no tanto o no sólo en la ciudad, en la ley o en la religión sino en el arte de sí mismo que uno mismo práctica,<sup>115</sup> por tal sentido, la estética de la existencia puede concebirse como una libre elección del individuo para darse forma a sí mismo, es decir, cierto estilo,<sup>116</sup> cierta forma de vida susceptible de distinguirse de otros modos de vida, y en ello se puede notar que uno de sus ejes cardinales es la transformación del modo de ser del sujeto por sí mismo, de ahí que Wilhelm Schmid, siguiendo a Foucault, explicita: “La estética de la existencia trata, ante todo, de la transformación del hombre, puesto que si no existe ninguna esencia del hombre, se abre el campo infinito de su transformación”.<sup>117</sup>

Con base en lo anterior, siguiendo a Foucault, puesto que la estética de la existencia no se gesta en algún conjunto de reglas ni se orienta por alguna doctrina o código prescriptivo, sino que, más bien, pondera la libre elección del modo de vida, en ésta, de acuerdo con él:

El acento se coloca sobre la relación consigo mismo que permite no dejarse llevar por los apetitos y los placeres, conservar respecto de ellos dominio y superioridad, mantener los sentidos en un estado de tranquilidad, permanecer libre de toda esclavitud interior respecto de las pasiones y alcanzar un modo de ser que puede definirse por el pleno disfrute de sí mismo o la perfecta soberanía de sí sobre sí mismo.<sup>118</sup>

Por lo destacado arriba, y con base en lo señalado hasta ahora, se puede enunciar que, en tanto la estética de la existencia es una elección personal del modo de vida que hace

---

<sup>114</sup> M. Foucault, *Historia de la sexualidad II*, op. cit., p. 100.

<sup>115</sup> Cf. M. Foucault, *La hermenéutica del sujeto*, op. cit., p. 426.

<sup>116</sup> En torno a este carácter, Veyne considera que: “Como la revuelta o la sumisión, la estetización en cuestión es una iniciativa de la libertad”. P. Veyne, *Foucault*, op. cit., p. 115.

<sup>117</sup> W. Schmid, *En busca de un nuevo arte de vivir. La pregunta por el fundamento y la nueva fundamentación de la ética en Foucault*, Valencia, Pre-Textos, 2002, p. 280.

<sup>118</sup> M. Foucault, *Historia de la sexualidad 2*, op. cit., p. 37.

hincapié en la relación con uno mismo que, a su vez, consiente la formación de una determinada manera de ser y conducirse, su orientación principal es hacia la ética, ello en la medida en que, de acuerdo con Foucault, si bien la libertad es la condición ontológica de la ética, la ética es la forma reflexiva que adopta la libertad,<sup>119</sup> por tal sentido, la estética de la existencia bien puede ser asumida como una práctica ética en virtud de que ésta es una forma de subjetivación que apunta a la práctica reflexiva de la libertad.

Por lo anterior, es necesario señalar que tal libertad es, ante todo, una práctica pues no hay algún código, institución o ley que tenga por función asegurarla o certificarla, sino que ésta se ejerce efectivamente, en perspectiva de Foucault: “nunca corresponde a la estructura de las cosas garantizar el ejercicio de la libertad. La garantía de la libertad es la libertad”.<sup>120</sup> Por tal carácter, es posible concebir a la estética de la existencia como una libertad que se ejerce en tanto práctica ya que ésta se gesta en razón de la libre elección por la manera de constituirse, asimismo, es por su propia práctica que se revela la libertad del individuo, y es por tal sentido que, de acuerdo con Schmid: “La estética de la existencia procedente de una elección personal, descansa sobre un trabajo constante de reflexión acerca de la existencia, acerca del acto de elección realizado una vez, así como acerca de los realizados en la actualidad y en el futuro”.<sup>121</sup>

Además, cabe señalar que para Foucault, en tanto la práctica de la libertad se circunda a la ética, es menester entender a la ética tal como la entendían los griegos, como un *ethos*, es decir, una manera de ser y conducirse, ello puesto que si la estética de la existencia es una práctica determinada de la libertad ésta, por su ejercicio, consiente la conformación de un *ethos* -un modo de ser y comportarse-, y es necesario subrayar esto ya que tal aspecto, según el pensador francés, es de suma importancia para los griegos en la medida que es una forma concreta de la libertad que resulta visible para los otros pues, de acuerdo con él: “El *ethos* de alguien se reflejaba a través de su vestir, de

---

<sup>119</sup> M. Foucault, “La ética del cuidado de sí como práctica de la libertad”, op. cit., p. 396.

<sup>120</sup> M. Foucault, “Espacio, saber y poder”, en *El poder una bestia magnífica. Sobre el poder, la prisión y la vida*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2014, p. 146.

<sup>121</sup> W. Schmid, *En busca de un nuevo arte de vivir*, op. cit., p. 267.

su aspecto, de su forma de andar, de la calma con la que respondía a todos los sucesos, etc.”.<sup>122</sup>

Entonces, en razón de que según Foucault la estética de la existencia se caracteriza por la voluntad del individuo de tener una vida bella y dejar a los otros el recuerdo de una bella existencia,<sup>123</sup> se puede enunciar que el individuo que exterioriza un *ethos* loable, estimable, honorable, memorable, entre otros aspectos, es quien hace manifiesta su subjetivación apoyada en la estética de la existencia, al mismo tiempo, por tal talante es que se hace manifiesto su sostén en las técnicas de sí, en tanto que ésta, en virtud de lo que integra, representa un tipo de subjetivación que gravita alrededor de la reflexión sobre el modo de vida, sobre la elección de la existencia, sobre el modo de regular la propia conducta y de fijarse a uno mismo fines y medios.<sup>124</sup>

Además, cabe decir que todo esto es ponderado por la propia elección del individuo pues no hay algún tipo de imposición, ni tampoco hay un código sistemático del que parta o al cual se remita para producirse o transformarse a sí mismo, sino que, más bien, el individuo asume como decisión personal sobrellevar cierto modo de vida fundado en la estética de la existencia, ello en la medida en que éste actúa, según Foucault, con la idea de dar a su vida ciertos valores, reproducir algunos ejemplos, dejar tras de sí una reputación excepcional o dar el máximo brillo posible a su vida ya que se trata, ante todo, de hacer de la propia vida un objeto de arte,<sup>125</sup> y es por este sentido que, según Schmid: «El sujeto que se comprende como obra de arte, no tiene intención de descubrirse a “sí mismo” en toda su verdad y pureza, ni de liberar el “ser auténtico” del hombre, sino de inventarse y de realizar un trabajo sobre sí mismo».<sup>126</sup>

Finalmente, puesto que de acuerdo con Foucault, una cuestión totalmente capital para los griegos es la libertad individual en la medida en que manifiesta el no ser esclavo de otra ciudad, de los que rigen, de alguien más y de las propias pasiones, resulta importante subrayar que, según el pensador francés -y aquí damos nuevamente con la *epimeleia heautotu-*, para los griegos: “para conducirse bien, para practicar como es

---

<sup>122</sup> M. Foucault, “La ética del cuidado de sí como práctica de la libertad”, op. cit., p. 399.

<sup>123</sup> M. Foucault, “Acerca de la genealogía de la ética”, op. cit., p. 197.

<sup>124</sup> Cf. M. Foucault, “Subjetividad y verdad”, op. cit., p. 257.

<sup>125</sup> M. Foucault, “Acerca de la genealogía de la ética”, op. cit., p. 214.

<sup>126</sup> W. Schmid, *En busca de un nuevo arte de vivir*, op. cit., p. 271.

debido la libertad, era preciso ocuparse de sí, cuidarse de sí, tanto para conocerse [...] como para formarse, para superarse a sí mismo, para dominar los apetitos que corren el riesgo de arrastrarnos”.<sup>127</sup>

A partir de esta aseveración de Foucault se observa de nuevo la importancia del cuidado de sí entre los griegos, no obstante, aún más allá de esto, es preciso señalar que, en tanto el cuidado de sí es también el cuidado de la libertad individual -misma que se reflexiona como ética-, según el pensador francés, en virtud de esto es posible advertir que hay una inquietud de sí alrededor de la forma de vivir, y en la medida en que para los griegos la reflexión alrededor de la forma de vida se centra en la fundamentación de la estética de la existencia, del arte de vivir, de acuerdo con Foucault, el cuidado de sí es el principio que funda, gobierna y organiza la práctica de la estética de la existencia.<sup>128</sup>

A la sazón, la estética de la existencia como “práctica de sí que tiene como objetivo constituirse a uno mismo como el artífice de la belleza de su propia vida”,<sup>129</sup> tiene su cimiento en el cuidado de sí y, al mismo tiempo, éste es su principio rector en la medida en que la estética de la existencia apunta a la constitución de una determinada subjetividad basada en la propia elección del individuo, por tal sentido, Schmid asevera que: “La estética de la existencia instaaura en el yo una dimensión que, a través de una inquietud constante, toma a la existencia como objeto. No hay tregua que no pase por la constancia de esta inquietud: *semper in actu*. La estética de la existencia mienta una forma consciente de existencia”.<sup>130</sup>

En vista de todo lo que se ha referido, cabe pensar a la estética de la existencia como una práctica de sí y, asimismo, como una forma de subjetivación que pondera la libre elección del individuo y su relación consigo mismo que le faculta conformar una manera específica de conducirse al poner en liza ciertos valores estéticos con la idea de realizar su vida en la belleza que estos proponen. Conjuntamente, es preciso señalar que en la práctica de la estética de la existencia, el individuo asume su vida como una obra de arte capaz de construirse de acuerdo a sus propios principios y criterios sin recurrir a

---

<sup>127</sup> M. Foucault, “La ética del cuidado de sí como práctica de la libertad”, op. cit., p. 397. En el primer apartado se abordó la importancia del conocerse a sí mismo para cuidar de sí y a la inversa.

<sup>128</sup> Cf. M. Foucault, *Historia de la sexualidad 3. La inquietud de sí*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2014, p. 50.

<sup>129</sup> M. Foucault, “El cuidado de la verdad”, en *Estética, ética y hermenéutica*, op. cit., p. 373.

<sup>130</sup> W. Schmid, *En busca de un nuevo arte de vivir*, op. cit., p. 267.

prescripciones universales o a un conjunto de reglas, lo cual le permite ejercer su libertad y valer su autonomía para transformarse a sí mismo y, con ello, asumirse y reconocerse como sujeto.

Por último, es importante subrayar que, luego de todo lo referido en torno a la estética de la existencia, es posible advertir un tipo de circularidad entre el cuidado de sí y ésta, ello en tanto que el cuidado de sí es el principio axial que cimienta y desarrolla la estética de la existencia y, al mismo tiempo, ésta como práctica reflexiva de la libertad apunta al cuidado de sí. Más aún, también se puede observar un lugar considerable de la parresia en este esbozo, siendo que, en la medida que el talante central de la parresia es la franqueza de sí, éste es un aspecto de considerable importancia para el cuidado de sí en relación consigo mismo y con los demás, a su vez, si éste consiente la estética de la existencia, ésta se orienta por el cuidado de sí que tiene por carácter el conocimiento de uno mismo y la franqueza de sí.

Por lo anterior, se puede enunciar que estamos con prácticas que se entretajan, se fomentan y se impulsan por cada uno de los aspectos que les son propios, asimismo, al abordar cada apartado pudimos dar cuenta, tanto de la preponderancia que tienen como prácticas de subjetivación que facultan la transformación y constitución de uno mismo como sujeto, como también, la importancia que denotan en el pensamiento y la cultura griega clásica. En último lugar, cabe decir que para el siguiente capítulo seguiremos cavilando alrededor de tales prácticas poniendo especial atención a la relación y el lugar que pueden manifestar propiamente en la educación, de modo que seguiremos valiéndonos de éstas para entrever los procesos de subjetivación y examinar la educación en el periodo que nos hemos fijado explorar a lo largo de la investigación.

## Capítulo 2 *Epimeleia heautou y techne tou biou* en la educación griega clásica

### 2.1 La enseñanza de los sofistas

El siglo V a.C. representa una centuria excepcional en la historia de la antigua Grecia, según Jaeger, éste fue el punto de partida histórico del gran movimiento educador que dio el sello a dicho siglo, y al siguiente, en el cual tiene su origen la idea occidental de la cultura,<sup>1</sup> de ahí que ha llegado a conocerse -y en consideración de García Gual, tal comparación resulta atinada y oportuna-<sup>2</sup> como el “Siglo de la Ilustración” en Grecia pues constituyó un periodo de transición en el pensamiento que trazó una nueva concepción del hombre y, asimismo, supuso un extraordinario florecimiento cultural.

Dicha centuria, que tiene como principales acontecimientos de inicio las victorias de los griegos en Maratón y Salamina -490 y 480 a.C. respectivamente- frente al imperio persa en las Guerras Médicas, trazaron las líneas vitales del desarrollo interno de la historia griega, al punto que, un hecho capital, fue el engrandecimiento del prestigio de Atenas gracias a su notable papel en tales campañas, lo cual le permitió situarse para el 477 a.C. como la ciudad directriz de una confederación de diversas ciudades griegas de las islas del Egeo y la costa de Asia Menor conocida como la Liga de Delos -debido a que su sede por un tiempo fue la ciudad sagrada de Delos en las Cícladas-, siendo así, Atenas se convirtió en la potencia predominante de la Liga y transformó su posición hegemónica sobre el resto de los estados aliados -cuyo carácter era autónomo- a la conformación de un imperio,<sup>3</sup> factor que le supuso el afianzar y acrecentar -aún más- su posición rectora en la Hélade.

Aunado a este hecho, desde el punto de vista social y político, si bien los cimientos de la democracia como organización y forma política de gobierno habían sido puestos por Solón en la primera década del siglo anterior y reafirmados por las reformas de Clístenes en la última década de tal siglo, Atenas, a la par que iba consolidando la organización de su imperio -y con ello aumentando su bienestar económico-, iba

---

<sup>1</sup> Cf. W. Jaeger, *Paideia: los ideales de la cultura griega*, op.cit, p. 264.

<sup>2</sup> Cf. C. García G., “Los Sofistas y Sócrates”, en Victoria Camps (ed.), *Historia de la ética. 1. De los griegos al Renacimiento*, Barcelona, Crítica, 2006, p. 37.

<sup>3</sup> Con relación a este hecho, cabe destacar el miramiento de Eggers Lan pues en su consideración: “El imperialismo ateniense impulsó notablemente el elevamiento del hombre por sobre la naturaleza en que se hallaba inmerso, sobre todo lo impulsó en lo tocante a la conciencia de ese elevamiento”. C. Eggers L., *Introducción histórica al estudio de Platón*, Buenos Aires, Colihue, 1974, p. 89.

consolidando su forma de gobierno, de modo que para el año 461 a.C. con las reformas implementadas por Efiltes y Pericles la democracia ateniense empezó a adquirir su forma categórica<sup>4</sup> y, tras al asesinato de Efiltes en el mismo año, Pericles se convirtió en el dirigente político que presidió la vida pública de la ciudad, quién, además, por la serie de acciones que llevó a cabo, apuntaló tanto el imperio como la democracia ateniense durante su mandato, mismo que logró extender hasta su muerte en el 429 a.C. en virtud de que fue reelegido numerosas veces.<sup>5</sup>

A la sazón, es en este periodo -enmarcado por la dirección de Pericles- y el último tercio del siglo -en el que tiene lugar la Guerra del Peloponeso- dónde Atenas alcanzó la cumbre de su esplendor en numerosos ámbitos, de modo tal que la ciudad personificaba la capital cultural del mundo helénico dónde tenía lugar la libertad de pensamiento, de palabra (parresia) y de participación directa en la política, lo cual le supuso convertirse en el sitio de encuentro preferido para los pensadores y artistas de todo tipo que acudían a ella con el propósito de intercambiar ideas, buscar oportunidades o asentarse, y es en tal contexto y lugar que encontramos a los más destacados sofistas.

Inclusive, que sea en Atenas dónde los hallemos y sea su lugar predilecto de actuación, adquiere su justificación -entre algunos puntos- por el espíritu de libertad que encarnaba la ciudad ya que, en consideración de Jacqueline de Romilly:

Tenía que atraer a todos aquellos a quienes irritaba, en su país, la opresión de la tiranía o el rigor de la oligarquía. Asimismo, tenía que atraer a todos aquellos que, interesados en los problemas políticos, se preocupaban por comprender las posibilidades de la libertad y los medios de garantizarla; debía atraer incluso a quienes ya se inquietaban por los riesgos de una libertad demasiado grande. Y, ante todo, naturalmente, debía atraer a aquellos cuya actividad misma se justificaba por el nuevo papel conferido a los ciudadanos.<sup>6</sup>

---

<sup>4</sup> Al respecto, Jaeger hace una anotación muy oportuna y significativa de tomar en cuenta pues señala que: “Bajo la superficie de la democracia oficial de Atenas no estuvo nunca apagada la chispa de la revolución entre los aristócratas consagrados a la política o, como los llamaban sus adversarios, los oligarcas”. W. Jaeger, *Paideia: los ideales de la cultura griega*, op. cit., p. 294.

<sup>5</sup> Para subrayar una parte de la dimensión de la figura de Pericles baste referir la consideración de Bowra, quien apunta: “En otros lugares griegos no podían surgir figuras de este tipo, debido, en buena medida, a que en su mayoría estaban gobernadas por oligarquías que mantenían su estabilidad, no concediendo demasiado poder a un solo hombre y no necesitaban convencer a una Asamblea soberana de la conveniencia de tal o cual proceder. Una situación tan peculiar no parece haber sido posible nada más que en Atenas, [...] se debía a que el cambio hacia la democracia había sido tan rápido y total que el pueblo, acostumbrado a sistemas más autoritarios, seguía buscando un líder”. C. M. Bowra, *La Atenas de Pericles*, Madrid, Alianza, 1983, pp. 73-74.

<sup>6</sup> J. de Romilly, *Los Grandes Sofistas de la Atenas de Pericles*, Madrid, Gredos, 2010, p. 38.

En tal sentido, Atenas, que vivía una época de pujanza económica afianzada por su imperio y gestionada por su régimen democrático, al mismo tiempo, atravesaba una amplia renovación cultural y es a ella que acuden los sofistas más distinguidos, quienes, al ser de una vida trashumante por motivos de orden profesional, encontraron en la ciudad tierra preparada para su actuación pues en ella se intensificaba cada vez más la vida política y, a decir de Copleston:

La educación antigua era ya insuficiente para quien deseara abrirse camino hacia los cargos públicos; los viejos ideales aristocráticos, fuesen o no superiores de suyo a los ideales nuevos, eran incapaces de satisfacer la demanda de dirigentes impuesta por el auge de la democracia: era preciso algo más, y a cubrir tal necesidad acudieron los sofistas.<sup>7</sup>

Por consiguiente, puede enunciarse que fue por tal carácter que los sofistas fueron especialmente acogidos, pero ¿qué es un sofista y quiénes eran? Pues bien, por principio es menester señalar que la palabra sofista deriva del término σοφιστής (*sophistés*), el cual, a su vez, es el sustantivo correspondiente al adjetivo σοφός (*sophós*); dicho término, que aparece por primera vez en una oda de Píndaro (Ístmica V)<sup>8</sup> cuya fecha probable de composición es del 479-8 a.C., expresa el equivalente de sabio, y a lo largo del siglo V. a.C. aparece en la literatura griega<sup>9</sup> como sinónimo o correspondiente a *sophós*, de manera que con el término *sophistés*, según Ramírez Vidal: “se designa también a los poseedores de conocimientos prácticos e intelectivos: poetas, músicos, adivinos, médicos, al prudente o astuto, a los *pensadores* sobresalientes, en particular, a los que ahora se conocen como filósofos de la naturaleza”.<sup>10</sup>

Tal es el empleo del término que incluso éste era aplicado a los Siete Sabios de la Hélade,<sup>11</sup> asimismo, Heródoto se vale de la expresión *sophistaí* al referir a “todos los sabios de Grecia que a la sazón vivían”,<sup>12</sup> sin embargo, cuando Aristófanes presenta a

---

<sup>7</sup> F. Copleston, *Historia de la Filosofía. Vol. I: Grecia y Roma*, Barcelona, Ariel, 1994, p. 97.

<sup>8</sup> La parte de la oda en la que se encuentra dicho término versa: “Pues que de entre los héroes los buenos guerreros / el poema ganan, y en las liras son celebrados, y en los omnisonantes vítores de las flautas, / miríadas de tiempo, y un cuidado a los sabios [*meletán dé sophistaí* (μυρίων χρόνον, μελετάν δέ σοφισταίς)] / añadieron por causa de Zeus”. Píndaro, *Ístmicas*, V, vv. 25-30, en *Odas*, México, UNAM, 2005.

<sup>9</sup> Cf. W. K. C. Guthrie, *Historia de la filosofía griega III. Siglo V. Ilustración*, Madrid, Gredos, 1994, p. 39 y ss.

<sup>10</sup> G. Ramírez V., *La invención de los sofistas*, México, UNAM, 2016, p. 237.

<sup>11</sup> Cf. Isócrates, *Sobre el cambio de fortunas (Antídosis)*, 235, 313, en *Discursos*, vol. II, Madrid, Gredos, 1982.

<sup>12</sup> Heródoto, *Historia. Libro I Clío*, 29, Madrid, Gredos, 1992.

concurso su comedia *Las nubes* en el año 423 a.C., en ésta el término *sophistés* adquiere otro sentido y es ocupado en forma despectiva,<sup>13</sup> aún con ello, la obra también refleja que para ese entonces el término tenía un sentido más general, de ahí que Sócrates sea presentado como un sofista, tal vez de manera irónica más que infamante. A pesar de esto, es a partir del empleo del término en el ámbito de la comedia que éste comenzó a ser una expresión de oprobio utilizado para referirse a un grupo de personas en concreto, a saber, a los nuevos maestros profesionales de la Hélade quienes iban de ciudad en ciudad impartiendo sus enseñanzas y cobrando por ello -en ocasiones- grandes cantidades de dinero.

Por todo lo anterior, y por el tipo de enseñanza -la cual es nuestro interés resaltar- ligada a estos nuevos profesores, el término *sophistés* muy pronto adquirió un matiz peyorativo, de manera que desde los primeros años de la centuria subsiguiente -siglo de reflexión de Platón, Isócrates, Jenofonte, Aristóteles, etc.- el término denotó connotaciones negativas, inclusive, Isócrates hace hincapié de este cambio semántico al explicitar: “Solón fue llamado uno de los siete sofistas y tuvo este sobrenombre que ahora es deshonorado y criticado entre vosotros”.<sup>14</sup> Además, cabe decir que fue -principalmente- por los pensadores referidos arriba, que la denominación de sofista continuó y asentó aún más su valor despectivo a lo largo del tiempo.<sup>15</sup>

Ahora bien, ¿quiénes fueron los sofistas? Por apertura, cabe decir que desafortunadamente sabemos poco de ellos pues únicamente se han conservado breves fragmentos de sus escritos como fuente directa y la información que ha sobrevivido a lo largo del tiempo sobre estos personajes se debe a algunas noticias doxográficas de frágil

---

<sup>13</sup> Por poner en liza un argumento, en el v. 331 y ss., se le hace decir a Sócrates que las Nubes alimentan a numerosos sofistas y éstos son distinguidos como: “adivinos de Turios, expertos en medicina, melencidos que sólo se ocupan de sus anillos y de sus uñas, dobladores de estrofas para coros cíclicos, embaucadores aéreos y vagos a quienes alimentan sin mover un dedo, porque ellos las hacen Musas de sus versos”. Aristófanes, *Las nubes*, en *Comedias*, vol. II, Madrid, Gredos, 2007.

<sup>14</sup> Isócrates, *Sobre el cambio de fortunas (Antídosis)*, 235, op. cit.

<sup>15</sup> Resulta pertinente indicar que, si bien la connotación negativa del término sofista siguió trascendiendo, Diógenes Laercio apunta que a pesar de esto, en la antigüedad los términos *sophós* y *sophistés* tenían cierta correspondencia, así, en una entrada de su obra expresa: “Antes se la llamaba «sabiduría», y sabio al que hacía profesión de ella, que debía destacarse por la elevación de su espíritu. Filósofo es el que ama la sabiduría. Aquéllos eran llamados sabios y sofistas. Y no sólo ellos, sino incluso los poetas eran sofistas”. Diógenes Laercio, *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres*, I, 12, Madrid, Alianza, 2013.

consistencia,<sup>16</sup> a pesar de esto, es posible reconocer de forma general quiénes eran, también algunos de sus planteamientos sobre diversos temas y parte del tipo de enseñanza que impartían, baste decir, que ello debido en gran parte a los *Diálogos* de Platón, quien no cesa de presentarlos, empero, aquí damos con la singularidad de que, si bien los *Diálogos* son nuestra mayor fuente de información, la imagen construida en éstos sobre tales personajes no es plausible de ser tomada como imparcial, por ello es menester proceder con cautela.

En vista de que se ha señalado el horizonte histórico de aparición de los sofistas, cabe puntar que, aunado al espíritu de libertad que representaba la democrática Atenas, un aspecto de suma consideración para entender parte del por qué fue ésta su lugar idóneo de actuación se debe a que, según Romilly, desde siempre, el gran orgullo de la ciudad era mostrarse hospitalaria y acogedora con los forasteros,<sup>17</sup> al punto que, de acuerdo con la autora:

Se abrían los brazos a los extranjeros, que se instalaban y participaban en todo sin convertirse en ciudadanos. Atenas lo hacía conscientemente y de ello derivaba su gloria. Alardeaba incluso de esta diferencia, que la distinguía de Esparta, donde las expulsiones de extranjeros, o *xenelasias*, eran una costumbre y un medio de preservar el orden moral.<sup>18</sup>

Por lo anterior, puede argumentarse que no es extraño que acudieran a Atenas con entusiasmo los más destacados sofistas para impartir sus lecciones pues es ahí que encontramos a Protágoras<sup>19</sup> (ca. 490-420 a.C.), que venía de Abdera, ciudad del remoto

---

<sup>16</sup> Sobre este punto cabe resaltar la consideración de Romilly pues subraya: “Admitiendo que las citas, hechas después de varios siglos, sean correctas y fieles (lo cual sería muy loable), quienes suelen hacerlas son autores que no buscan dar una idea de sus doctrinas, sino solo a veces ofrecer un ejemplo de estilo o mostrar algunos rasgos generales por los que los siglos clásicos parecían confirmar sus propias ideas, escépticas o idealistas según los casos”. J. de Romilly, *Los Grandes Sofistas de la Atenas de Pericles*, op. cit., p. 14.

<sup>17</sup> Esta situación es referida por Tucídides, en voz de Pericles en su famoso discurso fúnebre, al subrayar: “Nuestra ciudad está abierta a todo el mundo, y en ningún caso recurrimos a las expulsiones de los extranjeros para impedir que se llegue a una información u observación de algo que, de no mantenerse en secreto, podría resultar útil al enemigo que lo descubriera”. Tucídides, *Historia de la guerra del Peloponeso*, L. II, 39, Madrid, Gredos, 1990.

<sup>18</sup> J. de Romilly, *Los Grandes Sofistas de la Atenas de Pericles*, op. cit., p. 38.

<sup>19</sup> Filóstrato y Diógenes Laercio refieren que Protágoras fue discípulo de Demócrito (460-357 a.C.) quien también nació en Abdera, lo cual puede ser cronológicamente difícil, sin embargo, dada la tradición de las fuentes antiguas, cabe suponer, al menos, una influencia del filósofo en el sofista; aunado a esto, existe el relato de que los padres de ambos pensadores acogieron a Jerjes como huésped y gracias a ello, uno y otro, recibieron cierta educación de los magos persas. Cf. Filóstrato, *Vidas de los sofistas*, I, 10, 494 y ss., Madrid, Gredos, 1999; Diógenes Laercio, *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres*, IX, 50 y ss., op. cit.

nordeste que limita con Tracia; a Gorgias<sup>20</sup> (ca. 485/80-376/70 a.C.), procedente de la ciudad de Leontinos, Sicilia; a Pródico (ca. 470/60-? a.C.), proveniente de la ciudad jónica de Yúlida en Ceos, isla de las Cícladas; a Hipias (ca. 450/40-? a.C.), que procedía de Élida, en el Peloponeso, y a Trasímaco (ca. 450-? a.C.), oriundo de Calcedonia, en Bitinia, a orillas del Bósforo.

Entre todos estos personajes extranjeros hay dos atenienses, Antifonte, cuya identidad aún no es muy clara, y Critias (ca. 460/50-403 a.C.), tío de Platón, empero, cabe señalar que no fueron sofistas profesionales e itinerantes ya que su filiación fue más bien intelectual.

Además de todos los sofistas mencionados, es seguro suponer que hubo otros más, sin embargo, tal vez no fueron tan eminentes y fueron menos célebres e innovadores, así, por aludir a otros sofistas que sólo conocemos por la mención de Platón, están los hermanos Eutidemo -que da el nombre al diálogo platónico- y Dionisodoro, y Polo de Agrigento (Filóstrato también hace mención de él), discípulo de Gorgias; y por la mención de Aristóteles -incluso el estagirita es su única fuente-,<sup>21</sup> Licofrón, cuya identidad es desconocida.

Una vez referido todo lo anterior, es preciso señalar que al tratarse de personajes provenientes de diversas ciudades, todos tienen una personalidad propia que los singulariza, de modo que difieren considerablemente unos de otros, tanto en sus perspectivas como en sus aptitudes, por ello, resulta pertinente explicitar que, si bien todos los sofistas referidos fueron y han sido ubicados en la tradición filosófica como tales, éstos no constituyen un grupo homogéneo de pensadores, ni mucho menos, componen una escuela filosófica con su propio sistema, de tal manera que si cabe puntar un rasgo en común es el oficio de profesores.

Por tal sentido, resulta adecuado preguntarse ¿qué tipo de enseñanzas eran las de los sofistas?, sin embargo, responder tal cuestión conlleva algunas dificultades por la escasa documentación que ha subsistido, a pesar de esto, trataremos de abordar sus

---

<sup>20</sup> Por diversas fuentes antiguas es generalmente admitido que Gorgias fue discípulo de Empédocles (484-424 a.C.). Cf. Sofistas, *Testimonios y fragmentos*, Gorgias, A. 2, Madrid, Gredos, 1996 (obra basada en la edición -referente por antonomasia para los helenistas- de H. Diels y W. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker II*); Diógenes Laercio, *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres*, VIII, 58, op. cit.

<sup>21</sup> Los distintos pasajes (seis en total) en los cuales Aristóteles refiere a Licofrón en sus escritos están agrupados en la obra: Sofistas, *Testimonios y fragmentos*, Licofrón, op. cit.

principales enseñanzas y consideraciones, prestando atención a los puntos que sean esbozos o estén próximos a la *epimeleia heautou* y la *techne tou biou*; siendo así, en principio, es importante señalar que a diferencia de quienes se asumían como filósofos, en tanto pensadores desinteresados por la búsqueda de la verdad, los sofistas, se consideraron profesionales del saber,<sup>22</sup> punteando con ello que sus fines no eran especulativos, lo cual, además, evidencia el nuevo talante que asumían y que imprime una diferencia con la filosofía griega precedente, de ahí que, de acuerdo con Jaeger:

El creciente interés de la filosofía por los problemas del hombre, cuyo objeto determina de un modo cada vez más preciso, es una prueba más de la necesidad histórica del advenimiento de los sofistas. Pero la necesidad que vienen a satisfacer no es de orden teórico y científico, sino de orden estrictamente práctico.<sup>23</sup>

Tal es la orientación de la profesión de los sofistas que incluso Marrou apunta sucintamente: “No eran, propiamente hablando, ni pensadores ni buscadores de la verdad. Eran pedagogos”,<sup>24</sup> en ese sentido, cabe indicar que, a diferencia de los filósofos quienes tenían discípulos y éstos aprendían lo que el filósofo había apreciado o reflexionado en aspectos de diversa índole, la conformación de esos grupos era reducida -muchas veces restringida- y estaban compuestos por futuros filósofos impulsados por la admiración sin ningún objeto práctico, empero, a los sofistas les fue necesario encontrar discípulos pues aún no existía la certeza, ni mucho menos, se conocía la relevancia de sus enseñanzas, por ello tuvieron que dar a conocer, es decir, hacer saber y, más en concreto, prometer, lo que el discípulo podría aprender con sus lecciones.

Este factor denominado *epángelma* (del vocablo ἐπάγγελμα que significa promesa), en consideración de Jaeger: “Formaba parte de la misión del sofista ambulante y era, a falta de un gremio de profesores sedentarios y con sueldo fijo, una especie de autorreclamo necesario”,<sup>25</sup> y este fenómeno se puede advertir en el *Protágoras* de Platón

---

<sup>22</sup> Este miramiento quedó claramente formulado sobre la tumba de Trasímaco pues se relata que en ésta figuraba: “Calcedón, la patria. Sabiduría su oficio”. Cf. *Sofistas, Testimonios y fragmentos*, Trasímaco, A. 8, op. cit.

<sup>23</sup> W. Jaeger, *Paideia: los ideales de la cultura griega*, op. cit., p. 271.

<sup>24</sup> H. I. Marrou, *Historia de la educación en la antigüedad*, Madrid, Akal, 1985, p. 73.

<sup>25</sup> Sobre este punto cabe resaltar la observación que Jaeger hace sobre el uso posterior del término *epángelma* pues refiere: “En latín, la palabra equivalente [...], es *profiteri*, de donde se deriva el término de *professor* empleado en el Imperio romano para designar al sofista dedicado a la enseñanza”. W. Jaeger, *Paideia: los ideales de la cultura griega*, op. cit., p. 493.

cuando el sofista homónimo, al ser cuestionado por Sócrates sobre qué es lo que va a aprender el joven Hipócrates<sup>26</sup> (baste decir, que además está deseoso de conocerlo pues quiere tomar sus lecciones para llegar a ser ilustre en la ciudad) si acude con él, Protágoras explicita: “Joven, si me acompañas te sucederá que, cada día que estés conmigo, regresarás a tu casa hecho mejor, y al siguiente, lo mismo. Y cada día, continuamente, progresarás hacia lo mejor”,<sup>27</sup> y poco más adelante, frente al cuestionamiento de Sócrates respecto de si el sofista se “ofrece” o “compromete” entonces a hacer de los hombres buenos ciudadanos, Protágoras deja bien en claro: “Ese mismo es, Sócrates, el programa que yo profeso [*tó epángelma ó epangéllomai*]”.<sup>28</sup>

Ahora bien, aquí nos sale al paso un punto de considerable importancia concerniente a este grupo de personajes y es que, ante la suspicacia que semejante propósito podía causar para quien pretendía tomar la enseñanza del sofista, Protágoras, frente a la desconfianza que aún existe en las ciudades sobre el nuevo tipo de educación de los sofistas, no recomienda su enseñanza por razones de mera actualidad, sino que la presenta como acreditada desde hace tiempo pues señala que la sofística<sup>29</sup> es antigua, empero, por el recelo que podía causar en la sociedad quien la desempeñaba y se nombraba sofista, refiere que se adoptaba otra etiqueta, de modo que la sofística se encubría dentro de diversos ámbitos como en la poesía, en los ritos religiosos, las profecías e incluso en la gimnasia y la música,<sup>30</sup> y con esta observación apela a la

---

<sup>26</sup> No confundir con el ilustre médico Hipócrates de Cos (460-370 a.C.).

<sup>27</sup> Platón, *Protágoras*, 318a. De aquí en adelante respecto de los *Diálogos* de Platón como obra completa en castellano sigo la -referida por antonomasia- edición de Gredos, Vol. I-IX, 1981-1999. Aunado a esto, para observar o contrastar los pasajes de los *Diálogos* con el texto griego sigo la edición clásica de Platón, *Platonis Opera, recognovit brevique adnotatione critica instruxit* Ioannes Burnet, T. I-V, Oxford, Clarendon Press, 1903-1910.

<sup>28</sup> *Ibíd.*, 319a.

<sup>29</sup> Es menester resaltar la observación de Ramírez Vidal sobre el empleo de este término en los *Diálogos* de Platón pues el autor subraya que: “Platón no emplea comúnmente la palabra sofística en el sentido que nosotros pensamos que él la usaba, es decir, en sentido negativo y para referirse a una escuela de pensamiento opuesta a la suya. [...], se debe observar que [Platón] da a la palabra sofística sentidos positivo, negativo y neutro, como sucede con el sustantivo σοφιστής [*sophistés*]”. G. Ramírez V., *La invención de los sofistas*, op. cit., pp. 244-245.

<sup>30</sup> Lo que explicita Protágoras versa: “Yo, desde luego, afirmo que el arte de la sofística es antiguo, si bien los que lo manejaban entre los varones de antaño, temerosos de los rencores que suscita, se fabricaron un disfraz, y lo ocultaron, los unos con la poesía, como Homero, Hesíodo y Simónides, y otros, en cambio, con ritos religiosos y oráculos, como los discípulos de Orfeo y Museo. Algunos otros, a lo que creo, incluso con la gimnástica, como Icco el Tarentino y el que ahora es un sofista no inferior a ninguno, Heródico de Selimbria, en otro tiempo ciudadano de Mégara. Y con la música hicieron su disfraz vuestro Agatocles, que era un gran sofista, y asimismo, Pitoclides de Ceos, y otros muchos”. Platón, *Protágoras*, 316d-e.

tradición ya cimentada por tales ámbitos en el desarrollo histórico de la educación helénica para conjeturar que la sofística se vincula a éstos<sup>31</sup> y, más aún, que es heredera de la vocación educadora iniciada por los poetas ya que el carácter pedagógico de sus obras era un aspecto que se daba por sentado para los griegos.<sup>32</sup>

Además de lo anterior, en consideración de Protágoras, puesto que todos los antecesores de la sofística se habían ocultado o habían acogido otro seudónimo debido a la desconfianza que habrían producido en sus campos si se externaban como sofistas, él, en discrepancia con esto, se muestra orgulloso de su papel y no lo disimula, sino todo lo contrario, pues declara abiertamente: “Reconozco que soy un sofista y que educo a los hombres”.<sup>33</sup>

Con tal afirmación se pone de relieve el aspecto que es común a los sofistas en tanto maestros profesionales y, ante la interrogante de qué es lo que aprenderá Hipócrates o quien tome sus lecciones, el sofista explicita: “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”,<sup>34</sup> acto seguido, el propio Sócrates lo sintetiza: “Me parece, pues, que hablas de la ciencia política [*politiké téchne*]”,<sup>35</sup> a lo que el sofista lo confirma.

Por lo anterior, es posible advertir la finalidad práctica de la instrucción de Protágoras ya que su interés está puesto en el cultivar sobre algo en concreto, de ahí que su enseñanza sea expuesta como una *téchne*, es decir, como si se tratará de un

---

<sup>31</sup> Baste señalar que esta postura de Protágoras concuerda con el hecho de que el término *sophistés* en el siglo V a.C. era regularmente asociado a quien sobresalía en alguna actividad y según Guthrie: “Probablemente se suponía que un *sophistés* debería ser un maestro educador”. W. K. C. Guthrie, *Historia de la filosofía griega III*, op. cit., p. 40.

<sup>32</sup> Al respecto, Guthrie acentúa: “A los ojos de los griegos, la instrucción práctica y el consejo moral constituían la principal función del poeta”. Ídem.

<sup>33</sup> “ὁμολογῶ τε σοφιστῆς εἶναι καὶ παιδεύειν ἀνθρώπους [*homologo te sophistés eínai kai paideúein anthrópous*]”. Platón, *Protágoras*, 317b.

<sup>34</sup> Platón, *Protágoras*, 319a.

<sup>35</sup> Ídem. En este punto, cabe resaltar el miramiento de Dodds sobre la pretensión de Protágoras pues el autor advierte que el optimismo del sofista sobre tal enseñanza estriba en que: «Critizando sus tradiciones, modernizando el *Nomos* creado por sus antepasados, y eliminando de él los últimos vestigios de “necedad bárbara”, el hombre podía adquirir un nuevo “Arte de Vivir” y la vida humana podía alcanzar niveles nunca soñados hasta entonces. Tal esperanza es comprensible en hombres que habían sido testigos del rápido desarrollo de la prosperidad material después de las Guerras Médicas, y del florecimiento sin precedentes del espíritu que lo acompañó». E. R. Dodds, *Los Griegos y lo Irracional*, Madrid, Alianza, 1999, p. 175.

determinado saber o técnica con pautas claramente conocidas y transmisibles, evidenciando con ello, además, que no reside en la especulación, lo cual -cabe resaltar-, se confirma con lo vertido en su tratado/manual de enseñanza titulado *Sobre los Dioses*, el cual tiene por comienzo la afirmación: “Acerca de los dioses no puedo saber ni cómo son ni cómo no son. Porque muchos son los impedimentos para saberlo: la oscuridad del tema y lo breve que es la vida humana”.<sup>36</sup>

La sentencia anterior, a su vez, está en sintonía con su famosa proposición del *homo mensura*<sup>37</sup> -que era ampliamente reconocida y disputada en el horizonte histórico del sofista-, la cual versa: “El hombre es medida de todas las cosas, tanto del ser de las que son, como del no ser de las que no son”,<sup>38</sup> y en virtud de estas consideraciones se puede notar, tanto el escepticismo del sofista (semblante que era común a todo este grupo de personajes) como -y más importante aún- la racionalización que iba adoptando la educación, aspectos que son, ante todo, signos de su tiempo y que los sofistas (como producto de la época) contribuyeron a cristalizar.

Ahora, es preciso puntar uno de los tópicos cardinales del ejercicio y desarrollo de la sofística que, cabe resaltar, su impronta pone de relieve el talante de la profesión de los sofistas pues este aspecto fue cultivado por todos en vista de atraer nuevos discípulos, hablamos de la *epídeixis*, disertaciones/discursos de exhibición o demostración, los cuales son importantes para nosotros pues de éstos se desglosan conjeturas que fueron recuperadas en tratados y los que han sido rescatados por la tradición doxográfica nos permiten advertir parte del contenido y del carácter de sus enseñanzas.

Sobre este punto, baste señalar que la práctica de estos discursos de exhibición no gozaba de un espacio particular pues se reconoce que éstos tenían lugar, tanto en espacios públicos, ya fuera en una plaza, en un gimnasio o algún lugar improvisado, como en privado, en pequeños círculos o en casas de personas que estuvieran interesadas en

---

<sup>36</sup> Cf. Diógenes Laercio, *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres*, IX, 51, op. cit; Sofistas, *Testimonios y fragmentos*, Protágoras, B. 4, op. cit. Respecto de este punto, Critias incluso va más allá de este miramiento pues considera que fue un hombre astuto quien inventó el temor a los dioses por el bien de los hombres y así evitar que se cometieran delitos a ocultas. *Ibid.*, Critias, B. 25.

<sup>37</sup> Platón (como testimonio más antiguo) la refiere en boca de Sócrates, al enunciar éste que tal juicio se encuentra al comienzo del tratado *Sobre la Verdad (Alétheia)* de Protágoras. Cf. Platón, *Teeteto*, 161c.

<sup>38</sup> *Ibid.*, 152a. Cf. El extenso y lúcido análisis de Guthrie sobre esta sentencia en su obra *Historia de la filosofía griega III*, op. cit., p. 184 y ss.

escuchar las disertaciones, ejemplo de estas personas, el rico ateniense Calias que, a decir de Sócrates, era: “el hombre que ha pagado a los sofistas más dinero que todos”,<sup>39</sup> y que es precisamente en su casa que tiene lugar el *Protágoras* de Platón, dónde encontramos reunidos a los más destacados sofistas de la época que se evoca: Protágoras, Pródico e Hipias, acompañados de ilustres personajes<sup>40</sup> que están atentos a sus lecciones y que además el sofista que da nombre al diálogo pronuncia una *epídeixis* que discurre sobre una interpretación alegórica del mito de Prometeo.<sup>41</sup>

Al respecto, en dicha *epídeixis* de Protágoras se puede notar cierta concepción del sofista en torno al progreso humano que -cabe resaltar-, en su consideración, es impulsado no sólo por la habilidad o capacidad técnica sino, principalmente, por el sentido social de la convivencia,<sup>42</sup> misma que se vale de la participación de todos por el carácter moral y la justicia, lo que para el sofista es, en suma, la virtud política (*areté politiké*), y que de acuerdo con él: “no se da por naturaleza ni con carácter espontáneo, sino que es enseñable y se obtiene del ejercicio”,<sup>43</sup> a lo que el sofista, en razón de esto, afirma que como parte de su programa educativo puede instruir sobre tal *areté politiké*.

En vista de lo anterior, cabe destacar el miramiento de Protágoras respecto de la educación pues el sofista asigna a ésta un papel relevante en la formación del hombre ya que ve en ella una actividad que conlleva esfuerzo y aplicación mas, por ello mismo, se revela como la acción que dota al hombre de sagacidad, así, en uno de sus pasajes leemos: “Esfuerzo, trabajo, instrucción, educación y sabiduría son la corona de la fama, tejida con las flores de una lengua elocuente, que se coloca sobre la cabeza de aquellos

---

<sup>39</sup> Platón, *Apología de Sócrates*, 20a.

<sup>40</sup> Tal reunión ha sido referida alrededor del 433 a.C. como fecha dramática; si bien ésta pudo no haber tenido lugar, por su parte, es pintura del ambiente ilustrado de la época y el diálogo platónico refiere quiénes estaban escuchando las disertaciones de cada sofista, dónde encontramos el eco de notables figuras como: Páralo y Jántipo (hijos de Pericles), Cármides, Filípides, Antímero, Eríximaco, Fedro, Andrón, Pausanias, Agatón, Adimanto, Alcibíades, su hermano Clinias, y Critias.

<sup>41</sup> Si bien es cierto que este testimonio es por parte de Platón, en consideración de García Gual, el mito que el filósofo pone en boca del sofista puede estar tomado, en líneas generales, del tratado *Sobre la constitución primordial* (o *Acerca de los orígenes de la cultura*) de Protágoras. Cf. C. García G., “Los Sofistas y Sócrates”, op. cit., p. 51.

<sup>42</sup> Sobre este punto cabe hacer notar la consideración de García Gual pues subraya: “El progreso humano está, pues, basado no solo en el dominio de unas técnicas instrumentales y especializadas, como las de la medicina o la arquitectura, sino en esas normas para la convivencia en las *póleis*, defensa máxima de la civilización. En tal sentido, Protágoras habría suscrito la famosa definición de Aristóteles de que el hombre es «por naturaleza» un «animal cívico», un *zoon politikón*”. *Ibíd.*, p. 52.

<sup>43</sup> Platón, *Protágoras*, 323c, op. cit.

que la aman”,<sup>44</sup> y en un sentido semejante, Critias expresa: “Más buenos hay por estudio que por naturaleza”.<sup>45</sup>

En suma, lo que ambas posiciones revelan es la preponderancia asignada por los sofistas a la educación por encima de la perspectiva de cierta posesión de dotes naturales en el hombre, lo cual, en último término, pone de manifiesto que con los sofistas, a decir de Eggers Lan: “se elabora una teoría de la educación [...] que proclama que, lejos de agotar la naturaleza las posibilidades humanas, es impotente si no media la acción humana, formadora o deformadora”.<sup>46</sup>

Ahora bien, respecto de la *epídeixis* referida de Protágoras, es preciso señalar que su manifiesto carácter improvisado da cuenta de cómo podían desarrollarse semejantes exhibiciones en las cuales se ponía en evidencia la lucidez del sofista, además, alternativamente a esto, se testimonia que algunos de ellos se presentaban asegurando que podían responder a cualquier cuestión que se les formulara, o bien, disertar sobre el tema que se les propusiera, tal era el caso de Hipias<sup>47</sup> y Gorgias que, inclusive, este último azuzaba la participación de su público pues sostenía que durante muchos años nadie le había presentado una nueva cuestión.<sup>48</sup>

Lo de arriba pone en liza, no exactamente la amplitud de saberes de los sofistas, sino principalmente su capacidad de argumentación, elocuencia y sagacidad, todos estos, aspectos capaces de atraer a nuevos discípulos pues recordemos que éstos tenían que ser buscados por los sofistas, ello debido, además, a que no abrieron ni dirigieron escuelas sino que proveían sus enseñanzas mediante lo que puede concebirse como un preceptorado colectivo,<sup>49</sup> en el cual, es importante resaltar, simpatizaban dos tipos de alumnos: aquellos que seguían las lecciones del sofista para cultivarse (*epi paideia*),<sup>50</sup> es decir, para su propia educación, y otros quienes acogían las enseñanzas con la intención de ejercerlas posteriormente en tanto sofistas profesionales, o sea, para granjearse una

---

<sup>44</sup> Sofistas, *Testimonios y fragmentos*, Protágoras, B. 12, op. cit.

<sup>45</sup> *Ibíd.*, Critias, B. 9, op. cit.

<sup>46</sup> C. Eggers L., *Introducción histórica al estudio de Platón*, op. cit., p. 93.

<sup>47</sup> Cf. Platón, *Hipias menor*, 363d. En virtud del carácter de ciertas *epídeixis* desplegadas por los sofistas, Marrou señala que incluso: “Con ello inauguraron el género literario de la conferencia, destinado ya desde la Antigüedad a tener una asombrosa fortuna”. H. I. Marrou, *Historia de la educación en la antigüedad*, op. cit., p. 74.

<sup>48</sup> Cf. Platón, *Gorgias*, 447c-448a; *Menón*, 70c.

<sup>49</sup> H. I. Marrou, *Historia de la educación en la antigüedad*, op. cit., p. 74.

<sup>50</sup> W. Jaeger, *Paideia: los ideales de la cultura griega*, op. cit., p. 491.

profesión, ejemplo de esto último, Antímero -de la ciudad de Mendes-, que se refiere, “es el más famoso de los discípulos de Protágoras y aprende por oficio [*epi téchne manthánein*]”.<sup>51</sup>

Ahora, es menester señalar que, así como las disertaciones demostrativas podían presentarse de forma improvisada o tener este carácter, éstas también podían ser preparadas de antemano y, de igual modo, podían tener lugar en cualquier espacio, así, se testimonia que Pródico expuso una en el Liceo,<sup>52</sup> e Hipias -en el diálogo platónico homónimo- incluso refiere que tiene un discurso muy bellamente compuesto y bien elaborado que ha pronunciado en Lacedemonia y que lo expondrá en la escuela de Fidóstrato. Al respecto, cabe destacar que en la disertación de Hipias se advierte, por una parte, un fondo didáctico moral, y por otra, cierta resonancia del ocuparse de sí en tanto práctica que apunta a la consolidación de una vida bella, ambos, rudimentos que están en sintonía con la *techne tou biou* (arte de vivir), pues Hipias en su *epídeixis* esboza que después de haber sido tomada Troya, el anciano Néstor dio numerosos consejos a Neoptolemo (hijo de Aquiles), en tanto exhortación, sobre las actividades de las que debe ocuparse quien persigue una vida insigne.<sup>53</sup>

Por otra parte, se reconoce que los sofistas aprovechaban la gran concentración panhelénica que tenía lugar en Olimpia para presentar sus discursos epidícticos y demostrar la calidad de sus enseñanzas, y esta situación, como se puede deducir, representaba una importante oportunidad para darse a conocer pues a dicha concentración acudían personas de toda la Hélade de modo que los sofistas podían hacer eco de sus enseñanzas en las más variadas regiones. Al respecto, Marrou observa esta situación y destaca el carácter que podían tener los discursos de los sofistas al apuntar que:

Ya en las ciudades que figuran en su itinerario, ya en un santuario panhelénico como el de Olimpia, por ejemplo, donde aprovechan la *πάνεγυρις* [*pánegyris*] que les brinda el público internacional reunido con ocasión de los juegos: puede ser un discurso cuidadosamente meditado o, por el contrario, una brillante

---

<sup>51</sup> Platón, *Protágoras*, 315a.

<sup>52</sup> Además de ésta, se testimonia que también dio una declamación en casa de Calias. Cf. *Sofistas, Testimonios y fragmentos*, Pródico, B. 8 y B. 9, op.cit.

<sup>53</sup> Platón, *Hipias Mayor*, 286a-b. Este discurso epidíctico fue reconocido posteriormente como *Diálogo Troyano*. Cf. Filóstrato, *Vidas de los sofistas*, I, 11, 495, op. cit.

improvisación acerca de un tema propuesto, una discusión libremente entablada de *omni re scibili*, a gusto del público.<sup>54</sup>

Ejemplos de lo referido arriba son los casos de Hipias y Gorgias,<sup>55</sup> y respecto de Hipias baste resaltar que, además de presentar una *epídeixis* preparada con antelación y asegurar que respondería a todo lo que se le cuestionará,<sup>56</sup> el sofista ponía de relieve su aptitud de autosuficiencia. El reconocimiento de esta situación la encontramos en un relato de Platón, dónde Sócrates rememora cómo se había presentado Hipias en una ocasión frente al público de Olimpia, refiriendo que el sofista llevaba consigo poemas, epopeyas, tragedias, ditirambos y discursos de diversas materias escritos por él y, más aún, manifestando que todo lo que llevaba encima era obra suya: el anillo y el sello de éste, el cepillo, el recipiente de aceite, el calzado, el manto, la túnica y el trenzado del cinturón de ésta.<sup>57</sup>

Ahora bien, tal observación es importante para nosotros ya que permite advertir cierto matiz del cuidado de sí que ejercita Hipias sobre sí mismo, semblante que -como se puede notar por lo referido- en la práctica de Hipias tiene como premisa cardinal la autosuficiencia,<sup>58</sup> y este aspecto, puede argumentarse, indudablemente responde a una ocupación de sí, lo cual pone en evidencia que el ejercicio del cuidado de sí subsiste en la figura del sofista, aún a pesar de que no se encuentra tajantemente teorizado o vertido en cierto escrito.

Además, baste subrayar que la personalidad de Hipias está en correspondencia con su rasgo más destacado como *polymathés*<sup>59</sup> pues se reconoce que ostentaba un saber enciclopédico y, en razón de esto, ofrecía cursos de astronomía, geometría, aritmética, gramática, rítmica, música, mitología e historia.<sup>60</sup> En lo tocante a esta cultura enciclopédica, puede decirse que evidentemente era producto de un estudio profundo y

---

<sup>54</sup> H. I. Marrou, *Historia de la educación en la antigüedad*, op. cit., p. 74.

<sup>55</sup> Sobre este aspecto se ha relatado que incluso los sofistas se presentaban en Olimpia vistiendo el manto púrpura del rapsoda; semblante que permite advertir su reclamación como sofistas herederos de la tradición educadora de los poetas. Cf. Sofistas, *Testimonios y fragmentos*, Gorgias, A. 9, op. cit.

<sup>56</sup> Platón, *Hipias menor*, 363d.

<sup>57</sup> Cf. *Ibíd.*, 386b-d.

<sup>58</sup> Inclusive, se refiere que Hipias propuso como fin del hombre la autarquía. Cf. Sofistas, *Testimonios y fragmentos*, Hipias, A. 1, op. cit.

<sup>59</sup> La expresión “τὸ πολυμαθῆς (*to polymathés*)”, hace referencia a sus muchos saberes, erudición o sabiduría. Cf. Jenofonte, *Recuerdos de Sócrates*, IV, 4, 6, México, UNAM, 1993.

<sup>60</sup> Cf. Platón, *Hipias mayor*, 285c-e.

sistemático de tales disciplinas, no obstante, el sofista afirmaba que también era fruto del cultivo y dominio de la mnemotecnia, de ahí que también impartiera lecciones sobre ésta.<sup>61</sup>

En vista de todo lo anterior referido, cabe resaltar que el programa de enseñanzas de Hipias deja entrever la impronta formativa que el sofista da a disciplinas de carácter formal, lo cual es importante subrayar pues en dicho programa, según Jaeger, se observa que: “Por primera vez se reconoce el valor de lo puramente teórico para la formación del espíritu”,<sup>62</sup> consideración que además es compartida por Marrou,<sup>63</sup> quien señala que el reconocimiento formativo de tales disciplinas y su inclusión en un programa general de instrucción como el del sofista tiene un enorme valor pedagógico.<sup>64</sup>

Ahora, con respecto a Gorgias, se reconoce que también expuso sus discursos epidícticos en los grandes centros panhelénicos de Olimpia y Delfos, dónde además fue bien acogido ya que el argumento de sus exhibiciones era la unidad helénica<sup>65</sup> (talante que también desplegaron los demás sofistas), ahora bien, es preciso señalar que la *epídeixis* de los sofistas, además de que podía ser finamente elaborada, ésta también podía tener un carácter meramente instructivo, o sea, en lugar de ser pronunciada ante el público, su composición podía -y de hecho, pretendía- servir de modelo para que los discípulos del sofista pudieran estudiarla y posteriormente imitarla, iniciando con ello el aprendizaje de la creación oratoria.<sup>66</sup>

Por tal sentido, es menester indicar que Gorgias, a diferencia de los otros sofistas que impartían lecciones de diversas disciplinas, se proclamaba, ante todo, maestro de

---

<sup>61</sup> Cf. Ídem. Jenofonte refiere que Calias aprendió de Hipias “el arte de la memoria”. Jenofonte, *Banquete*, IV, 62, Madrid, Gredos, 1993.

<sup>62</sup> W. Jaeger, *Paideia: los ideales de la cultura griega*, op. cit., p. 290.

<sup>63</sup> Cf. H. I. Marrou, *Historia de la educación en la antigüedad*, op. cit., p. 81.

<sup>64</sup> Inclusive, ambos autores ven en el programa de instrucción de Hipias el más remoto antecedente del *quadrivium* medieval que, como se sabe, junto con el *trivium*, constituirá el fundamento de la educación en las primeras universidades. Cf. Ídem; W. Jaeger, *Paideia: los ideales de la cultura griega*, op. cit., p. 289. Cabe destacar que Abbagnano y Visalberghi también observan esto y por dicho sentido apuntan que incluso: «Se puede considerar a los sofistas como los fundadores de la educación “liberal” tal y como seguirá impartándose por milenios en Occidente». N. Abbagnano y A. Visalberghi, *Historia de la Pedagogía*, Madrid, Fondo de Cultura Económica, 1992, p. 40.

<sup>65</sup> Estos discursos de aparato se han perdido y únicamente se han referido como discursos *Olimpico* y *Pítico*; el mismo caso es para su discurso *Epitafio* el cual se testimonia que pronunció en Atenas en honor de los caídos en la Guerra del Peloponeso. Cf. Filóstrato, *Vidas de los sofistas*, I, 9, 493, op. cit.; Sofistas, *Testimonios y fragmentos*, Gorgias, B. 5a-9, op. cit.

<sup>66</sup> Cf. H. I. Marrou, *Historia de la educación en la antigüedad*, op. cit., p. 79.

retórica capaz de hacer oradores a otros,<sup>67</sup> y semejante talante puede concebirse en virtud de su consideración de la retórica como arte principal que “abraza y tiene bajo su dominio la potencia de todas las artes”,<sup>68</sup> lo cual también nos da una idea general del carácter práctico de su programa formativo.

Por otra parte, cabe señalar que por fortuna se han conservado dos breves piezas de sus composiciones retóricas didácticas, el *Encomio de Helena* y la *Defensa de Palamedes*, y éstas, además de poner en evidencia la lucidez del sofista, permiten advertir parte del carácter de sus enseñanzas ya que tales piezas son, según García Gual: “muestras de cómo un buen discurso puede modificar la consideración y reputación de cualquier figura”.<sup>69</sup>

Inclusive, baste referir el inicio de su encomio para observar la fuerza expresiva y atractiva que -se supone- debían tener tales ejercicios retóricos, tanto para atraer la atención de las personas y conseguir más discípulos, como para servir de modelo didáctico a quienes ya seguían sus lecciones, éste versa: “Armonía para una ciudad es el valor de sus hombres; para un cuerpo, la belleza; para un espíritu, la sabiduría; para una acción, la excelencia; para un discurso, la verdad”.<sup>70</sup>

Más importante aún, el encomio pone de relieve, por una parte, la concepción de Gorgias sobre la retórica como “artífice de la persuasión (*peithoús demiourgós*)”,<sup>71</sup> y por otra, la preponderancia del juicio concerniente a la potencia persuasiva del *lógos* (concepción sostenida por los sofistas en general),<sup>72</sup> pues en consideración de Gorgias: “La palabra es un poderoso soberano que, con un cuerpo pequeñísimo y completamente invisible, lleva a cabo obras sumamente divinas”.<sup>73</sup> Al respecto, cabe señalar que ambos

---

<sup>67</sup> Platón, *Gorgias*, 449b.

<sup>68</sup> *Ibíd.*, 456b.

<sup>69</sup> Cf. C. García G., “Los Sofistas y Sócrates”, *op. cit.*, p. 55.

<sup>70</sup> Para notar aún más la carga expresiva que imprime el sofista a su ejercicio retórico, el fragmento original versa: “Κόσμος πόλει μὲν ευανδρία, σώματι δὲ κάλλος, ψυχῇ δὲ σοφία, πράγματι δὲ ἀρετή, λόγοι δὲ ἀληθεία [*Kósmos pólei men euandría, sómati de kállos, psychéi de sophía, prágmati de areté, lógoi de aletheía*]”, Gorgias, *Encomio de Helena*, 1, en *Fragments*, México, UNAM, 1980; Sofistas, *Testimonios y fragmentos*, Gorgias, B. 11, 1, *op. cit.*

<sup>71</sup> Platón, *Gorgias*, 453a.

<sup>72</sup> Filóstrato destaca la sagacidad de Antifonte en lo concerniente a este punto y explicita que el sofista: “llegó a ser insuperable en el arte de la persuasión, y fue apodado Néstor [el anciano héroe homérico] porque convencía a la gente, hablara sobre lo que hablara”. Filóstrato, *Vidas de los sofistas*, I, 15, 498, *op. cit.*

<sup>73</sup> Sofistas, *Testimonios y fragmentos*, Gorgias, B. 11, 8, *op. cit.*

tópicos son desplegados en el encomio, al punto que el sofista resalta que a Helena no se le pueden reprochar sus actos ni tampoco culpar, sino más bien, defender, ya que al ser persuadida por medio de la palabra no cometió ninguna falta, y esta consideración es una muestra significativa de que el sofista, más allá de guiarse mediante la certeza de un hecho, fundamentalmente, apunta a lo que puede ser verosímil con miras a la efectividad, confirmando con ello la potencia persuasiva del *lógos*.

Esta enseñanza retórica desplegada por Gorgias, la cual tenía como objetivo que el discípulo aprendiera a entrever cada uno de los lados que podía tener un asunto con la intención de sostener un argumento verosímil mediante el argüir de forma persuasiva, cabe indicar que está en mutua correspondencia con las enseñanzas de Protágoras ya que a través de sus lecciones y, en vista de su concepción con respecto a que: “sobre cualquier tema hay dos razonamientos opuestos entre sí”,<sup>74</sup> el sofista de Abdera pretendía enseñar cómo reforzar el argumento más débil para que fuera el más fuerte o viable, lo cual, según Guthrie, pone de manifiesto que: “Protágoras concedía aún cierto espacio a las opiniones convencionales sobre la verdad y la moral al añadir que, aunque ninguna opinión es *más verdadera* que otra, puede ser *mejor*”.<sup>75</sup>

Asimismo, en lo tocante a esta proximidad, Marrou pondera un punto que es necesario tener en cuenta respecto del carácter y el contenido de lo que se conjetura en las enseñanzas de ambos sofistas y es que, en su consideración: “ni Protágoras ni Gorgias pretenden aclarar una doctrina, sino simplemente formular reglas de orden práctico; no enseñan ninguna verdad sobre el ser o sobre el hombre, sino sólo la facultad de tener siempre razón, en cualquier circunstancia”;<sup>76</sup> aseveración certera a la que suscribimos y sobre la cual agregamos que dicho talante es, además, evidencia del matiz relativista adoptado en el programa general de enseñanzas de este grupo de personajes.

Ahora bien, en vista de la importancia que tiene para los sofistas la enseñanza retórica y, evidentemente, su práctica, resulta significativo destacar la observación de Foucault sobre ésta pues el pensador francés ve en ella la contraparte de la parresia, al punto que el ejercicio de la retórica puede encarnar un peligro al encubrir o desairar el

---

<sup>74</sup> Cf. Diógenes Laercio, *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres*, IX, 51, op. cit

<sup>75</sup> W. K. C. Guthrie, *Los filósofos griegos. De Tales a Aristóteles*, México, Fondo de Cultura Económica, 2017, p. 80.

<sup>76</sup> H. I. Marrou, *Historia de la educación en la antigüedad*, op. cit., p. 76.

decir verdadero y ello debido a que ésta representa, según Foucault: “un conjunto de procedimientos que permiten al hablante decir algo que tal vez no sea en absoluto lo que piensa, pero que va a tener por efecto producir sobre aquel a quien se dirige una serie de convicciones, que va a inducir una serie de conductas, que va a establecer una serie de creencias”,<sup>77</sup> en suma, siguiendo lo anterior, puede decirse que la retórica no involucra ninguna afinidad entre el que habla y lo que se habla pues no importa que se enuncie la verdad sino, ante todo, el efecto que puede producir lo expresado.

La parresia, por el contrario, en tanto encarna el hablar franco, implica, a decir de Foucault: “una instauración fuerte, manifiesta, evidente entre quien habla y lo que dice porque el hablante debe manifestar su pensamiento, y en ella no se trata de decir algo distinto de lo que se piensa”,<sup>78</sup> de manera que la parresia apunta, primordialmente, a la expresión de la verdad sin la pretensión de conseguir de antemano un efecto, a diferencia de la retórica que sí lo pretende, de ahí el riesgo que puede comportar el ejercicio de ésta en consideración de Foucault.

En lo que respecta a Pródico, al igual que los sofistas de los que nos hemos ocupado, prestó una considerable atención a la potencia persuasiva que puede tener la palabra de manera que se interesó e impartió sus lecciones, fundamentalmente, sobre el “uso correcto de los nombres [*orthótes onomáton*]”,<sup>79</sup> aunado a ello, se ocupó con suma solicitud de la distinción de vocablos con aparente sinonimia<sup>80</sup> y, en virtud de ambos intereses, de acuerdo con Guthrie, cabría suponer que la esencia de su enseñanza era la lingüística y su atención en el empleo correcto de los nombres era el fundamento de todo lo que le ocupaba.<sup>81</sup>

---

<sup>77</sup> M. Foucault, *El coraje de la verdad*, op. cit., p. 32.

<sup>78</sup> Ídem.

<sup>79</sup> Platón, *Eutidemo*, 277e. Sobre este punto, García Gual pone de relieve que: “ese afán de precisión en el uso de las palabras [de Pródico] prelude el de Sócrates en cuanto a la precisión en la búsqueda de las definiciones conceptuales”. N. 13, en Platón, *Protágoras*. Asimismo, Abbagnano y Visalberghi hacen una importante observación pues señalan que: “Ligados como estaban a los problemas de arte de la persuasión y por lo mismo al lenguaje, los sofistas no podían descuidar los problemas lingüísticos e incluso *gramaticales*”. N. Abbagnano y A. Visalberghi, *Historia de la Pedagogía*, op. cit., p. 40.

<sup>80</sup> Ambos tópicos de enseñanza le valieron gran fama a Pródico. Aunado a esto, es comúnmente aceptado entre los helenistas el reconocimiento que hace Sócrates respecto de haber tomado, por lo menos, una de las lecciones del sofista pues el propio filósofo enuncia que su conocimiento sobre la exactitud de los nombres es insuficiente ya que solo pudo permitirse escuchar la lección de una dracma y no el curso de cincuenta dracmas. Cf. Platón, *Crátilo*, 384b.

<sup>81</sup> Cf. W. K. C. Guthrie, *Historia de la filosofía griega III*, op. cit., p. 270.

Ahora, en cuanto al contenido de sus enseñanzas, se reconoce que su obra *Horas* o *Estaciones* contenía diversos discursos epidícticos y, por fortuna, Jenofonte hizo el recuento de una *epídeixis* de la cual él mismo refiere que Pródico hizo muchas lecturas públicas; al respecto, ésta ha sido reconocida con el nombre de “La elección de Heracles” o “Heracles entre el Vicio y la Virtud”,<sup>82</sup> y nos permite advertir parte del talante ético que conjuran sus lecciones ya que la *epídeixis* representa una alegoría moral (recurso que también hemos señalado por parte de Protágoras) que tiene por tópico central la elección y el ejercicio de la virtud a pesar del esfuerzo que puede implicar el inclinarse por su práctica, además, un punto muy importante para nosotros es que la *epídeixis* pone de relieve la importancia del cuidado de sí (*epimeleia heautou*) que uno debe cultivar para alcanzar la *areté*, así, en una parte de ésta se refiere:

De cuantas cosas buenas y nobles existen, los dioses no conceden nada a los hombres sin esfuerzo ni solicitud [*epimeleia*], sino que, si quieres que los dioses te sean propicios, tienes que honrarles [...]; si pretendes que toda Grecia te admire por tu valor [*areté*], has de intentar hacerle a Grecia algún bien; si quieres que la tierra te dé frutos abundantes, tienes que cuidarla [*therapeuteón*]; si crees que debes enriquecerte con el ganado, debes preocuparte [*epimeletéon*] del ganado [...]. Si quieres adquirir fuerza física, tendrás que acostumbrar a tu cuerpo a someterse a la inteligencia [*gnome*] y entrenarlo a fuerza de trabajos y sudores.<sup>83</sup>

Lo destacado arriba, además de ser muestra de una prosa cuidada por parte del sofista, también puede considerarse muestra de la preponderancia del cuidado de sí como principio ético ya que es posible advertir su referencia por la connotación y empleo de las palabras esgrimidas, además, baste señalar que la pieza en conjunto tiene una expresiva carga ética, lo cual pone en liza cierta exhortación a ocuparse de sí en lo que puede ser parte de la formación educativa del individuo.

En torno a esto, es preciso señalar que un carácter ético semejante puede observarse en Antifonte pues, a pesar de que se sabe poco del sofista y sus enseñanzas, se han conservado fragmentos de los que pudieron haber sido sus discursos epidícticos y algunos permiten observar su concepción sobre la importancia del dominio de sí para

---

<sup>82</sup> Cf. Jenofonte, *Recuerdos de Sócrates*, II, 1, 21. Cabe resaltar que inclusive Platón da cuenta de esta *epídeixis* de Pródico. Cf. Platón, *Banquete*, 177b.

<sup>83</sup> Jenofonte, *Recuerdos de Sócrates*, II, 1, 28. Cf. Jenofonte, *Recuerdos de Sócrates*, Ídem, México, UNAM, 1993.

el individuo, el cual es un aspecto de suma relevancia en el ejercicio del cuidado de sí. Una muestra que ejemplifica de forma notable la perspectiva del sofista sobre este punto se encuentra en un fragmento recogido de su tratado *Sobre la concordia*, el cual versa: “Ningún otro podría juzgar con mayor corrección la prudencia de un hombre que quien se acoraza contra los placeres inmediatos de la pasión y tiene el poder para dominarse y vencerse a sí mismo. Quien, por el contrario, quiere satisfacer de inmediato la pasión, prefiere lo peor a lo mejor”.<sup>84</sup>

Lo anotado arriba claramente permite dar cuenta de la preponderancia que el sofista concede al ejercicio del dominio de sí en tanto hace al individuo más cauto y, al mismo tiempo, le posibilita ejercer un pleno dominio sobre sí mismo a partir de sí, lo cual se traduce en una posición de mando autónomo, rasgo que abre la posibilidad al hombre de direccionar su vida de acuerdo a sus propios criterios, y este aspecto, puede decirse, es el eco de la idea de un arte de vivir que permite al hombre dar forma a su subjetividad de acuerdo a sus propias acciones y juicios.

Aunado a lo anterior, es preciso señalar que incluso Foucault ha puesto de relieve la concepción de Antifonte en lo tocante al dominio de sí pues en el enfoque del sofista advierte la noción de un juego de fuerzas en el hombre y, en vista de ello, el pensador francés considera que tal premisa pone de manifiesto que: “podemos hacer de estas fuerzas el uso moderado preciso sólo si somos capaces de aponernos a ellas, de resistirlas y de dominarlas”,<sup>85</sup> en suma, puede argumentarse que las fuerzas que despliega el individuo son factibles de ser direccionadas por él mismo, y esta acción, además de representar el ejercicio de un pleno dominio de sí, permite al individuo ordenar y conducir su propia existencia.

Por último, cabe destacar la consideración de Antifonte sobre la educación pues para el sofista ésta constituye la actividad más importante para el individuo en lo que respecta a su formación integral (concepción que se esbozó en otros sofistas), al punto que manifiesta con gran fuerza expresiva: “Entre los más importantes negocios humanos se encuentra, en mi opinión, la educación. [...] Así, cuando en una persona joven se

---

<sup>84</sup> Sofistas, *Testimonios y fragmentos*, Antifonte, B. 58, op. cit.

<sup>85</sup> M. Foucault, *Historia de la sexualidad 2*, op. cit., p. 73.

siembra una noble educación, esta vive y florece durante toda la vida y ni la lluvia ni la sequía la marchitan”.<sup>86</sup>

Una vez llegados hasta aquí, no resta más que asentar algunos puntos concernientes al papel y las enseñanzas de este grupo de personajes, en ese sentido, resulta pertinente subrayar la posición y con ello la importancia que tuvieron en la educación griega clásica pues hasta el momento de su actuación -segunda mitad del siglo V a.C.- no se habían conocido educadores como ellos que tuvieran una vida trashumante por motivos profesionales, más aún, la posición que ellos mismos acogieron como maestros profesionales de la Hélade cuyas enseñanzas estaban integradas en un programa general de instrucción representó toda una novedad ya que, además, en esto se hallaba el germen de una educación que daba primacía a lo intelectual en la formación del hombre, de ahí que, en consideración de Copleston, ellos fueron quienes: “sustituyeron la antigua educación de tipo práctico -basada casi toda ella en la tradición familiar, las relaciones con políticos eminentes, y el entrenamiento consistente en ir participando en los asuntos públicos- por un aprendizaje teórico”.<sup>87</sup>

Lo anterior, evidentemente, tuvo una notable importancia pues los sofistas ampliaron la educación básica del ciudadano griego y, como personajes de su época inmersos en el apogeo de la democracia, al mismo tiempo, lo formaron -o fundamentalmente eso pretendían- para poder participar en los asuntos públicos. En vista de esto, cabe destacar la relevancia que asignaron a la educación pues todos los sofistas compartían la plena confianza en la “educabilidad de la naturaleza humana”<sup>88</sup> y al privilegiar a ésta en el proceso formativo del individuo pusieron en tela de juicio la concepción que subsistía hasta entonces de la posesión de ciertas dotes naturales en el hombre, lo cual, en último término, supuso una nueva mirada de la educación y el desarrollo de un enfoque más integral.

Además de lo referido arriba, es menester señalar que la acción que desarrollaron los sofistas en el plano educativo puso de manifiesto, según Jaeger: “la elaboración consciente de la idea de la educación con el hacer consciente del proceso

---

<sup>86</sup> Sofistas, *Testimonios y fragmentos*, Antifonte, B. 60, op. cit.

<sup>87</sup> F. Copleston, *Historia de la Filosofía. Vol. I: Grecia y Roma*, op. cit., p. 97.

<sup>88</sup> N. Abbagnano y A. Visalberghi, *Historia de la Pedagogía*, op. cit., p. 41.

de la educación”,<sup>89</sup> lo cual se tradujo en el desarrollo consciente del proceso de formación del hombre, y este hecho, cabe acentuar, es sumamente significativo, pues este proceder consciente que atañe a la formación del individuo -iniciado por los sofistas- representó un gran paso en la educación helénica y, al mismo tiempo, trazó su rumbo, tal es así que en la generación subsiguiente a ellos podemos dar cuenta de diversas acotaciones y conceptualizaciones en torno a la educación y a la formación del individuo e, incluso, vemos la fundación de las primeras escuelas con Platón, Isócrates y Aristóteles.

Por otra parte, cabe destacar el gran influjo que tuvieron los sofistas en la cultura helénica ya que sus proposiciones llegaron a penetrar incluso en la realidad política dejando una profunda huella en el pensamiento del ciudadano griego y en autores ilustres como Tucídides, Eurípides, Antístenes e Isócrates y, en ese sentido, es importante resaltar su talante democrático, su postura de unidad panhelénica basada en la concordia y su concepción progresista de la cultura pues todos estos aspectos confluyen y se pueden entrever en sus enseñanzas, de ahí que sea posible advertir en éstas ciertas premisas éticas que versan sobre la relación con el otro y la virtud.

Asimismo, resulta significativo subrayar que algunos sofistas no sólo se centraron en la formación política del individuo sino que, además, prestaron atención a diversos campos de la ciencia y se valieron de éstos para ampliar su programa de enseñanzas y con ello, evidentemente, ampliar la formación de sus discípulos, lo cual representa un hecho importante pues, de acuerdo con Romilly, esto pone de manifiesto que la instrucción que impartían, “no solo respondía a las condiciones políticas, sino también, al progreso de la reflexión en todos los campos”.<sup>90</sup>

Ahora, si bien es cierto que en sus enseñanzas no encontramos formulada explícitamente la orientación al ejercicio del cuidado de sí y al desarrollo de una estética de la existencia, en algunas de sus proposiciones sí podemos notar el eco o el esbozo de éstas ya que, inclusive, en algunas vemos el uso de expresiones semejantes, o bien, que por la carga que comportan resultan próximas a las nociones de *epimeleia heautou* y *techne tou biou*, por tal sentido, puede decirse que la resonancia de ambas nociones concurre en los sofistas aunque no de manera expresa, no obstante, precisamente esto

---

<sup>89</sup> W. Jaeger, *Paideia: los ideales de la cultura griega*, op. cit., p. 279.

<sup>90</sup> J. de Romilly, *Los Grandes Sofistas de la Atenas de Pericles*, op. cit., p. 49.

permite dar cuenta de la germinación de ambas nociones en el horizonte histórico y, por otra parte, pone de relieve la singular figura de Sócrates (contemporáneo a todos ellos) y su notable papel como educador que apuntala ambas prácticas a través de sus enseñanzas, las cuales nos serán transmitidas principalmente por el pensador a quien - se ha dicho- marcaron más profundo: Platón.

Por lo anterior, es preciso ocuparnos ahora de ambos pensadores para continuar con nuestra indagación en torno a ambas prácticas y así advertir su aforo y desarrollo en el periodo clásico, así como también, su preponderancia en la educación helénica y, naturalmente, su importancia en lo que respecta a la formación del hombre, es decir, en lo tocante a su potencial como prácticas de subjetivación.

Finalmente, por todo lo que se ha punteado y en virtud de todo lo abordado en el apartado, puede decirse que con los sofistas se da la formulación y el desarrollo de un tipo consciente de educación que amplió de manera significativa la formación que hasta entonces subsistía del ciudadano griego en diversos campos del pensamiento; en razón de esto, es posible argumentar que su actividad pedagógica desplegada en conjunto representa un hito de notable relevancia no sólo en la historia de la educación griega clásica sino en la historia de la pedagogía, incluso, baste decir que para Jaeger, los sofistas pusieron los fundamentos de ésta y la marcaron profundamente, al punto que, en su consideración, aún en nuestra contemporaneidad, la formación intelectual sigue en gran parte los senderos que trazaron.<sup>91</sup>

## **2.2 Sócrates educador**

Puede ser una idea cándida el tratar la figura de Sócrates y sus enseñanzas en un apartado diferente a Platón pues prácticamente todo aquello que sabemos sobre la figura de Sócrates procede del segundo filósofo y tal como refiere Guthrie: “La cuestión de dónde termina Sócrates y dónde comienza Platón no la habría podido contestar completamente ni él mismo”,<sup>92</sup> sin embargo, sería aún más ingenuo olvidar o relegar el papel de Sócrates al explorar la educación griega clásica ya que probablemente es el

---

<sup>91</sup> Cf. W. Jaeger, *Paideia: los ideales de la cultura griega*, op. cit., p. 273.

<sup>92</sup> W. K. C. Guthrie, *Historia de la filosofía griega IV. Platón. El hombre y sus diálogos: primera época*, Madrid, Gredos, 1998, p. 74.

personaje más importante del horizonte intelectual del siglo V a.C. y sus enseñanzas constituyen indudablemente un tipo de paideia.

En principio, es menester señalar que al tratar sobre cualquier aspecto de la figura de Sócrates inmediatamente damos con un factor ineludible: no nos dejó nada escrito que sea testimonio de su pensamiento o de sus convicciones, de modo que todo aquello que sabemos de él procede de otros pensadores, principalmente de Platón, Jenofonte, Aristófanes y Aristóteles, por lo tanto, puesto que nuestro interés principal está en explorar las enseñanzas de Sócrates en relación con los tópicos que conducen nuestra investigación general: el cuidado de sí y la estética de la existencia, es necesario establecer una relación con las fuentes de las cuales disponemos para examinar aquello que se pretende.

En tal sentido, es importante señalar que cada uno de los pensadores referidos, al tener su propio temperamento que los singulariza y mantener con Sócrates una proximidad diferente, evidentemente, vieron de él diversos aspectos de su carácter y su mentalidad, de manera que conocemos la figura de éste por el retrato que cada pensador realizó al ponderar ciertos aspectos del Sócrates histórico en vista de la impresión que les pudo suscitar pues todos ellos, a excepción de Aristóteles, tuvieron con él un trato directo. A pesar de esto e, inclusive, a pesar de sus diversos intereses y estilos literarios, el dibujo que trazaron de Sócrates coincide en muchos puntos entre cada uno, de manera que se puede observar en sus textos cierta concordancia de semblantes que pudieron ser propios del Sócrates histórico.

Por lo anterior, es preciso indicar que para explorar lo que nos interesa, nos guiaremos fundamentalmente por el testimonio de Platón y Jenofonte, pues ambos, además de tener un trato más directo con Sócrates, realizaron una profusa caracterización del filósofo abarcando diversos aspectos, especialmente Platón, quien, en consideración de Guthrie, al haber sido igualmente un filósofo “estaba mejor situado que otros para comprender todo el alcance de la enseñanza de Sócrates”.<sup>93</sup>

---

<sup>93</sup> W. K. C. Guthrie, *Historia de la filosofía griega III*, op. cit., p. 336. Aunado a este hecho, cabe apuntar que Platón, además de que tuvo un trato más directo con Sócrates que Jenofonte, también pudo recurrir a testimonios directos de sus propios familiares para construir ampliamente el retrato del filósofo pues -como es sabido y ha sido referido por otras fuentes externas a Platón-, sus tíos Critias y Cármides, y sus hermanos mayores Adimanto y Glaucón, eran amigos de Sócrates y lo acompañaban regularmente en sus conversaciones.

Además, a diferencia de Aristófanes y Aristóteles,<sup>94</sup> que prestaron atención a la figura de Sócrates poniendo de relieve algunas de sus ideas para subrayar (cada uno desde su orientación personal), principalmente, su divergencia con él, es aceptado por los helenistas que los testimonios de Platón y Jenofonte profesan una considerable concordancia entre sí de modo que es factible valerse de ambos para tratar aspectos concernientes a las proposiciones y al talante de Sócrates.

Inclusive, el reputado helenista A. E. Taylor señala que frente a la conjetura de que Jenofonte pudo haberse basado, hasta cierto punto, en algunos *Diálogos* de Platón para construir su retrato del filósofo, eso mismo prueba que consideró que las descripciones de Platón estaban en sintonía con lo que él también sabía de Sócrates, de manera que su descripción no contradice el relato platónico sino que, más bien, a veces lo confirma,<sup>95</sup> asimismo, Copleston -siguiendo los esbozos de Taylor y Burnet- puntea que: “Es muy poco verosímil [...], que Platón pusiese sus propias teorías en labios de Sócrates si éste nunca las hubiese sostenido, siendo así que aún vivían gentes que habían conocido a Sócrates y sabían cuáles fueron sus enseñanzas”.<sup>96</sup>

Una vez señalado todo lo anterior y, dando paso a las enseñanzas de Sócrates, en primer lugar, resulta necesario subrayar que para advertir ampliamente la posición de Sócrates en la educación griega clásica es importante no perder de vista el horizonte histórico en el cual vive y extiende sus enseñanzas pues éstas, además de que son indisociables del conjunto de su personalidad, están en sintonía, en cierta medida, con la inquietud intelectual general del siglo V a.C. iniciada por los sofistas, quienes -como pusimos de relieve en el apartado anterior-, distanciándose de las especulaciones de los primeros filósofos griegos, centraron su atención, ante todo, en el hombre, situando vigorosamente en el centro la formación intelectual del individuo pues fue precisamente

---

<sup>94</sup> Al respecto, es necesario señalar que el interés de Aristóteles por la figura de Sócrates es puramente filosófico. Sobre este punto, Guthrie hace una importante observación al poner de relieve que: “Aristóteles no tuvo un interés personal por Sócrates. Pondero su pensamiento lo más desapasionadamente que pudo, porque su propósito era, como con todos sus predecesores, estudiar sus ideas y contrastarlas con la piedra de toque de sus propios presupuestos filosóficos, en orden a descubrir hasta qué punto habían contribuido al progreso de la filosofía y podían aún ser útiles para ser incorporadas a un sistema nuevo, y en qué medida deberían ser descartadas como erróneas. No existe un componente emocional, como si lo había para Platón y Jenofonte”. *Ibíd.*, p. 343.

<sup>95</sup> Cf. A. E. Taylor, *El pensamiento de Sócrates*, México, Fondo de Cultura Económica, 2016, p. 20.

<sup>96</sup> Junto a esta observación, el propio autor incluso señala que: “Nadie habrá tan insensato que sostenga que los diálogos no contienen nada del Sócrates histórico”. F. Copleston, *Historia de la Filosofía. Vol. I: Grecia y Roma*, op. cit., pp. 113-114.

de ahí que surgió la tarea educadora que trataron de resolver,<sup>97</sup> y dentro de este horizonte que dirige su atención especialmente al hombre, la cultura y la educación, Sócrates perfila su singular figura y actuación.

A la sazón, Sócrates, originario de Atenas del demo de Alópece, nace en el 469 a.C y muere en el 399 a.C, de manera que su vida transcurre en la época del mayor esplendor cultural de Atenas y el rasgo de su ciudadanía ateniense es tan firme en él que, de hecho, representa uno de los grandes trazos de su biografía pues su vinculación con la ciudad es tan profunda que no la abandona más que para combatir como soldado -precisamente por ésta- en alguna expedición.<sup>98</sup>

Baste decir que tampoco realiza viajes como muchos pensadores de la época, e incluso, se dice en el *Fedro* que raras veces se aproxima a los límites de la ciudad ya que, según él, los campos y los árboles no quieren enseñarle nada,<sup>99</sup> de ahí que ubiquemos a Sócrates -por los testimonios que tenemos-, ante todo, en la ciudad, frecuentando los gimnasios, las plazas y otros lugares de reunión, abordando a las personas, dialogando con ellas de manera personal y directa, por ello se comprende el hecho de que no escribiera nada pues lo que le interesaba era, fundamentalmente, el trato contiguo con los otros y este aspecto ya deja entrever el tipo de acción educativa que desenvuelve.

Ahora bien, al tratar la acción educativa de Sócrates, de inmediato nos sale al paso el hecho de que él mismo señala que no enseña nada ni tiene algo que enseñar puesto que no sabe nada, y esta conjetura sumamente conocida de su docta ignorancia que lo diferencia de los demás por su reconocimiento de que no cree o considera saber lo que no sabe, asimismo, es muestra de su singular faceta como educador que lo diferencia de los sofistas pues ellos son, esencialmente, maestros profesionales que tienen algo que enseñar, incluso, encuadrado en un programa general de enseñanzas, o sea, ofrecen un saber, mientras que Sócrates, al no tenerlo, lo busca, de ahí también su propia calificación, modesta y consciente de *philosophos*, contrapuesta a los sofistas.

---

<sup>97</sup> Cf. W. Jaeger, *Paideia: los ideales de la cultura griega*, op. cit., p. 268.

<sup>98</sup> En la *Apología*, Sócrates señala las batallas en las que participó en cumplimiento de sus deberes militares: Potidea, Delion y Anfípolis; campañas que tuvieron lugar en el 429, 424 y 422 a.C., respectivamente, es decir, en el marco de la Guerra del Peloponeso. Cf. Platón, *Apología de Sócrates*, 28d.

<sup>99</sup> Platón, *Fedro*, 230d.

En tal sentido, Sócrates, al saber y reconocer que no tiene nada que enseñar, su acción educativa, de acuerdo con él, es similar al oficio de su madre, la partera Fenareta, de modo que su acción consiste en ayudar a cualquiera a extraer de sí mismo y dar a luz cierto saber, ello mediante un proceso de preguntas y respuestas, es decir, cierta dialéctica, en donde Sócrates, a través de cuestionamientos y precisiones, logra que su interlocutor conjeture cierto saber de lo que se plantea, o bien, el filósofo encuentra que las respuestas del interrogado, o las soluciones que se tenían hasta entonces, se muestran inválidas o no pueden gozar de validez, de manera que es preciso volver a ensayar las preguntas para intentar proseguir por otro camino que dé alguna solución a lo planteado, sin embargo, tal como suscribe García Gual:

La *aporía* en que concluyen tantos diálogos es, en el método socrático, ya una ganancia y un primer peldaño hacia el conocimiento verdadero. Sólo tras un cauteloso viaje dialéctico, tras un *diaporésai kalós* [bello recorrido], cabe arribar a un puerto seguro; pero Sócrates está interesado no sólo en la arribada, sino en el mismo viaje.<sup>100</sup>

Por todo lo anterior, se comprende el hecho de que la mayéutica, o arte de obstetricia, sea el símil que acoge Sócrates por su dialéctica profesada, pues inclusive, él mismo señala: “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”.<sup>101</sup> Aunado a esto, cabe subrayar que es precisamente por este carácter que, en consideración de Abbagnano y Visalberghi, puede argumentarse que tal proceder mayéutico de Sócrates representa el momento positivo y constructivo de su acción pedagógica.<sup>102</sup>

Ahora bien, es preciso indicar que las interrogaciones de Sócrates no sólo apuntan a la solución de algún planteamiento o a la formulación de cierto saber sino que éstas, ante todo, cuestionan al propio interlocutor, ya que Sócrates, al reconocer que no tiene nada que enseñar, lleva al interrogado a cuestionarse a sí mismo y no únicamente sus respuestas, de ahí que en el proceder socrático, según Hadot: “la verdadera pregunta que está en juego no es aquello de lo que se habla, sino el que habla”,<sup>103</sup> ello debido a que el interrogado prontamente se llena de dudas en torno a sus respuestas y descubre

---

<sup>100</sup> C. García G., “Los Sofistas y Sócrates”, op. cit., p. 71.

<sup>101</sup> Platón, *Teeteto*, 150d.

<sup>102</sup> Cf. N. Abbagnano y A. Visalberghi, *Historia de la Pedagogía*, op. cit., p. 43.

<sup>103</sup> P. Hadot, *¿Qué es la filosofía antigua?*, México, Fondo de Cultura Económica, 1998, p. 40.

que aquello que creía saber, realmente no lo sabe, de modo que le es preciso cuestionarse y examinarse a sí mismo.

En vista de lo arriba señalado, se puede advertir que el proceder de Sócrates, afinado por su mayéutica, lleva en sí su propia lección en tanto exhortación, a saber, el examen de sí mismo, pues de acuerdo con él: “Una vida sin examen no tiene objeto vivirla para el hombre [*ho de anexétastos bíos oú botos anthrópoi*]”,<sup>104</sup> y esta lección-exhortación, tiene su cimiento en otra de las mayores exhortaciones de Sócrates: el conocerse a sí mismo, práctica que para el filósofo resulta fundamental, precisamente, en torno a la formulación de cierto saber ya que, en su consideración, cualquier persona que intente concebir algún saber y llegue a conseguirlo, dicho saber será mejor gracias a su examen de sí, e incluso, si no lo consigue, al menos, por el conocimiento de sí mismo, la persona será sensata en no creer que sabe lo que ignora.<sup>105</sup>

En virtud de lo anterior, una vez más se acentúa la diferencia que existe entre Sócrates y los sofistas en torno a su concepción del saber y sus enseñanzas pues vemos que para Sócrates, aquello que se considera saber de algo, se problematiza y se constituye apoyado en el conocimiento de sí mismo, mientras para los sofistas, el saber es visto principalmente como un conjunto de proposiciones que pueden ser claramente transmitidas.

Además de esto, un punto de suma consideración que pone de relieve García Gual es que: “El sofista ve la discusión como una competición, un *agón* entre las tesis contrapuestas de los dialogantes; Sócrates postula el diálogo como una búsqueda en común, colaborando ambos en esa aventura dialéctica”,<sup>106</sup> y este hecho se observa claramente en los coloquios del *Protágoras* y del *Gorgias*, dónde ambos sofistas homónimos proclaman su habilidad profesional en torno al saber que pueden transmitir a sus discípulos, mientras que Sócrates, a diferencia de ellos, pregona su tenaz inquietud por la búsqueda y concreción de cierto saber, al punto que el filósofo le refiere al sofista Calicles:

Si a alguno de vosotros le parece que yo me concedo lo que no es verdadero, debe tomar la palabra y refutarme. Tampoco yo hablo con la certeza de que es verdad lo que digo, sino que investigo justamente con vosotros; por consiguiente,

---

<sup>104</sup> Platón, *Apología de Sócrates*, 38a.

<sup>105</sup> Cf. Platón, *Teeteto*, 210c.

<sup>106</sup> C. García G., “Los Sofistas y Sócrates”, op. cit., p. 71.

si me parece que mi contradictor manifiesta algo razonable, seré el primero en aceptar su opinión.<sup>107</sup>

Esta concepción de Sócrates respecto de la búsqueda en común del saber, cabe resaltar que, además de poner de relieve parte de su talante, también revela uno de los rasgos más significativos de sus enseñanzas, las cuales, justamente por dicho sentido resultan notablemente diferentes de las de sus contemporáneos, y este rasgo lo podemos observar en un esbozo que Jenofonte destaca sobre el semblante de Sócrates pues refiere que el filósofo, en compañía de sus amigos, prestaba gran interés en examinar los “tesoros” que los antiguos sabios dejaron escritos con la intención de aprender algo de ellos,<sup>108</sup> aunado a este hecho, Jenofonte subraya que el filósofo:

Siempre conversaba sobre temas humanos, examinando qué es piadoso, qué es impío, qué es bello, qué es justo, qué es injusto, qué es la sensatez, qué cosa es locura, qué es valor, qué cobardía, qué es ciudad, qué es hombre de Estado, qué es gobierno de hombres y qué un gobernante, y sobre cosas de este tipo, considerando hombres de bien a quienes las conocían.<sup>109</sup>

Al respecto, es menester enunciar que esta observación de Jenofonte resulta significativa para nosotros pues a partir de ésta es posible advertir el gran interés de Sócrates por la elucidación de aspectos relacionados con la ética, lo cual, a su vez, pone de relieve la orientación y cierta parte de los tópicos de las enseñanzas del filósofo, en suma, el fondo y la dirección de sus conversaciones. Asimismo, cabe resaltar que la anotación de Jenofonte está en sintonía con la posición de Aristóteles pues el estagirita destaca que Sócrates se ocupaba de temas éticos y no de la naturaleza en su totalidad, al punto que: “buscaba lo universal en aquellos temas, habiendo sido el primero en fijar la atención en las definiciones”.<sup>110</sup>

Más aún, Aristóteles pone de relieve dos aspectos que resultan de gran significancia en torno al proceder de las enseñanzas de Sócrates ya que éstos permiten

---

<sup>107</sup> Platón, *Gorgias*, 506a. Este semblante de Sócrates resulta significativo para Guthrie pues, en su consideración, éste pone de relieve que: «Para él toda la filosofía se resumía en esa idea de la “búsqueda en común”. Ni su interlocutor ni él mismo conocían todavía la verdad, pero sólo con que aquél se convenciese de que era así, podrían emprender juntos la búsqueda con la esperanza de encontrarla. El verdadero socratismo representa ante todo una actitud mental». W. K. C. Guthrie, *Los filósofos griegos*, op. cit., p. 87.

<sup>108</sup> Cf. Jenofonte, *Recuerdos de Sócrates*, I, 6, 14.

<sup>109</sup> *Ibíd.*, I, 1, 16.

<sup>110</sup> Aristóteles, *Metafísica*, I, 6, 987b.

dar cuenta, tanto de la relevancia de su posición filosófica, como de la base a partir de la cual despliega sus enseñanzas, a saber, la ética, de modo tal que en *Metafísica* el estagirita señala que Sócrates: “se ocupaba en estudiar las virtudes éticas [*ethikas aretás*] y trataba, el primero, de definir las universalmente. [...] Pretendía con razón encontrar el *qué-es* [*to tí estin*], pues pretendía razonar por silogismos y el *qué-es* constituye el punto de partida de los silogismos [*arché de ton syllogismón to tí estin*]”,<sup>111</sup> en virtud de ambos puntos, -debajo de este pasaje- Aristóteles asienta: “Dos son, pues, las cosas que cabe atribuir en justicia a Sócrates: los razonamientos inductivos [*tous epaktikous lógous*] y las definiciones universales [*to horizesthai kathólou*]. Y ambas están, ciertamente, en el principio de la ciencia”.<sup>112</sup>

Lo anterior, claramente da cuenta del reconocimiento del estagirita por la acción de Sócrates con respecto a la filosofía, no obstante, a partir de tales observaciones es posible dar cuenta también de la importancia de sus enseñanzas pues lo que se pone en liza es el carácter ético de éstas y la exigencia en la búsqueda y determinación de definiciones generales, aspectos que rotulan sus coloquios y que, además, son la base y -pretendido- arribo de su proceder.

Ahora bien, respecto del talante de las enseñanzas de Sócrates, es preciso indicar que un rasgo singular en torno a la actitud y acción del filósofo es que reconoce públicamente que jamás ha sido maestro de nadie<sup>113</sup> y, naturalmente, no ha tenido ni tiene alumnos y discípulos sino amigos<sup>114</sup> o acompañantes, y dicha consideración nace por el hecho de que, según Jaeger: “la amistad es para él la verdadera forma de toda asociación productiva entre los hombres”,<sup>115</sup> de ahí también que Sócrates en ninguna ocasión reclama alguna remuneración por su trato a quienes le acompañan pues, incluso, según Jenofonte: “creía que aceptar dinero del primero que llega es ponerlo dueño de

---

<sup>111</sup> *Ibíd.*, XIII, 4, 1078b.

<sup>112</sup> *Ídem.*

<sup>113</sup> Cf. Platón, *Apología de Sócrates*, 33a. En consideración de Eggers Lan, este hecho permite entrever que Sócrates: «no impartía “instrucción” (*máthema*) alguna que permitiera a quienes lo oían sentirse en posesión de un saber y considerarse “discípulos”». C. Eggers L., *Introducción histórica al estudio de Platón*, op. cit., p. 92.

<sup>114</sup> Sobre este aspecto, Jaeger subraya que: “Más tarde, esta expresión, tomada del círculo socrático, se incorpora incluso a la terminología de las escuelas filosóficas de la Academia y el Liceo, en las que perdura, en un sentido casi petrificado, en giros como el de los «amigos matriculados»”. W. Jaeger, *Paideia: los ideales de la cultura griega*, op. cit., p. 438.

<sup>115</sup> *Ídem.*

uno mismo”,<sup>116</sup> y es Jenofonte también quien pone de relieve que los amigos de Sócrates se acercaban a él, “no para convertirse en oradores de la asamblea o judiciales, sino para llegar a ser hombres de bien y poder tener una buena relación con su familia, con el servicio, sus parientes y amigos, con la ciudad y sus conciudadanos”.<sup>117</sup>

En tono con lo anterior, cabe subrayar el hecho de que Sócrates deja en claro que a nadie niega la oportunidad de escuchar sus conversaciones, igualmente, él mismo refiere: “Tampoco dialogo cuando recibo dinero y dejo de dialogar si no lo recibo, antes bien me ofrezco, para que me pregunten, tanto al rico como al pobre, y lo mismo si alguien prefiere responder y escuchar mis preguntas”,<sup>118</sup> y esto pone en liza una notable diferencia entre la acción de Sócrates y los sofistas, quienes, fundamentalmente, se ofrecen como instructores y reclaman un pago por sus lecciones pues inclusive, Sócrates, al reconocer que no tiene nada que enseñar, por ello mismo reconoce que hay quienes no necesitan de su trato así que mejor pone a éstos en relación con los sofistas u otros hombres sabios que pueden serles más provechosos.<sup>119</sup>

Ahora bien, es necesario indicar que, justamente por todo lo destacado arriba, los sofistas consideran que las conversaciones o lecciones de Sócrates carecen de trascendencia e importancia, al punto que en un relato de Jenofonte se pone de relieve el miramiento del sofista Antifonte, que dirigiéndose al filósofo le expresa: “Sócrates, yo te considero una persona justa, pero de ninguna manera sabia, y creo que tú mismo así lo reconoces, pues no sacas ningún dinero por tu compañía. [...] Por ello, es posible que seas justo, ya que no engañas a nadie por codicia, pero no puedes ser sabio, pues no sabes nada que valga algo”,<sup>120</sup> y en un sentido afín, Trasímaco, en un coloquio con Sócrates, manifiesta en tono despectivo: “Ésta es la sabiduría de Sócrates: no estar dispuesto a enseñar, sino a aprender de los demás yendo de un lado a otro”.<sup>121</sup>

Sin embargo, cabe resaltar que es precisamente por ciertas consideraciones de los sofistas que se confirma parte de la personalidad de Sócrates y la singularidad de sus enseñanzas, tal es así que, en un testimonio recogido por Jenofonte, se nos revela un

---

<sup>116</sup> Jenofonte, *Recuerdos de Sócrates*, I, 5, 6.

<sup>117</sup> *Ibíd.*, I, 2, 48.

<sup>118</sup> Platón, *Apología de Sócrates*, 33a-b.

<sup>119</sup> Cf. Platón, *Teeteto*, 151b; Jenofonte, *Recuerdos de Sócrates*, I, 6, 14.

<sup>120</sup> Jenofonte, *Recuerdos de Sócrates*, I, 6, 11-12.

<sup>121</sup> Platón, *República*, I, 338b.

amplio retrato de Sócrates por parte de Antifonte, quien considera que la propia personalidad del filósofo pone de manifiesto parte de sus enseñanzas, de manera que, dirigiéndose al filósofo y a sus compañeros con la intención de hacerles notar a éstos el nulo valor de dichas enseñanzas, cáusticamente expresa:

Sócrates, yo creía que los que se dedican a la filosofía llegan a ser más felices, pero lo que me parece es que tú has conseguido de la filosofía el fruto contrario. Al menos estás viviendo de una manera que ni un esclavo le aguantaría a su amo un régimen como éste: comes los manjares y bebes las bebidas más pobres, y la ropa que llevas no sólo es miserable sino que te sirve lo mismo para invierno que para el verano, no llevas calzado ni usas túnica. Encima, no aceptas dinero, que da alegría al recibirlo y cuya posesión permite vivir con más libertad y más agradablemente. Pues bien, si, de la misma manera que los maestros en otras actividades enseñan a sus discípulos a imitarles, [...] considérate un profesor de miseria.<sup>122</sup>

En virtud de todo lo precedente, es posible advertir que las consideraciones de los sofistas alrededor de la personalidad y enseñanzas de Sócrates están en sintonía con las de Aristófanes, contemporáneo de todos ellos, pues el comediógrafo, se vale de algunos rasgos que se han puesto de relieve para tratar con escarnio en su obra *Las Nubes* parte del talante de las enseñanzas del filósofo en torno a su grupo de amigos, de ahí que presente a Sócrates (evidentemente con sátira) como un *phrontistés*, “gran cavilador”,<sup>123</sup> que está al frente de un *phrontistérion*, “pensadero”, “taller de pensar”, que en su comedia es visto como la “casa de los embaucadores” pues contraviene a la educación tradicional de la época (por ello y otros aspectos más dicho lugar es incendiado).

Esto referido, además de que permite advertir parte de la crítica de Aristófanes, naturalmente pone en liza y confirma que la figura y las enseñanzas de Sócrates son notablemente diferentes de lo asentado, por ello es posible enunciar que los miramientos de los sofistas y de Aristófanes están en mutua correspondencia y revelan algunos rasgos que pudieron haber sido propios del temperamento del filósofo.

---

<sup>122</sup> Jenofonte, *Recuerdos de Sócrates*, I, 6, 2-3.

<sup>123</sup> Cf. Aristófanes, *Las nubes*, v. 265, op. cit. Así pues, señala Vegetti: “Aristófanes convierte a Sócrates en el prototipo cómico del nuevo tipo de intelectual que incomodaba a la opinión pública tradicionalista ateniense. [...] Están presentes [en él], tanto Anaxágoras como Gorgias y Protágoras”. M. Vegetti, *Quince lecciones sobre Platón*, Madrid, Gredos, 2012, p. 36.

Más importante aún, es por todo lo señalado que también, siguiendo a Foucault, es posible notar que la vida de Sócrates se liga con la práctica de la parresia en un sentido filosófico, pues ésta, no sólo se aduce a un tipo de glosa sino a la vida misma, y la forma de vida de Sócrates está tan íntimamente ligada a su singular forma de pensar, que visiblemente puede ser entendida como una manifestación de la verdad, ello en razón de que, según Foucault: “La vida filosófica es una manifestación de la verdad. Es un testimonio. Por el tipo de existencia que uno lleva, el conjunto de las elecciones que hace, las cosas a las que renuncia, las que acepta, la manera de vestirse, la manera de hablar, etc.”,<sup>124</sup> y respecto de Sócrates, vemos que no oculta nada de su estilo de vida sino al contrario, lo adopta con orgullo y lo hace visible a todos (de ahí el que los testimonios estén en sintonía), por esto, es viable argumentar que su filosofía está imbricada con su forma de vida y ésta, asimismo, encarna y manifiesta su franqueza, su parresia.

En vista de lo anterior, se puede comprender el hecho de que Sócrates por reconocer con franqueza que no cree saber lo que no sabe, el oráculo de Delfos lo declara como el más sabio de los hombres de su tiempo<sup>125</sup> pues el filósofo ya ha dado el primer paso para alcanzar cierto saber al reconocer francamente aquello que no sabe. Ahora bien, cabe destacar que Sócrates, justamente porque reconoce que no es sabio, pone en tela de juicio la conjetura del oráculo, al punto que emprende una indagación para saber si lo enunciado por éste es verdadero, es decir, no con la intención de interpretar la conjetura del oráculo sino, más bien, con el propósito de someter a discusión lo declarado para dilucidar su veracidad, y esta acción de Sócrates, caracterizada fundamentalmente por la comprobación de la verdad, para Foucault, es una muestra del ejercicio de cierto modo de veridicción pues de acuerdo con él:

Esa indagación adopta la forma de una discusión, de una refutación posible, de una prueba que va a hacer valer la palabra del oráculo, no en el campo de una realidad donde se efectuará efectivamente, sino en el de una verdad donde podrá aceptársela como un *logos* verdadero o no. Interpretación y espera en el campo de lo real es la actitud ordinaria. Indagación y prueba en el juego de la verdad: tal es la actitud de Sócrates.<sup>126</sup>

---

<sup>124</sup> M. Foucault, *El gobierno de sí y de los otros*, op. cit., p. 348.

<sup>125</sup> Cf. Platón, *Apología de Sócrates*, 21a; Jenofonte, *Apología de Sócrates*, 14.

<sup>126</sup> M. Foucault, *El coraje de la verdad*, op. cit., p. 98.

A la sazón, lo señalado arriba, además de que pone de relieve la tenaz inquietud de Sócrates por discernir la verdad, para Foucault, igualmente representa un ejemplo notable de su actitud parresiástica, es decir, de su carácter franco pues, a pesar de que se crea fuertes enemistades por su indagación, Sócrates actúa con valor a lo largo de su veridicción manifestando su parresia, su coraje por la verdad.<sup>127</sup>

Por otra parte, es preciso subrayar que, en virtud de su afán por verificar lo enunciado por el oráculo -lo que equivale decir, por el dios Apolo-, Sócrates comprende que el dios, que es sabio, simplemente se vale de su nombre y lo toma como ejemplo para inculcar que el hombre sabio es quien conoce realmente que es digno de poco o de nada respecto a la sabiduría,<sup>128</sup> es decir, que lo más sabio que un hombre puede hacer es el ser propiamente consciente de su ignorancia, y Sócrates, al caer en la cuenta de esto, considera que sería la voluntad del dios transmitir la lección que él mismo asimiló: examinarse a sí mismo, de modo que asume como un deber o misión personal el infundir a todos dicha lección, la cual, cabe resaltar, constituye primordialmente una exhortación que recoge -precisamente- una máxima délfica: *gnothi seauton*, “conócete a ti mismo”, por tal sentido, Sócrates asume que le es preciso vivir filosofando, examinándose a sí mismo y a los demás,<sup>129</sup> y estos rasgos, naturalmente, configuran y revelan su singular actuación como educador.

Un ejemplo significativo de lo anterior, respecto de la lección-exhortación de Sócrates en torno al conocimiento de sí, se puede observar en una escena que recoge Jenofonte, en la cual se presenta a un joven llamado Eutidemo, quien se nos dice: “había reunido una gran colección de escritos de los poetas y sofistas más famosos, y a consecuencia de ello pensaba ya que destacaba sobre los jóvenes de su edad en sabiduría y tenía las mayores esperanzas de aventajarlos a todos en capacidad de hablar y de actuar”,<sup>130</sup> en suma, un joven que claramente personifica el espíritu de su época pues quiere destacar entre los demás para hacerse un nombre en la ciudad.

---

<sup>127</sup> Cf. *Ibíd.*, p. 101.

<sup>128</sup> Cf. Platón, *Apología de Sócrates*, 23b.

<sup>129</sup> Cf. *Ibíd.*, 28e. Con relación a este hecho, cabe destacar el miramiento de Eggers Lan pues el autor advierte que: «Cuando Sócrates descubrió la pequeñez del individuo y lo fatuo de su intelectualismo, se sintió inmerso en el medio divino, se puso incondicionalmente “al servicio del dios”, y acometió la empresa de transmitir el mensaje que había recibido del oráculo. Fue en ese instante que se tornó peligroso para el partido democrático». C. Eggers L., *Introducción histórica al estudio de Platón*, op. cit., p. 99.

<sup>130</sup> Jenofonte, *Recuerdos de Sócrates*, IV, 2, 1.

En virtud de esta situación y puesto que además el joven quiere unirse al grupo de compañeros de Sócrates, el filósofo se dirige a Eutidemo y, en principio, le hace saber que considera loable el que haya preferido aproximarse a la sabiduría en lugar de otros aspectos pues, considera el filósofo: “las sentencias de los sabios enriquecen con la virtud a quienes las poseen”,<sup>131</sup> sin embargo -aquí damos con el centro de su lección-, ya que Sócrates también sabe lo que persigue Eutidemo, le cuestiona si ha prestado atención a la máxima délfica: *gnothi seauton*, o sea, si se ha examinado a sí mismo, y debido a que Eutidemo no lo ha hecho, el filósofo le deja bien en claro que es preciso que lo haga, ya que en su consideración, nadie se conoce a sí mismo sólo por conocer su propio nombre, es decir, que el no examinarse uno mismo equivale a ignorar sus cualidades, y esto, ulteriormente, le puede granjear a Eutidemo numerosos fracasos en lo que emprenda por estar equivocado sobre él mismo, sobre sus cualidades y sus aptitudes.

Una vez que Sócrates le hace notar a Eutidemo todo lo anterior, el filósofo -y aquí podemos observar su singular vocación como educador- desliza su exhortación que apunta al examen de sí al señalarle al joven los aspectos y vicisitudes que devienen por el conocerse o desconocerse a sí mismo, así que suscribe:

Los que se conocen a sí mismos saben lo que es adecuado para ellos y discernen lo que pueden hacer y lo que no. Haciendo únicamente lo que saben, se procuran lo que necesitan y son felices, mientras que se abstienen de lo que no saben, con lo cual no cometen errores y evitan ser desgraciados. [...] En cambio, los que no se conocen y se engañan sobre sus propias posibilidades, se encuentran frente a las demás personas y situaciones humanas en la misma situación que consigo mismos, y ni saben lo que necesitan ni lo que tienen que hacer ni de quiénes se pueden valer, sino que se equivocan en todos estos asuntos, fracasan en la consecución de bienes y se precipitan en las desgracias.<sup>132</sup>

Otro caso que también es muestra de la lección-exhortación de Sócrates en torno al conocimiento de sí que, además, cabe destacar, es tratado por Platón y Jenofonte, es el concerniente a Cármides, tío de Platón, de quien se atestigua que desde joven sobresalía entre los demás por su juicio. Pues bien, en el diálogo platónico, Cármides aparece en plena juventud y es presentado a Sócrates como un joven admirable, al punto que se le refiere con la mayor cortesía que alguien podía recibir pues se dice que es: *kalós kai*

---

<sup>131</sup> *Ibíd.*, IV, 2, 9.

<sup>132</sup> *Ibíd.*, IV, 2, 26-27.

*agathos*,<sup>133</sup> es decir, literalmente, bello y bueno en el sentido de que personifica un loable equilibrio físico y psíquico (inclusive, cabe apuntar que este es el ideal que persiguen y al que aspiran los hombres), así que Sócrates refiere -y aquí ya se puede advertir hacia dónde apunta su lección- que le es preciso examinarlo por dentro antes que a su figura.<sup>134</sup>

Una vez que se inicia el diálogo entre ambos cuya proposición es la sensatez, al poco tiempo damos con el punto que nos interesa resaltar pues Sócrates exhorta a Cármides a mirarse a sí mismo (*seautón emblépsas*),<sup>135</sup> esto con la intención, y en ello estriba su lección, de que Cármides se examine y con ello examine las respuestas que puede dar en torno a lo que considera que es la sensatez pues, en suma, Sócrates considera<sup>136</sup> que si se examina a sí mismo será más sensato y, por ende, podrá hablar con mayor juicio en torno a la sensatez.

Por otra parte, en el relato de Jenofonte, se nos presenta a Cármides en el umbral de su adultez quien sobresale entre los demás por su juicio en torno a la política, empero, se nos dice que: “temía presentarse ante la asamblea e intervenir en los asuntos públicos”,<sup>136</sup> en virtud de esto, Sócrates se acerca a Cármides y, en un inicio, plantea un breve coloquio -mismo que le sirve de fondo a su lección- en torno a lo contraproducente que puede ser la timidez, luego de esto, y puesto que el filósofo reconoce su criterio para deliberar y también sus aptitudes (baste decir, debido a que éste regularmente lo seguía en sus conversaciones), desliza su lección a Cármides al precisarle que es necesario que preste atención a sí mismo, es decir, que se examine a sí mismo para que tome conciencia de que sus aptitudes pueden favorecerle en los asuntos públicos y en sus asuntos personales, así que categóricamente le señala:

No te desconozcas a ti mismo [*me agnóei seautón*], mi querido amigo, ni cometas el error que comete la mayoría, pues muchos, lanzados a averiguar los asuntos de los otros, no se vuelven a examinarse a sí mismos. No te dejes arrastrar por la pereza, sino más bien esfuérgate en poner más atención a ti mismo [*alla diateínou mállon pros to seauto proséchein*].<sup>137</sup>

---

<sup>133</sup> Cf. Platón, *Cármides*, 154e.

<sup>134</sup> Ídem.

<sup>135</sup> “σεαυτὸν ἐμβλεψας”. Cf. *Ibíd.*, 160d.

<sup>136</sup> Jenofonte, *Recuerdos de Sócrates*, III, 7, 1.

<sup>137</sup> *Ibíd.*, III, 7, 9.

Por último, Sócrates -con esto concluye su lección- le hace notar a Cármides que, si marchan mejor los asuntos públicos por su acción, él mismo y todos los demás podrían beneficiarse, por lo tanto, no debe descuidarlos ni descuidarse a sí mismo. Allende a esto, cabe resaltar que todo este caso resulta notablemente significativo para Foucault pues observa que la situación planteada es semejante a la situación del *Alcibíades I* platónico, salvo que en este relato de Jenofonte el escenario aparece invertido, ello debido a que en este caso, de acuerdo con él: “hay que alentar a Cármides que, pese a su sabiduría, no se atreve a entrar en la acción política pública, mientras que en el caso de Alcibíades tenemos a un joven impaciente que, al contrario, no pide más que entrar en la política y transformar sus ventajas estatutarias en acción política concreta”.<sup>138</sup>

Empero, lo que el pensador francés pondera es que ambas situaciones ponen nítidamente de relieve la preponderancia del conocimiento de sí para Sócrates, de ahí que observe que las enseñanzas del filósofo conduzcan a la exhortación a que Cármides y Alcibíades presten atención a sí mismos para que conozcan sus aptitudes y éstas les sean favorables en lo que emprendan.

Una vez señalado todo lo anterior, es importante acentuar que, si bien la exhortación de Sócrates en torno al conocerse uno mismo representa una de sus lecciones cardinales, tal lección tiene como marco principal, esencialmente, la exhortación primordial de Sócrates: el cuidado de sí, y sobre esto, es menester indicar que tal exhortación es desplegada por el filósofo en virtud de la misión que ha aceptado sobrellevar respecto de infundir la lección del dios, de manera que, siguiendo a Foucault, puede enunciarse que la exhortación de Sócrates al cuidado de sí tiene como fondo la elucidación de lo enunciado por el oráculo, siendo que en esta empresa socrática, de acuerdo con el pensador francés, se conjuran tres momentos significativos para la comprensión de este punto, los cuales pueden ser referidos en tanto: *zétesis*, *exétasis* y *epimeleia*.<sup>139</sup>

*Zétesis* (indagación), respecto de la veridicción parresiástica llevada a cabo por Sócrates en torno a lo formulado por el oráculo, *exétasis* (examen), como prueba de qué sabe cada uno de sí mismo, de ahí la lección socrática del examen de sí, o sea, la

---

<sup>138</sup> M. Foucault, *La hermenéutica del sujeto*, op. cit. pp. 48-49.

<sup>139</sup> M. Foucault, *El coraje de la verdad*, op. cit., p. 102.

exhortación a conocerse uno mismo, finalmente, *epimeleia* (cuidado), el despliegue de la exhortación a la práctica del cuidado de sí, y es por todo esto que, según Foucault, es factible -y necesario- comprender que el objetivo de la misión de Sócrates es velar por los demás para incitarlos, ante todo, a ocuparse de sí mismos, a cuidar de sí.

Tal es la importancia de esta lección-exhortación para Sócrates que incluso cuando es llevado a juicio y en éste corre el riesgo de ser condenado a muerte, afirma que si le pidieran cambiar o abandonar su estilo de vida y con ello sus proposiciones, se negaría por completo y preferiría la condena, pues asegura que mientras viva no abandonará la misión que ha aceptado por orden del dios, al punto que deja bien en claro a sus jueces:

Yo, atenienses, os aprecio y os quiero, pero voy a obedecer al dios más que a vosotros y, mientras aliente y sea capaz, es seguro que no dejaré de filosofar, de exhortaros y de hacer manifestaciones al que de vosotros vaya encontrando, diciéndole lo que acostumbro: “Mi buen amigo, siendo ateniense, de la ciudad más grande y más prestigiada en sabiduría y poder, ¿no te avergüenzas de preocuparte de cómo tendrás las mayores riquezas y la mayor fama y los mayores honores, y, en cambio no te preocupas ni interesas por la inteligencia [*phrónesis*], la verdad [*alétheia*] y por cómo tu alma [*psyché*] va a ser lo mejor posible?”<sup>140</sup>

Al respecto, cabe resaltar que el pasaje de arriba constituye una pieza clave para comprender la importancia que tiene para Sócrates el cuidado de sí, ello debido a que en éste se pone de manifiesto que para el filósofo la tarea fundamental del hombre es cuidar su propia alma y hacerla tan buena como sea posible, esto en razón de que Sócrates -y en esto se muestran de acuerdo los helenistas- identifica el alma con el verdadero yo del ser humano,<sup>141</sup> o sea, como Foucault lo pone de relieve -y se ha señalado en el primer

---

<sup>140</sup> Platón, *Apología de Sócrates*, 29d-e.

<sup>141</sup> Sobre este punto, cabe subrayar que los helenistas reconocen que la concepción socrática del alma en torno al vocablo *psyché* es notablemente diferente de las concepciones anteriores -e incluso contemporáneas al filósofo- del alma que se manifiestan en el pensamiento griego en general, lo cual representa algo sumamente significativo de tener en cuenta. En ese sentido, Jaeger, siguiendo los análisis de Burnet, de forma sintética explicita que: “El nuevo sentido que da Sócrates a esta palabra no puede explicarse partiendo del *eidolon* épico de Homero, de la sombra del Hades, ni del alma aérea de la filosofía jónica, ni del demonio-alma de los órficos, ni de la *psyché* de la tragedia antigua”. W. Jaeger, *Paideia: los ideales de la cultura griega*, op. cit., p. 418. Observaciones importantes en lo tocante a este punto, Vid. A. E. Taylor, *El pensamiento de Sócrates*, op. cit., p. 110 y ss.; W. K. C. Guthrie, *Historia de la filosofía griega III*, op. cit., p. 443 y ss.; E. R. Dodds, *Los Griegos y lo Irrracional*, op. cit., p. 135 y ss.; G. M. A. Grube, *El pensamiento de Platón*, Madrid, Gredos, 1994, p. 189 y ss.

capítulo-, el alma en cuanto es sujeto de la acción que se vale del cuerpo, de las partes y de los órganos de éste, de los instrumentos y del lenguaje.<sup>142</sup>

De ahí que Sócrates despliegue como principal lección, la exhortación al cuidado del alma pues ésta representa el sí mismo propio de cada uno y, en ese sentido, según Foucault: «ocuparse de sí mismo será ocuparse de sí en cuanto uno es "sujeto de" cierta cantidad de cosas: sujeto de acción instrumental, sujeto de relaciones con el otro, sujeto de comportamientos y actitudes en general, sujeto también de la relación consigo mismo».<sup>143</sup>

En vista de todo lo anteriormente referido, es entonces necesario tener claro que por la concepción que Sócrates sustenta del alma, o incluso puede decirse, según Taylor, como creador del concepto del alma que ha dominado el pensamiento occidental,<sup>144</sup> ésta -siguiendo a Foucault- es el elemento que se vale de todo aquello que constituye al ser humano, lo cual se traduce en el alma como sujeto de todas las acciones y no como simple sustancia, por lo tanto, es preciso entender que para Sócrates, asienta Guthrie: “El hombre vivo es la *psyché*, y el cuerpo (que para los héroes homéricos y para aquellos que aún se educaban en Homero adquirió una clara preferencia) es solamente el conjunto de instrumentos o herramientas de las que el alma se sirve en orden a la vida”.<sup>145</sup>

De igual modo, al traer a colación esto, resulta pertinente subrayar que si bien Sócrates considera que el alma reina dentro de nosotros y participa de lo divino más que cualquier otro elemento humano,<sup>146</sup> esto no significa llanamente que lo psíquico se contraponen a lo físico, ni tampoco que alma y cuerpo están separados pues, de acuerdo con Jaeger: “El alma de que habla Sócrates sólo puede comprenderse con acierto si se la concibe juntamente con el cuerpo, pero ambos como dos aspectos distintos de la misma naturaleza humana”.<sup>147</sup>

---

<sup>142</sup> Cf. M. Foucault, *La hermenéutica del sujeto*, op. cit. p. 69.

<sup>143</sup> *Ibíd.*, p. 71.

<sup>144</sup> Esta afirmación goza de validez entre los helenistas y, además de esto, Taylor resalta que tal es la importancia de esta noción socrática del alma que durante más de dos mil años el hombre occidental (o bien la mayoría): “ha supuesto que tiene un alma, algo que es la sede de su inteligencia y de su carácter moral, normales y en estado de vigilia, y que, dado que esta alma es idéntica a él mismo, o, en todo caso, lo más importante en él, su ocupación suprema es hacerla lo mejor posible”. A. E. Taylor, *El pensamiento de Sócrates*, op. cit., p. 110.

<sup>145</sup> W. K. C. Guthrie, *Historia de la filosofía griega III*, op. cit., p. 444.

<sup>146</sup> Cf. Jenofonte, *Recuerdos de Sócrates*, IV, 3, 14.

<sup>147</sup> W. Jaeger, *Paideia: los ideales de la cultura griega*, op. cit., p. 421.

En ese sentido, cabe apuntar que en tanto ambos aspectos constituyen al ser humano como un todo, es preciso velar por ambos sin menoscabo de alguno y, por consiguiente, puede enunciarse que el cuidado del alma no deja de lado ni está exenta del cuidado del cuerpo ya que ocuparse de sí mismo implica mantener diligencia en torno a todo aquello que nos es propio, precisamente para constituir nuestra propia subjetividad.

Respecto de este punto, inclusive, en los relatos de Jenofonte encontramos una escena que es una muestra notable de la importancia que tiene para Sócrates el cuidar del cuerpo pues en ésta se observa que el filósofo al percibir que uno de sus amigos no se preocupaba por el cuidado de su cuerpo, le plantea -iniciando así su lección- que, si bien no existe un mandato de ninguna entidad que obligue a los hombres a prestar atención a su cuerpo y ejercitarse, no por ello debe descuidarse este aspecto ni ser abandonado ya que la utilidad, y con ello el beneficio, de poseer una constitución saludable está por encima que la de una mala constitución que ha sido descuidada, acto seguido, Sócrates, en tanto observación, desliza su exhortación al cuidado del cuerpo y explicita:

El cuerpo es útil para todas las actividades humanas: en todos los usos del cuerpo es muy importante tenerlo en las mejores condiciones posibles. Pues incluso en los casos en que parece que su utilidad es mínima, es decir, en el pensar, ¿quién no sabe que también en este caso muchos cometen grandes errores por no tener el cuerpo sano? La falta de memoria, la desmoralización, la irascibilidad, la locura, a menudo debido a la mala salud del cuerpo invaden el pensamiento de muchos de tal manera que incluso expulsan los conocimientos. En cambio, los que tienen el cuerpo sano están muy seguros y no corren ningún peligro de padecer alguna de estas calamidades a causa de la debilidad física.<sup>148</sup>

Con base en lo anterior, es posible enunciar que para Sócrates una parte importante del cuidado de sí es, indudablemente, el cuidado del cuerpo, ya que como se pondera en su observación, el bienestar físico trae aparejado un bienestar emocional que viabiliza el desarrollo del pensamiento y el cultivo de la reflexión, incluso, el propio Jaeger destaca esta posición del filósofo pues, a su juicio: “*Mens sana in corpore sano* es una frase que responde a un auténtico sentido socrático”.<sup>149</sup>

---

<sup>148</sup> Jenofonte, *Recuerdos de Sócrates*, III, 12, 5-7.

<sup>149</sup> W. Jaeger, *Paideia: los ideales de la cultura griega*, op. cit., p. 424.

Este hecho, además, es testimoniado por Jenofonte, pues señala que en lo tocante a las observaciones que Sócrates transmitía a sus compañeros, el filósofo les refería que lo más dañino para el hombre es arruinar el cuerpo y el alma,<sup>150</sup> de manera que los impulsaba a: “ejercitar el autocontrol [*askeín enkráteian*] sobre el deseo de comida y bebida, sobre la lujuria y el sueño, el frío, el calor y la fatiga”,<sup>151</sup> ello con la intención de dejarles en claro que los placeres momentáneos no son capaces de producir bienestar al cuerpo ni tampoco al alma.

A la par, Jenofonte resalta el hecho de que Sócrates, al creer que quien se vuelve esclavo de sus pasiones degrada vergonzosamente su cuerpo y su alma,<sup>152</sup> el filósofo exhortaba a sus compañeros a cultivar en ellos la templanza (*enkráteia*) puesto que afirmaba que ésta es el fundamento de la virtud (*areté*) y, por consiguiente, es preciso disponerla de forma primaria en el alma,<sup>153</sup> conjuntamente, en razón de este miramiento, Jenofonte apunta que les hacía desear la virtud y, al mismo tiempo, los exhortaba a perseguirla, pues el filósofo les inducía y transmitía la confianza de que “con el solícito cuidado de sí mismos, llegarían a ser bellos y buenos [*heautón epimelóntai, kalous kagatous esesthai*]”.<sup>154</sup>

Una vez referido lo anterior, cabe resaltar la preponderancia que tiene en las enseñanzas de Sócrates la noción y el ejercicio de la *enkráteia*<sup>155</sup> pues ésta, considera el propio filósofo: “es una posesión bella y útil para un hombre [*enkráteia kalón te kagaton andri ktéma estin*]”,<sup>156</sup> y más aún, es a partir de un relato testimoniado por Jenofonte entre Sócrates y Eutidemo (el mismo joven a quien exhortaba Sócrates a conocerse a sí mismo) que es posible observar que para el filósofo, la *enkráteia* es un aspecto que, en tanto aproxima a la *areté*, encamina al individuo a la *techne tou biou*, al arte de vivir, por lo cual resulta significativo abordar tal punto.

---

<sup>150</sup> Cf. Jenofonte, *Recuerdos de Sócrates*, I, 5, 3.

<sup>151</sup> *Ibíd.*, II, 1, 1.

<sup>152</sup> Cf. *Ibíd.*, I, 5, 5.

<sup>153</sup> Cf. *Ibíd.*, I, 5, 4.

<sup>154</sup> Cf. *Ibíd.*, I, 2, 2.

<sup>155</sup> Dicho término conjuga las nociones de: dominio de sí mismo, templanza, continencia, autocontrol, firmeza, moderación. Respecto de tal término Jaeger hace una importante observación pues subraya que: “Como esta palabra se presenta simultáneamente en dos discípulos de Sócrates, Jenofonte y Platón, quienes la emplean frecuentemente, y además, de vez en cuando, en Isócrates, autor fuertemente influido por la socrática, es irrefutable la conclusión de que se trata de un nuevo concepto que tiene sus raíces en el pensamiento ético de Sócrates”. W. Jaeger, *Paideia: los ideales de la cultura griega*, op. cit., p. 432.

<sup>156</sup> Jenofonte, *Recuerdos de Sócrates*, I, 5, 1.

Para ello, es preciso recurrir a dicho relato y en éste, inmediatamente nos sale al paso un rasgo esencial del talante de Sócrates que no se debe perder de vista: la afinidad entre su filosofía y su estilo de vida, pues Jenofonte, por principio, destaca que Sócrates al estar convencido de que “el dominio de sí mismo es bueno para quien se dispone a llevar a cabo una acción hermosa [*enkráteian upárchein agaton einai to méllonti kalón ti práxein*]”,<sup>157</sup> él mismo sobrellevaba una vida disciplinada ejercitando tal semblante, y esta aclaración prontamente pone de relieve que si el filósofo en sus enseñanzas exhorta a los demás a cultivar la *enkráteia*, antes bien, él mismo la cultiva, por lo cual, cabe enunciar y al mismo tiempo destacar, que Sócrates despliega sus enseñanzas y orienta a los otros al poner de manifiesto su propia vida como ejemplo, es decir, exteriorizando su forma de vida, lo que finalmente significa que Sócrates predica con el ejemplo.

Ahora bien, lo significativo del relato de Jenofonte radica en que permite dar cuenta de la concepción de Sócrates sobre la *enkráteia* y su empeño como educador al exhortar a Eutidemo a la práctica de ésta y, de hecho, es a partir de su exhortación que se puede advertir su concepción pues el filósofo no orienta al joven de manera directa punteando lo provechoso de la *enkráteia* sino que, más bien, señala los aspectos de su opuesto, la *akrasía*,<sup>158</sup> para que el joven de cuenta de lo perjudicial que puede ser para él la acción de ésta y así se incline por la primera en tanto lo encamina al arte de vivir.

En ese sentido, Sócrates comienza por indicarle a Eutidemo que el individuo intemperante no sólo se ve impedido de realizar acciones hermosas, sino que, además, comete lo más perjudicial para él, debido a que la *akrasía* priva al hombre de la sabiduría y lo orienta al extremo contrario ya que el despliegue de ésta, según Sócrates: “impide al hombre prestar atención al estudio de los conocimientos útiles, arrastrándolo a las pasiones, y a menudo, aun sabiendo distinguir lo bueno y lo malo, les perturba para que haga lo peor, en vez de elegir lo mejor”.<sup>159</sup>

---

<sup>157</sup> *Ibíd.*, IV, 5,1.

<sup>158</sup> Término que denota: falta de dominio de sí mismo, intemperancia, incontinencia.

<sup>159</sup> Jenofonte, *Recuerdos de Sócrates*, IV, 5, 6. En lo tocante a este punto Guthrie hace una importante observación pues valiéndose de un ejemplo apunta que: “Aquí las nociones del autocontrol moral y la adquisición del conocimiento están conciliadas de una forma que no implica contradicción. Un maestro de matemáticas no sería incoherente si advirtiera a un alumno débil de voluntad de que una vida entregada a la bebida y al desenfreno no le llevaría al éxito ni siquiera en un terreno puramente intelectual”. W. K. C. Guthrie, *Historia de la filosofía griega III*, op. cit., p. 432.

Además de esto, el filósofo le señala que la *akrasía* aparta al individuo de la *sophrosyne*, es decir, de la sensatez o buen juicio, pues el que es incapaz de dominarse a sí mismo, carece y está lejos de ésta, y este punto, cabe decir, resulta significativo para Foucault pues en vista de tal concepción, el pensador francés explicita que la *enkráteia*, en lo que respecta al arte de vivir, se presenta por lo tanto como “la condición de la *sophrosyne*, la forma de trabajo y de control que el individuo debe ejercer sobre sí mismo para volverse temperante”.<sup>160</sup>

Asimismo, e importante a destacar, Sócrates le explicita al joven que la *akrasía* es lo que más impide al hombre prestar atención a sí mismo pues tal aspecto, al encaminarlo a lo perjudicial, hace que pierda de vista lo conveniente o beneficioso para él, lo cual se traduce en desatenderse de sí mismo; inclusive, Sócrates le hace notar a Eutidemo que la *akrasía* ni siquiera conduce a disfrutar de los placeres como habitualmente se considera que es a lo único que lleva pues, según el filósofo:

Al no permitirnos resistir la intemperancia ni el hambre, ni la sed, ni la pasión amorosa, ni el sueño, que son las únicas razones por las que resulta agradable el comer, la bebida y el amor, y también el descansar y el dormir, tras haber esperado y resistido hasta que esas cosas lleguen con el mayor placer posible, nos impide también disfrutar con un gozo que valga la pena en las necesidades más imperiosas y recurrentes.<sup>161</sup>

Por lo anterior se tiene entonces -según Sócrates quien continua con su lección-, que el individuo que cultiva en sí la *akrasía* está embelesado por la preocupación y la satisfacción de los placeres más inmediatos que él mismo se va apartando de la *areté*; siendo así y, en contraposición a ello, el filósofo -apuntalando su exhortación- le señala a Eutidemo que la *enkráteia* es el único aspecto que, al tiempo que posibilita al individuo resistir a las privaciones referidas, por su parte, le permite y es lo que más le hace disfrutar dignamente de los placeres y, con la intención de dejarle en claro esto, Sócrates formula:

Los que se dominan a sí mismos disfrutan del placer de aprender algo bueno y hermoso y del de dedicarse a alguna de las actividades que enseñan los medios de gobernar bien el cuerpo, administrar bien la casa, ser útil a los amigos y a su ciudad, [...] cualidades de las que nacen no sólo beneficios sino también los

---

<sup>160</sup> M. Foucault, *Historia de la sexualidad 2*, op. cit., p. 72.

<sup>161</sup> Jenofonte, *Recuerdos de Sócrates*, IV, 5, 9.

mayores placeres cuando se practican, mientras que los intemperantes no participan de estas ventajas.<sup>162</sup>

Con este señalamiento Sócrates perfila el cierre de su lección y con ello el despertar en Eutidemo la inquietud por el cultivo de la *enkráteia*, más aún, lo suscrito por el filósofo permite dar cuenta que el ejercicio de la *enkráteia*, además de granjear cierto provecho al individuo en lo personal y lo social, a su vez, le brinda la posibilidad de consolidar cierta autonomía ya que tal práctica permite y faculta al hombre el ejercer un tipo de gobierno de sí, a partir de sí y para sí mismo, lo cual se traduce en el ejercicio de un pleno autodomio, en el cual, de acuerdo con Foucault, el yo o sí mismo se afirma como lo que es y como lo que debe de ser objeto: de una inquietud,<sup>163</sup> pues es justamente esto lo que permite a todo hombre constituir su propia subjetividad de acuerdo a sus propios criterios.

Por tal sentido, y teniendo en cuenta las observaciones de Sócrates, puede decirse que lo que está en juego en la práctica de la *enkráteia* es, fundamentalmente, el ejercicio de cierto tipo de libertad, de ahí que Jaeger manifieste que: “El principio socrático del dominio interior del hombre por sí mismo lleva implícito un nuevo concepto de la libertad”,<sup>164</sup> asimismo, siguiendo a Foucault, puede argumentarse que es precisamente este ejercicio de la libertad lo que faculta al individuo la transformación de su modo de ser a partir de sí mismo, acción que denota y, a su vez, responde a un arte de sí mismo, a la *techne tou biou*, esto es: “el arte, el procedimiento meditado de existencia, la técnica de vida”.<sup>165</sup>

Finalmente, Sócrates, con la intención de despertar también en Eutidemo la inquietud por el cultivo de la reflexión, le señala que el hombre que no se examina a sí mismo y únicamente busca hacer o conseguir lo más agradable, es un hombre sin dominio de sí mismo que no se diferencia de la fiera más obtusa ya que, en su consideración: “Únicamente los que se dominan pueden examinar las cosas que más importan, seleccionarlas por clases con palabras y hechos, y elegir lo mejor para abstenerse de lo peor”,<sup>166</sup> y este miramiento con el que cierra su lección, en última

---

<sup>162</sup> *Ibíd.*, IV, 5, 10.

<sup>163</sup> Cf. M. Foucault, *La hermenéutica del sujeto*, op. cit. p. 177.

<sup>164</sup> W. Jaeger, *Paideia: los ideales de la cultura griega*, op. cit., p. 433.

<sup>165</sup> M. Foucault, *La hermenéutica del sujeto*, op. cit. p. 177.

<sup>166</sup> Jenofonte, *Recuerdos de Sócrates*, IV, 5, 11.

instancia, permite dar cuenta de la preponderancia que tiene para Sócrates el dominio sí como práctica que encamina al hombre a la sabiduría, aspecto de suma relevancia para el filósofo pues, como bien lo observa Foucault, en su posición se pone de manifiesto que: “La virtud, [...] no se concibe como un estado de integridad, sino como una relación de dominación, una relación de control”.<sup>167</sup>

A la sazón, en virtud de las observaciones realizadas por Sócrates a Eutidemo se puede enunciar que el ejercicio de la *enkráteia* representa cierta forma de afirmación de la libertad del hombre, de ahí la importancia concedida por Sócrates a tal práctica en su enseñanza pues, además, siguiendo sus proposiciones, se puede argumentar que el dominio de sí mismo constituye una vía para la fundamentación de un gobierno de sí que aspira a la formación autónoma de un tipo de subjetividad fundada en la propia elección del hombre, acción del orden de la *techne tou biou*, que, asimismo, representa la práctica consciente de ésta, de ahí que Sócrates oriente su lección en tanto exhortación al ejercicio de ésta posicionando como primer punto de acción el dominio de sí mismo, incluso, cabe subrayar que este ejercicio apuntalado por Sócrates en sus enseñanzas fue conformando la práctica del arte de vivir, al punto que Foucault llega a anotar que, en lo relativo a la *techne tou biou*, “la idea de que había que ejercer un dominio perfecto de sí mismo se convirtió con rapidez en el problema central”.<sup>168</sup>

Por último, y después de todo lo abordado a lo largo del apartado, baste puntear algunos elementos de la actividad educadora de Sócrates, en ese sentido, cabe destacar por principio su singular proceder pues al asumir que no tiene nada que transmitir, el filósofo, más que como un maestro, se posiciona como un compañero que a lo sumo puede ayudar al otro a percibir por otro ángulo cierta situación o problematizar de mejor manera el tópico que se les presenta para continuar pensando en torno a éste y alcanzar cierto conocimiento, lo cual, además, pone en liza la genuina convicción de Sócrates por la búsqueda de la verdad que lo diferencia de otros pensadores y de los sofistas pues todos ellos consideran poder transmitirla, mientras que él, ante todo, aspira a encontrarla en común, y es importante acentuar este hecho pues representa uno de los rasgos más notables que configuran su actividad pedagógica, misma que, precisamente por no estar

---

<sup>167</sup> M. Foucault, *Historia de la sexualidad 2*, op. cit., pp. 77-78.

<sup>168</sup> M. Foucault, “Acerca de la genealogía de la ética”, op. cit., p. 202.

rotulada de forma expresa por un criterio y al no ser asumida de tal modo por Sócrates, constituye un fenómeno trascendente de la educación griega clásica.

En vista de lo anterior, baste decir que suscribimos a la consideración de García Gual con respecto a que, “lo que singulariza la enseñanza de Sócrates es su actitud radical de buscador de la verdad, su posición radicalmente crítica”,<sup>169</sup> pues ambos aspectos se entrelazan en las lecciones del filósofo y, más aún, son la base de su proceder, de ahí que a lo largo del apartado se haya advertido que la acción educadora de Sócrates se manifiesta como un movimiento que centra primordialmente la atención en su interlocutor y lo formulado por éste pues hacia lo que apunta tal acción es a que el individuo sea capaz de alcanzar cierto saber a partir de sí mismo y, más importante, sobre sí mismo, puesto que para Sócrates -como se puso de relieve en el apartado-, el conocimiento de sí, constituye el cimiento de todo conocimiento y, a su vez, hacia éste apunta todo conocimiento.

Inclusive, cabe destacar que es por lo de arriba señalado que Copleston llega a explicitar que el mérito imperecedero de la actividad educadora de Sócrates radica en que ésta no representa, ni mucho menos significaba para el filósofo: “una mera instrucción nocional, sino más bien un guiar al hombre a la adquisición de genuinas convicciones”.<sup>170</sup>

Ahora bien, con la intención de cerrar el apartado y puesto que consideramos que las enseñanzas de Sócrates destacadas a lo largo del apartado tuvieron su propio cierre, en última instancia puede argumentarse que éstas, más que constituir un conjunto de proposiciones, representan y se conducen, primordialmente, como una serie de exhortaciones que tienen por intención despertar en el individuo la inquietud hacia el examen de sí, el cuidado de sí, el arte de vivir y el cultivo de la reflexión; todos éstos, aspectos que para Sócrates personifican prácticas que tienen el potencial de conformar una forma de vida ética y consciente, de ahí su tenaz labor por exhortar a los otros a su ejercicio, en razón de esto, puede decirse que con la actividad educadora de Sócrates asistimos a la primera formulación expresa de las prácticas que han guiado nuestra investigación.

---

<sup>169</sup> C. García G., “Los Sofistas y Sócrates”, op. cit., p. 68.

<sup>170</sup> F. Copleston, *Historia de la Filosofía. Vol. I: Grecia y Roma*, op. cit., p. 123.

Finalmente, es menester precisar que a partir de ahora se dejará de hablar de Sócrates de manera directa, sin embargo, cabe acentuar que esto no significa que se dejará de lado su figura pues en el apartado siguiente -último de este capítulo- nos ocuparemos del pensamiento de Platón con la intención de seguir explorando la formulación, el desarrollo y el ejercicio de la *epimeleia heautou* y la *techne tou biou*, y esto, naturalmente, nos conducirá nuevamente a Sócrates pues, como anota Guthrie: “En los diálogos de Platón su espíritu aparece tan mezclado con el de Sócrates que ya nunca podrían separarse”.<sup>171</sup>

### 2.3 Cuidado de sí y arte de vida en Platón

En los apartados anteriores hemos examinado las enseñanzas de los sofistas y Sócrates junto con sus orientaciones, métodos y premisas sobre la educación con la intención de poner de relieve sus principales proposiciones en torno a las nociones o, mejor dicho: prácticas, que son el hilo conductor de nuestra investigación, a saber, la *epimeleia heautou* y la *techne tou biou*, y con ello señalar la preponderancia de éstas y su implicación en lo concerniente a la constitución de subjetividades; en este apartado seguiremos ocupándonos de las prácticas y aspectos anteriormente referidos en la obra del pensador que fue testigo del desarrollo de ambos tipos de paideia: Platón.

Por tal pretensión, es necesario precisar que de la amplia y densa trama teórica del platonismo privilegiaremos fundamentalmente su faceta pedagógica, de modo que centraremos nuestra atención en sus reflexiones concernientes o que guardan cierta relación con los puntos de nuestra línea de investigación, asimismo, baste decir que seguiremos y nos apoyaremos -como hasta ahora- de las proposiciones de Foucault en torno a las prácticas cardinales de la investigación.

Una vez señalado lo anterior y dando paso a nuestra exploración, por principio cabe situar históricamente la posición de Platón en la época clásica, en ese sentido, baste anotar que de acuerdo con Diógenes Laercio -quien a su vez retoma otras fuentes antiguas-, Platón nació hacia el 428-427 a.C.<sup>172</sup> y murió en el 347 a.C. a los ochenta y un

---

<sup>171</sup> W. K. C. Guthrie, *Historia de la filosofía griega III*, op. cit., p, 313.

<sup>172</sup> “Olimpiada ochenta y ocho, el séptimo día del mes Targelión [mediados de mayo]”. Diógenes Laercio, *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres*, III, 2, op. cit.

años. De familia distinguida y adinerada, su linaje se remontaba por vía paterna a Codro, último rey de Atenas, y por vía materna a Solón, el ilustre legislador que era reconocido como uno de los Siete Sabios de la Hélade, así, a decir de Colli: “Su casa podía presumir de ser, sin duda, una de las más nobles de Atenas. [...] La familia pertenecía, pues, a esa selecta nobleza ateniense que se había mantenido incluso a lo largo de la advenediza democracia, nobleza de sangre, pero también nobleza intelectual”.<sup>173</sup>

Más importante aún, cabe subrayar que Platón no pertenece a la generación de los grandes sofistas y Sócrates -todos ellos contemporáneos entre sí-, sino a la generación subsiguiente que crece durante la Guerra del Peloponeso (431-404 a.C.) y vive la bancarrota general de Atenas tras ésta, lo que significa que su siglo de reflexión es el siglo IV a.C., el cual es muy distinto del anterior -donde la cultura griega alcanzó sus cotas más altas- pues éste es un siglo de reconstrucción interior y reconfiguración de los diversos campos de la cultura, hecho que es importante acotar pues las reflexiones de Platón parten y están dirigidas a una Atenas de diferente temperamento intelectual, de ahí que resulte necesario acenar que Platón, de acuerdo con Dodds, es esencialmente: “un hijo de la Ilustración”.<sup>174</sup>

Ahora bien, puesto que relatar con precisión lo ocurrido en el arco de tiempo que transcurre la vida de Platón junto con sus avatares sería excesivo y además rebasa la intención de este apartado, por lo menos cabe apuntar ciertos hechos que resultaron trascendentales en su juventud y que supusieron un cambio de dirección en su vida y, naturalmente, en su pensamiento, pues es necesario anotar que por su linaje familiar su camino prácticamente estaba orientado hacia la actuación en la política, e incluso, ya en su vejez (alrededor de los 75 años), el propio Platón en su *Carta VII*<sup>175</sup> da a conocer que cuando era joven pensó en participar en la política explicitando: “Tenía la idea de

---

<sup>173</sup> G. Colli, *Platón político*, México, Sexto Piso, 2011, pp. 27-28.

<sup>174</sup> Cf. E. R. Dodds, *Los Griegos y lo Irracional*, op. cit., p. 196.

<sup>175</sup> Respecto de la autenticidad y el valor de la *Carta VII* baste subrayar la posición de García Gual quien apunta: “La *Carta VII*, impresionante documento biográfico, tanto por su sinceridad como por la alteza de miras, es un texto inolvidable. Las dudas sobre su autenticidad merecen, hoy, poca atención. La carta no nos da, como el mismo Platón nos advierte en ella, una clave última para acceder al sistema filosófico de su autor. Pero es un buen punto de partida”. C. García G., “Platón”, en Victoria Camps (ed.), *Historia de la ética. 1. De los griegos al Renacimiento*, op. cit., p. 83. Por su parte, Guthrie considera que es importante prestar atención a la *Carta VII* pues ésta: “Es su último testamento filosófico, del mismo modo que es también la única declaración que ha sobrevivido del mismo con su propio nombre. [...] La carta es nada menos que una apología breve de toda su vida y pensamiento”. W. K. C. Guthrie, *Historia de la filosofía griega V. Platón. Segunda época y la Academia*, Madrid, Gredos, 2000, p. 420.

dedicarme a la política tan pronto como fuera dueño de mis actos”,<sup>176</sup> empero, este impulso se desvaneció gradualmente en el joven aristócrata debido, fundamentalmente, a dos hechos asociados con Sócrates y, a su vez, entrelazados con la política.

El primer hecho corresponde a su encuentro con Sócrates, es decir, a su unión al círculo de éste,<sup>177</sup> ya que los coloquios del filósofo propiciaron que el joven aristócrata cuestionara sus intenciones de participar en la política, hecho que hasta entonces no había ocurrido pues por Aristóteles<sup>178</sup> sabemos que antes de seguir las conversaciones de Sócrates, Platón había seguido las lecciones de Crátilo (discípulo de Heráclito, por quien probablemente también habría conocido las doctrinas de Empédocles y Anaxágoras), sin embargo, puede enunciarse que éstas no modificaron en forma alguna sus convicciones por actuar en la política mientras que las lecciones de Sócrates sí.

Una muestra de ello es la situación que se le presentó a Platón a los veintitrés años cuando tras la derrota de Atenas que puso fin a la Guerra del Peloponeso en el 404 a.C. se estableció en la ciudad el gobierno -apoyado por la victoriosa Esparta- de los Treinta Tiranos que derrocó la democracia y entre los cuales se encontraban sus familiares Critias y Cármides, de modo que recibió el llamado de éstos para participar en el nuevo régimen, empero, Platón, antes que aprovechar tal situación y decantarse por participar en éste como hubiese sido natural por su parte aristocrática, adoptó una postura de expectación y simplemente se mostró atento al curso de los hechos.

Acción que, por una parte, puede decirse que resultó favorable para Platón, pues señala: “Dada mi juventud: yo creí que iban a gobernar la ciudad sacándola de un régimen injusto para llevarla a un sistema justo, de modo que puse una enorme atención en ver lo que podía conseguir. En realidad, lo que vi es que en poco tiempo hicieron parecer de oro al antiguo régimen”,<sup>179</sup> y que en último término, da cuenta de la influencia que iban

---

<sup>176</sup> Platón, *Carta VII*, 324b. Cabe señalar que esta aspiración no era para nada excepcional, y sobre esto, Vegetti hace una importante anotación: “En la Atenas de los siglos V y VI, el compromiso político suponía una etapa poco menos que obligada en la vida de los jóvenes miembros de la gran aristocracia, que lo sentían como un deber y como un derecho «natural» [...], y con mayor razón esto debía ser así para quien, como Platón, hubiese nacido en una familia cuya genealogía coincidiera con la historia misma de la ciudad”. M. Vegetti, *Quince lecciones sobre Platón*, op. cit., pp. 20-21.

<sup>177</sup> De acuerdo con Diógenes Laercio, Platón tenía veinte años cuando comenzó a seguir los coloquios de Sócrates, es decir, hacia el 407 a.C., de manera que pudo seguir durante ocho años las enseñanzas de éste. Cf. Diógenes Laercio, *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres*, III, 6, op. cit.

<sup>178</sup> Cf. Aristóteles, *Metafísica*, I, 6, 987a.

<sup>179</sup> Platón, *Carta VII*, 324d.

ejerciendo las enseñanzas de Sócrates sobre Platón al conseguir que adoptase una actitud más reflexiva ante la acción práctica, de ahí que, a decir de Colli: “La influencia de Sócrates, a buen seguro, fue para él saludable, porque había frenado sus deseos de entregarse irreflexivamente a la vida pública y le había llevado por un camino de autocrítica”.<sup>180</sup>

El segundo hecho que supuso para Platón un cambio de orientación en lo concerniente a su vida y sus convicciones ocurrió en el 399 a.C. -para ese año la democracia había sido restaurada-, y corresponde a la condena y muerte de Sócrates. Esta situación, como ha sido destacado por innumerables autores desde la Antigüedad, representó un hecho decisivo en la vida de Platón ya que en virtud de éste el joven aristócrata desistió definitivamente de participar en la política de Atenas, acción que prácticamente significaba sacrificar una parte vital de sí pues, como apunta Colli: “Para un joven con su educación y su carácter, renunciar a una actividad políticamente intensa era como renunciar a la vida misma”.<sup>181</sup>

Sin embargo, para Platón, el proceso y la condena a muerte de su maestro, o en consideración suya: “mi querido y viejo amigo Sócrates, de quien no tendría ningún reparo en afirmar que fue el hombre más justo de su época”,<sup>182</sup> era signo del fracaso del gobierno democrático, de modo que adoptó con firmeza tal decisión y disipó sus dudas con respecto a inclinarse por el cultivo de la filosofía, aspecto frente al cual anteriormente se mostraba dubitativo pues como acentúa Colli, y con quien estamos de acuerdo, Platón, “no se había considerado seriamente a sí mismo como un filósofo, precisamente porque quería ser un político”,<sup>183</sup> de ahí que, en consideración del mismo autor: “Fue necesaria la tragedia para que agudizara los sentidos y adivinase el abismo existente entre idea y realidad”.<sup>184</sup>

Esta situación, en última instancia, supuso para Platón una ruptura insuperable con el régimen político de Atenas, más aún, la muerte de Sócrates caló tan hondo en él,

---

<sup>180</sup> G. Colli, *Platón político*, op. cit., p. 33.

<sup>181</sup> *Ibíd.*, p. 34.

<sup>182</sup> Platón, *Carta VII*, 324e.

<sup>183</sup> G. Colli, *Platón político*, op. cit., p. 41.

<sup>184</sup> *Ibíd.*, p. 33.

que diversos autores consideran que para el joven aristócrata este hecho propició una radical transformación de su ser.<sup>185</sup>

En suma, todos estos hechos consintieron que el joven aristócrata -que en principio tenía vivos deseos de participar en los asuntos públicos de su ciudad- abandonase definitivamente su intención de actuar en la política y cambiase por completo el rumbo -ante el cual prácticamente estaba destinado- de su vida y, al respecto, en una parte de la *Carta VII* podemos advertir la impresión de Platón de todos estos sucesos, especialmente, se puede percibir su desilusión por la política de su tiempo, o en todo caso, su resignación por actuar en ésta, tal es así que leemos:

Tanto la letra de las leyes como las costumbres se iban corrompiendo hasta tal punto que yo, que al principio estaba lleno de un gran entusiasmo para trabajar en actividades públicas, al dirigir la mirada a la situación y ver que todo iba a la deriva por todas partes, acabe por marearme. Sin embargo, no dejaba de reflexionar sobre la posibilidad de mejorar la situación y, en consecuencia, todo el sistema político, pero sí dejé de esperar continuamente las ocasiones para actuar, y al final llegué a comprender que todos los Estados actuales están mal gobernados.<sup>186</sup>

Una vez señalado lo anterior, es necesario indicar que si bien Platón desistió de tomar parte activa en la política de Atenas, esto no significó que no se interesará más por ésta, y al respecto, Colli hace una importante observación al señalar que: “En efecto, dijo adiós de modo definitivo a su carrera política, pero no quería ni podía renunciar a intervenir en este terreno, como no renunció en toda su vida”,<sup>187</sup> asimismo, de acuerdo con García Gual, es factible suponer que esta vocación frustrada de Platón por actuar en la política de su ciudad fue lo que impulsó desde los años de su juventud su afán teórico.<sup>188</sup>

Por tal premisa, cabe decir que repasar aun de forma escueta los hechos que hemos apuntado sobre una parte de la biografía de Platón resulta significativo pues éstos, asienta García Gual: “Bien pueden servir de prólogo a las consideraciones sobre su teoría ética y política, íntimamente unidas a su concepción filosófica”,<sup>189</sup> aspectos que, baste

---

<sup>185</sup> Tal es el caso de Colli, quien considera que la muerte de Sócrates representó para Platón una “transfiguración”; por su parte, Eggers Lan señala que ésta supuso para Platón una “iniciación” y Vegetti: “la experiencia de una auténtica «conversión»”. Vid. *Ibíd.*, p. 33; C. Eggers L., *Introducción histórica al estudio de Platón*, op. cit., p. 99; M. Vegetti, *Quince lecciones sobre Platón*, op. cit., p. 45.

<sup>186</sup> Platón, *Carta VII*, 325d-326a.

<sup>187</sup> G. Colli, *Platón político*, op. cit., p. 34.

<sup>188</sup> Cf. C. García G., “Platón”, op. cit., p. 81.

<sup>189</sup> *Ibíd.*, pp. 84-85.

agregar, permean de forma considerable sus premisas educativas, de ahí que nos hayamos tomado un espacio para señalar tales hechos, ya que además ponen de manifiesto la profunda influencia que ejerció Sócrates mediante su actividad educadora sobre el joven Platón para decantarse por la filosofía.

Inclusive, cabría suponer que el propio Platón, como amigo y discípulo perteneciente al círculo más allegado a Sócrates, siguió las exhortaciones de éste referentes al ejercicio de la *epimeleia heautou* y la *techne tou biou*, de ahí que se empeñe en darles continuación desde su propia perspectiva pues vale subrayar que Platón, además de transmitirnos una vívida descripción de su maestro (Sócrates), como bien apunta Guthrie: “desarrolló, confirmó y amplió sus enseñanzas”.<sup>190</sup>

En suma, puede enunciarse que todo esto que vivió Platón propició el desarrollo - o en todo caso, son parte de los tópicos- de sus primeras reflexiones, entre las cuales se encuentra el tema del cuidado de sí y el arte de vivir, por ello, tener en cuenta este trasfondo biográfico de Platón asociado con el contexto histórico es importante pues permite comprender con mayor claridad parte de las reflexiones que nos interesan exponer.

Una vez llegados a este punto y dando paso a nuestra principal empresa, cabe señalar que la forma elegida por Platón para transmitir sus reflexiones, esto es: el diálogo, -en consideración de diversos autores- es una muestra de su *paideia* pues éste, en tanto “aproximación literaria más cercana al contacto real entre las mentes”,<sup>191</sup> tiene un carácter pedagógico en el sentido de que conserva el tono de la enseñanza oral y abierta, de modo que hace del lector un agente activo que se va envolviendo con la trama a lo largo de éste, es decir, la estructura del diálogo junto con su fuerza dramática y claridad hacen de él un texto singular que, apunta Emilio Lledó: “convierte a la función del lector en algo que, en todo momento, trasciende el acto de leer”,<sup>192</sup> y es precisamente este carácter lo que revela, a decir de Jaeger: “la plena maestría de Platón en el arte pedagógico de despertar en nosotros esta participación activa”.<sup>193</sup>

---

<sup>190</sup> W. K. C. Guthrie, *Los filósofos griegos*, op. cit., p. 92.

<sup>191</sup> A. E. Taylor, *Platón*, Madrid, Tecnos, 2014, p. 32.

<sup>192</sup> E. Lledó, *La memoria del Logos. Estudios sobre el diálogo platónico*, Barcelona, Penguin Random House, 2018, p. 58.

<sup>193</sup> W. Jaeger, *Paideia: los ideales de la cultura griega*, op. cit., p. 471.

Ahora bien, es importante señalar que los *Diálogos* de Platón no son simples manuales que transmiten instrucciones o una serie llana de conocimientos, tampoco son una agrupación de doctrinas dictadas por el maestro (Platón) a sus alumnos, sino que éstos plantean un problema y suscitan diversas cuestiones sobre las que se va y viene, de tal forma que el lector, con la marcha entrecortada del diálogo, se va implicando poco a poco en la discusión con los demás personajes y ello a tal punto que, en consideración de Jaeger:

Nuestro pensamiento, asociándose al de los demás, procura adelantarse a la marcha de la discusión, y aunque Platón, no una sola vez, sino repetidas veces, parezca poner punto final a la conversación sin resultado positivo alguno, logra por este camino el efecto de que nosotros, por nuestra cuenta, procuremos seguir avanzando con el pensamiento en la dirección por la que el diálogo nos ha encarrilado.<sup>194</sup>

En suma, explicita Lledó: “el diálogo es pedagógico”,<sup>195</sup> pues su propia estructura constituye un medio pujante para “estimular el pensamiento y la capacidad reflexiva del lector, para pensar con lo pensado”.<sup>196</sup> Más aún, para Lledó, los *Diálogos* -con todos sus rasgos- apuntalan la postura pedagógica de Platón concerniente a que el conocimiento no es algo que se pueda imprimir expeditamente en el individuo, sino que éste debe esforzarse para adquirirlo.<sup>197</sup> Premisa que, vale resaltar, también es advertida por Hadot pues señala que los *Diálogos* no transmiten un saber ya hecho, sino que en ellos el lector: “conquista su saber por medio de su propio esfuerzo, lo descubre por sí mismo, piensa por sí mismo”.<sup>198</sup>

En vista de tales conjeturas podemos argumentar que el diálogo como elección formal representa un medio pedagógico de la *paideia* de Platón que tiene por intención despertar en el individuo cierta inquietud para disponerse a reflexionar por sí mismo, aprender y formarse, y a su vez, formarse aprendiendo de sus propias reflexiones, de ahí que estemos de acuerdo con Abbagnano y Visalberghi quienes consideran que: “La

---

<sup>194</sup> Ídem.

<sup>195</sup> E. Lledó, *La memoria del Logos*, op. cit., p. 74.

<sup>196</sup> *Ibid.*, p. 67.

<sup>197</sup> Cf. *Ibid.*, p. 74.

<sup>198</sup> P. Hadot, *¿Qué es la filosofía antigua?*, op. cit., pp.84-85.

exigencia educativa fue desde un principio el verdadero motor de la especulación platónica”.<sup>199</sup>

Ahora, en lo concerniente a la *epimeleia heautou* y la *techne tou biou*, cabe destacar que gran parte de las proposiciones de Platón sobre ambas prácticas aparecen en sus primeros *Diálogos*,<sup>200</sup> lo cual puede decirse, es muestra de su vivo interés por la educación desde los comienzos de su producción filosófica y, dicho esto, pasemos entonces a examinar sus proposiciones para así dar cuenta, tanto de su importancia e implicaciones, como de su convergencia o diferencia con respecto a la *paideia* de Sócrates y de los sofistas.

En ese sentido, comenzando por el diálogo que ha sido una de nuestras fuentes cardinales a lo largo de la investigación, a saber, el *Alcibíades I*, en virtud de que éste, en consideración de Foucault, muestra con gran claridad la forma que asume la reflexión sobre la *epimeleia heautou* en la obra de Platón -que además continuará asumiendo en la tradición platónica-, al tiempo que inaugura una larga historia especulativa en lo tocante a dicho principio,<sup>201</sup> pues bien, Platón en este diálogo plantea que Alcibíades, un joven perteneciente a una familia ilustre de Atenas de una considerable fortuna, desea participar activamente en la política para hacerse de un nombre en la ciudad y así posteriormente llegar a gobernar a sus conciudadanos, Sócrates, ante tal aspiración de Alcibíades, por principio -y con esto se apertura la empresa pedagógica de Platón- le señala que si pretende entrar en la vida política y gobernar a los otros, debe considerar que va a tener otros rivales que aspiran a lo mismo, de manera que para sobresalir entre éstos es preciso que tenga los conocimientos adecuados.

Al señalarle esto, cabe acentuar, su intención es que Alcibíades pondere si la educación que ha recibido le valdrá, no sólo para aventajar a sus rivales, sino, y más importante aún, para sobrellevar los asuntos públicos y dirigir a los hombres sin sufrir un revés, de modo que Sócrates para apuntalar su observación inicial, sin más -y aquí damos con el primer esbozo de lo que será más adelante la formulación general del

---

<sup>199</sup> N. Abbagnano y A. Visalberghi, *Historia de la Pedagogía*, op. cit., p. 53.

<sup>200</sup> Respecto de la cronología y agrupación de los *Diálogos*, Vid. A. E. Taylor, *Platón*, op. cit. p. 28 y ss; W. K. C. Guthrie, (quien a su vez refiere ampliamente los criterios tomados en cuenta por diversos estudiosos de la obra de Platón para concertar sus ordenaciones), *Historia de la filosofía griega IV*, op. cit. p. 45 y ss; E. Lledó, *La memoria del Logos*, op. cit., p. 263 y ss; C. García G., “Platón”, op. cit., p. 94 y ss.

<sup>201</sup> Cf. M. Foucault, *La hermenéutica del sujeto*, op. cit. p. 86.

ejercicio de la *epimeleia heautou*-, le pregunta a Alcibíades qué se propone sobre sí mismo, es decir, qué piensa hacer, así que le expresa: “¿Seguir acaso como estás ahora, o concebir algún tipo de cuidado [*epimeleíán tina poieísthai*]?”<sup>202</sup>

Una vez que Sócrates le pregunta esto, Alcibíades responde sin cavilación que en realidad no se inquieta demasiado por su situación puesto que la mayoría de los que manejan los asuntos de la ciudad son personas carentes de educación (*apaídeutoi*) y si se va a rivalizar con ellos no hay necesidad de entrenarse ni preocuparse por instruirse, incluso, tal es su concepción que agrega: “Estoy seguro de que en lo que a mí se refiere estaré muy por encima de ellos por mis aptitudes naturales”.<sup>203</sup>

Esta postura, que bien puede ser una muestra fiel del juicio de un joven de tal estatus en la Grecia clásica, a Sócrates le resulta un exceso de confianza, así que continuando con su empresa, simplemente le cuestiona: “¿Crees que si te preocuparas de ti mismo [*epimeletheis sautou*] te perjudicaría?”,<sup>204</sup> y puesto que Alcibíades responde que de ningún modo, sino que por el contrario, le sería ventajoso, Sócrates entonces lo incita a que siga la máxima de Delfos: *gnothi seauton* -conócete a ti mismo-.<sup>205</sup>

Respecto de lo anterior, puede decirse que la intención puesta en dicha exhortación tiene un carácter pedagógico en la medida en que seguir ésta sería una forma de aprender a ponderar las cualidades personales, hecho que le es necesario aprender a Alcibíades para disipar su excesiva confianza ya que, en todo caso, ello es muestra de la ignorancia de sí mismo en lo tocante a sus aptitudes y también de su ignorancia en lo que concierne a sus rivales por subestimarlos.

Además de esto, es menester indicar que para Sócrates resulta imperativo poner en práctica la máxima délfica pues esto también podrá aclararle a Alcibíades la posición que tiene entre sus adversarios, a quienes solo podría superar, le explicita: “con mucha diligencia [*epimeleia*] y con arte [*téchne*]”,<sup>206</sup> pues la falta de estas dos cosas le granjearía la privación de lo que más ansía: alcanzar un nombre entre los griegos; inclusive, tal es la importancia de la *epimeleia* para el filósofo que le señala: “Todos los hombres

---

<sup>202</sup> Platón, *Alcibíades I*, 119a.

<sup>203</sup> *Ibíd.*, 119b.

<sup>204</sup> *Ibíd.*, 120d.

<sup>205</sup> *Ibíd.*, 124a.

<sup>206</sup> *Ibíd.*, 124b.

necesitan más que nada diligencia [*hoti epimeleías deómetha mallon men pántes anthropoi*],<sup>207</sup> agregando que ni él, que proclama la sentencia, se exenta de esta necesidad.

Después de estas observaciones, y aproximándonos ya a la formulación general del cuidado de sí, Sócrates cuestiona a Alcibíades sobre aspectos que debe conocer si pretende actuar en la política, y tras una serie de preguntas y analogías le plantea una interrogante -en ésta además subsiste el tono de la práctica de un tipo de cuidado- que envuelve lo tratado en las demás, la cual versa: “¿Qué cosa estando presente y qué ausente una ciudad llega a ser mejor y se la cuida y administra de un modo mejor?”, y Alcibíades responde: “Yo creo, Sócrates, cuando surja una amistad de unos y otros y se ausente el odio y el disentimiento”.<sup>208</sup>

En vista de tal respuesta, Sócrates advierte que Alcibíades habla y además da una gran importancia a la amistad (*philía*) producida por la concordia (*homónoia*), así que entonces le pregunta qué es esta, o sea, a qué se refiere, en qué consiste, e importante para él, qué arte (*téchne*) la proporciona, asimismo, cuestiona si la concordia es una para la ciudad, una para un particular, o bien, tanto para éste en su relación consigo mismo, como en relación con el otro.<sup>209</sup>

Luego de tales disquisiciones, Alcibíades intenta dar respuesta a todas éstas, sin embargo, sus afirmaciones son muy dispares e inconexas -cosa que no pasa por alto Sócrates- de modo que, tras esforzarse, él mismo cae en la cuenta de que se conduce torpemente y, desanimado, le declara a Sócrates que tal vez, además, corre el riesgo de olvidarse de sí mismo.<sup>210</sup> Puesto que esta circunstancia no es una nimiedad para Sócrates, éste le hace saber a Alcibíades que para admitir lo anterior es necesario tener valor y una vez que ha reconocido su situación general, ahora es preciso remediarla, ello a través del ejercicio de, le exhorta: *epimelethénai seautou*, tener cuidado de sí mismo.<sup>211</sup>

Una vez señalado lo anterior, Sócrates -como muestra de lo que apuntábamos con respecto al carácter pedagógico de los *Diálogos* de Platón-, más que demarcarle a

---

<sup>207</sup> *Ibíd.*, 124d.

<sup>208</sup> *Ibíd.*, 126b-c.

<sup>209</sup> *Cf. Ibíd.*, 126d.

<sup>210</sup> *Cf. Ibíd.*, 127d.

<sup>211</sup> *Cf. Ibíd.*, 127e.

Alcibíades qué es el cuidado de sí, le plantea nuevas disquisiciones con la intención de que él mismo vaya concertando en qué consiste tal principio, tal es así que en esta parte final del diálogo se puede notar con mayor claridad el empeño de Platón de posicionar la forma de su paideia.

En ese sentido, el primer asunto que Sócrates le plantea a Alcibíades es delimitar cuándo se tiene cuidado de sí mismo, esto con la intención de que advierta que son dos asuntos diferentes ocuparse de sí mismo y ocuparse de las cosas de sí, y para ejemplificar esto le expresa: “Con un arte tenemos cuidado de una cosa en particular, mientras que con otro de lo propio de esta. [...] Luego, cuando tienes cuidado de las cosas de ti mismo, no estás teniendo cuidado de ti mismo”.<sup>212</sup> A lo que apunta Sócrates con ello es que el objeto de cuidado es distinto en lo que respecta a lo que es propio de nosotros y aquello de lo que nos valemos, o sea, si usamos algo, este objeto, es diferente de nosotros en tanto usuarios, de esto se desprende que hay dos tipos de arte o saberes, el que remite al cuidado de sí y el que compete a las cosas de uno.

Al respecto, vale decir que esta distinción es de suma importancia para el filósofo para no confundir la diligencia que ejercemos sobre nosotros en las distintas circunstancias que se nos presentan, asimismo, Guthrie advierte que esta diferenciación es signo de la postura pedagógica de Platón en tanto que: “El «saber cómo», [...] debe ir precedido del «saber qué», lección que los Sofistas no lograron enseñar”.<sup>213</sup>

Luego de esta distinción llegamos a una de las partes más importantes del diálogo y de la paideia de Platón, pues si bien Sócrates con sus tanteos le ha hecho notar a Alcibíades que es distinto ocuparse de sí mismo y de lo que se vale, ahora resulta imperativo para su empresa educativa hacerle saber cuál es el objeto de cuidado, es decir, sobre qué se debe mantener diligencia o, en expresión de Foucault: “En la fórmula *epimeleisthai heautou*, ¿qué es el *heautou*? [...] ¿Qué es ese elemento idéntico que, en cierto modo está presente de uno a otro extremo de la inquietud de sí: sujeto de la inquietud, objeto de la inquietud? ¿Qué es eso?”.<sup>214</sup>

Pues bien, después de plantearle varias preguntas a Alcibíades para que él mismo vaya conviniendo a qué hace referencia tal objeto, es decir, qué es ese sí mismo del que

---

<sup>212</sup> *Ibíd.*, 128d.

<sup>213</sup> W. K. C. Guthrie, *Historia de la filosofía griega III*, op. cit., p. 446.

<sup>214</sup> M. Foucault, *La hermenéutica del sujeto*, op. cit., pp. 66-67.

se habla, Sócrates llega a señalarle que ese sí mismo que hay que cuidar es el alma, pues, luego de todos los razonamientos anteriores se sigue que: “El hombre no es otra cosa que alma. [...] el alma es el hombre [*he psyché estin anthropos*]”,<sup>215</sup> por lo tanto, puede decirse como lección general que: ocuparse de sí mismo es cuidar de su alma.

Ahora bien, es importante aclarar que Platón identifica ese *heauton* -y aquello a lo que hace referencia en el principio de ocuparse de sí mismo- con el alma, para dejar en claro, como bien lo advierte Foucault, que ésta es el sujeto de la acción en la relación del hombre consigo mismo, con los otros y el mundo, en cuanto se vale de todo aquello que le es propio (como su cuerpo, las partes de éste, los enseres que usa, etc.).

En ese sentido, más que rubricar una relación instrumental del alma con todo lo demás, lo que designa primordialmente es, en expresión de Foucault: “La posición de algún modo singular, trascendente, del sujeto con respecto a lo que lo rodea, a los objetos que tiene a su disposición, pero también a los otros con los cuales está en relación, a su propio cuerpo, y por último, a sí mismo”,<sup>216</sup> por consiguiente, agrega el pensador francés, puede afirmarse que Platón: “Para tratar de ver qué es el sí mismo del que hay que ocuparse, lo que descubre no es en absoluto el alma sustancia: es el alma sujeto”.<sup>217</sup>

Este miramiento, cabe destacar, está además en sintonía con la concepción del helenista Eggers Lan quien no duda en afirmar que: “Para Platón, la palabra *psyché*, que convencionalmente traducimos por ‘alma’, no era una parte del hombre, sino *el hombre mismo*”,<sup>218</sup> y una vez llegados a la identificación del hombre como alma -alma sujeto de la acción-, no resta más que señalar cómo o qué implica ocuparse de sí para Platón pues este asunto nos permite dar cuenta de su juicio sobre el ejercicio del cuidado de sí en lo que respecta a su empresa educativa, así que, retomando de nuevo el diálogo, Sócrates, prontamente deja entrever su respuesta a tal asunto señalándole a Alcibíades: “Hay que tener sin dilación cuidado del alma [*psychés epimeletéon*] y a esto debe mirarse”.<sup>219</sup>

Esta aserción que pareciera ser una tautología, en realidad pone en liza la concepción de Sócrates de cómo cultivar el cuidado de sí pues a lo que apunta con ello

---

<sup>215</sup> Platón, *Alcibíades I*, 130c.

<sup>216</sup> M. Foucault, *La hermenéutica del sujeto*, op. cit., p. 71.

<sup>217</sup> Ídem.

<sup>218</sup> C. Eggers L., *Introducción histórica al estudio de Platón*, op. cit., p. 118.

<sup>219</sup> Platón, *Alcibíades I*, 132c.

es que se debe mantener diligencia sobre la propia actividad que uno ejerce, dejando con ello figurado que para esto es necesario seguir la máxima délfica;<sup>220</sup> en otras palabras -y en virtud de lo anotado hasta ahora-, puede decirse que para cuidar de sí, uno debe ocuparse de su alma y, para ocuparse de ésta, es el alma misma la que se debe mirar, esto es, uno debe conocerse a sí mismo. Para dejar en claro esto, baste traer a colación la aseveración de Grube: “La primera obligación de un hombre es preocuparse de sí mismo, y su auténtico «sí mismo» [...] es su alma. He ahí su obligación, por tanto: conocerse a sí mismo”.<sup>221</sup>

Respecto de esta última referencia al precepto délfico, es importante acentuar que su puesta en liza tiene una implicancia de suma consideración pues con ello damos finalmente con la proposición de que para cuidar de sí es preciso conocerse a sí mismo, con lo cual, a su vez, es posible dar cuenta de la preponderancia que tiene para Platón el *gnothi seauton* como práctica entrelazada con el ejercicio de la *epimeleia heautou* y, con relación a esto, cabe apuntar que Foucault, atento al diálogo, no pasa por alto tal juicio ni la repercusión de la máxima délfica, sino que, más aún, considera dicho precepto como una parte nuclear de la elucidación platónica sobre la práctica del cuidado de sí, tal es así que, recalcando la aparición del conocerse a sí mismo, explicita:

*Gnothi seauton* en sentido pleno: éste es, por supuesto, uno de los momentos decisivos del texto; uno de los momentos constitutivos, me parece, del platonismo; y justamente uno de esos episodios esenciales en la historia de estas tecnologías de sí, en esta larga historia de la inquietud de sí, que va a tener mucho peso o, en todo caso, efectos considerables a lo largo de toda la civilización griega, helenística y romana.<sup>222</sup>

Ahora, ya que se ha señalado que para cuidar de sí es necesario conocerse a sí mismo, es menester indicar cuál es para Platón la intención de conocerse uno mismo en lo tocante a su empresa pedagógica, más aún, cómo, pues con ello se podrá clarificar el propósito del diálogo. A la sazón, puesto que se ha esbozado que no hay nada más soberano que el alma, o sea, que el alma se consolida como sujeto que ejerce y sobrelleva la acción, Sócrates, luego de distintos argumentos, compendiándolos, le

---

<sup>220</sup> Incluso, para remarcar tal conjetura, Sócrates le expresa a Alcibíades: “¿Acaso no comprendimos bien, por los dioses, el justo precepto de la inscripción délfica que hace un momento recordábamos?”. Cf. Ídem.

<sup>221</sup> G. M. A. Grube, *El pensamiento de Platón*, op. cit., p. 353.

<sup>222</sup> M. Foucault, *La hermenéutica del sujeto*, op. cit., p. 77.

refiere a Alcibíades que si el alma, esto es, el hombre, pretende conocerse a sí mismo, tiene que mirar especialmente a la parte del alma (*psyché*) en la que reside y surge su propia facultad: la sabiduría (*sophía*), ello debido a que esta parte es su excelencia, su virtud (*areté*), y en ella están el saber (*eidénaí*) y la razón (*phroneín*).<sup>223</sup>

En virtud de lo arriba señalado, puede argumentarse que cuidar de sí es también ocuparse, o en todo caso, disponerse a cultivar la sabiduría, pues esto sería velar por la excelencia propia del alma; ahora bien, la intención de poner en práctica esto arraiga en que, desde la perspectiva de Platón, el conocerse a sí mismo trae consigo, o bien, allega al hombre, a la *sophrosyne* (sensatez, sabiduría moral),<sup>224</sup> de lo cual se sigue que, en función de ésta, el individuo puede discernir con prudencia, o por lo menos, con mayor acierto sus acciones.

Después de todo lo anterior, y como lección que se extrae del diálogo, puede decirse que poner en práctica el principio del *gnothi seauton* resulta de suma importancia pues así dilucidamos nuestra alma y, al mismo tiempo, nos ocupamos de la excelencia que es propia de ella, esto, a su vez, nos granjea sabiduría moral que nos permite discernir con cautela, o bien, de mejor manera sobre las cosas que nos competen, es decir, que son propias de nosotros y, advirtiendo esto, es posible ejercer de forma más adecuada (ello en vista de las condiciones propias de cada uno) el cuidado de sí. Asimismo, puede argumentarse que ejerciendo el cuidado de sí nos vamos conociendo más y también mejor a nosotros mismos, lo cual nos permite ponderar con mayor amplitud la dirección que debemos dar a nuestro cuidado.

Con todo esto, es posible afirmar que, en lo que respecta a la paideia de Platón, el conocimiento de sí representa una práctica nuclear e intrínseca del cuidado de sí, hecho que, cabe puntar, no resulta menor pues para el filósofo, anota Guthrie: “Conocerse a uno mismo es a la vez una comprensión intelectual y moral, porque es conocer lo que es la *psyché*”,<sup>225</sup> de ahí su repercusión para la *epimeleia heautou*, más aún, en vista de lo que hemos abordado, puede argumentarse que entre ambas prácticas existe una estrecha imbricación al punto que su ejercicio -cada una por su parte-, potencia el desarrollo de la otra y, vale agregar, tal es la fuerza e importancia de este

---

<sup>223</sup> Cf. Platón, *Alcibíades I*, 133b-c.

<sup>224</sup> Cf. *Ibíd.*, 133c.

<sup>225</sup> W. K. C. Guthrie, *Historia de la filosofía griega III*, op. cit., p. 447.

entrelazamiento en la pedagogía de Platón que, en consideración de Foucault, su resonancia perdura (desde luego que con equilibrios y relaciones diferentes, y el acento puesto unas veces en una y otra práctica) en toda la historia del pensamiento griego, helenístico y romano.<sup>226</sup>

Además de lo anotado arriba, es menester señalar que la mayor repercusión del ejercicio de dichos principios reside en que, de acuerdo con Platón, su puesta en práctica brinda al hombre sabiduría moral (*sophrosyne*) y, en razón de ésta, puede actuar de forma correcta y bella, de lo cual se desglosa el ser dichoso,<sup>227</sup> y este hecho, al tiempo que pone en liza la conjetura de la *techne tou biou*, a su vez, apuntala una de las proposiciones más importantes de la paideia de Platón, a saber, que el individuo cernido en esta forma de obrar se aproxima a la mayor dicha del ser humano: la virtud (*areté*),<sup>228</sup> pues desde su perspectiva, aspirar a ésta es lo mejor y más bello, y lo más bello es lo más apropiado para el hombre.<sup>229</sup>

A partir de lo anterior, es posible advertir la figuración de un entrelazamiento entre la *epimeleia heautou* y la *techne tou biou* pues se tiene que el individuo ejerciendo el cuidado de sí convenientemente obra de forma bella, luego entonces cultiva un arte de vida, a su vez, empeñándose por desarrollar el arte de vivir, orientado por esta forma de conducirse, posiciona con mayor luz su propio cuidado. De esto se sigue, puede decirse, que la práctica conjunta de ambos principios granjea dicha al hombre y, al tiempo que lo coloca en la senda hacia la virtud, asimismo, le da brillo a su existencia.

En suma, luego de todo lo que se ha señalado nos encontramos con que, frente a la intención de Alcibíades de intervenir en los asuntos de la ciudad y gobernar a los demás, el movimiento del diálogo, con sus ribetes didácticos y sus disquisiciones, pone al descubierto que más allá de tal intención, lo que debe hacer Alcibíades es, sobre todo, cuidar de sí, pues el diálogo pone de manifiesto que, si bien su aspiración es participar en la política, el asunto que va urdiendo los planteamientos y lo que realmente se pone en cuestión es la educación que ha recibido Alcibíades, más exactos, su mala educación.

---

<sup>226</sup> Cf. M. Foucault, *La hermenéutica del sujeto*, op. cit., pp. 78-79.

<sup>227</sup> Cf. Platón, *Alcibíades I*, 134b-c.

<sup>228</sup> *Ibid.*, 135b.

<sup>229</sup> *Ídem.*

De ahí que Sócrates, quien se percató de su situación con cada interrogante que le plantea, más que indicarle qué hacer para consumar su intención o transmitirle algunas pautas y formalidades para actuar en la política, lo exhorta a ocuparse de sí (*epimeleia heautou*) aplicándose en torno a lo que entraña el principio délfico (*gnothi seauton*) de conocerse a sí mismo pues esto le ayudará, no sólo a reconocer sus aptitudes sino, más importante, a reconocer aquello que ignora, y esto, a su vez, le granjeará sensatez (*sophrosyne*) que le permitirá actuar de forma más acertada, lo cual dará luz al ejercicio de su cuidado y, al mismo tiempo, una orientación más conveniente, de manera que podrá -o estará en disposición de- conducirse de forma bella, cultivando así el arte de vivir (*techne tou biou*) que da brillo a su existencia y que, en último término, lo aproxima a la virtud (*areté*).

Ahora, llegados a este punto es menester indicar cuál es el lugar de la *epimeleia heautou* y la *techne tou biou* en la paideia de Platón, de manera que, apoyándonos de los análisis de Foucault, podemos enunciar que para el filósofo griego la *epimeleia heautou* está ligada directamente a la educación pues dicho principio se gesta en razón de una pedagogía insuficiente, de ahí que sea necesario para el individuo ocuparse de sí mismo ya que esto, a su vez, reforzará la educación que ha recibido, por su parte, la *techne tou biou* se posiciona como la práctica que, en tanto emana del adecuado ejercicio del cuidado de sí, al mismo tiempo, dota de valor estético a éste y da lustre al tipo de formación que el individuo ejerce sobre sí mismo a partir de sí.

Por lo señalado arriba, cabe anotar que Foucault advierte que el filósofo griego, con las tesis que posiciona, realiza una crítica a la educación convencional de su tiempo al plantear que la necesidad de preocuparse por uno mismo deriva de un déficit pedagógico, de ello que incluso en el diálogo acentúe que Alcibíades tuvo como maestro a un esclavo y, asienta Foucault: “para colmo, un esclavo ignorante, mientras que la educación es una cosa demasiado seria”.<sup>230</sup>

Además, el pensador francés glosa que Platón acentúa su crítica al marcar que existe un desfasaje entre la pedagogía entendida como aprendizaje y un tipo de paideia que gira en torno a la formación de sí, la cultura de sí,<sup>231</sup> de ahí que, puede decirse, el

---

<sup>230</sup> M. Foucault, *La hermenéutica del sujeto*, op. cit., p. 51.

<sup>231</sup> Cf. M. Foucault, *La hermenéutica del sujeto*, op. cit., p. 58.

filósofo griego posicione, precisamente en su pedagogía, al cuidado de sí como una práctica que responde a una cuestión educativa y que apunta a la constitución de una subjetividad mediante principios éticos y estéticos, es decir, en torno a la formación de sí, más que un cuerpo fijo de enseñanzas que hay que aprender como si se tratara de una mera instrucción.

Allende a lo antedicho, Foucault, quien sigue atentamente el diálogo, hace una importante anotación al acentuar el papel del maestro en la *epimeleia heautou*, y al respecto, observa que Platón posiciona a Sócrates como el verdadero maestro en dicha actividad ya que a diferencia de todos los hombres que perseguían y se interesaban por Alcibíades, él es el único que realmente se interesa por él, pues no sólo le importan sus cualidades, sino que se interesa y, más aún, se preocupa por la forma en cómo mantiene diligencia sobre sí Alcibíades, mientras que los demás no querían ocuparse de él y, aduce Foucault: “La mejor prueba de que no se interesaban en el propio Alcibíades, que no se ocupaban de él para que él se ocupará de sí mismo, es ésta: ni bien perdió su juventud deseable, lo abandonaron, para dejarlo hacer lo que quisiera”.<sup>232</sup>

Sócrates, por el contrario, precisamente en vista de que Alcibíades pronto perdería su brío juvenil, se empeñó en sondear sus aspiraciones para hacerle notar sus deficiencias y así poner remedio a éstas exhortándolo a ocuparse de sí, dejando en entredicho que parte de su propia inquietud deviene por la inquietud que Alcibíades tiene de sí mismo, es decir, por el modo en cómo se ocupa de sí mismo, y este hecho, para Foucault, resulta notable ya que pone de relieve la postura de Platón con respecto a la figura del maestro en el cuidado de sí al posicionar a Sócrates como el verdadero maestro en tanto que él, explicita Foucault:

Se preocupa por el propio Alcibíades, por su alma, por su alma sujeto de acción. Más precisamente: Sócrates se preocupa por la manera en que Alcibíades va a preocuparse por sí mismo. Y creo que eso es (me parece que la cosa merece recordarse) lo que define la posición del maestro en la *epimeleia heautou*.<sup>233</sup>

Por consiguiente, siguiendo a Foucault, puede enunciarse que, para Platón, el maestro en la *epimeleia heautou* es quien se preocupa por la puesta en práctica del cuidado de sí de su discípulo, de manera que mantiene diligencia sobre éste y, al mismo tiempo, sobre

---

<sup>232</sup> M. Foucault, *La hermenéutica del sujeto*, op. cit., p. 52.

<sup>233</sup> *Ibíd.*, p. 72.

sí mismo, en la medida en que es la persona que orienta al otro; para dejar en claro tal aspecto, nada mejor que traer a colación una observación de Foucault, pues de forma concisa señala:

A diferencia del profesor, no se preocupa por enseñar aptitudes o capacidades aquel a quien guía, no procure enseñarle a hablar, no trata de enseñarle a imponerse a los demás, etcétera. El maestro es quien se preocupa por la inquietud que el sujeto tiene con respecto a sí mismo y quien encuentra [...] la posibilidad de preocuparse por la preocupación de éste en relación consigo mismo.<sup>234</sup>

Anotado lo anterior, cabe subrayar que en el *Alcibíades II*<sup>235</sup> podemos advertir un claro ejemplo de lo que hemos venido señalando pues en tal diálogo se pone en liza la conjetura de que el cuidado de sí tiene una considerable valía en tanto su práctica libra al individuo de la ignorancia que acarrea la insensatez, más aún, se hace patente la posición que tiene el maestro en dicha práctica.

Pues bien, en dicho texto, Platón (al igual que en el *Alcibíades I*) coloca a Sócrates como único interlocutor del joven aristócrata y en éste nuevamente subraya su talante fogoso, de modo que posiciona al filósofo como la persona que puede orientarlo hacia el cultivo de la sensatez y, en ese sentido, puede entreverse cierta equiparación del cuidado de sí con ésta.

Asimismo, desde el comienzo del diálogo, damos con la proposición de que el hombre, a causa de la ignorancia, obra mal sin darse cuenta pues ésta lo extravía en la dirección de sus acciones, de manera que Sócrates le señala a Alcibíades que el hombre que se disponga a vivir rectamente debe perseguir y aferrarse al conocimiento del bien ya que sin éste solo estará confiando irreflexivamente en la opinión general y, para afianzar tal juicio, le plantea una sutil analogía, de modo que leemos: “El que posee la llamada erudición y la «politecnia» [*polimathía*] pero le falta ese conocimiento del bien y se deja arrastrar por cada uno de los otros, ¿no se expone realmente, con mucha razón, a sufrir una gran tempestad, puesto que se arriesga en alta mar sin piloto?”<sup>236</sup>

---

<sup>234</sup> M. Foucault, *La hermenéutica del sujeto*, op. cit., p. 73.

<sup>235</sup> Respecto del carácter y situación del diálogo, Cf. W. K. C. Guthrie, *Historia de la filosofía griega V*, op. cit., p. 404.

<sup>236</sup> Platón, *Alcibíades II*, 147a.

A partir del pasaje citado podemos advertir que el filósofo tiene la intención de insuflar en Alcibíades la convicción de perseguir el conocimiento del bien, poniendo de manifiesto que, inclusive, la posesión de diversos conocimientos resulta menor si el individuo no se empeña por asir dicho conocimiento ya que éste funge como la luz que alumbra la dirección del individuo. Aunado a esto, Sócrates le recuerda a Alcibíades que, si bien la dirección de las acciones tiene una gran importancia, la forma de dirigirse y valerse del habla tiene también una importancia notable, por lo tanto, es preciso que el hombre mantenga diligencia sobre su lenguaje, es decir, sobre su forma de expresión y contenido de lo que enuncia, de modo que el filósofo le explicita: “Hay que tener mucha prudencia y cuidado sobre lo que se debe y no se debe decir”.<sup>237</sup>

Una vez que Sócrates le señala esto, con el propósito de resaltar la importancia que tiene la sensatez en lo concerniente a lo antedicho y a la orientación de las acciones del hombre, le declara a Alcibíades -y con ello desliza su exhortación- que ésta y la justicia gozan de una gran significación y son dignas de estimación entre los dioses y los hombres y, para dejar en claro la colocación de su exhortación, apostilla que: “Prudentes y justos no son otros que quienes saben lo que se debe hacer y decir en relación con los dioses y con los hombres”.<sup>238</sup>

Respecto de lo anterior, teniendo en cuenta las proposiciones que hemos subrayado del *Alcibíades I*, cabría suponer que la observación de Sócrates deja en entredicho la exhortación al cuidado de sí pues el propósito general del filósofo en el coloquio es que Alcibíades reconozca la valía de la sensatez para que se empeñe en adquirirla y así guiarse por ésta para aproximarse al conocimiento del bien y, como se ha acentuado, el cultivo del cuidado de sí granjea sensatez, por consiguiente, si se persigue ésta es preciso que el individuo se ocupe de sí.

Ahora bien, puesto que Sócrates conoce el carácter de Alcibíades y su exaltación de espíritu -dicho sin reticencias, su incapacidad de sobrellevar ciertas situaciones con serenidad-, para que no malinterprete lo que le ha esbozado y actúe de forma premeditada, el filósofo, finalmente le subraya que es mejor que se mantenga tranquilo y se tome un tiempo para reflexionar sobre todo ello y así sea consciente de la actitud que

---

<sup>237</sup> *Ibíd.*, 149c.

<sup>238</sup> *Ibíd.*, 150b.

debe adoptar frente a los hombres, en vista de esto, Alcibíades, -ya con cierta inquietud- le pregunta: “¿Y cuándo llegará ese momento, Sócrates, y quién será mi maestro? Porque sería muy agradable para mí ver quién es ese hombre”, a lo que Sócrates responde (y con ello damos con la proposición que hemos pretendido destacar): “Es el que se preocupa de ti”.<sup>239</sup>

Esta aseveración que se alza al final del diálogo permite dar cuenta de la concepción de Platón respecto de la figura del maestro como persona que se preocupa de la formación del otro y, teniendo en cuenta el movimiento diálogo, puede argumentarse que, desde la perspectiva de Platón, el verdadero maestro es el que cuida del otro, más específico, es quien observa, orienta y alecciona a su discípulo, esto es, aquel que mantiene diligencia por la formación de éste, por su cuidado de sí y por cómo lo cultiva.

Allende a lo anterior, cabe decir que en un pasaje del *Menón* podemos advertir la notable consideración que tiene para Platón, tanto el ocuparse de uno mismo, como la labor del maestro pues lo que se pone en entredicho es justamente la búsqueda de éste, así, luego de que Sócrates conviene con el joven que da nombre al diálogo que ninguno de los dos logra precisar adecuadamente qué es la *areté*, ambos dan cuenta de su mala educación, no obstante, reconocen esto y para poner remedio a su situación el filósofo le señala: “Temo, Menón, que tú y yo seamos unas pobres criaturas, y que no te haya educado satisfactoriamente a ti Gorgias, ni a mí Pródico. Así que más que de cualquier otra cosa, tenemos que ocuparnos de nosotros mismos y buscar a aquel que, de una manera u otra, nos haga mejores”.<sup>240</sup> En suma, lo que pone de relieve el pasaje es que, para su formación adecuada, el hombre debe ocuparse de sí mismo y, en ese sentido, ir al encuentro del maestro que lo oriente y apoye en tal diligencia, de ahí la valiosa significación que tiene la actividad del maestro para Platón.

En tono con lo anterior, en el *Hippias menor* podemos entrever un pasaje en el que Platón subraya la importancia de seguir al maestro en la medida en que nos aparta de la ignorancia y, por lo tanto (como destacamos en el *Alcibíades II*), de la insensatez que es fuente del mal obrar, pues en dicho diálogo damos con que Sócrates -en tono de solicitud- le expresa a Hippias: “No rehúses curar mi alma, pues me harás un bien mucho mayor

---

<sup>239</sup> *Ibíd.*, 150d.

<sup>240</sup> Platón, *Menón*, 96d.

librándome el alma de la ignorancia que el cuerpo de una enfermedad”,<sup>241</sup> y si bien es cierto que el filósofo se dirige con ironía al sofista por su labor, lo expresado deja figurado, precisamente, la importancia y lo que se busca con la guía de un maestro, a saber, la orientación para cuidar del alma, que en todo caso es cuidar de sí.

Por otra parte, baste puntar que la conjetura referente a lo significativo que resulta la labor del maestro al preocuparse por la formación de su discípulo y guiarlo hacia una mejor dirección, también la podemos observar en el *Eutifrón* pues en éste, Platón, de modo indirecto, remarca lo insigne y fructuoso que es la actividad del maestro con una sutil analogía, tal es así que leemos: “Es sensato preocuparse [*epimelethenai*] en primer lugar de que los jóvenes sean lo mejor posible [*aristo*], del mismo modo que el buen agricultor se preocupa, naturalmente en primer lugar, de las plantas nuevas y, luego, de las otras”.<sup>242</sup>

Finalmente, resulta importante anotar que en ciertos pasajes del *Protágoras* encontramos conjeturas que están en el mismo tenor con lo que hemos venido señalando de modo que, para cerrar este apartado, nos ocuparemos de resaltar aquellas que resultan significativas para nuestra empresa.

En ese sentido, cabe destacar que ya en el inicio del diálogo podemos dar cuenta de la postura de Platón sobre la importancia del cuidado del alma, es decir, del cuidado de sí y de la educación pues, frente al ímpetu del joven Hipócrates por seguir las enseñanzas de los sofistas y que bien refleja el espíritu de la juventud ateniense de la época, coloca a Sócrates para refrenar, o en todo caso, cuestionar sus intenciones, alineado por la conjetura de que si acude a ellos sin ninguna cavilación puede ser contraproducente para su propia formación, de modo que el filósofo interpela al joven señalándole: “Intentas ir hacia Protágoras, y pagarle dinero como sueldo por cuidar de ti. ¿Qué idea tienes de a quién vas a ir, o de quién vas a hacerte?”.<sup>243</sup>

Puesto que el joven no tiene la certeza de qué es un sofista, mucho menos sabe lo que obtendrá o en qué se beneficiará con seguir sus enseñanzas, así que el filósofo, que da cuenta de ello, le hace notar que va a ofrecer lo máspreciado de él, a saber, su alma, para que la cuide éste sin ni siquiera tener idea de para qué clase de asunto, de

---

<sup>241</sup> Platón, *Hippias menor*, 372e-373a.

<sup>242</sup> Platón, *Eutifrón*, 2d.

<sup>243</sup> Platón, *Protágoras*, 311b.

manera que sin dilación -y en tanto advertencia- le explicita: “¿Sabes a qué clase de peligro vas a exponer tu alma?”,<sup>244</sup> y al respecto, cabe destacar la observación que hace García Gual de este punto ya que acentúa un aspecto que resulta de suma consideración para notar con mayor claridad la apuesta de Platón en tales pasajes, así, el autor remarca que: “El riesgo a que Sócrates alude no es «vital», sino moral, intelectual y espiritual a la vez. [Pues] la personalidad se arriesga en la educación, ya que, en cierto modo, el alma es la persona”.<sup>245</sup>

Luego de tal cuestión, Hipócrates, que aún no tiene la certidumbre de lo que puede granjearse, al menos divisa que el tanteo de Sócrates está cernido en el lustre del alma así que el joven le pregunta: “¿Y de qué se alimenta el alma, Sócrates?”, a lo que el filósofo lacónicamente asienta: “De enseñanzas”,<sup>246</sup> y una vez esto, le señala que también debe mantener cuidado sobre éstas, de manera que el filósofo, finalmente (dentro de lo que nos interesa destacar), para dejarle en claro a Hipócrates lo trascendente que resulta para el hombre seguir ciertas enseñanzas en tanto éstas nutren su alma, le plantea -es decir, Platón nos presenta- una comparación de gran lucidez (simple, pero a la vez ingeniosa) que por su claridad y alcance vale la pena citar por completo, ésta versa:

Hay un peligro mucho mayor en la compra de enseñanzas que en la de alimentos. Pues al que compra comestibles y bebidas del mercader o del tendero, le es posible llevárselas en otras vasijas, y antes de aceptarlas en su cuerpo como comida o bebida, le es posible depositarlas y pedir consejo, convocando a quienes entiendan, de lo que pueda comerse y beberse y de lo que no, y cuánto y cuándo. De modo que no hay en la compra un gran peligro. Pero las enseñanzas no se pueden transportar en otra vasija, sino que es necesario, después de entregar su precio, recogerlas en el alma propia, y una vez aprendidas retirarse dañado o beneficiado.<sup>247</sup>

En suma, con base en este pasaje podemos advertir con claridad la importancia que tiene la educación para Platón, de ahí el gran énfasis que hace sobre el cuidado que el individuo debe tener en su formación intelectual pues lo que está en el centro de esto es la formación del alma, es decir, la formación de una determinada subjetividad, asimismo,

---

<sup>244</sup> *Ibíd.*, 313a.

<sup>245</sup> N. 11, en Platón, *Protágoras*.

<sup>246</sup> Platón, *Protágoras*, 313c.

<sup>247</sup> *Ibíd.*, 314a-b.

en vista de los pasajes señalados, es posible dar cuenta que Platón apunta a la formación crítica del hombre en la medida en que éste debe examinar incluso su propia educación, y para ello, nos recuerda nuevamente, que es indispensable que el hombre mantenga cuidado sobre su alma, esto es, sobre sí mismo.

En último lugar, baste decir que por todo lo anteriormente señalado, es posible observar la posición que tiene el maestro para Platón pues en lo anotado se pone de relieve el lugar que da a Sócrates como el verdadero maestro que, más allá de impartirle tácitamente una serie de lecciones al joven Hipócrates, se preocupa y cuida de él sondeando su interés por seguir ciertas lecciones, remarcando que tal asunto debe meditarse, por todo esto, estamos de acuerdo con Jaeger quien al notar tal carácter acentúa: “La modestia tan humana, la sencillez de Sócrates, hacen que el joven no se dé cuenta de la talla de éste. No comprende ni por un momento que aquel hombre tan sencillo que tiene delante es el verdadero maestro”.<sup>248</sup>

Finalmente, ya que lo destacado a lo largo del presente apartado concibió su propio cierre, a modo de clausura para éste y, en ese sentido, también para todo este capítulo que tuvo por cometido investigar el aforo, el desarrollo y la preponderancia de la *epimeleia heautou* y la *techne tou biou* en la educación griega clásica, ocupándonos, por tal afán, de examinar el pensamiento y con ello las proposiciones más contiguas a la pedagogía de las figuras intelectuales de mayor resonancia en dicho periodo, a saber: los sofistas, Sócrates y Platón en torno a las nociones cardinales de nuestra investigación, baste decir que, en virtud de todo lo que se puso de relieve, apoyándonos principalmente de Foucault, resulta factible enunciar que ambas nociones se conjeturan y expresan, fundamentalmente, como prácticas concretas que tienen por intención, o bien, apuntan a la formación integral del hombre en tanto sujeto ético que tiene en cuenta el valor estético que le granjean sus acciones y su conducta.

Por tal sentido, puede argumentarse que tales principios constituyen prácticas de subjetivación que, si bien tienen por núcleo un carácter pedagógico, se perfilan para rebasar a éste, precisamente, para potenciar la educación que recibe el individuo y así fortalecer su formación general para que pueda consolidar una relación más adecuada y conveniente consigo mismo, con los otros y con el mundo.

---

<sup>248</sup> W. Jaeger, *Paideia: los ideales de la cultura griega*, op. cit., p. 491.

### Capítulo 3. Cuidado de sí y estética de la existencia: un arte de vivir

#### 3.1 El cuidado de sí y la estética de la existencia en el marco de una formación de sí

Una vez llegados a este tercer y último capítulo, antes de pasar a su desarrollo, cabe puntear lo siguiente: la *epimeleia heautou* y la *techne tou biou*, esto es, el cuidado de sí y la estética de la existencia, han sido los principios cardinales sobre los cuales hemos desarrollado nuestra indagación en torno a la educación griega clásica, en ese sentido, en el primer capítulo nos ocupamos de precisar en qué consisten dichos principios, así como su carácter, apoyándonos en los análisis que realizó Foucault al respecto, posteriormente, en el segundo capítulo centramos nuestra atención en los pensadores que marcaron significativamente a la educación griega clásica con sus proposiciones, de modo que examinamos de forma directa los textos en los cuales se asientan éstas y destacamos -en los pasajes que eran de nuestro interés-, ciertos términos transliterados a partir de su formulación idiomática originaria para remarcar su sentido expresivo y así dar cuenta del alcance de su formulación.

Ahora, este último capítulo tiene por intención cerrar de forma general nuestra investigación sobre lo ya referido, así que para completar nuestra empresa demarcaremos el potencial pedagógico que tienen ambos principios en la medida en que se consolidan como prácticas concretas que apuntan a la constitución de una determinada subjetividad orientada por un carácter ético y estético.

Una vez punteado lo anterior, empezaremos señalando que Foucault hace una notable observación al advertir que el tema del cuidado de sí y la labor del maestro, junto con la conjetura de una existencia bella, se pone en liza en ciertas partes de los *Diálogos* de Platón que componen, en su perspectiva, “el ciclo de la muerte de Sócrates”,<sup>1</sup> a saber, la *Apología de Sócrates*, el *Critón* y el *Fedón*, de manera que en este apartado repasaremos tales diálogos de forma sintética centrando nuestra atención en los pasajes que dan cuenta del ejercicio de la *epimeleia heautou* y la *techne tou biou* para demarcar su posicionamiento y su potencial como prácticas que perfilan -o en todo caso, apuntan a- una formación ética de carácter estético.

---

<sup>1</sup> Cf. M. Foucault, *El coraje de la verdad*, op. cit., p. 89.

En ese sentido, por principio resulta sustancial indicar que la elección de tales diálogos para desarrollar nuestro cometido obedece a que, de acuerdo con Foucault, en éstos se puede observar la postura de Platón sobre el empeño de Sócrates por “provocar a los otros a cuidar de sí mismos tal y como él tomaba la precaución de hacerlo consigo mismo”,<sup>2</sup> y esto resulta de interés para nosotros pues nos permite advertir, por una parte, el juicio del filósofo sobre el desarrollo y preponderancia del cuidado de sí para la formación de sí, y por otra, el alcance y carácter que denota dicha práctica en lo que respecta a la *techne tou biou*.

Además, cabe decir que estos diálogos tienen una considerable significación por las proposiciones que apuntalan, tal es así que incluso para Foucault, en éstos se puede entrever que fue la actividad de Sócrates de incitar a los demás a la práctica de la *epimeleia heautou* durante su vida lo que le granjeó su condena, de modo que el pensador francés sostiene que: “Esa misión, concerniente al cuidado de sí, ha conducido a Sócrates a la muerte”.<sup>3</sup>

Pues bien, con respecto a la *Apología de Sócrates*, Foucault subraya que en esta obra se hace patente la postura de Platón por ver y posicionar a Sócrates como el verdadero maestro de la *epimeleia heautou* ya que en el diálogo se puede observar que su actividad consiste en incitar a los demás a ocuparse de sí mismos, tal es así que, explicita Foucault, el filósofo, como maestro del cuidado de sí:

Habla el lenguaje de todo el mundo y de todos los días. ¿Y por qué utiliza ese lenguaje de todo el mundo todos los días? Con el objeto de poder ocuparse de sí mismo rechazando de manera visible y manifiesta las injusticias que se le puedan infligir, pero también incitando a los otros, interrogándolos con desenvoltura, a fin de ocuparse de ellos para mostrarles que, como no saben nada, deberían en verdad ocuparse de sí mismos.<sup>4</sup>

Por lo anterior, el pensador francés considera que Sócrates desempeña el papel de quien despierta y, en ese sentido, expresa que la inquietud de sí puede considerarse como un despertar para el individuo,<sup>5</sup> despertar que, cabe decir, incurre en el cuestionamiento por

---

<sup>2</sup> *Ibíd.*, p. 129.

<sup>3</sup> *Ibíd.*, p. 130.

<sup>4</sup> M. Foucault, *El gobierno de sí y de los otros*, op. cit., p. 356.

<sup>5</sup> Cf. M. Foucault, *La hermenéutica del sujeto*, op. cit., p. 23.

el tipo de existencia que uno sobrelleva, o sea, por su relación consigo mismo y con los otros.

Por otra parte, cabe anotar que por ciertas proposiciones la *Apología de Sócrates* se encuentra próxima al *Alcibíades I*<sup>6</sup> y, siendo de interés para nuestra empresa, baste remarcar los juicios concernientes a que cuidar de sí implica ocuparse o disponerse a cultivar la sabiduría (*phrónesis*),<sup>7</sup> así como también, preocuparse por alcanzar la virtud (*areté*), pues en ambos diálogos subsisten ambas conjeturas e, inclusive, esta última se acentúa con mayor profusión en la *Apología* y permite dar cuenta del miramiento de Platón sobre lo significativo de la diligencia de Sócrates en tanto maestro que se ocupa de exhortar a los demás a ocuparse de sí para aproximarse a la *areté*, ya que además se refiere que el filósofo -y con ello se puede observar su labor como maestro- no se dará por satisfecho con escuchar del otro que se preocupa de sí, sino que, aduce el propio Sócrates: “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 [*areté*] y dice que sí, le reprocharé que tiene en menos lo digno de más y tiene en mucho lo que vale poco”.<sup>8</sup>

Por lo demás, en la *Apología* es posible dar cuenta de la convicción de Sócrates por su labor como maestro afanado en persuadir a los otros a cuidar de sí pues en el texto se lee que va por todas partes acercándose a los demás, jóvenes o viejos, recordándoles que: “No sale de las riquezas la virtud [*areté*] para los hombres, sino de la virtud, las riquezas y todos los otros bienes, tanto los privados como los públicos”,<sup>9</sup> más aún, cabe acentuar que por su determinación, el filósofo no solo se aproxima al otro por mera gentileza, sino que se acerca como un padre o un hermano con el afán de incitarlo a que mantenga diligencia sobre sí mismo y por la virtud o, a su juicio, no solo incitarlo, sino: “convencerle de que se preocupe por la virtud [*epimeleisthai areté*]”.<sup>10</sup>

Por último, en lo correspondiente a los puntos que nos interesaban remarcar de la *Apología de Sócrates*, baste citar un pasaje que permite notar la perspectiva de Platón sobre el denuedo de Sócrates como maestro de la *epimeleia heautou* al tener como labor

---

<sup>6</sup> Respecto de la proximidad y afinidad de ciertas proposiciones entre la *Apología* y el *Alcibíades I*, Vid. W. K. C. Guthrie, *Historia de la filosofía griega III*, op. cit., p. 445.

<sup>7</sup> Cf. Platón, *Apología de Sócrates*, 29d.

<sup>8</sup> *Ibíd.*, 29e-30a.

<sup>9</sup> *Ibíd.*, 30b.

<sup>10</sup> *Ibíd.*, 31b.

cardinal el exhortar a los demás a -sobre todo- ocuparse de sí mismos, siendo que en el texto leemos la actividad que ejercía:

No iba a donde no fuera de utilidad para vosotros o para mí, sino que me dirigía a hacer el mayor bien a cada uno en particular [...]; iba allí, intentando convencer a cada uno de vosotros de que no se preocupara de ninguna de sus cosas antes de preocuparse de ser él mismo lo mejor y lo más sensato posible [*heautou medenós epimeleisthai prín heautou epimeletheín hopos ós bélustos kai phronimótatos ésoito*].<sup>11</sup>

Inclusive, cabe subrayar que la última voluntad de Sócrates expresada a sus conciudadanos en la *Apología* es el hecho de que se preocupen por la virtud y, más aún, transmitan eso a sus hijos -de Sócrates, aunque bien cabría suponer que se refiere también a los hijos de todos- para que se ocupen de sí mismos antes que de otras cosas, al punto que, si no siguen tal principio, los rebatan tal y como él mismo lo hacía a ellos, al respecto expresa:

Les pido solo una cosa. Cuando mis hijos sean mayores, atenienses, castigadlos causándoles las mismas molestias que yo a vosotros, si os parece que se preocupan del dinero o de otra cosa cualquiera antes que de la virtud [*próteron epimeleisthai é aretés*], y si creen que son algo sin serlo, reprochadles, como yo a vosotros, que no se preocupan de lo que es necesario y que creen ser algo sin ser dignos de nada.<sup>12</sup>

Ahora, en lo concerniente al *Critón*, es menester señalar que, si bien es una pieza breve, en consideración de Guthrie, el diálogo constituye: “Una obra maestra en miniatura, con absoluta fidelidad al espíritu socrático”,<sup>13</sup> asimismo, el helenista inglés destaca que, si en la *Apología* se observa que Sócrates urgía a sus conciudadanos a ocuparse de sí y velar por su alma, en el *Critón* se puede ver que él mismo lo practica en el momento de afrontar la muerte.<sup>14</sup>

Por su parte, Foucault, en sintonía con el miramiento anterior, subraya que del diálogo se extrae una notable lección sobre el ejercicio del cuidado de sí pues en éste se pone en liza el juicio de Platón concerniente a lo perjudicial que es para el alma -y después de todo lo que hemos anotado podemos señalar que se refiere al hombre-, seguir ciertas opiniones sin antes examinarlas ya que esto repercute en la conducta del

---

<sup>11</sup> *Ibíd.*, 36c.

<sup>12</sup> *Ibíd.*, 41e.

<sup>13</sup> W. K. C. Guthrie, *Historia de la filosofía griega IV*, op. cit., p. 98.

<sup>14</sup> Cf. *Ibíd.*, p. 102.

individuo y su diligencia, por tal sentido, el pensador francés remarca que: “Mucho antes de la fundación metafísica del alma, lo que se pone en cuestión aquí es la relación de sí consigo”.<sup>15</sup>

A la sazón, el asunto que nos interesa destacar del diálogo es la lección que Sócrates da a su amigo Critón a través de su propio cuidado de sí pues el filósofo exterioriza notablemente sus principios de conducta y su entereza moral al estar dispuesto a acatar su condena y no considerar escapar de la prisión en la que se encuentra, tal es así que, frente a la propuesta de escapar por parte de su amigo, Sócrates, antes que considerarla viable, por el contrario, cuestiona el juicio de éste y le plantea ciertas interrogantes con la intención de que reconozca las consecuencias que se desprenden de semejante acción.

En ese sentido, con respecto a nuestro cometido, cabe subrayar el juicio del filósofo -expresado como lección- referente a que la opinión o guía de un solo hombre que es avezado en lo que nos ocupa o interesa, es decir, de un maestro, tiene más valor que la opinión de muchos y, por consiguiente, es más conveniente seguir y respetar la opinión de alguien que sabe de cierto tema o aspecto, que seguir y estimar la opinión de la mayoría, puesto que si seguimos ésta, leemos en el diálogo: “dañaremos y maltrataremos [*diaphtheroumen*] aquello que se mejora con lo justo y se destruye con lo injusto”,<sup>16</sup> a saber: el alma (y como hemos venido señalando esta es la parte que para Platón personifica al hombre en tanto sujeto).

A la par, Sócrates, para acentuar tal proposición, le plantea a su amigo: “¿Acaso podemos vivir con un cuerpo miserable y arruinado [*diephtharménou sómatos*]?”<sup>17</sup> y puesto que Critón responde que de ninguna manera, el filósofo le declara que si eso no es posible, mucho menos será posible estando dañada el alma, así que para dejar en claro su lección le explicita: “No debemos preocuparnos mucho de lo que nos vaya a decir la mayoría, sino de lo que diga el que entiende sobre las cosas justas e injustas, aunque sea uno sólo, y de lo que la verdad [*alétheia*] misma diga”.<sup>18</sup>

---

<sup>15</sup> M. Foucault, *El coraje de la verdad*, op. cit., p. 120.

<sup>16</sup> Platón, *Critón*, 47d.

<sup>17</sup> *Ibíd.*, 47e.

<sup>18</sup> *Ibíd.*, 48a.

Al respecto, cabe destacar el miramiento de Foucault en torno a la anterior proposición ya que con ello logra dar cuenta de la postura y de la apuesta de Platón sobre lo que hemos venido señalando, y para ello, baste citar un pasaje que por su agudeza merece citarse:

Tenemos aquí a partir de la comparación con el cuerpo, la idea de que las opiniones que no hayan sido examinadas, cotejadas, probadas en términos de verdad, corromperán, destruirán, deteriorarán y echarán a perder el alma. Y esta enfermedad, por supuesto, no deberá atenderse por medios médicos. Antes bien, si es cierto que su causa reside en la falsa opinión, la opinión de todos sin distinción será la opinión armada por la *alétheia*, el *logos* racional (el que caracteriza precisamente la *phrónesis*), la que sea capaz de impedir esa corrupción o hacer volver al alma de su estado de corrupción a un estado de salud.<sup>19</sup>

Por todo lo anterior, Foucault puntualiza que si queremos ocuparnos de nuestra alma y evitar que se destruya y corrompa, esto es, si queremos preocuparnos por nosotros mismos, es preciso seguir la verdad (*alétheia*) y remitirnos a la opinión de los que saben.<sup>20</sup> Anotado esto, resulta factible decir que Platón nos transmite una importante lección que puede sernos provechosa en nuestra formación intelectual, con respecto a que la opinión y guía del maestro tiene mayor valor que la opinión de la mayoría pues éste sabe aquello que le compete y se orienta por la verdad, mientras que los demás conjeturan cierto saber en circunstancias específicas, al punto que si se siguen sus juicios puede resultar perjudicial para el individuo en lo tocante a sus acciones, es decir, en el desarrollo de su cuidado de sí, por lo tanto -y siguiendo el diálogo-, puede enunciarse que no debemos preocuparnos de la opinión de la mayoría sino, preocuparnos por seguir la opinión de quien sabe acerca de lo justo (*dikaíon*), lo bello (*kalón*), lo bueno (*agathón*) y sus contrarios o implicaciones.<sup>21</sup>

Por otra parte, resulta importante indicar que del *Critón* podemos extraer una significativa lección que bien puede relacionarse con la *techne tou biou*, esto es, el arte de vivir, pues damos con la proposición de que: “No hay que considerar lo más importante el vivir, sino el vivir bien”,<sup>22</sup> ello entendido -pues además así figura en el texto- que vivir

---

<sup>19</sup> M. Foucault, *El coraje de la verdad*, op. cit., pp. 120-121.

<sup>20</sup> Cf. Idem.

<sup>21</sup> Cf. Platón, *Critón*, 48a.

<sup>22</sup> *Ibíd.*, 48b.

bien implica, o puede equipararse, a vivir bellamente (*kalós*) y justamente (*dikaíos*),<sup>23</sup> hecho que se puede traducir en que al actuar correctamente damos brillo a nuestras acciones y éstas, a su vez, dotan de un carácter estético a nuestra existencia, es por esto que resulta significativo conducirse éticamente.

Además, cabe anotar que lo referido arriba lo vemos expresado en la firme resolución de Sócrates al acatar su condena, de ahí que sea posicionado por Platón como el verdadero maestro ya que el filósofo transmite sus lecciones con el ejemplo de su propia vida, y siguiendo esto, puede argumentarse que su acción (el no evadir su condena) acentúa el cuidado que tiene de sí junto con el valor estético que da a sus acciones pues, como bien anota Guthrie, si huye de la prisión salvaría su cuerpo a expensas del alma,<sup>24</sup> empero, el filósofo ni siquiera considera tal acción, ni tampoco sigue la propuesta de su amigo, justamente para cuidar, tanto el estado de su alma -esto es, para no dañar a ésta por seguir ciertos juicios-, como el tono que puede darle a su vida con sus acciones; por todo esto, Foucault apunta que el talante de Sócrates en el *Critón* pone notablemente de manifiesto que: “Sólo su coraje, sólo su relación consigo mismo y con la verdad le han impedido precisamente escuchar esa opinión falsa y dejarse seducir por ella”.<sup>25</sup>

Finalmente, es menester subrayar que la acción que se encarna en la propia vida de Sócrates nos endosa una sólida lección ética pues, en consideración de Guthrie, para el filósofo, el mero hecho de desobedecer las leyes es ir tan lejos como le es posible a un hombre en la subversión de éstas,<sup>26</sup> por tal sentido, y asociado a tal miramiento, puede decirse que la prosopopeya de las leyes<sup>27</sup> en el *Critón* tiene una gran fuerza educativa en

---

<sup>23</sup> Cf. Idem.

<sup>24</sup> Cf. W. K. C. Guthrie, *Historia de la filosofía griega IV*, op. cit., p. 103.

<sup>25</sup> M. Foucault, *El coraje de la verdad*, op. cit., p. 125.

<sup>26</sup> Cf. W. K. C. Guthrie, *Historia de la filosofía griega IV*, op. cit., p. 104.

<sup>27</sup> A saber, el pasaje en el cual las leyes -personificadas- se le presentan a Sócrates y le cuestionan su virtual acción. La parte que nos interesa remarcar versa: “Dime, Sócrates, ¿qué tienes intención de hacer? ¿No es cierto que, por medio de esta acción que intentas, tienes el propósito, en lo que de ti depende, de destruirnos a nosotras y a toda la ciudad? ¿Te parece a ti que puede aún existir sin arruinarse la ciudad en la que los juicios que se producen no tienen efecto alguno, sino que son invalidados por particulares y quedan anulados?”. Platón, *Critón*, 48a. Al respecto, cabe destacar la posición de Guthrie sobre tal asunto pues el helenista anota que: “Se trata de la primera aparición de una cuestión, a veces debatida hoy en día por los filósofos, acerca de si uno, como regla de conducta, se puede hacer a sí mismo la siguiente pregunta: «¿Qué ocurriría si todos se comportaran como yo?»”. W. K. C. Guthrie, *Historia de la filosofía griega IV*, op. cit., p. 104. Asimismo, baste puntar que Foucault considera que en esta prosopopeya las

tanto posiciona una lección ética que tiene como núcleo el escrutinio de las acciones en la medida en que éstas inciden tanto en nuestra relación con nosotros mismos, como en la relación que tenemos con los otros y con nuestro entorno.

En suma, desde la perspectiva de Foucault, la lección que nos transmite Platón en lo tocante al cuidado de sí, a la labor del maestro y a la estética de la existencia es que, frente a la opinión de todos sin distinción y capaz de corromper el alma, deviene necesario: “Escoger, decantarse y decidirse por una opinión verdadera fundada en la relación de sí mismo con la verdad”.<sup>28</sup>

Por último, en lo que respecta al *Fedón*, dentro de lo que nos interesa destacar, cabe anotar que en éste podemos dar cuenta del cuidado de sí que ejerció Sócrates hasta el final de su vida, así como también, su última labor como maestro al transmitir a sus amigos y discípulos la convicción de que es preciso que cuiden de sí mismos, de manera que del diálogo podemos extraer una importante lección que se desprende de la propia acción y forma de vida del filósofo.

Pues bien, puesto que el diálogo nos transmite el último coloquio de Sócrates con sus amigos y su última diligencia, en éste encontramos ciertas proposiciones del filósofo que se apuntalan como lecciones para sus amigos y, en ese sentido, éstas son de importancia para nuestra empresa, siendo así, en una parte del coloquio damos con un señalamiento que resulta significativo para notar una forma inadecuada de ejercer la *epimeleia heautou* -y por consiguiente, nos sirve para no seguir tal forma-, pues el filósofo les expresa que regularmente el hombre pone más atención al cuerpo debido a que éste lo colma de deseos, de miedos y de figuraciones de todo tipo al punto que el individuo se atiene a tales demandas,<sup>29</sup> lo cual, para Sócrates, es un tipo impropio de ejercer diligencia sobre sí, ya que al priorizar el cuerpo, el individuo descuida su formación intelectual, y esto puede resultarle contraproducente en muchos sentidos.

En vista de lo anterior, el filósofo les señala que, para una adecuada diligencia, es decir, para el óptimo cuidado de cualquier aspecto, es preciso cultivar la *sophrosyne*, esto es, la templanza -en tanto ésta se asocia a la sensatez y sabiduría moral, de modo que

---

leyes son un factor de la preocupación de sí. Cf. M. Foucault, *El coraje de la verdad*, op. cit., p. 127. Otra observación significativa, Vid. C. García G., “Platón”, op. cit., p. 98.

<sup>28</sup> M. Foucault, *El coraje de la verdad*, op. cit., p. 121.

<sup>29</sup> Cf. Platón, *Fedón*, 66c.

denota un talante ético-, ya que su ejercicio permite al hombre: “El no dejarse excitar por los deseos, sino dominarlos moderada y ordenadamente”,<sup>30</sup> y esto, vale agregar, es lo que se precisa para amainar ciertos impulsos y así pulimentar la conducta y la dirección de las acciones, de modo que la *sophrosyne* se revela como un factor importante para el desarrollo del cuidado de sí.

A la par, es menester subrayar que Taylor hace una importante anotación sobre el carácter de la *sophrosyne* que nos sirve para vislumbrar de mejor modo el alcance de su práctica pues, si bien tal término es asociado y presentado como templanza, continencia o control de sí, explicita que: “Etimológicamente, la versión más acertada sería quizá la de «salud mental»”,<sup>31</sup> y en ese sentido, el helenista acentúa que la *sophrosyne* denota un carácter ético-estético. Además, para dejar en claro su observación, Taylor señala que los usos de la palabra tienen la cualidad de: “elegancia, belleza, sentido de la forma, y proporción, que es lo opuesto de υβρις [*hybris*], «insolencia», «ausencia de buen gusto moral», y que es inculcado por el tradicional precepto de Delfos: «Nada en demasía»”.<sup>32</sup>

Por consiguiente, podemos enunciar que el cultivo de la *sophrosyne*, ajusta el ejercicio del cuidado de sí del hombre y, conjuntamente, amplía su alcance hacia un sentido estético que da lustre, precisamente, a su conducta y a sus acciones que se desarrollan bajo el signo, o en un sentido, de moderación y proporción, consolidando para sí un tipo de existencia orientada por principios tanto éticos como estéticos.

En suma, por todo lo anteriormente señalado, puede argumentarse que dar demasiada importancia al cuidado del cuerpo en desmedro del cuidado o el cultivo de la mente o lo intelectual puede constituir un desacertado cuidado de sí, puesto que en dicha práctica no se trata de priorizar una parte por encima de otra, sino más bien, alinear las prácticas correspondientes a una y otra para afinar el desarrollo del cuidado de sí y así dar brillo a la existencia general.

Además de lo antedicho, resulta importante indicar que en una parte del diálogo damos con una conjetura que, si bien puede parecer ordinaria, en realidad expresa un juicio notable para nuestra empresa, ya que Sócrates les recalca a sus interlocutores, en

---

<sup>30</sup> *Ibíd.*, 68c.

<sup>31</sup> A. E. Taylor, *Platón*, op. cit. p. 76.

<sup>32</sup> *Ídem.*

tanto exhortación, que el alma precisa de atención durante toda la vida,<sup>33</sup> lo cual se puede traducir en que es necesario que el individuo mantenga diligencia sobre sí a lo largo de todo aquello que compone su existencia sin despreocuparse por lo que puede parecerle una mera trivialidad pues esto podría encarnar una deriva en su diligencia.

Asimismo, el filósofo, para asentar su exhortación, le expresa a sus amigos que el alma, para evitar ser arruinada -conjetura que guarda cierto eco a lo que subrayamos del *Critón*-, tiene como tarea primordial el hacerse mucho mejor, esto es, educarse y afinarse para aproximarse a la sabiduría, y ello debido a que, explicita: “El alma se encamina al Hades sin llevar consigo nada más que su educación [*paideia*] y su crianza [*trophé*].”<sup>34</sup> En ese sentido, baste agregar que también es preciso afanarse en velar por dichos aspectos ya que éstos, precisamente, son unos de los cuales dan forma al alma, es decir, a uno mismo.

Por lo demás, baste puntar que en el texto damos con un juicio que, además de estar en sintonía con lo destacado arriba, pone de relieve la postura de Platón sobre las propiedades, aspectos o valores, que deben tenerse en cuenta para la adecuada formación del alma, en tanto ésta posee su propia regularidad y, a su vez, -como hemos señalado- es el sujeto de la acción, siendo así, damos con que Sócrates (continuando con su coloquio) le explicita a sus amigos, nuevamente en un tono exhortativo -y en ese caso, apunte que puede sernos fructuoso-, que es necesario afanarse por aprender y adornar el alma: “no con un adorno ajeno, sino con el propio de ella [*autés kósmoi*], con la prudencia [*sophrosyne*], la justicia [*dikaiosyne*], el valor [*andreía*], la libertad [*eleuthería*] y la verdad [*aletheía*].”<sup>35</sup>

En vista de la anterior proposición, podemos notar que para el filósofo no sólo resulta importante formar al alma -es decir, formar la propia subjetividad- en un sentido intelectual o de erudición que la dote de diversos conocimientos, sino que es preciso también, formarla en un sentido ético pues tal carácter es lo propio de ella -y de uno- en la medida que mantiene una relación consiga misma y con los otros, de manera que de todo esto podemos tomar como lección que el cuidar de sí, no sólo implica formarse en un sentido ilustrado, sino que, además, conlleva el velar por el tipo de formación que se

---

<sup>33</sup> Cf. Platón, *Fedón*, 107c.

<sup>34</sup> *Ibíd.*, 107d.

<sup>35</sup> *Ibíd.*, 114e-115a.

tiene sin dejar de lado la implicación ética que sobreviene incluso a la forma de instrucción.

Por último, un asunto que nos interesa destacar del *Fedón* es la diligencia final de Sócrates tras su coloquio pues, a pesar de que sabe que está por morir, sigue ejerciendo su cuidado de sí -lo cual es realmente loable-, siendo que decide pertinente tomar un baño antes de ingerir el veneno para no dejar a los otros el trabajo de lavar su cadáver, cuidando así su propio cuerpo hasta el final de su vida,<sup>36</sup> trasmitiéndonos un notable ejemplo de presteza para nuestro propio cuidado.

Más aún, después de esta diligencia, y puesto que sus amigos le preguntan a Sócrates que les encarga hacer a ellos tras su muerte, resulta significativo lo que expresa el filósofo pues, sin dilación, les indica -y con ello deja en claro cuál fue su labor durante su vida- que no es nada nuevo, ni ajeno, a lo que siempre les señala, a saber: que cuiden de sí mismos, y esto lo podemos observar en un pasaje que por su talante vale la pena traer a colación:

[...], habló Critón: Bien, Sócrates, ¿qué nos encargas a éstos o a mí, acerca de tus hijos o de cualquier otro asunto, que nosotros podamos hacer a tu agrado y que haremos muy a gusto? Lo que continuamente os digo -dijo él-, nada nuevo. Que cuidándoos de vosotros mismos [*autón epimeloúmeno*] haréis lo que hagáis a mi agrado y al de los míos y de vosotros mismos, aunque ahora no lo reconozcáis. Pero si os descuidáis de vosotros mismos [*autón ameléte*], y no queréis vivir tras las huellas, por así decir, de lo que ahora hemos conversado y lo que hemos dicho en el tiempo pasado, por más que ahora hicierais muchas y vehementes promesas, nada más lograréis.<sup>37</sup>

Por lo anterior, cabe resaltar el miramiento de Foucault con respecto a esta última voluntad de Sócrates pues, desde su perspectiva, ésta pone de manifiesto la gran convicción que tuvo el filósofo por exhortar a los otros a cuidar de sí, tal es así que el pensador francés subraya que, así como en la *Apología* lo último que expresa Sócrates a sus conciudadanos es el que se ocupen de sus hijos y los inciten a cuidar de sí mismos, en el *Fedón*, el filósofo reafirma su solicitud, de modo que la última voluntad que va a transmitir a sus hijos, a sus amigos y su entorno es, aduce Foucault: “Cuidad de vosotros

---

<sup>36</sup> Cf. *Ibíd.*, 115a.

<sup>37</sup> *Ibíd.*, 115b-c.

mismos [*hymón autón epimelóumeno*]. Ése es el testamento de Sócrates, su última voluntad”.<sup>38</sup>

En suma, con base en todo lo anotado, podemos enunciar que el juicio y las acciones de Sócrates nos transmiten una notable lección concerniente a la gran valía que tiene el cuidado de sí para dar forma y sentido a nuestra existencia, puesto que la conducta del filósofo y su manera de proceder ante ciertas situaciones nos lega el ejemplo del brillo que podemos conferir a nuestra vida a través de las acciones y conducta que sobrellevemos, tanto en nuestra relación individual como social.

Asimismo, puede decirse que la forma de vida del filósofo, con su empeño por cuidar de sí y, al mismo tiempo, exhortar a los demás a ello, nos endosa una enseñanza de gran importancia para nuestra formación intelectual y moral pues, desde la perspectiva de Foucault, la vida de Sócrates asienta y delega el juicio correspondiente a que: “La filosofía no puede estar dissociada de cierta forma de vida. [Pues ésta] es un testimonio. Por el tipo de existencia que uno lleva, el conjunto de las elecciones que hace, las cosas a las que renuncia, las que acepta, la manera de vestirse, la manera de hablar, etc.”<sup>39</sup>

Finalmente, después de todo lo señalado a lo largo del apartado, resulta factible enunciar que el cultivo del cuidado de sí apuntala una forma de ser que tiene en cuenta -o en todo caso, eso es lo que se espera con una adecuada diligencia- el sentido ético de las acciones que se ejercen, puesto que cuidar de sí conlleva necesariamente la relación con el otro y con el entorno; de ahí que sea, precisamente, el carácter de las propias acciones lo que da un sentido estético a nuestra existencia y, en ese sentido, es importante remarcar que será el tipo de diligencia que tengamos sobre nosotros mismos lo que confiera lustre a nuestra vida, por lo tanto, podemos decir que es preciso cuidar de nosotros y, asimismo, cuidar nuestra formación, para constituir y fortalecer nuestra existencia en un sentido ético y estético.

---

<sup>38</sup> M. Foucault, *El coraje de la verdad*, op. cit., p. 128.

<sup>39</sup> M. Foucault, *El gobierno de sí y de los otros*, op. cit., p. 348.

### 3.2 Cuidado de sí y estética de la existencia: prácticas para reflexionar en torno a la Pedagogía

Una vez llegados a este último apartado que compone nuestra investigación, cabe precisar que, en vista de todo lo abordado en los otros apartados, en éste nos ocuparemos de posicionar el potencial y la preponderancia que tiene -o puede llegar a tener- el cuidado de sí (*epimeleia heautou*) y la estética de la existencia (*tecne tou biou*) en la pedagogía y para el ejercicio de la disciplina.

Para nuestra empresa, por principio, es menester subrayar que durante el periodo que ha sido de nuestro interés: la Grecia clásica, el principio del cuidado de sí fue asociado en cierta medida a la educación, tal es así que Foucault sostiene que: “En Sócrates y Platón la inquietud de sí está ligada directamente a la cuestión de la pedagogía”,<sup>40</sup> no obstante, es preciso indicar que dicho principio no representaba una regla o mandato que se debía seguir, o sea, no formaba parte de un código, sino todo lo contrario, implicaba ante todo una elección personal por parte del individuo, inclusive, de acuerdo con el pensador francés, en la cultura griega: “La inquietud de sí nunca fue, en realidad, efectivamente percibida, postulada, afirmada como una ley universal valedera para todos los individuos, cualquiera fuese el modo de vida que adoptaran”.<sup>41</sup>

En esa medida, la observación de Foucault resulta significativa para nosotros ya que pone en liza que el cuidado de sí representaba una práctica que comportaba una deliberación individual, y esto permite dar cuenta que tal práctica, en sustancia, denotaba un principio de autonomía para el individuo. Ahora bien, es importante indicar que el cultivo de la *epimeleia heautou* no sólo se presentaba o subsistía entre las personas de mayor estatus social o con mejores privilegios puesto que era un principio al alcance de todos y su puesta en práctica, es decir, propiamente la manera del cuidar de sí, dependía de cada individuo en virtud de sus propias circunstancias pues, de hecho, determinar cierta dirección es parte del ejercicio del cuidado de sí, de ahí que Foucault acentuó:

No son simplemente los más ricos, privilegiados económica, social y políticamente, quienes practican la inquietud de sí. [...], es preciso señalar con

---

<sup>40</sup> M. Foucault, *La hermenéutica del sujeto*, op. cit., p. 85.

<sup>41</sup> *Ibíd.*, p. 119

claridad que vemos la inquietud de sí manifestarse, organizarse en medios que no eran en absoluto los medios privilegiados.<sup>42</sup>

Por lo anterior, resulta importante marcar que el ejercicio del cuidado de sí no se subsume a cierto medio ni ámbito puesto que es una práctica que parte de la propia decisión del individuo, siendo que tal decisión ya implica un tipo de inquietud de sí de la persona, y para dejar en claro este aspecto, baste recalcar que la propia noción denota un sentido de actividad y de atención sobre sí mismo, empero, esto no significa que sea un tipo de ensimismamiento o culto a sí mismo, así, Foucault, atento al sentido de la *epimeleia heautou*, hace una sólida anotación sobre su carácter que nos permite dar cuenta de su implicación pues explicita:

La *epimeleia* no es simplemente interesarse en uno mismo, no es simplemente tener cierta tendencia a apegarse a uno mismo. [...] dicha palabra tiene un sentido muy fuerte, que designa un trabajo, una actividad, y por consiguiente es una técnica, mucho más una técnica de sí o un trabajo de uno sobre sí mismo que una simple atención a sí o un simple interés por uno mismo.<sup>43</sup>

En vista de lo anotado arriba, cabe señalar que la *techne tou biou* comparte el mismo carácter de la *epimeleia heautou* en cuanto a que implica un trabajo continuo de sí, para sí mismo, que parte de la propia elección e inquietud del individuo; en este caso, para concertar una bella existencia a los ojos de los demás, lo cual posiciona a dicho principio como una actividad que precisa de un tenaz cuestionamiento sobre la manera de vivir, en lugar de ser un imperativo que se debe seguir sin reparos para conciliar un determinado tipo de vida.

En ese sentido, Foucault hace una observación que vale subrayar para no perder de vista el sentido de la *techne tou biou* durante el periodo que ha sido objeto de nuestra indagación, así como también, para distinguir su relación con la pedagogía, pues apunta que dicha práctica: “No era de ningún modo una cuestión de obligación fundada sobre la autoridad: no estaban obligados a hacerlo, pero eso se les proponía como algo importante, algo que tenía gran valor y algo que podía darles la capacidad de alcanzar una vida mejor, una vida más bella, un nuevo tipo de existencia”.<sup>44</sup>

---

<sup>42</sup> *Ibíd.*, p. 120.

<sup>43</sup> M. Foucault, “Debates en la Universidad de California en Berkeley”, en *¿Qué es la crítica? seguido de La cultura de sí*, op. cit., pp. 179-180.

<sup>44</sup> *Ibíd.*, p. 164.

En virtud de todo lo anterior, puede argumentarse que el cuidado de sí y la estética de la existencia se revelan como prácticas que tienen como núcleo un principio de autonomía, mismo que, además, se va afianzando a través de su cultivo. Asimismo, ambas prácticas posicionan un tipo de escrutinio sobre el tipo de vida que sobrelleva el individuo, con la intención de concertar, precisamente, una nueva forma de existencia que tenga presente el sentido estético que deviene a ésta a través de la manera en cómo se ejerce la ocupación de sí.

Ahora bien, cabe decir que esto no es todo lo que comportan ambas prácticas, empero, a partir de lo que se ha puesto de relieve, se puede entrever que el propio sentido de ambos principios y el carácter que manifiestan tiene cabida en la práctica pedagógica puesto que el principio de autonomía que comparten y que se conjetura como parte significativa de su trama puede formularse en tanto enseñanza o servir de modelo para que así el estudiante cuestione y se preocupe, no solo por sí, sino por el tipo de educación que recibe o asume para con ello despertar cierto tipo de inquietud sobre sí y sobre su formación académica para incluso incidir en esta última.

Una vez señalado lo anterior y siguiendo con nuestra empresa, como hemos puesto de relieve a lo largo de la investigación, un aspecto sustancial del ejercicio del cuidado de sí es el conocimiento de sí, así que llegados a este apartado final y para responder a nuestro cometido, es preciso dejar en claro que el conocimiento de sí en tanto actividad cimentada a partir del principio délfico *gnothi seauton*, no es la práctica que origina a la *epimeleia heautou* sino más bien, al contrario, y esto Foucault lo remarca continuamente para posicionar y no relegar el potencial del cuidado de sí, tal es así que advierte:

El *gnothi seauton* (conócete a ti mismo) aparece, de una manera bastante clara [...], en el marco más general de la *epimeleia heautou* (inquietud de sí mismo), como una de las formas, una de las consecuencias, una suerte de aplicación concreta, precisa y particular, de la regla general: debes ocuparte de ti mismo, no tienes que olvidarte de ti mismo, es preciso que te cuides.<sup>45</sup>

En suma, el conocimiento de sí es la actividad que responde y deviene al cuidado de sí, es decir, el *gnothi seauton* es una implicación de la *epimeleia heautou* en la medida en que ésta es el marco que lo proyecta; asimismo, es menester subrayar que -tal como se

---

<sup>45</sup> M. Foucault, *La hermenéutica del sujeto*, op. cit., p. 20.

puede entrever- ambos principios no se encuentran disociados, sino que están profundamente entrelazados, al punto que subsiste en ellos una fuerte atracción que se consolida con su puesta en práctica.

Además, baste decir que ambos principios comparten -e incluso lo denotan en su propia formulación-, la diligencia por el sí mismo, esto es, la subjetividad del hombre, en tanto que ésta implica, de acuerdo con Foucault: “el modo de relación de uno consigo mismo”,<sup>46</sup> y en esa medida, es necesario apuntar que la constitución del sí mismo acontece por el modo en cómo el hombre sostiene y ejerce su relación consigo y con los demás -acciones que recaen en el cultivo de dichos principios-, por consiguiente, puede decirse que el conocimiento de sí y el cuidado de sí se revelan como prácticas que a través de su desarrollo van constituyendo un determinado tipo de subjetividad.

En vista de lo anterior, es preciso subrayar que la subjetividad del hombre -el sí mismo- es, sobre todo, creación de uno, de manera que el individuo no solo tiene la posibilidad de concertar su propia subjetividad, sino que, más aún, depende de él la forma que dé a ésta (de acuerdo a sus propias circunstancias), y para dejar asentado este aspecto, baste traer a colación una observación de Foucault, pues de forma concisa señala: “Uno se constituye como sujeto en la relación consigo mismo, el sujeto no está dado. Es la relación con uno mismo lo que constituye la subjetividad”.<sup>47</sup>

Por lo tanto, de lo anterior se desprende el hecho de que el hombre no es únicamente un ser que se encuentra determinado o condicionado por las diversas instituciones o el ámbito en el que se desenvuelve (como habitualmente se considera), ya que, aún con esto, tiene la facultad de consolidar su relación consigo de forma autónoma y de acuerdo con su propio criterio, y en ese sentido, el conocimiento de sí se posiciona como una práctica de gran valía para el hombre en tanto que su ejercicio le permite dar cuenta de sus aptitudes, cualidades, fortalezas, debilidades, etc., para así concertar su relación consigo y, al mismo tiempo, afirmar ésta en su entorno y con los otros.

Además, cabe destacar que el conocerse a sí mismo permite al individuo advertir sus capacidades para no granjearse un revés en su diligencia sobre sí o en sus acciones,

---

<sup>46</sup> M. Foucault, *Del gobierno de los vivos*, op. cit., p. 255.

<sup>47</sup> M. Foucault, “Debatos en la Universidad de California en Berkeley”, op. cit., pp. 205-206.

de ahí que el *gnothi seauton* sea una parte integral de la *epimeleia heautou* pues cultivar ésta implica conocer, precisamente, los lindes de uno y el lugar que se tiene en el mundo y con los otros para consentir una relación de carácter ético que no sea un impedimento o interceda en la relación del otro consigo mismo, por ello, puede decirse que el conocerse a sí mismo es cuidar de sí y, a la inversa, para cuidar de sí es preciso conocerse.

Incluso, justamente por tal carácter, no es menor que durante la Grecia clásica el conocimiento de sí se haya posicionado como un hecho imprescindible del cuidado y de la cultura de sí, puesto que no sólo representa un principio de reflexión o cautela, sino que constituye, ante todo, una práctica que perfila una determinada subjetividad; además, es por tal signo que se pone de manifiesto la estrecha relación que tiene con el cuidado de sí, misma que se conjura, más bien, como un tipo de imbricación entre ambas prácticas y que apuntala, a su vez, una correspondencia con el arte de vivir en tanto se desarrollan juntas, y esto, vale enunciar, no lo pasa por alto Guthrie, pues el helenista hace una lúcida observación que nos permite dar cuenta de la riqueza y amplitud del ejercicio de las nociones antedichas, siendo que señala: “En la vida no podemos conseguir un arte o una mejora de nosotros mismos a menos que primero comprendamos lo que somos”.<sup>48</sup>

Por lo demás, baste decir que todo lo anotado anteriormente puede proyectarse al ámbito educativo pues en éste, el estudiante, a pesar de que está circunscrito a una determinada institución que cuenta con sus propias normas y éstas se afianzan continua y ampliamente recayendo en la configuración de una determinada subjetividad, no está atrapado por completo puesto que tiene la posibilidad de resistir a éstas mediante la afirmación de su relación consigo como principio de soberanía y gobierno de sí.

Asimismo, es importante señalar que, el hecho de que el hombre, en este caso el estudiante, afirme su subjetividad en la educación, es justamente uno de los rasgos significativos que apuntala el cultivo del cuidado de sí pues, tal como se conjetura en el *Alcibíades I*, y recordémoslo nuevamente, según Foucault, es el texto que nos transmite por primera vez una teoría global de la *epimeleia heautou*, al punto que, de acuerdo con él: “Los neoplatónicos consideraban que ese diálogo debía ocupar el primer lugar en la

---

<sup>48</sup> W. K. C. Guthrie, *Historia de la filosofía griega III*, op. cit., p. 446.

clasificación de las obras de Platón”,<sup>49</sup> la exhortación del filósofo hacia la práctica del cuidado de sí, se da en razón de que el joven ha recibido una educación defectuosa y, por tal motivo, es preciso que cuide de sí para que con ello pueda constituir una forma de relación consigo y con los otros que le permita afirmar su sí mismo en las diversas situaciones que sobrelleve, y no solamente para ampliar sus saberes.

Ahora bien, teniendo en cuenta lo anterior, por nuestra parte conjeturamos que el cuidado de sí podría posicionarse en la pedagogía -para nosotros sería un hecho significativo- como principio a desarrollar por parte del estudiante puesto que, si bien es cierto que el cuidado de sí en principio aparece como un principio a ejercer debido a cierto déficit pedagógico, su práctica puede, no solo remediar una mala formación educativa sino, más aún, mediar en la propia formación, ya que su desarrollo puede conformar en el estudiante una experiencia de sí que lo faculte para discernir sobre la forma en que recibe la educación y, a partir de ello, tiene la posibilidad de forjar cierta autonomía para ponderar, tanto su formación educativa, como su formación personal en tanto individuo que puede constituirse a sí mismo a partir de un trabajo sobre sí.

En ese sentido, es importante resaltar además que el estudiante puede ampliar o potenciar la educación que recibe a través del ejercicio del cuidado de sí pues su cultivo apuntala en el hombre un talante crítico frente a su formación, en este caso, frente a su formación intelectual, y esto lo pone en disposición de ponderar el tipo y la forma de educación que sobrelleva para poner remedio a una educación defectuosa, o bien, para amplificar ésta mediante cierto tipo de estrategias académicas.

Inclusive, dentro del espacio de nuestro cometido, merece la pena resaltar que, de acuerdo con Foucault, uno de los puntos notables que proyecta el cuidado de sí es su función crítica frente a los malos hábitos del individuo y las opiniones que puede recibir como certezas incuestionables por parte de aquellos que se asumen como un agente de jerarquía, de manera que, en su consideración: «“Desaprender” (*de-discere*) es una de las tareas importantes de la cultura de sí».<sup>50</sup>

Por otra parte, cabe apuntar que, si bien hemos venido remarcando el papel del estudiante, el maestro también tiene un papel preponderante en la práctica del cuidado

---

<sup>49</sup> M. Foucault, “La cultura de sí”, op. cit., p. 107. Cf. M. Foucault, *La hermenéutica del sujeto*, op. cit., p. 20.

<sup>50</sup> M. Foucault, *La hermenéutica del sujeto*, op. cit., p. 470.

de sí ya que puede orientar el rumbo del desarrollo de la ocupación de sí del estudiante y, asimismo, servir de modelo en tanto individuo que mantiene diligencia por sí mismo y por los otros, y en esa medida, el maestro se posiciona como el agente que tiene la posibilidad de incidir y mediar no sólo en la formación académica del estudiante sino también personal.

Para acentuar lo anterior, nada mejor que poner de relieve la actividad de Sócrates como educador -además nos puede servir como modelo- pues, más que transmitir formalmente a sus discípulos una serie concreta de saberes, los exhortaba tenazmente a examinar su formación intelectual y personal, es decir, a cuidar de sí, haciéndoles notar que lo uno incide en lo otro, para proyectar también con ello que es preciso dar un sentido estético a la propia existencia.

De ahí que les subrayara la gran importancia de no descuidar la forma de su diligencia y el trabajo sobre uno mismo, pues todo esto va consolidando una determinada relación del hombre consigo mismo y los otros que se ve reflejada en su conducta, sus acciones y, en suma, en su existencia, la cual puede ser gris o brillante, es por ello que la labor de Sócrates resulta significativa para nuestra empresa pues permite dar cuenta del potencial que tiene, o puede llegar a tener, la participación del maestro en el cultivo del cuidado de sí y la inquietud de belleza que puede suscitar tal práctica en el estudiante para afirmar su subjetividad en los diferentes entornos en lo que se desenvuelve.

En ese sentido, para asentar lo de arriba, baste apuntar que el ejemplo más notable del influjo de Sócrates como maestro que alecciona y exhorta afanosamente a sus discípulos hacia el cuidado de sí y al arte de vivir, lo vemos con Platón, quien, al seguir a éste, ágrafo por antonomasia, tuvo como principal herencia de su maestro, fundamentalmente, el testimonio de una forma de vida y de una actitud crítica por el saber, al punto que fue quien más problematizó -de entre los diversos discípulos de Sócrates- parte de sus proposiciones, siendo que, desde la perspectiva de Colli: “En el anhelo de querer intervenir entre y sobre los hombres, fue el continuador más genuino del maestro”.<sup>51</sup>

Por tal sentido, cabría suponer igualmente que el propio Platón siguió, es decir, puso en práctica, las proposiciones de Sócrates respecto de la *epimeleia heautou* y la

---

<sup>51</sup> G. Colli, *Platón político*, op. cit., p. 35.

*techne tou biou* -lo apuntamos sucintamente en el apartado referente a Platón-, y además, no hay duda de que la labor de Sócrates le ofreció un sólido punto de apoyo sobre el cual emprender su prolongada y sustanciosa labor intelectual, es por ello que Hadot, advirtiendo esto, llega a apuntar que la enseñanza de Platón, capta y apuntala todo este sentido socrático en la medida en que posiciona la formación del hombre como una: «lenta y difícil educación del carácter, como “desarrollo armonioso de toda la personalidad humana”, [y] finalmente como modo de vida». <sup>52</sup>

De igual forma, cabe decir que Jenofonte es un ejemplo significativo de cómo las enseñanzas de Sócrates -y en este caso, mismas que nos pueden servir de referencia para cultivar- permeaban a sus discípulos para desarrollar en ellos cierta inquietud de sí y de belleza pues éstas, cabe acentuar, no sólo tenían un talante teórico sino, sobre todo, práctico -teniendo como modelo vivo la existencia de Sócrates-, cuya intención era insuflar en sus discípulos el ánimo para disponerse a cultivar su propio sí mismo.

A la sazón, lo anterior se traduce en un hecho imprescindible para Sócrates: que el hombre constituya su subjetividad a partir de sí mismo, y en ese sentido, Jenofonte, por una parte, nos transmite la posición del filósofo sobre este aspecto, quien consideraba que: “Toda naturaleza puede acrecentar su valor con el aprendizaje [*mathéseis*] y el ejercicio [*meléte*]”, <sup>53</sup> y por otra parte, el propio Jenofonte nos comparte su miramiento, o sea, hace manifiesto que él mismo, siguiendo el sentido socrático de lo que escucha, lleva a la práctica tales enseñanzas, de manera que nos recuerda, incluso también en un tono exhortativo que:

Lo mismo que los poemas en verso se olvidan si no se practican, así, también los discursos instructivos pasan al olvido si no se ejercitan. Cuando se olvidan discursos didácticos, pasa al olvido también la experiencia que siente el alma cuando desea la prudencia, y si se olvida aquélla, no es de extrañar que se olvide también la misma prudencia. <sup>54</sup>

En suma, Sócrates, con el ejemplo de su forma de vida y con sus enseñanzas, mismas que vemos asumidas por sus propios discípulos y, en esa línea, ellos también ejemplos distinguidos para nosotros, con todo esto se pone de manifiesto la preponderancia y el valor que puede llegar a tener la *epimeleia heautou* en el desarrollo de la práctica

---

<sup>52</sup> P. Hadot, *¿Qué es la filosofía antigua?*, op. cit., p. 78.

<sup>53</sup> Jenofonte, *Recuerdos de Sócrates*, III, 9, 2.

<sup>54</sup> *Ibíd.*, I, 2, 21.

pedagógica, y al mismo tiempo, lo significativo que puede resultar el cultivo de la *techne tou biou* en el estudiante pues todos estos pensadores son un ejemplo insigne de la práctica de ambos principios, y esto, Foucault nos lo recuerda al subrayar -y con ello también nos sugiere aplicar- un hecho que es menester destacar por su implicancia, siendo que apunta: “Para nosotros sólo hay obra de arte cuando algo escapa a la mortalidad de su creador. Para los antiguos, la *techne tou biou* se aplicaba por el contrario a esa cosa pasajera que es la vida de quien la plasmaba, sin perjuicio, en el mejor de los casos, de dejar tras de sí la estela de una reputación o la marca de una reputación”.<sup>55</sup>

Por último, es menester recalcar que el modo de ejercer ambos principios depende en última instancia del propio individuo ya que no son reglas específicas para seguir ni tampoco comportan rasgos o elementos que sean imperativos, no obstante, precisamente por tal sentido, el hecho más importante es que el hombre, y en la pedagogía, el estudiante, tiene la posibilidad de cultivarlos pues, a pesar de las circunstancias específicas que le sobrevienen, su relación consigo mismo es su mayor bastión que le permite consolidar su sí mismo a partir de su propia elección, de ahí que ambas prácticas se complementen y envuelvan ya que cuidar de sí implica velar por la forma y el tipo de existencia, y a su vez, la estética de la existencia significa ocuparse de sí mismo y mantener diligencia por todo aquello que deviene a sí.

Por otra parte, en virtud de todo lo apuntado a lo largo del apartado, nos arriesgamos a enunciar que la integración a la pedagogía del cuidado de sí y la estética de la existencia como principios a desenvolver, podrían ampliar su práctica hacia un horizonte de mayor autonomía, tanto para ésta en tanto disciplina, como para el estudiante, y esto podría verse reflejado en una formación intelectual y personal más amplia de carácter ético y estético en el alumno, ello en la medida que el ejercicio de ambos principios tiene siempre presente la relación con el otro y con el entorno.

Asimismo, el desarrollo de ambas prácticas desde la pedagogía podría dotar al estudiante de un sentido crítico que podría encarnar en una subjetividad con mayor amplitud de miras respecto de las diversas situaciones que vive día con día, así como con los fenómenos políticos, sociales y culturales, en los que se ve participe por decisión,

---

<sup>55</sup> M. Foucault, “Acerca de la genealogía de la ética”, op. cit., p. 203.

o que sobrevienen a él, y que en todo caso influyen en su posición en el mundo y en la conformación de su relación consigo mismo.

Finalmente, si bien en todo momento participamos y asumimos diversos roles en las diferentes instituciones y cada una de éstas va configurando parte de nuestra subjetividad, cabe remarcar que uno mismo tiene la posibilidad de concertar, mantener y afirmar su relación consigo mismo de acuerdo con su propia elección para posicionar su forma de existencia en los diversos ámbitos y así afrontar las circunstancias, por tal sentido, conjeturamos que es preciso cultivar desde la pedagogía el cuidado de sí junto con la estética de la existencia para afianzar un tipo de subjetividad que tenga en consideración una relación ética y estética, consigo misma y con el otro, para que pueda responder a lo antedicho y además pueda fortalecer su formación intelectual y personal de forma autónoma.

En esa medida, ya que todo esto constituye una empresa complicada, baste remarcar, para insuflar cierto ánimo, que todo individuo tiene la facultad de llevarla a cabo, e incluso Foucault nos recuerda a modo de exhortación que: “La principal obra de arte de la cual debemos ocuparnos, el principal ámbito al cual hay que aplicar valores y técnicas estéticas, es uno mismo, su vida, su existencia”,<sup>56</sup> por consiguiente, es preciso que mantengamos diligencia de forma permanente sobre todo aquello que desarrollamos y deviene a nosotros para darle un sentido y una forma bella a nuestra existencia, en suma, tenemos una ardua tarea encima, sin embargo, tal como Platón nos lo recuerda al final del *Hippias Mayor*. “Lo bello es difícil [*khalepa ta kala*].”<sup>57</sup>

---

<sup>56</sup> M. Foucault, “Debates en la Universidad de California en Berkeley”, op. cit., pp. 180-181.

<sup>57</sup> Platón, *Hippias mayor*, 304e.

## Conclusiones

A partir del estudio de una parte de la producción teórica de Michel Foucault referida principalmente a procesos de subjetivación y consideraciones sobre ética, así como de diversos textos de la antigüedad clásica, en la presente investigación he pretendido analizar las categorías de cuidado de sí (*epimeleia heautou*) y estética de la existencia (*techne tou biou*) en relación con la educación griega del periodo clásico para examinar y posicionar el carácter que denotan ambas categorías en tanto formas de subjetivación, en conjunto con su preponderancia en la acción educativa y formativa del individuo.

En esa línea, en el primer capítulo de la indagación se puso especial atención en el sentido de ambas categorías con la intención de explorar su alcance, siendo que ello permitió discurrir sobre su carácter subjetivante; de esa manera, en el primer apartado dedicado a la categoría de cuidado de sí, por principio, se consiguió advertir que la noción griega que encubre a dicha categoría, a saber: *epimeleia heautou*, denota en su propia formulación etimológica un sentido de actividad, de aplicación, de atención, de trabajo sobre uno mismo, de modo que ya por apertura el cuidado de sí se revela fundamentalmente como una práctica más que como una simple generalidad teórica, es decir, el cuidado de sí es primariamente una técnica, misma que, a su vez, excede la consideración de un simple interés por uno mismo o una tendencia a apearse a sí, de manera que también se destacó que la *epimeleia heautou* remite tanto a la noción de cuidado, así como también a la de inquietud, ocupación o preocupación de sí.

Por otra parte, se pudo dar cuenta que el cuidado de sí tiene una estrecha vinculación con uno de los preceptos de mayor valor en la Grecia antigua, este es: *gnothi seauton* -conócete a ti mismo-, a tal punto que la intención de poner en práctica dicho precepto es para cuidar de sí, o sea, el cuidado de sí es la actividad hacia la que apunta el conocerse a sí mismo, hecho que se traduce, por lo tanto, en una imbricación entre ambas prácticas, pues se tiene entonces que para cuidar de sí es preciso conocerse, y a la inversa, conocerse a sí mismo es cuidar de sí.

Además de esto, un punto significativo fue que, en vista del análisis de Foucault sobre el *Alcibiades I* -ello en tanto que para el francés este diálogo de Platón es fuente de la primera teoría general de la *epimeleia heautou*-, se pudo notar que el ejercicio del

cuidado de sí en la cultura griega clásica se encuentra directamente ligado a la pedagogía, ello en la medida en que es por causa de una pedagogía deficiente que resulta menester para el individuo cuidar de sí, esto es, que debe mantener diligencia sobre sí mismo porque la educación que ha recibido ha sido insuficiente para transmitirle lo que precisa conocer.

En esa medida, se puso de relieve que el cultivo del cuidado de sí será de suma importancia para el individuo, no solo para remediar su educación, sino, más importante, para ir consolidando su propia subjetividad, ello puesto que ocuparse de sí implica, tanto velar por todo aquello que lo constituye, como por la propia forma en que desarrolla tal cuidado, esto significa que cuidar de sí no implica únicamente ocuparse de los factores que son parte constitutiva de la vida del individuo, sino que también involucra afanarse por el modo en cómo se desenvuelve tal actividad, por lo cual, se tiene entonces que cuidar de uno mismo conlleva mantener diligencia sobre sí y sobre el propio desenvolvimiento de dicha actividad pues es en virtud de ambos factores que el individuo va conformando su subjetividad.

Por tal sentido, se pudo observar que el cuidado de sí constituye una práctica de carácter subjetivante, es decir, que su ejercicio va consolidando una determinada relación del hombre consigo mismo, en otros términos, que el individuo mediante su cuidado de sí va constituyendo su propia condición de sujeto, lo cual se traduce, por consiguiente, en que a través de un trabajo de sí, para sí mismo, el individuo tiene la facultad de configurar su propia relación y cualidad de sujeto, tanto para sí mismo, como para los otros.

Además, cabe acentuar que, precisamente porque se puso de relieve que el ejercicio del cuidado de sí va conformando una determinada relación del individuo consigo mismo, se logró notar que el otro, o más exactamente, los otros, representan un factor de suma trascendencia en la relación que el individuo va a configurar para sí, ello puesto que constituir dicha relación implica tener presente la relación que se tiene con los demás, es decir, esta relación que el individuo conforma para sí no es simplemente un tipo de ensimismamiento sino que la construcción de esta relación tiene como propósito traslucirse en la relación con los otros, lo cual implica, en consecuencia, que es necesario tener en mientes qué tipo de relación mantiene el individuo con los otros, para

luego entonces determinar su relación consigo ya que en última instancia esta relación se exterioriza ante los otros.

En suma, después de todos estos puntos se logró advertir que el cuidado de sí entraña cuidar de los otros, o bien, que hacía ello también es a donde apunta el desarrollo de dicha práctica ya que para cuidar de sí resulta imprescindible considerar que los demás tienen la posibilidad de ejercer tal actividad, de modo que es necesario ejercer tal cuidado teniendo presente el no obstruir, ni mucho menos constreñir la práctica del otro, por consiguiente, puede argumentarse que el cuidado de sí encarna el cuidado del otro, esto es, si el individuo cuida de sí, cuida también al otro u otros y, al mismo tiempo, cuidar a los otros comporta el cuidar de sí.

Una vez abordadas todas estas consideraciones, en lo relativo al análisis de la parresia, por principio, se señaló que el interés de Foucault por estudiar ésta se debió, ante todo, a su intención de proseguir su indagación en torno al cuidado de sí, de ahí que en nuestra empresa hayamos dedicado un espacio de reflexión a la parresia, pues bien, como primicia, se pudo observar que ésta es propiamente una práctica y no únicamente un concepto que engloba diversos aspectos, ello puesto que al explorar en torno a su formulación en la cultura griega se pudo notar que la parresia se revela esencialmente como una práctica que encarna un tipo de actitud y un tipo de expresión que comporta la manifestación de la verdad, de manera que ésta puede comprenderse como el decir veraz, el hablar franco, el mostrarse cabal, aún a pesar de lo que puede devenir con su ejercicio.

De esa forma, se puso de relieve el hecho de que la parresia se encuentra fuertemente ligada a la elección del individuo de hablar con franqueza, de apertura hacia la enunciación de la verdad, lo cual se traduce en la adopción de una determinada actitud sin necesidad de que ésta sea impuesta por alguien más para actuar conforme a ella, o bien, sea un deber a seguir, ya que, precisamente, la parresia comprende la adopción libre y franca de cierta actitud por parte del individuo para hablar sin tapujos en toda circunstancia, es decir, exteriorizarse abierta y verazmente en toda situación.

En virtud de lo anterior, se pudo percibir que la parresia representa una práctica de subjetivación puesto que al ejercerla el individuo, es decir, al ser cabal consigo mismo y con los otros y, más aún, al enunciar la verdad en toda circunstancia, va consolidando

cierta actitud y una forma de actuar que se orienta por la verdad, lo cual recae en la conformación de una determinada forma de relación consigo mismo, o sea, de subjetividad. Además, cabe destacar que la configuración de esta subjetividad está dotada de un valor significativo por cuanto arroga para sí el coraje de hablar con la verdad y mostrarse franco ante los demás, o sea, el hecho de que el individuo decida valerse de una actitud parresiástica para asumirse como sujeto constituye un hecho de gran cuantía.

Ahora bien, en lo que respecta a su relación con el cuidado de sí, y en vista de los análisis realizados por Foucault, se logró vislumbrar que la parresia es una práctica que se asocia con gran fuerza a la *epimeleia heautou*, ello en la medida que la parresia implica una franca exteriorización del individuo, lo cual significa develar la relación que mantiene y ha cimentado el individuo para sí mismo, y en ese sentido, el desarrollo de la *epimeleia heautou* implica, justamente, velar por esta relación y su forma de exteriorización, por lo tanto, es posible argumentar que el cuidado de sí también comprende tener en consideración o, mejor aún, ejercer la parresia.

En consecuencia, lo anterior se traduce en que cuidar de sí es también afanarse por el cuidado de la verdad y la forma de su manifestación, a su vez, puede decirse que el individuo que ejerce y se conduce por la verdad y, además, se muestra cabalmente ante los otros, está desarrollando su ocupación de sí. Por lo demás, baste subrayar que el ejercicio de ambas prácticas de forma conjunta propicia la conformación de una subjetividad de suma valía por cuanto encarna ocuparse de la verdad y de su ejercicio para fortalecer su relación consigo y con los otros, y al mismo tiempo, extender su diligencia sobre sí.

Por otra parte, en lo concerniente al tercer apartado que dedicamos al análisis de la otra categoría que condujo parte de nuestra investigación: la estética de la existencia, por inicio, se apuntó que la intención de Foucault de desarrollar sus reflexiones en torno a ésta no se debió meramente a la reivindicación o al posicionamiento de una forma de vida basada en un culto al yo, ni tampoco a ensalzar ideales estéticos para la vida contemporánea capaces de ser adoptados sin más, sino que su reflexión e interés por esta categoría tiene como fondo la interrogante de saber quiénes somos, para luego entonces, efectuar una transformación de nosotros, a partir de nosotros mismos,

orientados por criterios estéticos que reflejen principios o consideraciones de carácter ético.

En esa línea, se consiguió advertir que la estética de la existencia no es exclusivamente un concepto que pretende dar cuenta de la belleza que tiene cierta forma de existencia en nuestra contemporaneidad, sino que ésta constituye esencialmente una práctica de sí que tiene sus raíces en la cultura griega, siendo que su formulación se daba bajo la noción de: *techne tou biou*, literalmente, un arte de vivir, es decir, una técnica de existencia o arte de vida, de manera que teniendo esto presente se puso de manifiesto que dicha práctica implicaba por apertura una meditación alrededor del constituir una vida bella.

De esa manera, se hizo hincapié en el hecho de que la estética de la existencia pondera de forma sustanciosa la deliberación del individuo para concertar su propio estilo de vida, lo que significa que dicha práctica preconiza para su desenvolvimiento la autonomía del individuo y el ejercicio de su libertad, misma que implica la responsabilidad del individuo para orientar su vida a través de criterios éticos pues si fuera el caso contrario no podría hablarse del ejercicio de la estética de la existencia, y ello puesto que su desarrollo alude a la concreción de bellas acciones por parte del individuo para así dar brillo a su existencia.

Por tal supuesto, se acentuó la conjetura de que el ejercicio de la estética de la existencia no significa meramente dar brillo a la personalidad sino, más bien, conducirse a través de criterios de orden ético, pues esto consiente la realización de acciones que encarnan un talante bello por cuanto son valiosas, es decir, que resultan significativas por la belleza que personifican, de esa forma, el desarrollo de tales acciones de carácter ético se traduce en el lustre de la propia existencia; dicho en otros términos, ciertas acciones son bellas por lo que representan y el ejercicio de éstas dota de brillo a la existencia del hombre.

En vista de lo anterior, se destacó que la estética de la existencia no sólo representa una práctica subjetivante, sino que, antes bien, tiene como fundamento el apremio hacia la constitución de una subjetividad de carácter estético, esto es, que esencialmente dicha práctica pretende apuntalar la conformación de una subjetividad a partir de una circunspección ética, por tal sentido, es posible enunciar que la estética de

la existencia, en tanto práctica, da un gran valor a la libertad pues es mediante el ejercicio de ésta que el individuo tiene la facultad de concertar su propia subjetividad y, por lo tanto, dar a ésta cierto brillo, y esto, no solo para destacarse entre los demás, sino más importante, para dar un sentido trascendente a su existencia mediante la belleza que puede reflejar en sus acciones.

Una vez que en el primer capítulo se efectuó el análisis de estas prácticas: el cuidado de sí (*epimeleia heautou*), la parresia y la estética de la existencia (*techne tou biou*), con la intención de posicionar su carácter y su alcance, en el segundo capítulo de la investigación, continuando con los análisis de Foucault y teniendo como sustento de indagación diversos textos de la antigüedad clásica junto con ciertos análisis de diversos helenistas en tales textos, se examinó el sentido de dichas prácticas en la educación griega clásica a través de una perspectiva genealógica que permitió entrever sus transformaciones y permanencias en el devenir histórico para así dilucidar, por una parte, su tipo de aforo y su preponderancia en dicho ámbito, y por otra, su potencial como prácticas de subjetivación.

Pues bien, el primer apartado estuvo dedicado a las enseñanzas de los sofistas, de manera que, por principio, se refirió parte del horizonte histórico para poder vislumbrar con mayor claridad su papel, allende a esto, se pudo notar que los sofistas no constituyen un grupo homogéneo de pensadores puesto que cada uno de ellos tiene una personalidad tan acusada que lo singulariza, más aún, cada uno tiene sus propias convicciones y pondera determinados tópicos de instrucción, empero, se puso de relieve que el rasgo que comparten todos los sofistas es su papel de educadores profesionales, es decir, cada uno se reconocía como educador y por ello demandaba cierta remuneración.

En lo concerniente a sus enseñanzas, como primicia, se pudo observar que a los sofistas les resultó necesario encontrar a sus discípulos, o sea, fue ineludible que los buscasen puesto que para la época de su actuación no existía la certeza, ni mucho menos, se conocía la relevancia de sus enseñanzas, de manera que fue a partir de ello que comenzaron a asumirse como educadores para así encontrar discípulos, más importante, empezaron a consolidar programas de instrucción con la intención, primero,

de darlos a conocer y así captar ciertos discípulos, y segundo, tener sustentada una línea de instrucción.

En esa medida, se puso de manifiesto que uno de los tópicos cardinales de su actuación como educadores profesionales fue la realización de ciertas disertaciones-discursos de exhibición o demostración, esto es: *epídeixis*, los cuales fueron importantes para nuestra empresa pues en ellos pudimos dar cuenta de algunas de sus conjeturas, mismas que nos permitieron entrever parte del contenido y carácter de sus enseñanzas, siendo que uno de los temas de mayor tratamiento por parte de los sofistas fue la enseñanza o, más exactamente, la pretensión de poder enseñar la virtud (*areté*) para que el individuo pudiera valerse de ésta y así tener un óptimo desenvolvimiento en los asuntos públicos, sin embargo, cabe apuntar que fue debido a tal consideración que su papel como educadores fue puesto en duda por diversos pensadores quienes consideraban que no era posible enseñar ni transmitir la virtud.

Empero, lo que se puso de relieve con esto fue que parte de las enseñanzas de los sofistas tenían un carácter moral, de esa forma, se lograron vislumbrar ciertas de sus consideraciones asociadas a la *epimeleia heautou* y a la *techne tou biou*, a partir de las cuales se pudo notar que, si bien los sofistas no conjeturan o exhortan de forma expresa al ejercicio de ambas prácticas, si existe el eco de éstas en sus reflexiones, y ello puesto que en algunas de sus lecciones advierten al individuo de mantener diligencia sobre su formación y la manera en que va desarrollando ésta, incluso, baste decir que asignan una importancia significativa a ello, todo esto con la intención de que el individuo pueda conformar una relación adecuada consigo mismo y con su medio.

En suma, en sus lecciones fue posible vislumbrar la conjetura de que el individuo debe ocuparse de su formación para entablar una óptima relación con el medio en el cual se desenvuelve, lo cual en última instancia puso de manifiesto que los sofistas dan una gran importancia a la educación del hombre y consideran a ésta como un proceso que debe desarrollarse de forma consciente para así formar al individuo con miras a un apropiado desenvolvimiento en los ámbitos de los cuales participa.

Luego de esto, se dio paso a la exploración del papel que desarrollo Sócrates como educador, de modo que por apertura se delimitaron las fuentes sobre las cuales nos apoyamos para desarrollar esta empresa pues, como es bien sabido desde la

antigüedad, el filósofo no dejó nada por escrito que pudiera ser tomado como testimonio de su pensamiento, empero, si bien fue ágrafo por anonomasia, si dejó una huella profunda en muchos otros pensadores y ellos se ocuparon de transmitir a la posteridad algunas de sus consideraciones, de manera que el efectuar una indagación en torno a su pensamiento no resultaba una idea tan cándida, ya que hubiese sido más ingenuo pasar por alto la figura de Sócrates en una indagación alrededor de la educación griega clásica.

A la sazón, en lo que respecta a su actividad de educador, ya en un comienzo fue posible notar que Sócrates no se consideraba propiamente como educador o como maestro puesto que eso implicaba para él tener discípulos o alumnos, y él consideraba carecer de ellos y en su lugar tener amigos, más aún, Sócrates asumía que no podía ser maestro de nadie debido a que consideraba no saber nada y, en ese sentido, no podía transmitir instrucción alguna, empero, todo esto para nosotros puso de manifiesto que el filósofo, al considerar todo ello, transmitía una importante lección, a saber, que un principio fundamental para instruirse sobre determinado saber es partir de la premisa que se carece de tal saber, y esto Sócrates lo asienta constantemente con la intención de que su interlocutor capte que debe ponerse en disposición de aprender antes que suponer que ya posee cierto saber.

Por lo anterior, y en virtud de que el filósofo asumía que no podía enseñar nada sino simplemente ayudar al otro a dar a luz sus propias ideas, se puso en liza que el proceder de Sócrates implicaba un eficaz método mayéutico, esto es, que a través de una serie de preguntas y respuestas iba orientando al otro en su propia formación para que él mismo pudiese conformar cierto saber, lo cual se traduce en que su actividad comportaba una especial finura que su interlocutor ni siquiera lograba captar que el filósofo con ello ya lo estaba aleccionando, asimismo, esto refleja que Sócrates brindaba una gran importancia a la reflexión que podía generar su interlocutor por encima de la transmisión de una serie llana de conocimientos hacia éste.

En esa medida, cabe acentuar que un rasgo significativo de la actividad de Sócrates como educador es que propicia, ante todo, la reflexión sobre cualquier asunto más que la mera transmisión de saberes, a tal punto que el filósofo transmite sus enseñanzas con el ejemplo de su propia forma de vida con la intención de despertar en el otro cierta inquietud para disponerse a reflexionar, en lugar de valerse de cierto

programa de instrucción o de un conjunto de saberes en particular, y es en vista de esto que se pudo observar que Sócrates asignaba una especial importancia al precepto delfico *gnothi seauton*, ya que su puesta en práctica permite al individuo ponderar sus aptitudes y también sus deficiencias, lo que implica comprender lo que se sabe y lo que no, para así entonces intervenir adecuadamente en cierta aplicación sobre sí que permita remediar o potenciar su propio conocimiento.

En virtud de lo anterior, se logró dar cuenta que el conocimiento de sí y lo que personifica: el examen de sí, era para Sócrates un asunto capital a ejercer por parte del individuo, de ahí que el filósofo se afanará por exhortar, en tanto lección, a todo individuo a conocerse a sí mismo para así examinar su propia vida, más importante aún, a partir de ello se consiguió advertir que Sócrates exhorta a los otros a conocerse a sí mismos ya que esto para el filósofo tiene por intención que cuiden de sí.

Inclusive, cabe destacar que Sócrates se afana con tenacidad de exhortar a los demás a cuidar de sí pues, en su consideración, esto comporta cuidar del bien máspreciado que tiene el hombre, bien que no tiene comparación con ningún bien material ni fortuna alguna, a saber: el alma (*psyché*), y además de ésta, también implica cuidar el pensamiento, o inteligencia (*phrónesis*) y la verdad (*alétheia*), de modo que resulta imprescindible para el hombre cultivar la *epimeleia heautou*.

Además de tal exhortación -y esto baste decir que es referido por Sócrates a modo de lección-, fue posible dar cuenta que el filósofo brinda un papel sustancial a la *techne tou biou* pues considera que su práctica no solo dota de belleza a la conducta del individuo, sino que también mediante el ejercicio de ésta el hombre se dispone a comprender, y en ese sentido, comienza a cultivar, lo más bello del pensamiento: la sabiduría (*sophía*).

En suma, con la actividad de Sócrates se pudo observar no solo la enunciación expresa de la *epimeleia heautou* y la *techne tou biou* en sus consideraciones sino, más importante, la exhortación, a modo de lección, hacia su cultivo, asimismo, baste puntar que el filósofo brindaba una suma importancia al ejercicio en conjunto de ambas prácticas pues consideraba que ello aproxima al individuo a la virtud (*areté*), de ahí que se afanara por incitar a los demás a la reflexión de cada uno de estos aspectos, y de todo en conjunto, para que entonces se dispusieran a su cultivo y se aproximasen así a la virtud.

Por otra parte, el último apartado del segundo capítulo estuvo dedicado al análisis de las reflexiones de Platón en torno a la *epimeleia heautou* y la *techne tou biou*, siendo que en éste, como primicia, se destacó la forma en que Platón opta por transmitir sus especulaciones, esto es: el diálogo, de manera que se posicionó su talante, y en vista de ello, se consiguió advertir que tal elección formal literaria denota un carácter pedagógico pues en su estructura, junto con su fuerza dramática, se conserva el tono de la enseñanza oral y abierta, más aún, hace del lector un agente activo que se va envolviendo con la trama del diálogo, de modo que éste representa un medio pujante para estimular el pensamiento del individuo.

Además de lo anterior, cabe subrayar que los *Diálogos* de Platón no son simples manuales de instrucción, ni tampoco constituyen una agrupación de doctrinas dictadas por el filósofo, sino que en éstos se plantean diversas disquisiciones con la intención de que el lector se disponga a reflexionar y, en ese sentido, conquiste su saber a partir de sí, todo lo cual revela, no solo la maestría de Platón en el ámbito literario, sino, más importante para nosotros, su postura pedagógica concerniente a que el conocimiento no es algo que se pueda imprimir expeditamente en el hombre, sino que éste debe esforzarse por conquistarlo, de ahí que es posible argumentar que los *Diálogos* pretenden despertar en el individuo cierta inquietud para disponerse a reflexionar por sí mismo, aprender y formarse, y a su vez, formarse aprendiendo de sus propias cavilaciones.

Ahora bien, en lo tocante a sus consideraciones sobre la *epimeleia heautou*, fue posible notar que Platón asigna una especial importancia a esta práctica por su carácter pedagógico, ello en la medida que el ejercicio de la *epimeleia heautou* representa una forma de ocupación sobre el escrutinio de las cualidades personales, es decir, mediante su desarrollo el individuo puede reconocer su propia ignorancia, tanto de sí mismo, como de aquello que considera conocer, de manera que el cuidado de sí permite al individuo poner remedio a ello y, a su vez, ponderar el tipo de formación que recibe para intervenir en ella y así configurar una determinada relación consigo mismo, con los otros y su entorno.

Además de lo anterior, se pudo observar que para Platón el cuidado de sí tiene una estrecha vinculación con el conocimiento de sí, a tal punto que en su consideración ambas prácticas son indisolubles, ello en tanto que es insostenible cuidar de sí sin

conocerse y, simultáneamente, no es posible conocerse a sí mismo en profundidad si no se ejerce el cuidado de sí; por tal miramiento, el filósofo a través de sus reflexiones apuntala el ejercicio conjunto de ambas prácticas pues, incluso, sostiene que esto brinda al individuo sabiduría moral (*sophrosyne*), y en razón de ésta, puede actuar de forma correcta y bella.

Al respecto, cabe decir que fue en vista de la consideración anterior que se logró percibir la estimación de Platón sobre la *techne tou biou*, y se puso en liza que, si bien considera indisociable el conocimiento de sí del cuidado de sí, a su vez, sostiene que el cuidado de sí se encuentra entrelazado con el arte de vivir, y ello puesto que considera que el individuo que ejerce convenientemente su cuidado de sí obra de forma bella, luego entonces cultiva un arte de vida, asimismo, el individuo que se empeña por desenvolver el arte de vivir y además se conduce mediante esta forma, posiciona con mayor brillo su propio cuidado.

En esa medida, y luego de todo lo abordado en el apartado, fue posible dar cuenta que para Platón el cuidado de sí y la estética de la existencia son prácticas que comportan un fuerte carácter pedagógico que no se subsume únicamente a la formación intelectual del individuo, y ello puesto que ambas prácticas ponderan de forma sustancial la formación de una subjetividad a partir de un trabajo sobre sí mismo, lo cual significa que exceden el propio ámbito educativo y su desarrollo no solo se ve reflejado en dicho ámbito sino en el tipo de existencia que tiene el hombre, asimismo, pudo notarse que ambas prácticas tienen una mutua correspondencia al punto que se potencian entre ambas, lo que significa que a través de su puesta en práctica el individuo puede dar luz a su propio cuidado de sí y entonces constituir más adecuadamente su subjetividad para que ésta se dote de cierto brillo y, al mismo tiempo, lo refleje.

Ahora, llegados a este punto y luego de haber efectuado el análisis de las categorías de cuidado de sí y estética de la existencia en el primer capítulo, y después de explorar su desenvolvimiento en la educación griega clásica con el propósito de dilucidar su carácter subjetivante en el segundo capítulo, el tercer y último capítulo de la investigación tuvo como premisa posicionar el potencial pedagógico de dichas prácticas en tanto apuntan a la constitución de una determinada subjetividad orientada por un carácter ético y estético, junto con su importancia en el desarrollo de la pedagogía.

En ese sentido, un apartado estuvo dedicado a la reflexión en torno a la importancia del desarrollo de ambas prácticas en el ámbito educativo, de manera que se hizo hincapié en el hecho de que el cuidado de sí y la estética de la existencia son prácticas concretas de carácter subjetivante que se orientan por determinados saberes y actividades que apuntan, ante todo, a la conformación de una determinada subjetividad, esto es, a una relación del hombre consigo mismo, a la concreción de un sí mismo, de manera que ambas prácticas conceden una especial importancia a la autonomía del individuo pues a través de ésta puede dar sentido y forma a su propia existencia.

De esa manera, si bien el individuo tiene la facultad de llevar a cabo la consolidación de su propia subjetividad, se puso de manifiesto que el papel del maestro en ambas prácticas tiene una especial importancia ya que éste se asume, no solo como la persona que alecciona a sus estudiantes o como el hombre que les transmite una serie de conocimientos para su formación intelectual, sino, más importante, como el agente que busca despertar en el alumno cierta inquietud de sí y cierto escrutinio sobre sí para dar luz a su existencia, es decir, la labor del maestro es impulsar y ocuparse hasta cierto punto del desarrollo del cuidado de sí y la estética de la existencia en el alumno para que éste sea capaz de darse forma a sí mismo a partir de su propia deliberación.

Por lo tanto, puede argumentarse que el maestro tiene la posibilidad de intervenir en la relación que el individuo va constituyendo para sí, y ello puesto que la labor del maestro no solo implica generar cierta inquietud de sí en el alumno, sino también mantener diligencia por la dirección que da el estudiante a su cuidado de sí. Al respecto, cabe decir que a partir de esta premisa se puso en liza lo significativo del papel del maestro en esta relación pues, al tiempo que se ocupa de la dirección que da el alumno a su cuidado, también es preciso que el maestro mantenga diligencia sobre sí mismo para así entonces poder orientar al otro, es decir, el maestro debe cuidar de sí para poder cuidar del alumno y, conjuntamente, cuidando del alumno cuida de sí mismo, de modo que puede enunciarse que el ejercicio de la *epimeleia heautou* se encuentra atravesado por esta relación.

Por otra parte, se destacó que el maestro a través de su labor profesional y su cuidado de sí tiene la posibilidad de despertar en el alumno cierto cuestionamiento por el tipo de existencia que sobrelleva, o sea, por su relación consigo mismo y con los otros, y

en esa medida, impulsar a éste a la práctica de la *techne tou biou*, o sea, a mantener diligencia sobre los aspectos que dan forma a su modo de vida para que esto se traduzca en la transformación de su modo de ser y relacionarse, es decir, en la consolidación de una subjetividad que tiene presente el hecho de que no basta con vivir llanamente sino que es preciso dar sentido y forma a la propia vida para que ello dote de un carácter estético a la existencia.

Por todo lo anterior, puede argumentarse que el desarrollo de ambas prácticas puede dar lugar a la fundación de nuevas relaciones entre el alumno y el maestro en el desarrollo de la pedagogía, y éstas pueden, a su vez, consolidar nuevos tipos de subjetividades, en este caso, alumnos, quienes, baste decir, tienen siempre abierta la posibilidad de constituir a partir de un trabajo sobre sí su propio sí mismo, es decir, ejercer su libertad para fundar y direccionar mediante su propia deliberación su forma de existencia.

Finalmente, en lo que respecta al último apartado de la investigación, en éste se destacó el tópico de que el cuidado de sí y la estética de la existencia son prácticas que pueden ser desplegadas por todo estudiante, ya que ninguna se subsume a una determinada forma de desarrollo o medio, ni mucho menos son imperativos impuestos por alguien, de manera que el estudiante tiene la facultad de determinar en todo momento, primero, si quiere ejercerlas o no, y segundo, cómo desenvolverlas, ya que, precisamente, dar una determinada dirección a ambas prácticas es parte de su cultivo.

Por lo anterior, se puso de manifiesto que ambas prácticas ponderan de forma trascendente el ejercicio de la autonomía del estudiante pues, además de que ambas parten de la propia deliberación de éste, asimismo, tal deliberación implica la forma en cómo se desarrollan, o sea, el estudiante siempre tiene la posibilidad de ejercer su propia elección para concertar la forma del desenvolvimiento de ambas prácticas en virtud de sus circunstancias, siendo que esto, a su vez, significa la afirmación de su autonomía.

Además de esto, se acentuó el hecho de que ambas prácticas, si bien no son preceptos obligatorios para ser ejercidos, si implican un trabajo continuo sobre sí, puesto que eso es lo que permite ir conformando sólidamente una determinada subjetividad, es decir, cuidar de sí no implica meramente cuidar de uno en ciertos momentos, asimismo, dar brillo a la existencia no significa que ese brillo se adquiere con una sola acción y para

siempre, sino que es preciso cuidar de sí en todo momento y conducirse mediante principios éticos en toda circunstancia para así fundamentar y constituir una sólida relación consigo mismo que además revele cierto brillo, esto con la intención de que el individuo transforme su existencia y funde nuevas relaciones con los otros y con su entorno, pues un tópico sustancial del desarrollo de ambas prácticas es la transformación de sí mismo.

En último lugar, se posicionaron ciertas consideraciones con la intención de destacar que el cuidado de sí y la estética de la existencia pueden tener un notable lugar en la pedagogía pues, si bien es cierto que sería un contrasentido el que ambas prácticas se plantearan en ésta como preceptos a seguir, consideramos que sí pueden esbozarse a modo de principios a tener en consideración por parte del estudiante, no solo para que tenga la facultad de remediar su educación, sino para que pueda intervenir activamente en su formación -tanto intelectual o académica, como ética-, a partir de su propia deliberación, es decir, a partir de la afirmación de su autonomía, pues ello, además, permite al estudiante determinar su propio rol y su modo de vida mediante su propia elección y así también constituir su subjetividad a partir de sí.

En ese sentido, el cuidado de sí y la estética de la existencia se revelan como prácticas significativas para la pedagogía en tanto que amplían no solo el desarrollo de ésta hacia nuevas consideraciones o principios educativos, sino que también amplían la formación del estudiante, tanto en lo que respecta a determinados aspectos intelectuales, como también en lo relativo a diversos aspectos éticos y estéticos, todo lo cual se traduce en la consolidación y afirmación de nuevas relaciones humanas, y en la creación de nuevas formas de existencia orientadas por sólidos principios éticos.

Por último, no resta más que enunciar que, en nuestra consideración, esta investigación adquiere notoriedad para la disciplina pedagógica debido a que puede abrir nuevas sendas de exploración en torno a la educación y cultura griega clásica y así aumentar la serie de estudios referentes a este campo pues, cabe decir, éste puede ser abordado a partir de diversas variables o perspectivas, así como también desde distintas disciplinas, en nuestro caso, nuestra investigación no sólo tuvo como propósito indagar en torno a la educación griega clásica para destacarla, sino, antes bien, explorar en torno

a ésta para examinar y reflexionar sobre el carácter subjetivante y educativo del cuidado de sí y la estética de la existencia y así dar cuenta de la relevancia de ambas prácticas.

Finalmente, puede argumentarse que en vista de la línea de análisis que seguimos a lo largo de la investigación, ésta constituye una mirada nueva en torno a las categorías abordadas, sin embargo, es solo una mirada, y evidentemente pueden existir muchas otras más, siendo que nuestra empresa pretende dar un poco de luz a otras exploraciones alrededor del cuidado de sí o la estética de la existencia, asimismo, con esta investigación pretendemos poner de relieve que los estudios de Foucault son una gran fuente de análisis para la pedagogía, de modo que esta investigación también puede abrir nuevas pesquisas en torno a los estudios foucaultianos desde la pedagogía u otras disciplinas.

## Bibliografía general

- Abbagnano, N. y Visalberghi, A., *Historia de la Pedagogía*, Madrid, Fondo de Cultura Económica, 1992.
- Álvarez Y., Jorge, “La parresía en el marco de la obra foucaultiana: verdad y filosofía”, en *Dorsal. Revista de Estudios Foucaultianos*, núm. 2, 2017, pp. 11-31.
- Bowra, C. M., *La Atenas de Pericles*, Madrid, Alianza, 1983.
- Castro, Edgardo, *Diccionario Foucault. Temas, conceptos y autores*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2018.
- Chignola, Sandro, *Foucault más allá de Foucault. Una política de la filosofía*, Buenos Aires, Cactus, 2018.
- Colli, Giorgio, *Platón político*, México, Sexto Piso, 2011.
- Copleston, Frederick, *Historia de la Filosofía. Vol. I: Grecia y Roma*, Barcelona, Ariel, 1994.
- Deleuze, Gilles, *La subjetivación. Curso sobre Foucault. Tomo III*, Buenos Aires, Cactus, 2017.
- Dodds, E. R., *Los Griegos y lo Irracional*, Madrid, Alianza, 1999.
- Eggers L., Conrado, *Introducción histórica al estudio de Platón*, Buenos Aires, Colihue, 1974.
- García G., Carlos, *La secta del perro. Vidas de los filósofos cínicos*, Madrid, Alianza, 2014.
- \_\_\_\_\_, “Los Sofistas y Sócrates”, en Victoria Camps (ed.), *Historia de la ética. 1. De los griegos al Renacimiento*, Barcelona, Crítica, 2006, pp. 35-79.
- \_\_\_\_\_, “Platón”, en Victoria Camps (ed.), *Historia de la ética. 1. De los griegos al Renacimiento*, Barcelona, Crítica, 2006, pp. 80-135.
- Gros, Frédéric, *Michel Foucault*, Buenos Aires, Amorrortu, 2007.
- Grube, G. M. A., *El pensamiento de Platón*, Madrid, Gredos, 1994.
- Guthrie, W. K. C., *Historia de la filosofía griega III. Siglo V. Ilustración*, Madrid, Gredos, 1994.
- \_\_\_\_\_, *Historia de la filosofía griega IV. Platón. El hombre y sus diálogos: primera época*, Madrid, Gredos, 1998.

\_\_\_\_\_, *Historia de la filosofía griega V. Platón. Segunda época y la Academia*, Madrid, Gredos, 2000.

\_\_\_\_\_, *Los filósofos griegos. De Tales a Aristóteles*, México, Fondo de Cultura Económica, 2017.

Hadot, Pierre, *¿Qué es la filosofía antigua?*, México, Fondo de Cultura Económica, 1998.

Jaeger, Werner, *Paideia: los ideales de la cultura griega*, México, Fondo de Cultura Económica, 2016.

Lledó, Emilio, *La memoria del Logos. Estudios sobre el diálogo platónico*, Barcelona, Penguin Random House, 2018.

Marrou, H. I., *Historia de la educación en la antigüedad*, Madrid, Akal, 1985.

Ramírez V., Gerardo, *La invención de los sofistas*, México, UNAM, 2016.

Revel, Judith, *Foucault, un pensamiento de los discontinuo*, Buenos Aires, Amorrortu, 2014.

Romilly, Jacqueline, *Los Grandes Sofistas de la Atenas de Pericles*, Madrid, Gredos, 2010.

Schmid, Wilhelm, *En busca de un nuevo arte de vivir. La pregunta por el fundamento y la nueva fundamentación de la ética en Foucault*, Valencia, Pre-Textos, 2002.

Taylor, A. E., *El pensamiento de Sócrates*, México, Fondo de Cultura Económica, 2016.

\_\_\_\_\_, *Platón*, Madrid, Tecnos, 2014.

Vegetti, Mario, *Quince lecciones sobre Platón*, Madrid, Gredos, 2012.

Veyne, Paul, *Foucault. Pensamiento y vida*, México, Paidós, 2015.

## **Bibliografía de Michel Foucault**

Foucault, Michel, "Acerca de la genealogía de la ética. Un panorama del trabajo en curso", en *La inquietud por la verdad. Escritos sobre la sexualidad y el sujeto*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2015.

\_\_\_\_\_, "Debates en la Universidad de California en Berkeley", en *¿Qué es la crítica? seguido de La cultura de sí. Sorbona, 1978 / Berkeley, 1983*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2018.

- \_\_\_\_\_, *Del gobierno de los vivos. Curso en el Collège de France (1979-1980)*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2014.
- \_\_\_\_\_, *Discurso y verdad. Conferencias sobre el coraje de decirlo todo. Grenoble, 1982 / Berkeley, 1983*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2017.
- \_\_\_\_\_, *El coraje de la verdad. El gobierno de sí y de los otros II. Curso en el Collège de France (1983-1984)*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2011.
- \_\_\_\_\_, “El cuidado de la verdad”, en *Estética, ética y hermenéutica. Obras esenciales, vol. III*, Barcelona, Paidós, 1999.
- \_\_\_\_\_, *El gobierno de sí y de los otros. Curso en el Collège de France (1982-1983)*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2011.
- \_\_\_\_\_, “El sujeto y el poder” en Hubert Dreyfus y Paul Rabinow, *Michel Foucault: más allá del estructuralismo y la hermenéutica*, Buenos Aires, Nueva Visión, 2001.
- \_\_\_\_\_, “Espacio, saber y poder”, en *El poder una bestia magnífica. Sobre el poder, la prisión y la vida*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2014.
- \_\_\_\_\_, “Foucault”, en *Estética, ética y hermenéutica. Obras esenciales, vol. III*, Barcelona, Paidós, 1999.
- \_\_\_\_\_, *Historia de la sexualidad 1. La voluntad de saber*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2014.
- \_\_\_\_\_, *Historia de la sexualidad 2. El uso de los placeres*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2014.
- \_\_\_\_\_, *Historia de la sexualidad 3. La inquietud de sí*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2014.
- \_\_\_\_\_, “La cultura de sí”, en *¿Qué es la crítica? seguido de La cultura de sí. Sorbona, 1978 / Berkeley, 1983*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2018.
- \_\_\_\_\_, “La ética del cuidado de sí como práctica de la libertad”, en *Estética, ética y hermenéutica. Obras esenciales, vol. III*, Barcelona, Paidós, 1999.
- \_\_\_\_\_, *La hermenéutica del sujeto. Curso en el Collège de France (1981-1982)*, México, Fondo de Cultura Económica, 2018.
- \_\_\_\_\_, “Las técnicas de sí”, en *Estética, ética y hermenéutica. Obras esenciales, vol. III*, Barcelona, Paidós, 1999.
- \_\_\_\_\_, *La verdad y las formas jurídicas*, Barcelona, Gedisa, 2011.
- \_\_\_\_\_, *Obrar mal, decir la verdad. La función de la confesión en la justicia. Curso de Lovaina, 1981*, México, Siglo XXI, 2016

- \_\_\_\_\_, *Seguridad, territorio, población. Curso en el Collège de France (1977-1978)*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2006.
- \_\_\_\_\_, “Sexualidad y soledad”, en *Estética, ética y hermenéutica. Obras esenciales, vol. III*, Barcelona, Paidós, 1999.
- \_\_\_\_\_, “Subjetividad y verdad” en *El origen de la hermenéutica de sí. Conferencias de Dartmouth, 1980*, México, Siglo XXI, 2016.
- \_\_\_\_\_, “Subjetividad y verdad”, en *Estética, ética y hermenéutica. Obras esenciales, vol. III*, Barcelona, Paidós, 1999.
- \_\_\_\_\_, “Una estética de la existencia. Entrevista con A. Fontana” en *La ética del pensamiento. Para una crítica de lo que somos*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2015.
- \_\_\_\_\_, “Uso de los placeres y técnicas de sí” en *La inquietud por la verdad. Escritos sobre la sexualidad y el sujeto*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2015
- \_\_\_\_\_, “Verdad y poder. Conversación con Michel Foucault sobre su recorrido intelectual”, en *Microfísica del poder*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2019.

### **Textos antiguos**

- Aristófanes, *Las nubes*, en *Comedias*, vol. II, int., trad. y not. de Luis M. Macía Aparicio, Madrid, Gredos, 2007.
- Aristóteles, *Metafísica*, int., trad. y not. de Tomás Calvo Martínez, Madrid, Gredos, 1994.
- Diodoro de Sicilia, *Pitágoras y el pitagorismo*, en David Hernández de la Fuente, *Vidas de Pitágoras*, España, Atalanta, 2014.
- Diógenes Laercio, *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres*, int., trad. y not. de Carlos García Gual, Madrid, Alianza, 2013.
- Eurípides, *Ion*, en *Tragedias*, vol. II, int., trad. y not. de José L. Calvo Martínez, Madrid, Gredos, 1985.
- Filóstrato, *Vidas de los sofistas*, int., trad. y not. de María C. Giner Soria, Madrid, Gredos, 1999.
- Gorgias, *Fragmentos*, int., trad. y not. de Pedro C. Tapia Zúñiga, México, UNAM, Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexicana, 1ª. ed., 1980.
- Heródoto, *Historia. Libro I Clío*, trad. y not. de Carlos Schrader, Madrid, Gredos, 1992.

Isócrates, *Sobre el cambio de fortunas (Antídosis)*, en *Discursos*, vol. II, int., trad. y not. de Juan Ma. Guzmán Hermida, Madrid, Gredos, 1982.

\_\_\_\_\_, *Sobre la paz*, en *Discursos*, vol. II, int., trad. y not. de Juan M. Guzmán Hermida, Madrid, Gredos, 1982.

Jenofonte, *Apología de Sócrates*, int., trad. y not. de Juan Zaragoza, Madrid, Gredos, 1993.

\_\_\_\_\_, *Recuerdos de Sócrates*, int., trad. y not. de Juan Zaragoza, Madrid, Gredos, 1993.

\_\_\_\_\_, *Recuerdos de Sócrates, Apología*, int., ver. y not. de Juan David García Bacca, México, UNAM, Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexicana, 1993.

Píndaro, *Odas: Olímpicas, Píticas, Nemeas, Istmicas*, int., ver. rítm. y not. de Rubén Bonifaz Nuño, México, UNAM, Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexicana, 2005.

Platón, *Platonis Opera*, recognovit brevique adnotatione critica instruxit Ioannes Burnet, tomus I-V, Oxford, Clarendon Press, T. I. 1905, II. 1910, III. 1903, IV. 1905, V. 1906.

Polibio, *Historias*, vol. I, trad. y not. de Manuel Balasch Recort, Madrid, Gredos, 1991.

Porfirio de Tiro, *Vida de Pitágoras*, en David Hernández de la Fuente, *Vidas de Pitágoras*, España, Atalanta, 2014.

Sofistas, *Testimonios y fragmentos*, int., trad. y not. de Antonio Melero Bellido, Madrid, Gredos, 1996.

Tucídides, *Historia de la guerra del Peloponeso*, trad. y not. de Juan J. Torres Esbarranch, Madrid, Gredos, 1990.

## **Diálogos de Platón**

Platón, *Alcibíades*, Edición crítica del texto griego, int., trad. y not. de Óscar Velásquez, Chile, Ediciones Tácitas, 2013.

\_\_\_\_\_, *Alcibíades I*, en *Diálogos*, vol. VII, int., trad. y not. de Juan Zaragoza, Madrid, Gredos, 1992.

- \_\_\_\_\_, *Alcibíades II*, en *Diálogos*, vol. VII, int., trad. y not. de Juan Zaragoza, Madrid, Gredos, 1992.
- \_\_\_\_\_, *Apología de Sócrates*, en *Diálogos*, vol. I, int., trad. y not. de Julio Calonge, Madrid, Gredos, 1985.
- \_\_\_\_\_, *Banquete*, en *Diálogos*, vol. III, int., trad. y not. de Marcos Martínez H., Madrid, Gredos, 1988.
- \_\_\_\_\_, *Cármides*, en *Diálogos*, vol. I, int., trad. y not. de Emilio Lledó, Madrid, Gredos, 1985.
- \_\_\_\_\_, *Carta VII*, en *Diálogos*, vol. VII, int., trad. y not. de Juan Zaragoza, Madrid, Gredos, 1992.
- \_\_\_\_\_, *Crátilo*, en *Diálogos*, vol. II, int., trad. y not. de Jose L. Calvo, Madrid, Gredos, 1987.
- \_\_\_\_\_, *Critón*, en *Diálogos*, vol. I, int., trad. y not. de Julio Calonge, Madrid, Gredos, 1985.
- \_\_\_\_\_, *Eutidemo*, en *Diálogos*, vol. II, int., trad. y not. de Francisco J. Olivieri, Madrid, Gredos, 1987.
- \_\_\_\_\_, *Eutifrón*, en *Diálogos*, vol. I, int., trad. y not. de Julio Calonge, Madrid, Gredos, 1985.
- \_\_\_\_\_, *Fedón*, en *Diálogos*, vol. III, int., trad. y not. de Carlos García Gual, Madrid, Gredos, 1988.
- \_\_\_\_\_, *Fedro*, en *Diálogos*, vol. III, int., trad. y not. de Emilio Lledó, Madrid, Gredos, 1988.
- \_\_\_\_\_, *Gorgias*, en *Diálogos*, vol. II, int., trad. y not. de Julio Calonge, Madrid, Gredos, 1987.
- \_\_\_\_\_, *Hippias Mayor*, en *Diálogos*, vol. I, int., trad. y not. de Julio Calonge, Madrid, Gredos, 1985.
- \_\_\_\_\_, *Hippias Menor*, en *Diálogos*, vol. I, int., trad. y not. de Julio Calonge, Madrid, Gredos, 1985.
- \_\_\_\_\_, *Menón*, en *Diálogos*, vol. II, int., trad. y not. de Francisco J. Olivieri, Madrid, Gredos, 1987.

\_\_\_\_\_, *Protágoras*, en *Diálogos*, vol. I, int., trad. y not. de Carlos García Gual, Madrid, Gredos, 1985.

\_\_\_\_\_, *Teeteto*, en *Diálogos*, vol. V, int., trad. y not. de Álvaro Vallejo C., Madrid, Gredos, 1988.

*Alétheia, politeia, ethos*: creo que la irreductibilidad esencial de los tres polos, y su relación necesaria y recíproca, la estructura de atracción de uno hacia otro y viceversa, sostuvo la existencia misma de todo el discurso filosófico desde Grecia hasta nuestros días.

Michel Foucault, *El coraje de la verdad*, p. 84.